

Les terrains
du siècle

L'islam,
nouvel espace public
en Afrique

Gilles Holder (éd.)

KARTHALA

**L'ISLAM, NOUVEL ESPACE PUBLIC
EN AFRIQUE**

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Paiement sécurisé

© Éditions KARTHALA, 2009
ISBN : 978-2-8111-0254-8

Gilles Holder (éd.)

**L'islam,
nouvel espace public
en Afrique**

**Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris**

Remerciements

L'édition scientifique de cet ouvrage a été rendue possible grâce au soutien du Centre d'études des mondes africains (CEMAf, UMR 8171 du CNRS – <http://www.cemaf.cnrs.fr>) et du projet ANR PUBLISLAM – <http://www.publislam.net> (ANR-AIRD « Les Suds aujourd'hui » ANR-07-SUDS-016-01).

INTRODUCTION

Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique

Gilles HOLDER*

« Quand on parle de l'islam, on élimine plus ou moins automatiquement l'espace et le temps. [...] Le terme islam définit une relativement petite proportion de ce qui se passe dans le monde musulman, qui couvre 1 milliard d'individus, et comprend des dizaines de pays, de sociétés, de traditions, de langues et, bien sûr, un nombre infini d'expériences distinctes. C'est tout simplement faux de tenter de réduire tout cela à quelque chose appelé "islam" » (Edward W. Saïd, 1997 : 41).

Pour une grande partie de nos concitoyens, médias et autres commentateurs de l'Afrique en tête, l'islam au sud du Sahara est tantôt ignoré au profit d'un continent exotique et pauvre, mais témoignant au reste du monde de sa « négritude » et de son

* Anthropologue, CNRS, CEMAf (UMR 8171).

« humanisme » (Senghor, 1964), tantôt un phénomène « périphérique » à l'égard d'un monde musulman « central », en l'occurrence le Maghreb et le Machrek, que la *doxa* commune a fini par résumer sous le terme « arabo-musulman » (Hazan, 2006 : 84). Or en cela, il faut bien reconnaître que l'opinion publique occidentale ne fait guère rupture avec une certaine littérature scientifique qui persiste à rendre compte de l'islam en Afrique comme d'un élément soit marginal, soit exogène, reconduisant ainsi inconsciemment la lecture coloniale d'une « religion importée », parfois même au sens le plus trivial de religion *made in Saudi Arabia*.

Sans aller trop avant sur ce phénomène d'« invention de l'Afrique » (Mudimbe, 1988), on retiendra simplement que la permanence de cette vision occidental-centrée des sociétés africaines procède de deux facteurs strictement corrélés, qui ont trait à la construction même du « champ » africaniste. Le premier tient au partage disciplinaire, qui se fixe au début de la conquête coloniale, entre orientalistes tournés vers les civilisations du Maghreb et africanistes qui se réservent l'étude des sociétés au sud du Sahara. Le second résulte d'une production scientifique africaniste fondée sur l'ethnographie qui a longtemps considéré l'Afrique – et la considère encore parfois – sous l'angle de religiosités particulières et débridées, qualifiées de « fétichisme », d'« animisme », voire de « monothéisme de terroir¹ ». Et même lorsque l'on quitte l'inépuisable paradigme de la « religion bambara » (Dieterlen, 1951) pour aborder les rivages de l'islam subsaharien, c'est encore et toujours pour rendre compte de pratiques religieuses suspectées de « bricolage », d'« acculturation » ou de « syncrétisme² ».

1. Voir notamment André Julliard (1997 : 41), qui semble faire en partie écho au monothéisme « négro-africain » originel promu jadis par Cheikh Anta Diop (1990 : 48).

2. Sur ce point, je me bornerai à renvoyer ici au chapitre 11 de l'article « Islam » de *Wikipédia L'encyclopédie en ligne*, intitulé « Syncrétismes ou autres mouvements », dans lequel on lit en introduction : « Pour compléter la présentation de la religion musulmane, on ne peut éluder les pratiques populaires de l'islam. Souvent issues de syncrétismes avec les religions préislamiques, elles sont encore très présentes dans les sociétés rurales traditionnelles, qui

Il est vrai que ce point de vue à la fois surplombant et stigmatisant s'inverse dans les années 1950-1960 avec la (re)découverte de l'« Islam noir », une notion conçue à l'origine par l'ethnographie coloniale³, comme le rappellent ici Robert Launay & Benjamin Soares (*cf.* chapitre 3), mais qui s'est vue revisitée en tant qu'authenticité africaine (Monteil, 1971) pour servir un afrocentrisme en butte à la centralité arabe du monde musulman⁴. Mais, au final, force est de reconnaître qu'il s'agit toujours de deux traditions de savoirs essentialistes, hyper-textualisme *versus* hyper-relativisme (Miran, 2006 : 21-23), l'une des expressions du « grand partage » qui imprègne encore bon nombre de *discours sur l'Afrique* : d'un côté les sociétés blanches installées au nord du Sahara, présumées musulmanes, historiques et porteuses d'une civilisation de l'écriture ; de l'autre les sociétés noires disséminées au sud, censées entretenir un « vieux fond païen », préférer le mythe à l'histoire et témoigner d'une culture de l'oralité⁵.

Pourtant, l'islam est présent au sud du Sahara depuis plus d'un millénaire⁶, suscitant un réseau de communications trans-continental sans précédent et d'une grande permanence, dans un double mouvement du nord vers le sud et de l'est vers l'ouest. Outre une foi, un prophète et une universalité, l'islam aura mis en partage une langue et une écriture savantes, assorties de

mélangent animisme, culte des ancêtres et religion révélée, s'exprimant essentiellement, en ce qui concerne l'islam, à travers des "confréries musulmanes" » ; *cf.* fr.wikipedia.org/wiki/Musulman

3. À propos de l'« islam noir », je renvoie ici à l'excellente synthèse historique de cette notion, y compris dans ses prolongements actuels, qu'en a proposée Jean-Louis Triaud (1987).
4. On remarquera néanmoins la prégnance des catégories au regard de la lecture post-11 septembre sur l'islam qui, s'agissant du monde arabe, confine parfois à un discours sur l'islamisme, reprenant dès lors les postulats coloniaux qui avait prévalu pour définir par contraste l'« Islam noir ».
5. Pour une lecture plus complète sur cette situation « bipolaire » entre orientalistes et africanistes, qui n'ont cessé à la fois de se croiser et de se repousser, je renvoie notamment à l'ouvrage collectif dirigé par Amselle & Sibeud (1998).
6. Pour une synthèse réactualisée de cette historicité de l'islam en Afrique, voir en particulier l'ouvrage collectif dirigé par Levtzion & Pouwels (2000).

normes juridiques plus ou moins unifiées qui ont profondément modifié les structures politiques et sociales de la zone soudano-sahélienne, même s'il faut se garder de réifier ici le « mythe civilisateur » de l'islam en faisant table rase des nombreuses formations étatiques qui ne doivent rien à la religion musulmane.

En revanche, l'islam aura conduit nombre de sociétés subsahariennes à entretenir des relations intenses avec la Méditerranée et le Moyen-Orient, en échangeant des produits, des techniques, des savoirs et des hommes, une économie dense et prospère qui ne peut toutefois occulter le fait qu'elle ait aussi largement porté sur l'esclavage. Enfin, et sans pour autant faire l'apologie d'un « islam résistant » partout et en tout temps, qui relève là d'un discours *a posteriori* et largement instrumentalisé, la religion musulmane aura constitué une ressource idéologique non négligeable en termes de représentations populaires face aux colonisations. En dépit de l'attitude pour le moins ambivalente des imams et des marabouts à l'égard des pouvoirs coloniaux et, par la suite, de leur relative discrétion lors de l'édification des États issus des indépendances, l'islam va en effet apparaître peu à peu comme une alternative civilisationnelle au modèle occidental. Cette perception va s'accroître lors des processus démocratiques des années 1990, en nourrissant alors une certaine modernité africaine portée par un activisme religieux, identitaire et transnational (*cf.* chapitre 4), avant de participer, au début des années 2000, à la redéfinition d'un certain nombre de constructions nationales (*cf.* chapitres 9 et 10).

L'islam ne s'est toutefois pas déployé de façon uniforme ni partout au sud du Sahara et il n'a pas toujours impliqué la conversion religieuse des populations régies par des pouvoirs musulmans. Les données sur l'histoire ancienne sont certes lacunaires, mais l'historiographie considère généralement que l'islam n'a longtemps concerné que les seules élites politiques et certains groupes sociaux spécialisés dans le savoir islamique et/ou le grand commerce (*cf.* chapitre 3). Aussi, à considérer la longue durée, la présence de l'islam en Afrique ne témoigne pas d'un processus linéaire et n'a cessé d'afficher au contraire des effets de replis et de réislamisations successifs. Mais le véritable

mouvement d'*islamisation par le bas* caractérisé par l'émergence d'États djihâdistes aux XVIII^e et XIX^e siècles, l'extension des cultes de saints locaux et la densification des sociabilités confrériques tout au long de la colonisation, puis par l'arrivée d'une mouvance réformiste à partir des années 1950 et, au tournant des années 1990, par l'irruption de nouveaux prêcheurs, ne peut plus se satisfaire d'une analyse qui situe la religion musulmane à la marge des mondes africains. À cet égard, les chiffres sont ici particulièrement éclairants : en ce début de XXI^e siècle, l'islam concerne un tiers des quelque 700 millions d'habitants que compte l'Afrique subsaharienne, du Sénégal à l'Afrique du Sud en passant par le Soudan, et constitue entre 10 et 15 % de la *Umma* mondiale...

De fait, du point de vue des Africains vivant au sud du Sahara et s'inscrivant dans ce mouvement de réislamisation contemporaine, la religion musulmane se voit de plus en plus requise pour redéfinir une *continentalité africaine*, là où les mondes européens et arabes n'ont longtemps retenu que la seule logique mélanique d'un *continent noir*, de la « Négritie » au « Bilâd al-Sûdân ». Il s'agit là évidemment d'un nouveau tropisme qui contribue à ne voir l'Afrique qu'au sein de la seule « Maison de l'islam » (*dâr al-islâm*) lorsque, dans le même temps, deux tiers des hommes et des femmes vivant au sud du Sahara ne souscrivent pas à cet horizon islamique, voire tout simplement théologique. Toutefois, lorsque l'on séjourne dans un certain nombre de métropoles ouest-africaines, on est non seulement frappé par la visibilité publique de l'islam et sa prégnance dans la vie quotidienne, mais aussi par un discours de plus en plus répandu dans les milieux populaires qui établit une sorte de *continuum* civilisationnel entre Africains noirs et valeurs islamiques. C'est notamment le cas au Mali, à travers l'une des acceptions de ce que l'on appelle la *farafinya* (de *farafin*, litt. « peau noire » en *bamanan kan*) et que l'on peut traduire ici par la « voie des Africains », par opposition à la « voie des Occidentaux » (*tubabuya*), mais parfois aussi à la « voie des Arabes » (*larabuya*) auxquels l'opinion publique reproche une pratique par trop excessive de la *Shari'a*.

Cette représentation de plus en plus répandue d'un mode de civilisation islamique qui serait proprement africain témoigne d'un phénomène de remoralisation puissant, porté par la religion musulmane au sein d'un certain nombre d'espaces publics africains. Mais c'est aussi la manifestation que l'Afrique participe pleinement de la globalisation islamique et que, de ce point de vue, elle n'est en rien « périphérique ». Mieux encore, l'islam ainsi redéfini apparaît comme une ressource majeure que les sociétés soudano-sahéliennes requièrent pour construire une modernité qui se décompose et se recompose désormais en autant d'expériences nationales.

De fait, cet ouvrage sur l'islam et la dynamique sociale du religieux en Afrique ne vise pas seulement à réhabiliter la « contemporanéité » (Fabian, 2006) des Africains, mais à mettre également en relief leur modernité. Dans son texte consacré au Niger (*cf.* chapitre 4), Souley Hassane suggère que l'Afrique s'inscrit peut-être là dans une « postmodernité », une vision proche de ce que Jean-François Lyotard (1988 : 78) considérait comme le résultat « non pas d'un « abandon » du projet moderne [...], mais de sa « liquidation ». Mais peut-être s'agit-il simplement d'une « nouvelle modernité », selon l'expression que privilégie Abdourahmane Seck à propos du Sénégal (*cf.* chapitre 11), ou encore d'une « modernité avancée », comme la qualifie Marie Nathalie LeBlanc pour la Côte d'Ivoire (*cf.* chapitre 7), c'est-à-dire un contre-pied à celle de l'Occident. Cette modernité africaine apparaît en effet comme une dynamique à la fois de ruptures et de transferts de l'ordre symbolique du (ou des) centre(s) vers la (ou les) périphérie(s) : du nord vers le sud, de l'est vers l'ouest, mais aussi des aînés vers les cadets sociaux, du groupe vers l'individu, des autres vers soi.

Mais si cette modernité africaine, qui ne se réduit nullement à un subalternisme, est encore souvent déclassée et ramenée à une sorte de « bricolage », c'est peut-être parce qu'elle est avant tout éminemment politique et, comme telle, contestée par l'Occident qui doute de sa propre (sur)modernité et craint pour son *leadership* idéologique. À cet égard, plutôt que de post-modernité, il serait sans doute plus juste de parler de « moder-

nité postcoloniale », laquelle proclame plus qu'elle ne définit l'avènement d'un mode de civilisation où raison critique et réflexivité ont désormais court. Or de ce point de vue, le religieux introduit ici une valeur supplémentaire à l'ordre de la modernité, quoiqu'elle soit pour nous assez inédite dans un tel énoncé : celle du transcendantal. En partant de ce que la philosophie des Lumières définit habituellement comme la modernité, soit le processus conduisant l'individu à émerger du champ du social, à construire sa propre mise en scène et à se définir comme une finalité historique, le religieux articule quant à lui l'individu et le politique dans un même mouvement de « réenchantement » du monde⁷. Au fondement de ce mouvement historique se trouve la faillite morale, politique et, on l'oublie souvent, économique du modèle colonial, largement reconduit par les indépendances. Cette faillite, mais aussi son procès historique perpétuellement remis, aura conduit les sociétés africaines à chercher dans le religieux les éléments d'une série de reconfigurations sociales qui fassent historiquement sens pour elles.

Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille comprendre l'« homme africain » comme un *homo religiosus*, sauf à renouer avec nos propres représentations sur la « pensée magique » et affirmer ainsi sans ambages que « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire⁸ ». La religion, qu'il s'agisse de l'islam, des Églises évangéliques, pentecôtistes, ou des cultes néo-traditionnels africains, ne se limite pas à des faits de croyances qui enfermeraient l'individu dans une logique essentialiste. À toujours ramener ainsi les « Autres » à un *ethos*, une raison propre et unique, on finit inmanquablement par se convaincre que la complexité sociale et l'histoire ne relèvent que d'un « Nous » qui ne doute pas que le monde lui appartient. Or rien ne permet évidemment de réduire les Africains à une quelconque religiosité « naturelle », pas plus que les musulmans

7. On notera ici que la « religion civile » de Jean-Jacques Rousseau, qu'il expose dans le dernier chapitre de son *Contrat social* (1762), en appelle aussi à la transcendance, en l'occurrence celle de la « loi » à laquelle l'État et l'individu seraient soumis.

8. Citation tirée de l'allocution de Nicolas Sarkozy, prononcée à l'université de Dakar le 26 juillet 2007.

ne sont réductibles à un islam « essentiel », pour reprendre Edward Saïd (1997), à moins de faire fi de leurs pratiques, de leurs dynamiques, de leurs ressources et de leurs figures qui donnent sens à un espace social ; « l'explication "par l'islam", écrit Jean-Louis Triaud (*cf.* chapitre 1), est toujours une faiblesse de la pensée ». Pas de religion, pas de sphère islamique, pas d'espace public, pas d'histoire et pas de modernité non plus sans hommes ni femmes – même s'il faut reconnaître que cet ouvrage n'aura pas suffisamment pris en compte le rôle de ces dernières. Mieux encore, cette modernité africaine qui use du religieux dans un contexte d'offres spirituelles concurrentielles se révèle être non seulement un nouvel espace de débats publics que la sphère politique *stricto sensu* ne porte pas (ou pas assez), mais aussi une invitation à exercer un libre arbitre et des opinions personnelles, comme je le souligne par ailleurs (*cf.* chapitre 10).

Il ne s'agit pas non plus de considérer que, dans cette modernité, les sociétés au sud du Sahara confondraient religion et politique, une opinion toujours sous-jacente, surtout à propos de la religion musulmane, et à laquelle Jean-Louis Triaud fait précisément un sort (*cf.* chapitre 1) en rappelant que l'islam, en tant que discours doctrinal, ne s'est finalement guère intéressé au politique. En Afrique de l'Ouest, les relations entre islam et politique ont quelquefois été congruentes, notamment aux XVIII^e et XIX^e siècles, lorsque des promotions de maîtres et talibés en sciences islamiques recourent au *jihâd* pour définir de façon conjoncturelle les « mauvais » musulmans et tentent de reconstituer des califats qui ne réussiront guère à se maintenir après la disparition de leur fondateur. Quant à la doctrine d'une fusion entre « religion et État » (*dîn wa dawla*), elle n'aura été formulée comme telle qu'au début du XX^e siècle par les Frères musulmans égyptiens, sans avoir véritablement pris en Afrique. Du reste, dans la conjoncture qui prévaut aujourd'hui sur le continent, les différentes mouvances musulmanes prônent plus la « remoralisation » de l'espace public que l'instauration d'un État régi par la *Shari'a*, y compris au Nigeria, où celle-ci se voit invoquée par des pouvoirs locaux et des associations islamiques, sans pour autant que la question d'un renversement ou d'une

conquête du pouvoir politique soit véritablement à l'ordre du jour.

En réalité, les relations entre islam et politique, en dépit des zones de recouvrement (morale, justice, enseignement) dont témoignent la plupart des chapitres de cet ouvrage, n'ont eu de cesse d'être renégociées pour aboutir à une logique d'« accommodement » entre élites musulmanes et autorités politiques à de multiples périodes. Car contrairement à bon nombre d'idées reçues, l'accommodement l'emporte plus souvent que la rupture dans les sociétés musulmanes et, de ce point de vue, l'Afrique ne fait nullement exception, comme l'illustre par exemple le cas des « juridictions musulmanes de proximité » repérées par Maud Saint-Lary au Burkina Faso (*cf.* chapitre 8).

En tout état de cause, il serait vain de penser que les Africains aient retenu partout et en tout temps les mêmes schèmes d'intelligibilité du religieux pour (re)construire du politique, comme le soulignent ici Robert Launay & Rudolph Ware (*cf.* chapitre 5) dans leur analyse sur les pratiques d'enseignement du Coran et les stratégies de contrôle de l'éducation religieuse. Bien au contraire, cet ouvrage vise à rendre compte, au moyen d'une série d'études de cas sur l'Afrique de l'Ouest, de la complexité du phénomène de densification du religieux au sein des espaces publics africains, en montrant qu'il s'agit là d'un élément majeur de l'émergence de nouvelles formes du politique, autant d'expériences nationales, y compris démocratiques, qui relèvent d'un processus d'accommodement encore peu théorisé pour l'Afrique actuelle. Le *désir de religieux*, pour détourner le titre de l'ouvrage de Martine Gozlan (2005) qui a fait polémique, est avant tout un *désir de politique*, comme le montrent en particulier Jean-Pierre Dozon ou Abdourahmane Seck à propos du Sénégal (*cf.* chapitres 9 et 11), ou encore moi-même pour le Mali (*cf.* chapitre 10). Et ce retour du politique auquel aspirent les sociétés africaines contemporaines charrie avec lui une réhabilitation de l'État et de la nation qui passe par une redéfinition de ce que l'on appelle communément l'espace public.

Mais avant de préciser la notion d'« espace public religieux » requise dans cet ouvrage, on doit encore au préalable rappeler les quelques éléments de méthodologie qui ont conduit à la construction de cette analyse, en l'occurrence l'option qui a consisté à croiser la dimension francophone de l'espace considéré, d'une part, et le primat donné à l'islam dans le champ du religieux, d'autre part.

En effet, à considérer l'Afrique de l'Ouest, il apparaît assez clairement qu'il existe une profonde cohérence à la fois historique et politique au sein de l'espace francophone qui, s'il a été marqué par la violence de l'État colonial, témoigne aussi d'une certaine tradition étatique française, notamment à travers la doctrine laïque que l'on retrouve inscrite dans la plupart des constitutions des pays de la région. Et de fait, les élites politiques qui conduisirent les peuples de cet espace francophone vers l'indépendance, quelle qu'ait pu être leur sensibilité religieuse propre, ont été imprégnées de l'anticolonialisme et du marxisme qui agitaient parallèlement les milieux intellectuels métropolitains. Du reste, ces mêmes élites africaines, qui concevront des partis uniques comme mode de régulation du politique dans la décennie qui suivra les indépendances, vont conserver cette culture à la fois laïque, marxiste, nationaliste et étatiste, y compris lorsqu'elles se tourneront un temps vers les pays de l'ancien bloc soviétique. Or, la mise en partage de ce contexte idéologique permet de repérer les éléments de cohérence ou de divergence quant aux changements survenus depuis le début des années 1990, décennie qui aura été marquée par une série de processus démocratiques assortis d'une refonte institutionnelle où le religieux va contribuer à préciser les reconfigurations étatiques.

À cet égard, et c'est la seconde entrée retenue dans cette étude, on a considéré ici que la religion musulmane constituait un élément de structuration essentiel pour suivre l'évolution contemporaine de cet espace francophone africain. Pour autant, il ne s'agit nullement de dire que la religion chrétienne et ses diverses Églises sont absentes de ce mouvement historique. Bien au contraire, elles jouent pleinement leur rôle et participent

d'un phénomène complexe de compétitions religieuses et d'offres alternatives, point qu'abordent notamment les textes de Fabienne Samson sur le Sénégal (*cf.* chapitre 6) ou de Marie Nathalie LeBlanc sur la Côte d'Ivoire (*cf.* chapitre 7). En privilégiant plus particulièrement l'islam, on a d'abord cherché ici à amplifier les trop rares travaux sur l'Afrique qui intègrent cette problématique pour aborder la question de l'espace public. Mais on a considéré aussi que l'islam, sans doute plus que tout autre religion, aura fourni un contenu imprévu à ce qui constituait l'AOF jusqu'en 1958, pour aboutir à la mise en place d'une « sphère islamique ». Robert Launay & Benjamin Soares (*cf.* chapitre 3) décrivent ce processus en montrant en quoi la circulation des personnes et des marchandises, voire la relégation de leaders musulmans d'un bout à l'autre du territoire, a eu comme conséquence de faire émerger un espace social distinct à la fois des appartenances identitaires « particulières » et de l'État colonial.

Les indépendances vont quelque peu freiner cette dynamique islamique, soit à l'issue d'un compromis, comme dans le cas du « contrat social sénégalais » qui permet de tempérer les velléités confrériques, notamment mourides, soit au terme d'une politique de limitation, comme dans le Mali de Modibo Kéita, qui vise surtout l'activisme montant de la mouvance dite « wahhabite ». Mais deux événements vont bientôt relancer le mouvement d'islamisation, à commencer par la révolution iranienne qui, en 1979, fait brusquement surgir l'islam au cœur de l'actualité internationale, et ce bien au-delà du seul marquage chiite. Puis, dix ans plus tard, la dynamique s'accélère au gré d'une conjoncture qui voit se conjuguer les conséquences de la chute du mur de Berlin en 1989, où l'alternative est-ouest qui nourrissait alors le tiers-mondisme disparaît brutalement, et le Sommet de la Baule en 1990, par lequel la France incite les États de l'espace francophone à se démocratiser, en relayant la *doxa* libérale de la « bonne gouvernance » et l'élargissement d'une « société civile » hors de l'État, dont Michèle Leclerc-Olive rappelle ici les apories (*cf.* chapitre 2). On assiste alors au (ré)engagement progressif des élites ouest-africaines au sein de

la sphère islamique, laquelle prend pied dans l'espace public en investissant largement le monde associatif et en drainant des fonds issus des pays arabes qu'elle met au service d'une série d'actions religieuses (construction de mosquées, soutien au *Hajj*, aide alimentaire pour le ramadan), mais aussi caritatives (santé, pauvreté) et finalement publiques (éducation, emploi).

Ce phénomène de glissement des acteurs politiques vers le champ religieux, qui va s'intensifier au lendemain du 11 septembre 2001, tient en partie au bénéfice électoral qu'ils espèrent tirer de la dynamique sociale de l'islam. Mais, en même temps, la convergence entre acteurs politiques et religieux d'une part, et le désengagement de l'État vis-à-vis des services publics d'autre part, renforcent l'idée que l'islam serait non seulement apte à assurer le bien public et à maintenir les identités nationales hors du factionnalisme ou du régionalisme, mais à redéfinir aussi *de facto* la nature même des espaces publics ouest-africains, y compris là où l'on n'était guère habitué à le voir actif, comme au Burkina Faso (*cf.* chapitre 8) ou en Côte d'Ivoire (*cf.* chapitre 7).

Or, face à une telle reconfiguration des sphères politique et religieuse, où l'on voit tantôt l'émergence de partis politiques d'affirmation islamique en dépit du caractère laïque de la constitution (*cf.* chapitre 6), tandis que dans le même temps les consignes de vote émises par les religieux ne sont plus suivies par les fidèles (*cf.* chapitres 9 et 11), tantôt la prise en charge d'un certain nombre de secteurs publics par des associations musulmanes (*cf.* chapitre 4), alors que l'État s'emploie ailleurs à « nationaliser » une fête religieuse comme le Maouloud (*cf.* chapitre 10), il est clair que le concept d'espace public tel que formulé par la philosophie politique a désormais atteint ses limites.

De même, une notion *a priori* heuristique comme l'« accommodement raisonnable », développée par la jurisprudence canadienne pour tenir compte des sensibilités religieuses et identitaires dans la législation, ne peut plus guère être requise dès lors que les logiques d'accommodement qui lient l'État à la sphère islamique oscillent entre « arrangement » (*cf.* chapitres 8

et 11) et « corruption mutuelle » (*cf.* chapitre 4), ou lorsque cette même sphère islamique prétend redéfinir l'horizon mémoriel de la nation (*cf.* chapitre 9), ou encore lorsque l'intrusion du religieux au cœur du politique et de l'État conduit certains à plaider en faveur d'une « citoyenneté religieuse ».

Qu'il cherche à sortir du primat juridique de l'État pour se pourvoir en « citoyenneté culturelle » (*cf.* chapitre 7), ou qu'elle se veuille une redéfinition de la citoyenneté légale (*cf.* chapitre 6), le projet d'une « citoyenneté musulmane » s'inscrit dans une conjoncture qui ne tient pas à la seule réislamisation contemporaine de l'Afrique de l'Ouest, et selon laquelle on pourrait par exemple se définir « Musulman nigérien » plutôt que Nigérien musulman (*cf.* chapitre 4). En réalité, l'actualisation de cette citoyenneté musulmane tient aussi pour une part au récent conflit en Côte d'Ivoire et au retour brutal, voire dramatique, des migrants venus participer du « miracle ivoirien ». Victimes collatérales de l'« ivoirité » – une notion que le pouvoir ivoirien opposera notamment à Alassane Ouattara, de confession musulmane, lors de sa candidature aux élections présidentielles de 1995 (*cf.* chapitre 7) –, les migrants maliens, burkinabé ou sénégalais de retour dans leur pays vont y rapatrier le débat sur la citoyenneté musulmane, voire l'établissement de l'islam comme « religion civile » (*cf.* chapitres 7 et 10).

De fait, si les processus démocratiques initiés au début des années 1990 ont suscité des espaces de débats publics nationaux inédits, cet ouvrage fait l'hypothèse que c'est tout autant le religieux que le politique *stricto sensu* qui aura performé la sphère relationnelle entre l'État et la société civile, pour aboutir à une série d'espaces publics qu'il faut bien qualifier, faute de mieux, de religieux.

Cette notion, requise par des islamologues et des historiens du Moyen-Orient (Hoexter, Eisenstadt & Levtzion, 2002), et qui a fait l'objet d'une réflexion prospective sur l'Afrique à l'occasion d'un récent colloque international⁹, n'est en rien un

9. « Espaces publics religieux. Islam & politique en Afrique de l'Ouest (XIX^e-XXI^e siècles) », colloque international organisé par le Centre

nouveau concept. Il s'agit plutôt d'une proposition, à la fois empirique et pragmatique, qui vise à rendre compte de la complexité du phénomène religieux en Afrique et à dépasser le paradigme de l'espace public « bourgeois » (Habermas, 1992) où le religieux tend à se voir limité à la sphère privée ou du particulier. Une telle proposition signifie toutefois que l'on doit accepter de considérer le religieux en tant que source normative plus ou moins autonome vis-à-vis de l'État, ce qui implique d'une part qu'il diffuse des valeurs, des comportements et des mobilisations propres et, d'autre part, que les pouvoirs publics s'inscrivent dans un réel dialogue avec une société civile, dont l'élément religieux offrirait un degré de structuration suffisant pour soutenir un tel dialogue.

Il serait évidemment réducteur et faux de considérer que la *praxis* qui caractérise les espaces publics africains ne relève que de la sphère religieuse. Il s'agit plutôt de s'interroger ici sur la capacité objective du religieux à transformer ou non la société civile et son horizon associatif – ce que Michèle Leclerc-Olive définit comme un mouvement réglé sur la figure du même, de l'homogénéité et du registre de l'être (*cf.* chapitre 2) – en un corps social actif, interlocutif et réflexif qui donne sens à un espace public digne de ce nom. Car outre qu'il n'existe pas d'espace public en soi et qu'il est encore nécessaire que l'État puisse constituer le dialogue et le garantir en termes de droit, de visibilité et de pluralité, on ne peut présumer sur la simple intention des programmes de développement internationaux que la société civile serait un vecteur de pluralité, du vivre-ensemble et de prise en charge des problèmes de la cité (*cf.* chapitre 2). En revanche, comme chacun le sait, le religieux a sinon des aptitudes, du moins des velléités, à passer de l'espace public à l'espace politique tout court. C'est là tout l'enjeu de cet ouvrage, qui se veut une prospection objective des énoncés religieux actuels qui performent les espaces publics ouest-africains.

Bibliographie

- AMSELLE Jean-Loup & Emmanuelle SIBEUD, 1998, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- DIETERLEN Germaine, 1951, *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF.
- DIOP Cheikh Anta, 1990, *Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960. Culture et développement en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- FABIAN Johannes, 2006, *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis [1^{re} éd. américaine : *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983].
- GOZLAN Martine, 2005, *Le désir d'islam*, Paris, Grasset.
- HAZAN Éric, 2006, *LQR. La propagande du quotidien*, Paris, Raisons d'agir Éditions.
- HABERMAS Jürgen, 1992, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot [1^{re} éd. française : 1978].
- HOEXTER Miriam, EISENSTADT Shmuel N. & Nehemia LEVTZION (dir.), 2002, *The Public Sphere in Muslim Societies*, New York, State University of New York Press.
- JULLIARD André, 1997, « Attitudes et croyances relatives au *Boekin* (puissance spirituelle) chez les Diola-Felup de Guinée Bissau », in Albert de Surgy (dir.), *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan : 25-54.
- LEVTZION Nehemia & Randall L. POWWELS (dir.), 2000, *The History of Islam in Africa*, Athens/Oxford/Cape Town, Ohio University Press/James Currey/David Philip.
- LYOTARD Jean-François, 1988, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Éditions Galilée.

- MIRAN Marie, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- MONTEIL Vincent, 1971, *L'islam noir*, Paris, Le Seuil.
- MUDIMBE Valentin Yves, 1988, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- SAÏD Edward W., 1997, *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, Londres, Vintage [1^{re} éd. américaine : 1980].
- SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil.
- TRIAUD Jean-Louis, 1987, « Les études en langue française sur l'Islam en Afrique noire. Essai historiographique », *Lettre d'information de l'AFEMAM*, n° 2 : 65-80.

PREMIÈRE PARTIE

**L'ISLAM EN DÉMOCRATIE :
DU RELIGIEUX DANS L'ESPACE PUBLIC**

1

Modalités du politique en islam : retour sur quelques idées simples

Jean-Louis TRIAUD*

L'islam est à la mode. Tout le monde, ou presque, s'en veut aujourd'hui un observateur autorisé, sinon un spécialiste. Entre les discours apologétiques naïfs et les jugements à l'emporte-pièce, il n'y a pas toujours la place pour une réflexion distanciée et indépendante.

Parler d'islam nous place donc dans un champ miné par les stéréotypes, les idées reçues et les manipulations idéologiques.

Faut-il d'ailleurs parler d'Islam comme une totalité abstraite ? Il y a, dans le sens commun, cette idée que l'islam serait un corps homogène marchant d'un seul pas. On sait bien que c'est une idée fautive. On parle, en réalité, de musulmans vivant dans des sociétés concrètes, dans des situations concrètes. Derrière cette idée fautive, se trouve cette conception essentialiste fallacieuse selon laquelle il suffirait de « connaître l'islam » pour comprendre tout des attitudes, des stratégies et des discours des musulmans d'un bout à l'autre de la planète. Il y aurait une « essence propre » de l'islamité – et cette croyance est un

* Historien, Université de Provence, CEMAF (UMR 8171).

héritage, entre autres, d'un certain orientalisme du XIX^e siècle qui cherchait dans la seule étude des textes sacrés la clef pour comprendre les civilisations dites orientales.

Il reste vrai, cependant, que la culture islamique, formée pendant plus d'un millénaire, a généré des codes, des usages rhétoriques, des systèmes de références normatives, des modèles, qui donnent une couleur particulière, au moins sur le plan discursif, au fonctionnement sociétal islamique. Mais, et c'est ce qui nous intéresse, les références sacrées sont soumises, en permanence, à des opérations de manipulation et à des efforts herméneutiques. Il y a une sorte de langage – syntaxe et lexique – islamique qui constitue, parmi d'autres, des facteurs – agissants et agis – qu'il convient de considérer, mais qui peut générer les stratégies les plus divergentes. Pensons, pour l'Afrique de l'Ouest, aux adeptes des confréries face à ceux qu'on appelle « Wahhâbites », ou bien à ces musulmans de Côte d'Ivoire, décrits par Marie Miran (2006), qui cherchent à s'approprier à la fois la laïcité et la langue française, quand d'autres, au Sénégal, combattent la laïcité et revendiquent la langue arabe.

Bref, l'explication « par l'islam » est toujours une faiblesse de la pensée car, partout, l'appartenance islamique se conjugue avec des histoires et des identités locales, des appartenances sociales, qu'il s'agit précisément de décrypter. Réciproquement, l'explication sans l'islam de sociétés islamisées risquerait de manquer son objectif. C'est un équilibre à trouver et à tenir.

Dans le registre des idées simples, nous voudrions plus particulièrement faire un sort à ce lieu commun selon lequel, contrairement au christianisme, l'islam confondrait, de façon essentielle, toujours et partout, le spirituel et le temporel, le religieux et le politique, et se présenterait donc, en tout lieu, comme le glaive d'une foi combattante.

Robert Redeker, dans son article polémique publié dans *Le Figaro* du 19 septembre 2006, écrivait :

« Ce qui différencie le christianisme de l'islam apparaît : il est toujours possible de retourner les valeurs évangéliques, la douce personne de Jésus, contre les dérives de l'Église. Aucune

des fautes de l'Église ne plonge ses racines dans l'Évangile. Jésus est non violent. Le retour à Jésus est un recours contre les excès de l'institution ecclésiastique. Le recours à Mahomet, au contraire, renforce la haine et la violence. Jésus est un maître d'amour, Mahomet un maître de haine. »

Ce texte a le mérite d'exprimer ces idées simples et ces stéréotypes dont se nourrit souvent l'imaginaire occidental (Triaud, 1998).

Si l'on veut dépasser, tant soit peu, les règlements de compte sommaires, la réflexion doit se déployer dans plusieurs registres.

Tout d'abord, la comparaison entre Mahomet et le Christ est un exercice rhétorique et apologétique sans intérêt. C'est comme comparer deux figures charismatiques d'un genre différent. Muhammad est de la famille de l'Ancien Testament et de l'Ancien Israël. Il suffit de lire le Livre des Rois et le Livre des Juges pour retrouver des chefs religieux et militaires, des prophètes ou des juges, qui exécutent la volonté de Dieu pour libérer la Terre promise par les armes, voire par les massacres, des Cananéens et des Philistins. C'est Dieu lui-même qui leur donne la victoire. Il y a là un antécédent, sinon un modèle, biblique incontestable. Bref, Muhammad n'est pas un OVNI étranger à cet héritage, pas plus que ce Constantin, empereur romain qui, en 312, remporte la victoire sur son rival et beau-frère après avoir vu un signe auspice dans le ciel (les deux premières lettres grecques du mot Christ), n'est un adepte tout à fait convaincant du « maître d'amour ».

La comparaison entre islam et christianisme nous apparaît, en outre, comme un piège de la pensée : quel islam ? Quel christianisme ? À quelles époques ?

Certains intellectuels occidentaux, et non des moindres, apologistes à leurs heures, ont voulu voir dans la fameuse phrase : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu » (Matthieu, XXII, 21 – réponse du Christ aux Pharisiens qui voulaient le piéger sur la question de l'impôt aux Romains), le principe originel de la laïcité et de la séparation du politique et du religieux en Occident. Comme si

une simple phrase, un peu sollicitée, suffisait à expliquer un processus historique de plusieurs siècles !

En fait, le christianisme a mis beaucoup de temps à lire cette fameuse phrase dans ce sens-là. Rappelons successivement des exemples connus. C'est d'abord l'expérience de l'empire byzantin (VII^e-XII^e siècles) et de ce qu'on a appelé le césaropapisme. À cette époque-là, il était d'autant plus facile de rendre à César ce qui lui était dû que César et Dieu étaient représentés par la même personne, et que l'Empereur nommait le clergé et légiférait en matière de dogme !

C'est ensuite, au XII^e siècle, la querelle du Sacerdoce et de l'Empire qui oppose la papauté et le Saint-Empire romain germanique sur la question de la préséance du pouvoir religieux sur le pouvoir politique. Le pape Innocent IV va jusqu'à déposer l'empereur Frédéric II en 1245. Ici encore, on trouve des citations de circonstance, à l'appui de la primauté pontificale : « Il n'est de pouvoir que de Dieu », écrivait Paul aux Romains (XIII, 1).

Jusqu'à aujourd'hui, le blason du Saint-Siège porte deux « clefs » : l'une en or, symbole du pouvoir sacerdotal, l'autre en argent, symbole du pouvoir temporel. Cependant les relectures spiritualisantes ou modernisantes sont passées par là et ont donné une signification allégorique à ce symbole précis et procédé à une réinterprétation euphémisante de celui-ci (on dirait ailleurs « politiquement correcte »...). Saint Pierre, nous dit-on aujourd'hui, possède deux clés, l'une en or, céleste, l'autre en argent, terrestre. Il a ainsi la capacité d'ouvrir et de fermer les portes du paradis. Les deux « clés » de Saint Pierre, nous dit-on encore, symbolisent le repentir et le pardon, l'humilité et l'amour – deux clés qui nous ouvrent les portes du Royaume de Dieu. Mais si le Christ a bien dit à Pierre : « Je te donnerai les clés du royaume des cieux » (Matthieu, XVI), il n'avait assurément pas dit qu'il y en avait deux !...

Passons enfin, pour prendre un exemple plus récent, sur les violences verbales et physiques qui ont accompagné la Séparation de l'Église catholique et de la République en France,

en 1905, et les argumentaires défendus, à l'époque, par les partisans de l'Église romaine.

C'est dire combien la séparation des pouvoirs temporel et spirituel en Occident – en Occident « latin », car on voit bien combien la tentation « césaropapiste », ou du moins de l'Église établie officielle, est demeurée puissante du côté orthodoxe, comme elle le fut dans les États protestants – doit certainement beaucoup plus aux révolutions scientifique, industrielle, culturelle et politique des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles qu'à une parole prêtée au Christ et opportunément mise au service de la sécularisation. Pas plus qu'une lecture littéraliste des rapports entre christianisme et politique n'a de sens, toute lecture purement littéraliste des rapports entre islam et politique serait également vouée à l'échec.

Pour mieux s'en convaincre il vaut la peine de rappeler à quel point les références scripturaires en la matière sont ténues. Contrairement à ce que certains pensent ou font croire, le Coran ne contient ni constitution, ni modèle politique concernant la direction de la communauté musulmane. C'est si vrai que la communauté fut complètement surprise par la mort de Muhammad, dont la succession n'avait pas été organisée. Le titre de « calife », qui fut, beaucoup plus tard, l'objet d'une théorisation, était, à l'origine, un simple terme profane qui voulait seulement dire « remplaçant ». Et parce que cette institution était improvisée, les premiers siècles de l'islam furent déchirés par les conflits sur les conditions d'accès à ce califat.

Les seules prescriptions coraniques existantes sont peu nombreuses et brèves et ont donc donné lieu à une grande variété d'applications et d'interprétations. Nous en avons relevé quatre :

- 1) *Premier principe coranique* : « Ô vous qui croyez, obéissez à Dieu ! Obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité ! » (Coran, IV, 49). Un verset aussi elliptique, qui veut simplement dire que tout pouvoir est de droit divin, a évidemment donné lieu à toutes sortes d'affrontements pour savoir qui sont « ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité ».

- 2) *Deuxième principe coranique* : Le devoir s'impose à celui qui détient l'autorité de consulter ses subordonnés et, à l'ensemble des Musulmans, de se consulter entre eux. Ce principe est fondé sur deux versets du Coran (III, 159 et XLII, 38) qui invitent à la consultation et à la délibération : c'est le double sens du mot *shûrâ*. Un tel terme, si grand est son caractère vague et informel, peut aussi bien s'appliquer aux consultations tribales qu'à la démocratie contemporaine.
- 3) *Troisième principe* : « Les croyants sont frères » (XLIX, 10). Cette fraternité dans la foi est à la base du concept fondamental de *umma* (communauté).
- 4) Enfin, *quatrième injonction*, le Coran contient quelques versets sur l'aumône canonique (*zakât*), sur la justice sociale et la nécessité de « commander ce qui est convenable (*ma'rûf*) et d'interdire ce qui est blâmable (*munkar*) » (Coran, III, 110). C'est là le point de départ de la *Shari'a* qui, rappelons-le, n'est pas contenue toute prête dans le Coran, mais est le résultat d'un lent travail d'élaboration et de mise en forme par les Docteurs de la Loi des premiers siècles.

Pour couronner le tout, il y a la proclamation d'une communauté idéale d'un genre nouveau : « Vous formez la meilleure communauté (*umma*) suscitée pour les hommes » (Coran, III, 110). Les seules instructions données à cette communauté sont précisément celles d'appliquer ce qui est convenable et de condamner ce qui est blâmable. Le primat est celui de la Communauté (*umma*), de sa cohésion : « Ma Communauté unanime ne sera pas dans l'erreur », a dit Mahomet dans un hadîth célèbre.

Sur les modalités du politique, il n'y a rien de spécifique. Ces quelques références ne fondent en aucune manière un modèle institutionnel et constitutionnel. Même la Communauté de Médine (quand Mahomet se réfugia à Médine avec ses partisans lors de l'Hégire), qui est souvent sacralisée par les fondamentalistes, était plus une fédération tribale de circonstance autour d'un pacte de solidarité réunissant les Musulmans immigrés et les Médinois de souche qu'un véritable État : il n'y avait, en

particulier, ni trésor public, ni police dans la définition de ce Pacte de Médine. Du moins était-ce la première ébauche d'un pouvoir à direction islamique, et comme telle fantasmée par des générations ultérieures.

Les textes fondateurs de l'islam ne s'intéressent donc pas vraiment au politique – ce qui est un singulier paradoxe quand on connaît la fortune actuelle de la thématique « islam et politique ». C'est le mouvement des sociétés musulmanes qui va décider, et non les textes.

Deux modèles sont historiquement en présence, entre lesquels une certaine tension demeure. Le premier de ces deux modèles est celui de la congruence complète entre politique et religieux, basée sur le prototype du Prophète à Médine. Dans un tel modèle, il ne devrait y avoir aucune séparation entre les institutions étatiques et les institutions religieuses.

L'autre modèle est, au contraire, celui de la distinction entre les autorités religieuses et politiques, et c'est celui qui a historiquement prédominé.

L'évolution du califat comme institution en grande partie militaire et impériale sur les modèles byzantin et sassanide a consacré l'effacement du modèle théocratique de Médine (Lapidus, 1996) et la prédominance de la séparation entre pouvoirs politiques et religieux. Ce qui apparaît clairement dans ce modèle – et cela va à l'encontre des stéréotypes – c'est que la séparation du politique et du religieux est devenue la règle.

Les oulémas et autres hommes de religion ont leurs fonctions spécifiques : doctrine, culte, bienfaisance, enseignement, interprétation du droit. Les califes, sultans et autres émirs exercent, de leur côté, leur rôle propre : impôts, armée, loi, police, défense du territoire. Même s'il existe des zones de recouvrement entre les deux espaces comme la justice ou l'enseignement, où des conflits de compétence peuvent toujours surgir, cette séparation fonctionne.

Aux yeux des savants islamiques, l'une des idées fortes sous-jacentes à cet écart *entre le politique et le religieux* est que le politique et l'État sont démoniaques par définition. Ils usent de la violence. Tout se passe comme si la sphère politique était, par

nature, compromettante. L'idéal du lettré musulman est de s'en tenir à distance. Les histoires abondent, y compris au sud du Sahara, de lettrés nommés cadis, donc chargés de rendre la justice, épouvantés par une telle tâche qui les compromet avec l'exercice du pouvoir et les voue donc à l'Enfer. La posture noble et canonique du lettré est celle du quiétiste, qui se tient à distance du champ politique et qui, si les circonstances s'y prêtent, exerce tout au plus son devoir de *nasîha*, littéralement « avis », « conseil ». On connaît, au sud du Sahara, le traité sur « Les obligations des princes¹ », une œuvre de commande, rédigée par le touatien al-Maghîlî pour le sultan Muhammadu Rumfa (1463-1499) de Kano, qui illustre bien cette fonction de *nasîha* et cette distinction des rôles.

De leur côté, les dirigeants musulmans, comme dans ce cas, cherchent à attirer, voire à contraindre, les autorités religieuses à légitimer leur direction des affaires, se défiant de leur autonomie comme une source de dissidence potentielle.

Qu'arrivait-il lorsque le pouvoir se montrait tyrannique et impie ? L'injustice du prince était vue comme une fatalité, une épreuve, voire un châtement voulu par Dieu. L'homme pieux devait subir l'injustice et, tout au plus, essayer de faire pression pour corriger le prince. Le sunnisme, qui se flatte d'être la voie du milieu, s'est précisément constitué, au cours des premiers siècles de l'islam, contre les groupes extrémistes qui organisaient, au nom de leur doctrine et de leur conception de la justice, des révoltes contre les pouvoirs en place. Les théoriciens du sunnisme ont énoncé que la révolte était plus grave, pour le bien public, que l'injustice d'un pouvoir nécessairement temporaire dans son existence, et dont la fin était prévue par Dieu. L'accommodement avec les autorités politiques, qu'elles fussent

1. *Taj al-Din fi ma yajib ala'l muluk* (« la couronne de la religion sur ce qui incombe aux rois »), publié sous le titre *The Obligations of Princes, an Essay on Moslem Kingship by Shekh Mohammad al-Maghili of Tlemcen*, translated from the Arabic by T. H. Baldwin, Beyrouth, 1932, 22 p. Il existe une traduction plus récente. Voir Kamal I. Bedri & Pricilla E. Starratt, « (Translation of) *Taj al-Din Fima Yajib 'ala al-Muluk or The Crown of Religion Concerning the Obligation of Princes* », *Kano Studies (New Series)*, n° 1-2, 1974-1977 : 15-28.

bienveillantes ou injustes, était donc préférable à une lutte contre celui-ci. Tel était le mode de fonctionnement de cette séparation entre politique et religieux, souvent méconnue ou négligée.

Face à ce modèle dominant, l'autre modèle, celui du Prophète à Médine, n'a pas cessé, pour autant, de ré-affleurer périodiquement.

L'un des principaux outils dans la mise en œuvre de cet autre modèle a été le recours au *jihâd* – seule guerre licite en islam – qui faillit devenir, mais ne le devint point, le sixième pilier de l'islam, et que les Docteurs de la Loi sunnites avaient encadré de façon suffisamment rigoureuse pour qu'il reste soumis à l'initiative des princes légitimes, seuls habilités à le proclamer. Théoriquement défensif contre les assauts d'Infidèles, le *jihâd* a fini par être instrumentalisé au service de luttes contre des « mauvais » musulmans, ou jugés tels.

Les *jihâd* d'Afrique de l'Ouest, aux XVIII^e et XIX^e siècles, offrent un bon exemple de cette alternative. Tandis que de multiples réseaux religieux, dans le monde mandé (dans le Mali, le Burkina Faso, la Guinée et la Côte d'Ivoire actuels), s'en tenaient à la position quiétiste classique, d'autres hommes de religion, le plus souvent de langue peule, se firent idéologues et proclamèrent, dans d'autres parties de l'Afrique de l'Ouest, des *jihâd* contre des souverains, pourtant musulmans déclarés, qu'ils jugeaient impies ou injustes. Ils interprétaient à leur profit le fameux verset sur « ceux détenant l'autorité » en invoquant le modèle prophétique.

C'est le cas, par exemple, d'al-Hâjj 'Umar. Dans le pamphlet qu'il a écrit, en 1861 ou 1862, contre son rival fulaphone Ahmadu Ahmadu de la Dîna (État islamique) du Mâsina, et que nous avons publié avec Sidi Mohamed Mahibou, sous le titre *Voilà ce qui est arrivé*, al-Hâjj 'Umar conteste en ces termes le pouvoir de son rival et l'utilisation qu'il fait du fameux verset :

« En vérité, les détenteurs de l'autorité sont les *'ulamâ'*, c'est-à-dire ceux qui connaissent la *sharî'a* [...]. Ainsi, l'expression "détenteurs de l'autorité" désigne, au sens propre,

les '*ulamâ*' et, au sens figuré seulement, les gouverneurs de provinces et les califes² ».

'*Ulamâ*' ou princes : qui détient donc la primauté dans l'autorité ? C'est là un affrontement symétrique de la Querelle du Sacerdoce et de l'Empire, et la preuve que pouvoir temporel et spirituel sont si peu fusionnés qu'ils se disputent périodiquement la légitimité politique.

Les adversaires musulmans des djihâdistes, en Afrique de l'Ouest, ne se firent pas faute de dénoncer là une tentation coupable, celle du pouvoir, étrangère à la déontologie des oulémas sunnites. Ils y virent une position de type khârijite – cette autre branche historique de l'islam non sunnite.

Une autre formule, contemporaine celle-ci, exprime assez bien l'aspiration à une confusion des pouvoirs. C'est l'islam présenté comme *dîn wa dawla*, soit, selon une traduction commune, « religion et État ». L'expression elle-même est étrangère aux textes fondateurs. Ce sont les Frères musulmans égyptiens qui ont fait de cette expression une devise, aujourd'hui reprise par nombre d'autres groupes fondamentalistes.

En associant les deux termes, dans un lexique, certes arabe, mais copié sur la phraséologie occidentale, les Frères musulmans ont effectivement voulu présenter l'islam comme une fusion du religieux et du politique. Sur le plan constitutionnel, les Frères musulmans n'avaient cependant pas grand-chose à proposer. Se revendiquant du slogan « pas de constitution si ce n'est le Coran », dont on a déjà dit le caractère surtout incantatoire, les Frères musulmans recommandaient un régime présidentiel fort, appuyé éventuellement sur un mouvement de rassemblement populaire – soit une sorte de décalque du nassérisme et, par conséquent, une formule finalement très moderne. C'est surtout dans le domaine du droit que les Frères entendaient restaurer la norme islamique. La Commanderie du Bien était plus importante, à leurs yeux, que la définition d'un système de pouvoirs

2. Nous voudrions rendre hommage, au passage, à la mémoire de Sidi Mohamed Mahibou qui nous a quittés il y a peu.

précis. Telle était leur vision du politique – d'un politique condensé dans ce qu'on pourrait appeler un « ordre moral ».

Tout au long de l'histoire du monde musulman, et dans les différentes régions concernées, les relations entre le politique et le religieux ont donc été périodiquement renégociées. Sous l'enseigne d'un idiome islamique commun, il y a partout, en fait, de l'islam local et localisé, des discours locaux et localisés. C'est l'aller-retour entre les formules centrales et locales, historiques et contemporaines, et la circulation planétaire des expériences des uns et des autres qui constituent ce qu'on pourrait appeler une géopolitique islamique.

Pour sortir de cette réflexion sur les références scripturaires et sur les normes, nous voudrions évoquer, en conclusion, l'une des formations sociales historiques qui a trouvé son apogée sous le califat abbasside, autour de sa capitale, Bagdad – souvent considérée comme l'âge d'or de l'islam –, et nous rapprocher ainsi de ce qui constitue l'un des principaux questionnements de cet ouvrage : société civile et espaces publics. De 740 à 1200, de Bagdad à Cordoue, d'Abû Nuwâs (v. 757-815) à Ibn Rushd/Averroès (1126-1198), un espace de liberté intellectuelle a existé dans les grandes cités musulmanes, sans que les normes cléricales réussissent vraiment à y faire obstacle. Malek Chebel (2003) évoque ainsi ce temps des Abbassides et souligne de quelles lumières brillait alors Bagdad, sans doute la ville la plus peuplée de son temps :

« En 750, les Abbassides avaient eu l'insigne privilège de soumettre les Omeyyades de Damas, faisant ainsi basculer l'islam d'une religion à base ethnique, "familiale", dont la souveraineté aurait été donnée en héritage de père en fils [...], au statut de religion universelle, détachée de son lieu de naissance et de ses racines initiales. Quoi qu'on ait pu leur reprocher par la suite, ce sont bien les Abbassides qui ont "débédouinisé" l'islam !

Et c'est en cette ville, solaire et canaille tout à la fois, que cela se produisit. C'est à Bagdad que les Persans, puînés des

Arabes aux yeux des musulmans d'alors [...], s'imposèrent sur un terrain qui n'était pas le leur [...].

[Bagdad] était devenue puissante au temps de Haroun al-Rachid, vainqueur des Byzantins, dont le règne s'étendit entre 786 et 809, celui qui fit de sa table un banquet sans fin, où le poète n'était pas moins honoré que le Grand Vizir, tandis que la danseuse était applaudie et le jongleur récompensé, ainsi que les Mille et Une Nuits nous le rappellent à l'envi [...]. Et Bagdad, sous le règne de Haroun al-Rachid, vit naître, outre l'astronomie, l'alchimie et l'hydraulique, l'administration fiscale, la diplomatie et le service des postes... La cité était peuplée de centaines de savants et d'auteurs versés dans toutes les disciplines connues : grammaire, mathématiques, droit, philosophie, histoire, musique, gastronomie, herboristerie et j'en passe, sans oublier la chirurgie, la pharmacie et la médecine dont Razi (865-925) sut faire un art en même temps qu'une science en bourgeons. Al-Jahiz, natif de Bassora (776-869), l'observateur pointu des mœurs irakiennes, y côtoyait le grand Abou Nouwas (762-815), amateur éclairé – ou débauché, c'est selon ! – de poésie bachique et commensal attiré du souverain. Plus tard, Nizam al-Mulk (1018-1092), Vizir redouté des grands Seldjoukides, et Ghazali (1058-1111), théologien et soufi, y menèrent de conserve leurs réformes politique et religieuse. Chacun, à sa manière, avait choisi Bagdad pour y imaginer un monde meilleur, plus juste, plus inventif, en un mot plus humain. Outre les quelques rimeurs appointés par le Palais, les poètes traçaient un sillon ineffaçable dans l'univers poétique arabe [...] ».

C'est une cité dans laquelle prospèrent des salons littéraires où l'on se déclare ouvertement impie, où il existe une vie nocturne mouvementée, des maisons offertes à la licence sexuelle, des tavernes où le vin coule à flot, et plus tard (832), dans un autre registre, une *Bait al-Hikma* (litt. « Maison de la Sagesse ») où furent massivement traduites les œuvres grecques, donc païennes.

Dans cette capitale abbasside où le brassage de populations et culturel, notamment avec les Persans, stimulait la liberté intellectuelle, de plus en plus de poètes et de philosophes prônaient le droit de disposer, comme on dirait aujourd'hui, de leur corps et de leur esprit. Bien avant notre époque des Lumières, une tradition de pensée libre était donc apparue.

Les écrivains les plus athées rejetaient ouvertement la révélation divine ou s'en prenaient au Prophète. La répression était très inégale selon les moments. Certains califes réprimaient, les autres toléraient, tel Al-Amin (809-813), qui recevait à sa cour le plus subversif des poètes, le fameux Abû Nuwâs, chanter du vin et du sexe, tandis que son père, Harûn al-Rashid, lui, l'avait persécuté.

Omar Khayyam (1048-1131) est un autre grand nom de la fin de cette période. Les soufis l'ont récupéré, qui veulent voir un sens allégorique dans ses écrits licencieux. Il reste que cet astronome perse a traversé la vie dans une posture d'équilibre entre croyance et expression provocante et qu'il s'en est sorti sans dommage.

Ces *zanadiqa*, comme on les appelait, libre-penseurs et libertins, semblaient plutôt tolérés, et leurs attaques contre les 'ulamâ', parfois voilées de façon allusive, ne déplaisaient pas toujours aux pouvoirs en place. C'est la conquête mongole qui mit un terme – à la fin du XIII^e siècle – à cette période de Lumières.

Cette évocation, nécessairement trop rapide, d'une société civile indocile est indispensable pour qui veut sortir de la vision univoque de l'histoire musulmane enseignée par les dévots et les fondamentalistes. Ce qui est important c'est de voir comment, loin de la vulgate bien pensante des uns et des autres, l'activité sociale dans la capitale du monde musulman révélait un écart significatif non seulement entre pouvoir temporel et pouvoir religieux, mais aussi entre pouvoirs et société civile.

Nous sommes-nous trop éloignés de l'Afrique ? Nous avons évoqué ici des problèmes de méthode sur le bon usage du capital symbolique islamique. La mise à distance est toujours un bon moyen d'entrer dans le vif d'un sujet.

Bibliographie

- CHEBEL Malek, 2003, « Il était une fois Bagdad... », *Jeune Afrique*, 13 avril.
- LAPIDUS Ira M., 1996, « State and Religion in Islamic Societies », *Past and Present*, n° 151, mai : 3-27.
- MAHIBOU Sidi Mohamed & Jean-Louis TRIAUD, 1983, *Voilà ce qui est arrivé. Bayân mâ waqa'a d'al-Hâjj 'Umar al-Fûtî. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle*, Paris, CNRS/CRDP.
- MIRAN Marie, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- TRIAUD Jean-Louis, 1998, « L'Islam vu par les historiens français », *Esprit*, n° 246, octobre : 110-132.

2

Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels

Michèle LECLERC-OLIVE*

« Qu'il serait bon que l'homme à la démarche libre
Aille, affranchi des chaînes du passé !
Si l'imitation était une chose bonne,
Le Prophète aurait suivi, lui aussi,
La voie des aïeux. »

Muhammad Iqbal,
Message de l'Orient, Paris, Les Belles Lettres,
1956 [1^{re} éd. : 1923]¹

Quelle peut être la fécondité du concept de « sphère publique religieuse » pour analyser les transformations politiques des sociétés d'Afrique de l'Ouest ? S'agit-il à proprement parler d'un concept ou plus simplement d'une notion heuristique ? Ce

* Sociologue, CNRS, IRIS (UMR 8156).

1. Cité par Cissé (2007 : 308).

texte n'a pas la prétention de répondre à ces questions de manière exhaustive. Tout au plus souhaite-t-il contribuer à l'enquête que ces questions appellent, en proposant quelques réflexions critiques issues de la confrontation de cette notion avec celles qui lui semblent apparentées : arènes publiques, société civile, espace public appartiennent en effet à la même galaxie conceptuelle. On tentera ici de mettre au jour les tensions et les proximités qui les lient, afin d'éclairer les enjeux théoriques et politiques que ces choix catégoriels engagent.

Le concept de « sphère publique religieuse », telle qu'il est introduit par Shmuel Noah Eisenstadt et Wolfgang Schluchter (1998), répond à diverses préoccupations qui doivent être rappelées. D'abord, les analyses des sociétés musulmanes étaient dominées, d'une part par des théories de la modernisation qui laissent entendre que ces sociétés se caractérisent par un immobilisme dû aux contraintes profondes que la « tradition » fait peser sur elles (Gellner, 1994 ; Hammoudi, 2001) et, d'autre part par le concept de « despotisme oriental » qui postule une séparation complète entre l'État et la société. En introduisant le concept de sphère publique religieuse, il s'agit tout à la fois de restituer aux sociétés musulmanes leur dynamique et leur capacité à se transformer et de montrer les limites du pouvoir du souverain attestées par les échanges avec la communauté – échanges où les '*ulamâ*' jouent un rôle central. « Ces sphères publiques sont des arènes dans lesquelles divers secteurs de la société peuvent faire entendre leur voix au nom des prémisses de base d'une vision de l'Islam » (Eisenstadt, 2002 : 151) ; parmi ces prémisses : le principe de l'égalité politique des croyants.

Les auteurs souhaitent, en introduisant ce concept, échapper au caractère normatif du concept habermassien d'espace public (ou de sphère publique) caractérisé essentiellement par son enracinement dans l'histoire européenne, son émancipation par rapport aux autorités religieuses et son lien étroit avec la critique rationnelle. Mais le choix des termes – sphère publique – semble vouloir entretenir une proximité avec la pensée habermassienne, dont la teneur reste indéterminée, tant l'évocation de cette

pensée est sommaire. De plus, la définition proposée – une sphère autonome entre la sphère privée et la sphère officielle (*official*) – évoque par ailleurs une des acceptions de la notion de société civile, créant un second voisinage thématique. Lever cette double perplexité requiert une enquête conceptuelle comparative et approfondie.

Cette enquête sera menée avec le souci de contribuer à l'élaboration de grilles d'analyse qui ne soient pas indexées à des contextes culturels spécifiques, qu'ils soient européens ou musulmans. D'abord, parce qu'en décidant que des contextes sont analogues, on prend le risque d'en altérer la complexité. Ensuite, parce qu'en dehors des pays occidentaux et des pays musulmans, dans un certain nombre de pays (ceux qui font principalement l'objet des recherches rassemblées dans cet ouvrage), la loi officielle n'est pas (exclusivement) régie par la *Shari'a* et les appartenances religieuses sont plurielles. Si l'on ne peut que souscrire au projet de penser les sociétés musulmanes à l'aide de catégories d'analyse qui leur sont adaptées et en restituent les dynamiques, il convient, dès lors, que l'on envisage d'importer le concept de sphère publique religieuse dans des contextes non exclusivement islamiques, d'examiner les traits caractéristiques, les usages et les enjeux théoriques et politiques qui organisent la galaxie des termes qui gravitent autour de la catégorie « public ». Cette enquête est évidemment trop vaste pour être menée de manière exhaustive dans cette brève contribution. Je me limiterai à l'exposé de quelques points de repère qui n'ont d'autre prétention que d'ouvrir un chantier qui ne peut être que polyphonique.

Préliminaires épistémologiques

Une remarque épistémologique préalable s'impose, qui pointe la distinction indispensable pour mon propos entre concept à vocation descriptive et catégorie d'analyse. Sans

entrer dans le détail, je voudrais insister sur les démarches heuristiques différentes qui supportent ces deux notions. La première, affiliée à la recherche de typologie, procède de manière inductive à partir de matériaux empiriques. Procéder ici à des comparaisons vise à dégager des traits généraux qui permettront de décrire diverses situations à l'aide d'un même concept. La seconde, affiliée plutôt à la recherche d'idéaux-types, n'est pas préoccupée de généralité ou de représentativité : il s'agit de forger des catégories susceptibles d'être confrontées à diverses situations pour en saisir la complexité toujours singulière. Le comparatisme se veut alors différentiel afin d'affiner ou d'allonger le questionnaire. Même si, le plus souvent, l'on est contraint d'articuler approche descriptive et approche catégorielle, gardons à l'esprit qu'elles reposent sur des opérations intellectuelles et des comparaisons distinctes. En particulier, la seconde démarche a tendance à produire des couples de concepts antagoniques, des fictions organisatrices, pour interroger et éclairer les situations. Rien ne garantit que la projection de ces couples conceptuels se fasse « sans reste ». Il en va ainsi par exemple du couple *privé/public* qui, tout en éclairant certains aspects d'une société, laisse des pans entiers de celle-ci en dehors de son cône de lumière. Pour notre enquête, deux autres couples doivent être mentionnés. Le couple *public/commun* (*public/communautaire*) étudié de manière minutieuse par Étienne Tassin (1992). Le terme « public » est classiquement associé aux notions de pluralité, et de visibilité, tandis que la « communauté » réfère à celle d'unité. L'opposition *public/civil* (moins fréquemment citée) pourrait servir par exemple à nommer la distinction que fait Paul Ricœur entre deux philosophies de la pluralité politique, selon la conception de la citoyenneté et de la place que l'on accorde à l'État dans le champ des institutions qui organisent une société. Première option : l'individu « précède » l'État ; il jouit d'une réelle complétude en dehors de l'État. Les droits affiliés à ses capacités (Ricœur, 1995) constituent des droits qui sont attachés à l'homme en tant qu'homme et non en tant que membre d'une communauté politique conçue comme source de droits positifs.

L'individu est déjà sujet de droit complet avant d'entrer dans une relation de contrat social. Mais du coup, selon cette conception, son association à d'autres individus dans un corps politique est contingente et révocable. La philosophie politique qui gouverne les recherches en termes d'arènes publiques relève de cette première option, comme nous le verrons plus loin. Selon la seconde option, l'individu n'est qu'une esquisse d'être humain s'il se trouve privé de cette médiation institutionnelle. Son appartenance à un corps politique est ici nécessaire à son épanouissement en tant qu'homme. Celle-ci ne paraît pas dès lors devoir être révoquée. Le citoyen – la citoyenne – qui a vécu cette expérience politique ne peut que souhaiter que tous les hommes jouissent comme lui de cette médiation politique, conclut Paul Ricœur.

C'est la seconde posture qui gouverne la réflexion présentée dans ce texte, laquelle consistera donc à comparer quelques usages et débats autour des notions de sphère et d'espace publics, afin de contribuer à l'élaboration de catégories d'analyse adaptées à l'Afrique de l'Ouest et autorisant des comparaisons plus larges. Plusieurs points paraissent ainsi devoir être abordés, même si la place manque pour les développer. Il faut en effet examiner la formation et les usages récents du concept d'espace public, dont l'acception a évolué chez Habermas lui-même depuis ses premiers travaux en 1963², et a été nourrie par bien d'autres penseurs qu'Habermas (notamment par Hannah Arendt). Ceci nous conduira à clarifier les rapports entre les notions d'espace public et de société civile et à examiner le concept d'« arène publique » qui se présente comme une alternative empirique à ce même concept d'espace public. Il paraît en effet nécessaire d'explorer les débats qui divisent ce

2. La première édition de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* date de 1963. Le titre de la traduction française – *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1978) – introduit la notion d'espace alors que dans le texte il est question de sphère. La préface rédigée par Jürgen Habermas (1990) pour les dernières éditions fait le point sur cette évolution. On pourra également se reporter, chez le même auteur, à : *Droits et démocratie : entre faits et normes* (Paris, Gallimard, 1997).

que l'on nomme un peu vite « la » pensée occidentale, feignant de croire à son homogénéité : une telle posture revient à réintroduire sans le dire un prétendu déterminisme culturel que l'on s'échine à combattre pour les sociétés musulmanes. Ces détours sont indispensables car ils permettent de repérer des proximités et des différences au-delà du schématisme binaire de sens commun qui oppose la pensée occidentale à celle du reste du monde. Mais avant d'entrer dans cette enquête proprement dite, il convient de s'émanciper d'une habitude de pensée qui conduit à examiner le terme public soit comme substantif, soit comme inséparable du substantif qu'il qualifie.

Un dernier rappel liminaire épistémologique doit être introduit avant de développer la réflexion centrale de cette contribution. Il paraît en effet indispensable d'aborder les situations en termes de processus, de développement historique, d'évolution. Pour ce faire, je propose d'introduire les catégories analytiques de *préséances* normatives et de *préférences* normatives pour distinguer le cadre normatif (les façons de faire, liées à une forme de vie donnée, une forme de « *lebenswelt* » wittgensteinien), ce qui a cours et que j'appellerai les *préséances* normatives³, des normes implicites (manières de faire, style politique, registre d'argumentation, etc.) affiliées aux actions engagées⁴.

L'action politique ne fait pas que tenter de résoudre des problèmes concrets (organisation de l'éducation et de la santé, par exemple à l'intérieur d'un système de normes partagées), elle aussi est porteuse de normes, elle énonce explicitement ou pas les manières légitimes d'investir l'espace politique. Elle n'est que partiellement affiliée à la situation, au sens où les normes qu'elle préconise ne coïncident pas forcément avec celles en vigueur. Il peut dès lors être fécond d'analyser les situations politiques (espace et action) selon ces deux horizons

3. Cette expression est empruntée à Marc Hunyadi (2000) qui désigne ainsi la prééminence et l'antériorité logique de l'autoconstitution communautaire sur la délibération publique dans la philosophie politique de Michael Walzer.

4. On trouve déjà une idée voisine chez Becker (1960), lorsqu'il distingue l'ajustement à la situation et l'engagement (*commitment*).

normatifs : d'une part, le dispositif de règles qui prévaut pour prendre des décisions et énoncer les décisions retenues – les préséances normatives – et, d'autre part, les règles ou les normes inscrites dans l'action elle-même – les préférences normatives (la place accordée aux références identitaires, les répertoires d'action, les registres de justification, les images qui peuplent l'imaginaire politique des acteurs, etc.) affiliées à la forme de l'engagement, au *style politique de l'action* qui peut être en phase ou non avec le cadre normatif en vigueur ou les cadres normatifs déjà expérimentés.

Il faut, en conséquence, distinguer les situations où l'islam constitue une forme de soubassement du politique, comme préséance normative du politique (normes héritées auxquelles on cherche à rester fidèle), et les situations où l'islam est une des voix entendues dans l'espace politique (fut-ce pour revendiquer d'en être le fondement) qui fait valoir (ou tente de faire valoir) ses préférences (un projet, des normes, un avenir). Les caractéristiques des préséances normatives, et en particulier du cadre juridique, à l'encontre d'une idée reçue, rapprochent les pays occidentaux ou européens de certains pays d'Afrique de l'Ouest. Notons au passage qu'une des caractéristiques souvent attribuées aux pays occidentaux n'est pas tant le rejet de la religion dans la sphère privée – la séparation de l'Église et de l'État n'a pas été promulguée dans tous les pays occidentaux, et même en France, où c'est le cas, les autorités religieuses s'expriment dans l'espace public – que la reconnaissance de la pluralité des appartenances religieuses comme préséance normative. C'est là également une préséance normative en vigueur dans la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest, même si la religion musulmane occupe une place prédominante dans la plupart d'entre eux. La pleine citoyenneté formelle des femmes constitue une autre préséance normative qui distingue les pays régis par le droit islamique⁵ des pays d'Afrique de l'Ouest qui s'organisent sur une constitution civile.

5. Lorsque deux témoignages de femmes sont requis, là où le témoignage d'un seul homme suffit, on ne peut parler de citoyenneté des femmes pleine et entière.

Que nous apprennent les usages du qualificatif public ?

D'abord, notons que les réformes de décentralisation mises en œuvre depuis une vingtaine d'années dans de nombreuses régions du monde – réformes dont il ne faut pas ignorer l'extrême diversité – contraignent la philosophie politique à remettre en chantier cette enquête. La création ou le renforcement de pouvoirs publics locaux interdisent de réduire la signification de ce qualificatif à l'acception qui a longtemps prévalu, selon laquelle « public » signifie avant tout est ce qui est relatif à l'État.

Ensuite, l'exportation, notamment en Afrique sahélienne, du concept d'espace public politique suggère que l'ordre habituel des qualificatifs marque spécifiquement l'origine européenne de ce concept (Leclerc-Olive, 2002). En effet, l'observation des pratiques d'assemblée, des procédures de décision, montrent que les espaces politiques ne sont pas d'emblée des « espaces publics politiques ». Il semble dès lors expédient d'inverser l'usage devenu classique pour examiner à quelles conditions on peut considérer qu'un espace politique est public. Le champ sémantique du terme « public » s'élargit alors, faisant apparaître des significations qui excèdent les notions de visibilité ou de pluralité qui, pour être centrales, n'excluent pas pour autant d'autres dimensions.

Par exemple, Jean-Noël Ferrié montre très bien comment, au Maroc, on peut « parler en public de politique » (Ferrié, 1999 : 76), mais que l'espace du politique n'est pas « public », car « l'inscription de la légitimité royale dans un autre contexte de sens que le jeu politique lui-même fait que cet espace public n'est pas un espace où l'on peut légitimement discuter du roi, tout au moins d'un point de vue politique » (*ibid.* : 77).

Hannah Arendt n'utilise pas seulement le terme public pour qualifier des actions ou des situations où la question de la visibilité est centrale. Par exemple, à propos des hommes de la Résistance, Hannah Arendt (1972 : 11-13) écrit :

« Ainsi, sans pressentiment et probablement à l'encontre de leurs inclinations conscientes, ils en étaient venus à constituer bon gré mal gré un domaine public où – sans l'appareil officiel, et dérobés aux regards amis et hostiles – tout le travail qui comptait dans les affaires du pays était effectué en acte et en parole [...]. Ils étaient devenus des “challengers”, [...] ils avaient pris l'initiative en main et, par conséquent, sans le savoir ni même le remarquer, avaient commencé à créer cet espace public entre eux où la liberté pouvait apparaître. »

Deux dimensions du terme public sont présentes dans ces citations : l'initiative⁶ (dans un agir de concert) et la prise en charge des « affaires de la cité ». On retrouve cette double référence à l'initiative et à la responsabilité des affaires du pays dans l'une des acceptions de l'« esprit public » qui prévalut aux premiers temps de la Révolution française⁷ : la participation aux initiatives publiques, dépassant les intérêts particuliers et appelant l'instauration d'un droit nouveau. Ce qui nous conduit à une autre dimension du qualificatif public, qui exprime la prise en compte de l'autre, voire l'ouverture vers un autrui anonyme ou un étranger. Ceci apparaît dans la référence aux affaires du pays au-delà de ses intérêts particuliers et immédiats, et dans l'horizon de l'instauration d'un droit. Hannah Arendt décèle cette orientation dans les anciennes constitutions locales américaines du XVII^e siècle, où s'exprime déjà le souci non seulement des « successeurs » mais également de « ceux qui se joindraient à eux dans l'avenir » (Arendt, 1967 : 259).

Ces quelques points de repère montrent qu'à côté des dimensions majeures qui ont trait à la visibilité de l'action, de la parole ou de l'argumentation, à la pluralité, d'autres dimensions peuvent être identifiées, qui concernent l'initiative, l'isonomie et l'ouverture à l'autre, à l'étranger, incluant par là une possible dimension éthique souvent occultée.

-
6. Cette dimension du « public » dans la sphère politique constitue une différence notoire entre l'espace public grec et la république romaine.
 7. Les dérivés ultérieures de cette expression sont exposées dans Ozouf (1988).

Ce rapide excursus nous autorise à « desserrer », voire à désunir les termes espace et public, et nous permet d'éclairer à nouveaux frais les divers usages du concept d'espace public. On peut en effet classer les usages de ce concept en deux grandes familles :

- 1) des usages « forts », thématiques diversement, ayant cependant en partage une référence commune à la notion de pluralité (culturelle, religieuse, etc.) et largement exposés, discutés, déclinés, illustrés dans le champ philosophique où les thèses de Habermas et de Arendt occupent des positions centrales ;
- 2) des usages larges, inclusifs, « opératoires⁸ » (non thématiques) proches soit de la notion d'espace social (comme ensemble d'interactions au sein d'une société autour d'un problème, d'un lieu, d'une activité, etc.), soit de la notion d'espace politique en tant qu'ensemble de conditions de possibilité de l'action des acteurs de la société civile.

Dans de nombreux travaux de sociologie ou d'anthropologie, le concept d'espace public est fréquemment utilisé comme notion empirique, comme terme générique, synonyme (ou presque) de l'expression « *espace politique* », en tant que concept opératoire, sans référence explicite à l'une de ces acceptations philosophiques.

Pour éclairer cette différence, il faut examiner en détail et comparer deux concepts souvent confondus ou considérés très proches (Ku, 2000) : celui d'espace (ou de sphère) public et celui de société civile. Eisenstadt (2002 : 141), en revanche, les distingue clairement :

8. Il me paraît utile d'introduire la distinction faite par Eugen Fink entre concept opératoire et concept thématique. Dans les concepts thématiques, « la pensée fixe et conserve ce qu'elle a pensé ». Fink (1959) précise ce qu'il entend par là : « dans la formation des concepts thématiques, les penseurs créateurs utilisent d'autres concepts, d'autres modèles de pensée. Ils opèrent avec des schèmes intellectuels qu'ils ne conduisent pas jusqu'à une fixation objective. [...] Une compréhension conceptuelle se meut dans un champ conceptuel, dans un milieu conceptuel, qu'ils ne peuvent pas eux-mêmes avoir sous les yeux. [...] La force éclairante d'une pensée se nourrit de ce qui demeure dans l'ombre de la pensée. Dans une réflexion très poussée, agit toujours une immédiateté ».

« Une société civile suppose une sphère publique, mais toute sphère publique n'entraîne pas l'existence d'une société civile, qu'elle soit économique ou politique. [...] Nous devons nous attendre en effet à ce que dans chaque civilisation lettrée d'une certaine complexité une sphère publique émerge, bien qu'elle ne soit pas nécessairement du type société civile. »

Société civile et espace public : des projets politiques divergents

Lorsqu'on s'inquiète de l'espace politique propice à l'action et à la prise de parole des acteurs de la société civile, il peut sembler que celle-ci définisse en creux le concept d'espace public. Mais une enquête attentive montre que, au-delà de cette première complémentarité, ces concepts sont affiliés à des philosophies politiques, à des anthropologies politiques, en partie divergentes. L'espace politique, condition de possibilité de l'action de la société civile, n'a pas forcément les traits d'un espace public au sens fort du terme. On notera que c'est la notion de main invisible qui, aux premiers temps de l'usage du concept de société civile⁹, apportait les éléments de régulation des actions irrémédiablement disjonctives de la société civile. Substituer à ce mode de régulation, qui opère en dépit des actions délibérées des acteurs, un mode de régulation centré sur l'échange d'arguments, constitue en soi un revirement théorique qui gagnerait à être justifié explicitement. Cette évolution est concomitante de l'émergence de l'acception contemporaine de la notion de société civile. Alors que l'acception classique désigne l'ensemble des relations que nouent entre eux et en dehors de l'État les membres d'une société, désormais, notamment au sein de la coopération internationale, la société civile désigne les regroupements (associations, ONG, etc.) qui

9. Telle qu'elle émerge des travaux d'Adam Smith, par exemple, au début du XVIII^e siècle (Gautier, 1993).

se forment à distance tant de l'État que de la sphère privée et du système économique¹⁰.

L'évolution de la pensée habermassienne est ici éclairante. Sans entrer dans le détail, on observera que dans les premières éditions de son ouvrage majeur, dont la version française est intitulée *L'espace public*, le concept de société civile est utilisé dans son acception classique (*bürgerlich Gesellschaft*). Habermas analyse l'émergence d'une sphère publique où se développe une citoyenneté critique qui débat d'abord d'objets littéraires et artistiques, puis de questions politiques et religieuses. En 1990, l'auteur rédige une préface pour la dix-septième édition, qui fait le point sur les critiques dont l'ouvrage fut l'objet au cours des trois décennies précédentes. Il y aborde notamment le problème des circonstances indispensables à l'existence d'un espace public politique. Celui-ci a non seulement besoin des garanties offertes par l'État de droit, mais « il dépend aussi du soutien de traditions culturelles, de modèles de socialisation, d'une culture politique propre à une population habituée à la liberté » (Habermas, 1993 : XXXI). Ce sont les regroupements de la société civile (*civil Gesellschaft*) qui en sont l'expression. Bien qu'on ne trouve aucune définition claire et consensuelle de cette notion, Habermas considère que son « noyau institutionnel » est constitué, hors de la sphère de l'État et de l'économie, par des regroupements volontaires qui vont « des Églises, des associations et des cercles culturels, en passant par des médias indépendants, des associations sportives et de loisirs, des clubs de débat, des forums et des initiatives civiques, jusqu'aux organisations professionnelles, aux partis politiques, aux syndicats et aux institutions alternatives » (Habermas 1993 : XXXII). Notons au passage que, pour Habermas, à la différence de nombreux auteurs anglo-saxons, les organisations politiques ne sont pas exclues de la société civile. Aujourd'hui, au sein de l'espace public politique se croisent ainsi deux processus : celui de « la génération communicationnelle » du pouvoir légitime issu du monde vécu d'une part, et d'autre part l'utilisation

10. En allemand, les termes *bürgerlich Gesellschaft* et *civil Gesellschaft* permettent précisément de distinguer ces deux acceptions.

manipulatrice par le pouvoir administratif des médias pour la création d'une loyauté des masses, d'une soumission face aux impératifs systémiques » (*ibid.*). C'est un lieu ouvert où un problème social peut devenir une question proprement politique, où peut se former une politique délibérative. Il ne faudrait donc pas réduire l'idée de démocratie à la seule dynamique de la société civile. Paul Ladrière (1992 : 38) précise cette idée :

« La vision utopique d'une société fondée sur les assises d'un réseau horizontal d'associations a toujours été et demeure indissociable de l'idée de démocratie, mais cette vision apparaît plus que jamais dangereusement illusoire en raison de la pression que subissent les sociétés modernes saisies par une complexification de plus en plus grande. »

Et l'auteur de poursuivre :

« La réelle difficulté est à nos yeux d'assumer l'inévitable tension structurelle qui existe entre, d'une part, l'aspect systémique du pouvoir politique indispensable à sa mise en œuvre effective, mais qui par sa nature même rejette à sa périphérie une instance (le pouvoir communicationnel) qu'il éprouve comme facteur venant perturber son auto-régulation, et, d'autre part, l'aspect communicationnel du pouvoir politique, seule source démocratique de la légitimité, qui par sa nature même doit exercer un droit d'ingérence dans le système politique. [...] Penser cette relation comme tension et non comme déni mutuel des deux termes de la relation suppose de ne pas accepter comme fatal l'indéniable phénomène de leur découplage actuel. »

Ces deux manières de voir la relation entre le système politique et la société civile (*civil Gesellschaft*) – découplage ou tension – font signe vers des conceptions distinctes de la démocratie. Des inflexions, des penchants différents animent les points de vue qui privilégient l'une ou l'autre notion : les

philosophies politiques centrées sur la société civile privilégiant le découplage.

Les motivations de l'acteur de la société civile sont d'abord orientées par la défense de ses intérêts privés, même si ceux-ci sont largement partagés. N'est-il pas l'héritier du bourgeois du XVIII^e siècle pour qui la richesse et l'affection sont des objectifs plus réalistes que le pouvoir et la gloire ? Michael Walzer (1997 : 124) poursuit en commentant la concurrence entre le politique et le privé (nous dirions plutôt le social) :

« [...] et certains d'entre eux, au moins, parvenaient effectivement à accumuler des richesses et à gagner l'affection – non pas comme citoyen au sens voulu par Rousseau, mais comme entrepreneurs, amants, parents, membres de la société civile plutôt que de la société politique : désormais ils volaient vers leur foyer plutôt que vers les assemblées¹¹. »

Mettre l'accent sur l'espace public c'est considérer le sujet d'emblée comme un sujet politique, orienté idéalement vers la recherche du bien public et la création d'une communauté politique. D'un côté, la démocratie triomphe « en instaurant une séparation entre société civile, lieu des opinions sans pouvoir, et l'État laïc libéral, lieu du pouvoir sans opinions » (Lefort, 1986 : 46). De l'autre, en mettant l'accent sur l'espace public, on renonce à une telle séparation au profit d'une conception plus « participative » et ouverte de la démocratie. Pour Claude Lefort (*ibid.* : 48), l'espace public est l'essence même de la démocratie :

11. Dans ce même article, Michael Walzer (1997 : 123-126) oppose le citoyen grec, qui est avant tout un acteur politique, au citoyen romain, en tant qu'il n'est pas lui-même une autorité. Ce dernier se définit par les droits auxquels il peut prétendre, notamment du point de vue de la sécurité et de la protection. « Ainsi, pour la langue anglaise, le Dictionnaire International Webster fournit la définition suivante de la citoyenneté : "Un citoyen comme tel a droit à la protection de sa vie, de sa liberté, de ses biens, aussi bien chez lui qu'à l'étranger, mais il n'est pas nécessairement doté du suffrage ou d'autres droits politiques" » (*ibid.* : 127).

« [...] mon premier souci est de faire reconnaître un espace public, toujours en gestation, dont l'existence brouille les frontières convenues entre le politique et le non-politique. De ce point de vue, la distinction entre société civile et État, à laquelle je me suis moi-même référé, ne rend pas entièrement compte de ce qui advient avec la formation de la démocratie. »

Nous retiendrons de ces commentaires que confondre espace public et société civile conduit à occulter les différences qui séparent ces philosophies politiques. Ces différences catégorielles sont en revanche d'une grande fécondité pour interroger les situations empiriques. Un bref inventaire de quelques points de divergence devrait achever de nous convaincre que l'espace politique comme simple condition de possibilité de l'action de la société civile n'a pas forcément tous les traits d'un espace public au sens fort du terme. Outre que les théoriciens de la société civile écartent en général les acteurs politiques (assemblées élues et délibératives, partis politiques, etc.) de cette société civile, les procédures privilégiées (les préséances procédurales) diffèrent. Les pensées politiques centrées sur la notion de société civile accordent leur faveur aux diverses formes de négociation des intérêts particuliers, au point que des ONG se sont spécialisées dans la formation au *lobbying* des associations des pays du Sud. Ces pratiques s'accommodent mal en général d'une trop grande publicité et préconisent l'action « discrète » auprès des pouvoirs publics pour *obtenir* une décision favorable. À l'inverse, la délibération, l'argumentation sont autant de manières de *produire* des décisions communes, pratiques, dont l'appropriation et la validité sont renforcées par leur publicité.

La citoyenneté ne se conçoit pas d'emblée de la même manière. Le citoyen « civil » a droit à la protection de ses biens et de sa personne, mais il ne dispose pas forcément de droits politiques. Dans la version néolibérale de la démocratie « civile », les pouvoirs publics sont de pures administrations déchargées de toute préoccupation de redistribution sociale. À la promotion d'un service public accessible à tous, est en général substituée l'idée de services urbains ou de service universel,

éventuellement assurés par le secteur privé et basés sur une nécessaire autorégulation financière.

Ces deux courants de philosophie politique sont adossés à des théories du pouvoir différentes. Les théories du politique centrées sur la notion de société civile ont tendance à considérer que le pouvoir ne peut s'analyser que comme un « pouvoir sur ». Cette conception proprement wébérienne du pouvoir comme domination ignore le « pouvoir de », le pouvoir d'agir ensemble, thématiqué par Hannah Arendt (Ladrière, 1992).

Les morphologies sociales sous-jacentes sont contrastées. La société civile est décrite comme une collection, une mosaïque d'ensembles fermés soumise à une problématique de frontières, de relations binaires, de conflits ou d'alliances, alors que la topologie de l'espace public, à l'inverse, se veut ouverte, fluide, poreuse, hybride. Au principe de fragmentation s'oppose un principe de circulation. Ceci se traduit en général par des conceptions différentes de la pluralité et de la tolérance (Dumouchel, 1996), qui ont trouvé parfois à s'exprimer également dans le débat entre multiculturalisme et interculturelisme.

Enfin, les figures organisatrices sont régies par des grammaires conceptuelles différentes. Le mouvement qui anime la formation des acteurs de la société civile est réglé d'abord sur la figure du même, sur l'homogénéité : appartenance, identité, intérêt, valeurs, etc., sont du registre de l'être. L'espace public, à l'inverse, est par définition hétérogène. Il se nourrit de la différence et veut être un lieu du « vivre ensemble » : il émerge au registre de l'action (Tassin, 1997).

En citant cette ultime différence entre les philosophies de la société civile et celles de l'espace public, on atteint le paradoxe de la « subjectivation politique » clairement exposé par Étienne Tassin : l'appartenance identitaire est la condition de possibilité de l'action politique, mais ce n'est précisément qu'en s'arrachant à ces appartenances qu'un sujet politique advient. C'est par ce geste possiblement dissident, où le sujet politique se rend vulnérable en s'exposant, en rendant visible ce que les préséances normatives soustraient parfois à l'acceptabilité établie, que

l'espace public se donne à voir, s'expérimente dans sa fragilité et dans son caractère irréductiblement non institutionnalisable. Le concept d'espace public d'Hannah Arendt, qui doit beaucoup à l'expérience de la démocratie grecque (concept qui est avant tout associé à l'idée de pluralité à protéger et de visibilité), on retiendra principalement qu'il est un lieu d'apparition, où le sujet politique s'expose, se rend visible, un sujet politique qui est un « Je » irréductible à ses qualités ou ses appartenances, un « Je » projeté dans l'action et que l'action révèle.

Le concept d'espace public endosse ainsi des aspects de la vie politique qui excèdent les seules conditions de possibilité convenues de l'expression et de l'action des acteurs « certifiés » de la société civile. Ce que Eisenstadt et Schluchter entendent par « sphère publique religieuse » entre dans cette dernière catégorie, pour au moins deux raisons. D'abord, parce que les préséances normatives des sociétés que cette notion permet d'analyser n'incluent pas la reconnaissance de la pluralité culturelle et religieuse et, ensuite, parce qu'elle soustrait à la visibilité théorique, voire à la mémoire, toute forme de dissidence.

Par exemple, dans un ouvrage consacré à *Oman, une démocratie islamique millénaire*, Hussein Ghubash (1998) décrit une tradition qui offre un modèle de démocratie reposant sur les principes islamiques de *consensus* et de *consultation*. L'islam est là pour « responsabiliser le citoyen-croyant » (Ghubash, 1998 : 14) afin qu'il y ait une véritablement vie politique et démocratique. Dans ce système politique, le calife n'est en effet jamais considéré de droit divin, il est choisi librement par la communauté, tout au moins par des *conseils*. L'auteur y voit une alternative au modèle occidental de démocratie fondé sur la laïcité. C'est en effet une alternative, non « au » modèle occidental de démocratie, mais au modèle de démocratie centré sur le concept d'espace public, alternative qui partage de nombreux traits avec le modèle centré sur la notion de société civile.

Si Eisenstadt et Schluchter soulignent l'autonomie relative, par rapport à l'État, de cette sphère où s'élaborent des propositions politiques, ils soulignent en même temps que l'État,

comme cette sphère publique, partagent normes, valeurs et conception du bien commun. Le concept d'espace public prend sens précisément là où s'interrompt la continuité avec l'origine ou la culture partagée, là où s'institue un espace politique qui unit « le disparate sans effacer la disparité » (Tassin, 1992 : 33). Si la communauté est par définition homogène, le domaine public est par définition hétérogène. Cet espace public « inter-valaire connecte les lieux particuliers, non pour donner naissance à un être-en-commun mais à un « vivre-ensemble » » (*ibid.* : 35). Plus radicalement, la pluralité est non seulement une donnée, mais sa fécondité requiert qu'on la protège.

J'avais annoncé que je centrerais cet article sur l'enquête catégorielle. Je ne présenterai donc pas les enquêtes empiriques qui conduisent à la même perplexité. L'expression *espace public politique*, bien ajustée sans doute au monde européen, crée à l'inverse un certain embarras lorsqu'on veut s'en servir pour décrire des situations sahéliennes. On peut se demander s'il ne serait pas plus fécond de parler d'*espace politique public* : le terme « public » permettant de qualifier de manière particulière certains espaces politiques, afin de les distinguer des espaces politiques autochtones (communautaires) et des espaces de décision qui accompagnent la majeure partie des programmes de développement. C'est peut-être là faire violence à la tradition philosophique... Mais, en procédant ainsi, on peut mener des enquêtes empiriques qui prennent en compte la distinction entre préséances et préférences normatives (Leclerc-Olive, 2002). Mais, bien évidemment, s'il apparaît que ce geste épistémologique en faveur de l'expression « espace politique public » s'avère judicieux lorsqu'on examine des situations non européennes, la pertinence de l'expression *espace public religieux* s'en trouve une nouvelle fois ébranlée. Ne devrait-on pas alors lui substituer la notion d'*espace politique religieux* ? Des études pragmatiques, critiques à l'égard des catégories habermassienne et arendtienne de l'espace public, proposent de leur substituer la notion d'*arène publique*, à vocation principalement descriptive. Celle-ci peut-elle accueillir plus facilement le qualificatif « religieux », et constituer dès lors une alternative

permettant d'échapper aux apories qui semblent émerger du rapprochement entre le concept d'espace public classiquement attaché à la pluralité des préférences normatives et des conceptions du bien, et des contextes culturels prescriptifs où certaines normes ne sont pas négociables ?

Des arènes publiques

L'approche pragmatique des arènes publiques (Céfaï, 2002) veut faire droit aux critiques adressées au concept d'espace public et prendre en charge des aspects de l'espace politique, minorés, voire occultés, par la pensée habermassienne des années soixante, comme l'existence d'espaces de communication peu connectés entre eux ou de formes de communication non réduites à l'échange d'arguments rationnels.

Initialement introduit au début des années 1960 par des sociologues proches de l'École de Chicago, le concept d'« arène sociale » a la double connotation de lieu d'affrontements et de scène de performances devant un public. Qu'est-ce qui confère à une telle arène sociale son caractère public ? C'est d'abord, selon Daniel Céfaï, sa scénarité : les acteurs se rapportent les uns aux autres tout en s'adressant à des tiers (auditoires présents ou absents, réels ou imaginaires) : c'est une configuration de relations triadiques : la figure du tiers n'est pas ici celle d'une institution légiférante, sanctionnante, comme chez Paul Ricœur, mais une figure abstraite, un *autrui généralisé*, un *spectateur impartial*, tiers symbolisant, etc. La verticalité du système politique n'est pas donnée ; celle-ci « percole » par l'intrication de scènes et de coulisses. Ainsi, pour Daniel Céfaï (2002 : 71) :

« Le procès de publicisation est la résultante du décroisement entre des scènes auparavant disjointes. Plus ce décroisement est fort, plus les conflits et les épreuves transcendent leur ancrage local, plus la mobilisation de l'attention publique

est forte et plus le problème est perçu comme urgent sur les agendas médiatiques et gouvernementaux. »

C'est ensuite, toujours selon l'auteur, son caractère pluriel. Une arène publique est un « univers pluraliste » où coexistent, se rapprochent, se démarquent une multiplicité d'opinions, de points de vue, de styles de vie. Ceux-ci, néanmoins, doivent respecter des règles immanentes au jeu pour accomplir des performances compréhensibles : des contraintes de publication, des répertoires d'argumentation des usages délimitent ce qui est acceptable. La priorité accordée aux pratiques, cependant, fait de la pluralité des références culturelles ou des points de vue, un trait contingent. Observée de fait dans les sociétés occidentales, cette pluralité est une éventualité seconde dont l'absence ne disqualifie pas pour autant l'arène en question.

En renonçant à la vue de surplomb associée ici à l'espace public, la notion d'arène publique, centrée sur un problème ou un objet, veut rendre compte des pratiques des acteurs, de la pluralité et de la conflictualité des points de vue, sous des contraintes de publicité que Daniel Cefaï (2002) nomme des « grammaires de la vie publique ». Pour ce dernier (*ibid.* : 80), les acteurs doivent :

« [...] respecter un certain nombre de règles du jeu pour accomplir des performances compréhensibles et recevables, qui ne sont pas réductibles économiquement ou stratégiquement. [...] Prises dans un processus dynamique de reconfiguration à travers des procès d'interaction et de communication, ces actions doivent se couler dans des répertoires dramatiques, emprunter à des panoplies argumentatives, entrer dans des intrigues narratives. [...] Sous peine de quoi, les dénonciations et les revendications des acteurs et leurs prétentions à la légitimité "tombent à plat", sont jugées inacceptables, inconvenantes ou impertinentes ; et leurs stratégies sont disqualifiées, soit parce que contraires à l'intérêt général et stigmatisées de particularistes ou de corporatistes, soit parce que non conformes aux règles en usage de la controverse publique. »

Il s'agit ainsi de s'ajuster aux préséances normatives de l'espace politique dans lequel l'arène s'ouvre et se déploie, espace qui l'imprègne de ses contraintes, de ses normes, de ses manières de faire. Cet espace est la version opératoire, faible, du concept d'espace politique corrélatif du primat accordé à la société civile (pluralité, problèmes, confrontation, professionnalisation du politique, etc.), qui se trouve ici développée. Les facteurs de régulation, les contraintes de recevabilité, la scénarité contraignent les prises de parole dans l'arène publique, comme les références religieuses dans la sphère publique religieuse.

*

Ce concept d'arène publique, qui se présente comme une version localisée, spécialisée, s'appuie sur une philosophie « civile » du politique, où l'espace politique n'est que l'ensemble des préséances normatives, des conditions de possibilité acceptées de l'action des regroupements qui forment la société civile, de l'ouverture et du fonctionnement des arènes publiques. Comme le rappelle Daniel Céfai (*ibid.* : 59) :

« Une arène publique n'est rien d'autre qu'une structure de coordination où se déploient les opérations qu'accomplissent ses protagonistes et leurs spectateurs, et les conséquences pragmatiques qu'elles auront pour d'autres personnes. Elle requiert le montage d'un théâtre de places occupées par des acteurs et des spectateurs, des locuteurs et des auditeurs. »

Le « schème héroïque » de l'agir de Hannah Arendt, ou le schème dialogique de l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas, sont loin d'épuiser la complexité des interactivités d'une arène publique. À ce titre, l'arène publique peut apparaître comme un concept plus large et plus ouvert que le concept d'espace public. Mais, dans le même temps, il privilégie une perspective dramaturgique du politique, la subordination logique de l'État aux interactions des acteurs de la société civile et un

ajustement aux « contraintes de publicisation » (*ibid.* : 69) en vigueur.

Mais, on le sait, ce respect des normes n'est jamais total. Les préséances des espaces politiques sont toujours susceptibles d'être transgressées. Dans ces arènes publiques, les manières de faire sont contraintes par un principe de publicité entendu avant tout comme principe de visibilité et de conformité aux préséances normatives. Cette grille d'analyse substitue à la *visibilité* des actions et de la parole, l'*acceptabilité*, sorte de « filtre » ou de contrainte normalisante imposée aux actions et aux paroles. L'institution d'une scène politique (nommer ceux qui peuvent y jouer et décider des règles du jeu) est un geste de fondation qui cherche toujours à se faire oublier pour ce qu'il est, à se « naturaliser ». Les paroles de l'étranger, du mécréant, du vaincu, du « dissocié » de l'espace social, ne sont plus que des paroles illégitimes. L'« autre », qui déroge aux « grammaires de publicisation » ou aux normes, rappelle ce que l'espace public doit aux effractions imposées à l'ordre social policé.

Dans cette problématique des arènes publiques, peu de place théorique pour les transgressions : la transgression dans le champ de l'action ne peut être saisie que comme atteinte au cadre conceptuel, prenant le risque de la soustraire à l'analyse, pire, à la mémoire.

Bibliographie

ARENDT Hannah, 1967, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard [édition originale américaine : *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963].

——— 1972, « La brèche entre le passé et le futur », in Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard : 11-27 [édition originale américaine : *Between Past and Future: Six Exercises in*

- Political Thought*, New York, The Vinking Press, 1961, augmenté de deux essais en 1968].
- BECKER Howard S., 1960, « Notes on the Concept of Commitment », *American Journal of Sociology*, vol. 66, juillet : 32-40.
- CÉFAÏ Daniel, 2002, « Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes pour une approche pragmatiste », in Daniel Cefai & Isaac Joseph (dir.), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aiguës, Éditions de l'Aube : 51-83.
- CISSÉ Blondin, 2007, *Confréries et communauté politique au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- DUMOUCHEL Paul, 1996, « La tolérance n'est pas le pluralisme », *Esprit*, vol. 224, n° 8-9, août-septembre : 165-181.
- EISENSTADT Shmuel N., 2002, « Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies », in Miriam Hoexter, Eisenstadt Shmuel N. & Nehemia Levtzion (dir.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, New York, State University of New York Press : 139-161.
- EISENSTADT Shmuel N. & Wolfgang SCHLUCHTER, 1998, « Introduction: Paths to Early Modernities. A Comparative View », *Daedalus*, vol. 127, n° 3 : 1-18.
- FERRIÉ Jean-Noël, 1999, « La gifle. Sur la mise en place d'un espace "municipal" au Maroc », *Politique africaine*, « Espaces publics municipaux », n° 74, juin : 76-83.
- FINK Eugen, 1959, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 3*, Paris, Éditions de Minuit : 214-230.
- GAUTIER Claude, 1993, *L'invention de la société civile*, Paris, PUF.
- GELLNER Ernest, 1994, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Londres, Hamish Hamilton.
- GHUBASH Hussein, 1998, *Oman, une démocratie islamique millénaire. La tradition de l'imâma : l'histoire politique moderne (1500-1970)*, Paris, Maisonneuve et Larose.

- HABERMAS Jürgen, 1990, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot [1^{re} éd. française : 1978].
- HAMMOUDI Abdallah, 2001, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- HUNYADI Marc, 2000, *L'art de l'exclusion ; une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf.
- KU Agnes S., 2000, « Revisiting the Notion of 'Public' in Habermas's Theory: Toward a Theory of Politics of Public Credibility », *Sociological Theory*, vol. 18, n° 2 : 216-240.
- LADRIÈRE Paul, 1992, « Espace public et démocratie », in Alain Cottereau & Paul Ladrière (dir.), *Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public, Raisons Pratiques*, n° 3, Paris, Éditions de l'EHESS : 37-38.
- LECLERC-OLIVE Michèle, 2002, « Arènes sahéliennes : communautaires, civiles, publiques ? », in Daniel Cefai & Dominique Pasquier (dir.), *Les sens du public*, Paris, PUF.
- LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique : XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil.
- OZOUF Mona, 1988, « Esprit public », in Mona Ozouf & François Furet (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, t. 4, Paris, Flammarion : 711-719.
- RICŒUR Paul, 1995, « Qui est le sujet du droit ? » in Paul Ricœur, *Le juste I*, Paris, Éditions Esprit : 29-40.
- TASSIN Étienne, 1992, « Espace commun ou Espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, n° 10 : 23-37.
- 1997, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », *Esprit*, vol. 230-231, n° 3-4, mars-avril : 132-150.
- WALZER Michael, 1997, « Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Esprit*, vol. 230-231, n° 3-4, mars-avril : 122-131.

DEUXIÈME PARTIE

**GENÈSE ET TRANSFORMATIONS
DE LA SPHÈRE ISLAMIQUE :
L'ISLAM ENTRE L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ**

La formation d'une « sphère islamique » en Afrique occidentale française (1895-1958)¹

Robert LAUNAY*
et Benjamin F. SOARES**

« La conséquence indirecte de la mainmise européenne sur l'Ouest africain a été la rupture de l'équilibre patiemment élaboré et maintenu entre Allah et les fétiches ; rupture dont a bénéficié l'Islam. »

Alphonse Gouilly (1952 : 247)

1. Ce texte est l'édition révisée d'un article publié en anglais sous le titre « The formation of an "Islamic sphere" in French Colonial West Africa », paru en 1999 dans la revue *Economy and Society* (28/4 : 497-519). Il est publié ici avec l'autorisation de l'éditeur Taylor & Francis Ltd (<http://www.informaworld.com>). La traduction en français a été réalisée par Noal Mellott (CEMAf, CNRS).

* Anthropologue, Northwestern University (Evanston, États-Unis).

** Anthropologue, Afrika-Studiecentrum (Leiden, Pays-Bas).

L'islamisation ne faisait pas partie des objectifs des dirigeants de l'Afrique occidentale française (AOF). Toutefois, comme Alphonse Gouilly et d'autres le remarquèrent avec un mélange de regret et d'inquiétude, elle aura pourtant été l'un des résultats majeurs – l'aboutissement paradoxal – de la domination française. Dès les années 1950, la très grande majorité des populations du Sénégal et du Soudan (aujourd'hui le Mali) était musulmanes, ce qui n'était guère le cas un demi-siècle plus tôt. L'islam avait progressé aussi bien dans des territoires tels que la Mauritanie ou le Niger, où la plupart des habitants était déjà musulmans, que dans des pays, comme la Guinée, la Haute-Volta (aujourd'hui Burkina Faso) et la Côte d'Ivoire, où les musulmans formaient alors une minorité importante.

Les efforts déployés par les autorités coloniales françaises – soit pour comprendre ce processus, soit pour y faire face – furent avant tout politiques. Il serait par trop simpliste d'affirmer que les Français furent hostiles à l'islam. Leur orientation politique par rapport à cette religion était, au fond, ambivalente². Ils se préoccupaient surtout de découvrir les « tendances » ou les individus qui leur seraient loyaux ou, à l'inverse, hostiles. À cette fin, les services de renseignements coloniaux suivirent de près les clercs musulmans en surveillant le nombre de leurs étudiants, la quantité de livres dans leurs bibliothèques, la « qualité » de leur érudition, leurs attaches aux confréries soufies, tout en évaluant bien sûr leurs sentiments à l'égard de la France et les possibilités de s'en servir.

Dans les années 1950, la même approche politique fut adoptée, en inversant les valeurs, par des intellectuels africains anticolonialistes et musulmans (Coulon, 1983 : 121-126) et, plus récemment, par certains historiens de l'Afrique coloniale. Sans doute était-il tentant d'établir un parallèle avec l'occupation allemande de la France pendant la Seconde Guerre mondiale et étiqueter ainsi tels clercs musulmans comme « collaborateurs »

2. À propos des politiques coloniales et des attitudes des autorités françaises envers l'islam, voir Cruise O'Brien (1967), Triaud (1974), Harrison (1988), Robinson (1988), Robinson & Triaud (1997) et Soares (2005).

et tels autres comme « héros de la Résistance³ ». Mais le paradoxe est que des courants de l'historiographie nationaliste africaine se soient inscrits dans cette problématique coloniale : en faisant le tri entre les « amis » de la France et ses « ennemis », ils ont souvent embrassé les opinions – sinon les préjugés – des plus colonialistes parmi les administrateurs coloniaux⁴.

En nous inspirant de l'analyse faite par Jürgen Habermas (1989) de la formation d'une « sphère publique bourgeoise », nous nous proposons d'aborder ici l'islamisation en AOF sous un angle moins refermé sur le politique. Pour Habermas, l'opinion publique, qui émergea en Europe au XVIII^e siècle, représentait une nouvelle sphère caractérisée par une plus grande liberté de circulation d'informations et d'idées, en même temps que (et en rapport avec) une relative liberté de circulation de marchandises. C'est dans cette sphère que des questions d'intérêt « public » (par opposition aux questions « privées », avant tout domestiques) devinrent l'objet d'un débat sur lequel l'État n'eut pas ou peu de prise directe. S'il peut sembler *a priori* vain de rechercher une quelconque analogie entre l'Europe du XVIII^e siècle et l'Afrique coloniale, nous faisons néanmoins l'hypothèse que la domination coloniale a suscité la formation de ce que l'on appellera ici une « sphère islamique ». Celle-ci se développa à la suite de changements cruciaux dans l'économie politique, notamment la levée progressive d'obstacles à la circulation des personnes et des marchandises. Cette circulation aboutit à la création d'un « espace » distinct (du moins en tant que concept, même s'il n'est certes pas autonome) non seulement des appartenances identitaires « particulières » – ethnie, parenté, origines, statut en tant qu'esclave ou membre d'une « caste », etc. – mais aussi de l'État colonial (et, plus tard, postcolonial).

Du fait de son caractère sensible, ce nouvel espace suscita d'âpres luttes dont l'objet était de définir la place de la sphère

3. Cet étiquetage est critiqué par Launay (1996).

4. Pour une critique de cette approche de l'étude des mouvements de résistance, voir notamment Weiskel (1980).

islamique à la fois par rapport à son registre spécifique et à l'État. L'enjeu était la légitimité d'exercer une autorité religieuse sur la communauté musulmane au sens large. Quelle devrait être la nature de cette autorité ? Et comment pourrait-on la reconnaître ? Ces débats recoururent souvent à un discours sur des questions rituelles, notamment au sujet de la « bonne » ou « mauvaise » façon de prier. Les passions s'enflammèrent. Des émeutes éclatèrent. Il y eut des morts. Et les autorités françaises eurent recours aux tracasseries administratives, aux persécutions et aux emprisonnements. Cependant, il serait hasardeux d'affirmer ici que la dimension symbolique de ces tensions masquait en réalité des enjeux plus fondamentaux, soit politiques (pour ou contre la domination coloniale), soit religieux (une compréhension plus « profonde » de la foi). Et si l'importance prise par les symboles et les rites dans ces débats nous éloigne du paradigme, cher à Habermas, de l'usage critique et public de la raison, nous ne voulons nullement suggérer par là que les enjeux étaient au fond irrationnels.

Nous pensons que la distinction controversée (et centrale dans l'argumentaire de Habermas) entre public et privé a finalement peu d'importance pour comprendre la formation de la sphère islamique en AOF. Au contraire, nous voudrions attirer l'attention sur l'opposition nettement plus sociologique entre intérêts « généraux » et intérêts « particuliers ». C'est cette distinction, et non celle d'ordre juridique entre public et privé, qui est essentielle. Du reste, l'opinion publique bourgeoise européenne pouvait sans doute prétendre représenter l'ensemble de la société, même si cette prétention était tendancieuse et trompeuse. En revanche, la sphère islamique – en dépit de la propagation remarquable de l'islam pendant et après l'ère coloniale – ne put jamais se prévaloir d'une telle représentativité pour l'ensemble de l'AOF. Tout au plus, elle ne put formuler une telle revendication qu'au regard des seuls territoires à majorité musulmane, et ce malgré une présence manifeste, y compris dans des colonies comme la Côte d'Ivoire où les musulmans restaient minoritaires.

L'islam avant la période coloniale

Affirmer, de prime abord, que la sphère islamique en AOF fut une création coloniale pourrait paraître une bizarrerie ou tout simplement une erreur. L'histoire de cette religion en Afrique de l'Ouest est longue de plus de mille ans. Si l'islamisation s'est certes accélérée pendant l'ère coloniale, ses débuts remontent longtemps avant l'arrivée des Français. Aussi, pour évaluer la transformation due à la puissance coloniale, est-il nécessaire d'esquisser ici les grandes lignes de l'histoire de l'islam dans cette région avant la colonisation.

L'islam est apparu en Afrique de l'Ouest dès le VIII^e ou le IX^e siècle, en liaison avec des activités marchandes. Le commerce transsaharien de l'or et du sel, parmi d'autres produits, fleurissaient entre l'empire du Ghana et les côtes du Maghreb (Levtzion, 1973 ; Hiskett, 1984). Fermement tenu par des groupes de marchands musulmans, le commerce de longue distance resta le quasi-monopole de ces derniers dans le Sahara, le Sahel et la savane, et ce jusqu'à l'ère coloniale. Il ne leur échappait que vers la zone forestière, près de la côte atlantique. Au XIII^e siècle, l'islam devint la religion d'État dans l'empire du Mali, alors première puissance politique et commerciale d'Afrique de l'Ouest. Cependant, la conversion en masse du roi, de toute l'aristocratie et de l'élite politique n'eut, semble-t-il, que peu d'impact sur la population rurale de l'empire ou des États qui lui succédèrent (comme le Songhay).

La configuration qui se mit alors en place, et qui allait caractériser une grande partie de cet espace ouest-africain, fit en sorte que les pratiques religieuses correspondent étroitement aux catégories sociales et économiques héréditaires. Une diaspora de marchands musulmans gardait le contrôle du commerce de longue distance⁵. Au cœur de l'identité de ces commerçants fut la pratique de l'islam, qui liait des groupes et des individus d'un

5. La littérature sur les réseaux de marchands musulmans précoloniaux est abondante. On peut renvoyer notamment à Person (1968), Launay (1978 ; 1982), Baier (1980) et Roberts (1987).

vaste territoire malgré leurs différences de langue et de culture. Cette religion facilitait la circulation des personnes et des biens au sein de ce vaste réseau, mais il servait également à différencier les commerçants de la plupart de leurs voisins (non musulmans). Aussi, ces marchands n'avaient-ils pas toujours intérêt à convertir leurs voisins, car l'islam, du moins dans certaines régions, était la marque d'un monopole du commerce dont ils avaient hérité.

Parallèlement à ce puissant réseau de marchands existait un réseau de clercs musulmans (Person, 1968 : 131-51 ; Wilks, 1968 ; Sanneh, 1979 ; Saad, 1983 ; Launay, 1990), deux communautés distinctes, mais très interdépendantes. Les commerçants comptaient en effet sur les clercs pour l'instruction religieuse de leurs enfants et, de manière générale, pour le maintien d'une pratique normative de l'islam. En échange, les dons pieux effectués par les commerçants constituaient le principal revenu d'activité de ces clercs. Du reste, les référents identitaires de clerc et de commerçant se différenciaient à des degrés variables. Dans certains endroits, des individus passaient aisément d'une identité à l'autre, alors qu'ailleurs des familles de clercs évitaient toute participation au commerce. Toutefois, l'éducation islamique avancée restait le plus souvent une spécialisation propre à certaines familles.

De leur côté, les élites politiques et militaires, qu'elles fussent considérées comme musulmanes ou pas, avaient besoin d'entretenir des rapports étroits avec ces commerçants et ces clercs. Elles dépendaient des premiers pour obtenir des armes à feu et des chevaux, ainsi que des biens de luxe. De plus, les marchands constituaient une source de revenus cruciaux pour l'État. Ils payaient non seulement des péages et des taxes, mais achetaient également des prisonniers de guerre réduits en esclavage. À leur tour, les marchands avaient besoin, pour la sécurité de leurs déplacements, de ces élites, qui étaient, en outre, les principaux consommateurs de leurs marchandises. Quant aux services que les clercs rendaient aux dirigeants locaux, ils prenaient la forme d'amulettes, de prières, de bénédictions, de savoirs thérapeutiques et d'autres moyens

urnaturels qui assuraient la prospérité de l'État, mais aussi du roi ou des chefs (Sanneh, 1997). En retour, les clercs comptaient sur le parrainage de ces puissants pour les protéger et maintenir leurs diverses activités, sans parler des commerçants.

Malgré cette véritable interdépendance, l'élite politico-militaire restait tout à fait distincte des commerçants et des clercs musulmans, même si cette distinction s'estompait dans la vie courante. Cependant, une différence entre ces deux groupes frappe tout particulièrement : les membres de l'élite politico-militaire n'appartenaient pas à un réseau suprarégional. La portée de la guerre et de la diplomatie au-delà des frontières politiques ne suscitait guère le développement d'une identité transrégionale. Au contraire, le pouvoir de cette élite avait une base territoriale, voire locale qui se manifestait à travers la participation à des sociétés d'initiation, à des cultes officiels, etc., d'où elle tirait une partie de sa légitimité. Les guerriers et chefs, même musulmans, ne se conformaient guère (et n'y étaient pas tenus) aux normes de piété qu'observaient les commerçants et les clercs, à savoir : la régularité de la prière, le jeûne pendant le mois de ramadan et l'interdit de la consommation de boissons alcoolisées. En réalité, les pratiques religieuses de l'élite politico-militaire, musulmane ou pas, divergeaient largement de celles des groupes commerçants et cléricaux.

Ce cadre ne fut pas complètement transformé par les mouvements djihâdistes qui secouèrent l'Afrique de l'Ouest à la fin du XVIII^e et pendant tout le XIX^e siècle. Certes, ces mouvements mirent en cause la légitimité des rois et des chefs (que ceux-ci se soient considérés comme musulmans ou pas), dont la conduite étaient jugée peu conforme aux normes sunnites telles qu'elles étaient en vigueur chez les commerçants et les clercs. Aussi, lorsque ces djihâds finirent par s'imposer, à l'instar de celui d'al-Hâjj 'Umar Tall (Robinson, 1985), dans la zone qui allait précisément devenir l'AOF, des clercs prirent-ils la place de ces anciennes élites politiques. Néanmoins, il est important de souligner que de nombreux clercs s'opposèrent à la cause djihâdiste. En effet, le djihâd d'al-Hâjj 'Umar mit en place

une nouvelle classe dirigeante musulmane distincte, d'un point de vue ethnique (en tant que Fuutanke), des commerçants et des clercs musulmans qui étaient sous son contrôle. De fait, ce djihâd fut dans l'incapacité d'islamiser en profondeur les populations conquises, à supposer qu'il eût cet objectif.

Globalement, les pratiques religieuses demeuraient liées en propre à certaines catégories sociales. La question de savoir si un individu était musulman ou pas – et, le cas échéant, comment il pratiquait (ou pas) les interdits imposés par ses croyances – trouvait plus ou moins une réponse dans l'origine sociale de celui-ci : on naissait et demeurait commerçant, clerc, guerrier, paysan ou membre d'une « caste » de métier (griot, forgeron, sculpteur, travailleur du cuir ou bijoutier). Il ne s'agit pas ici d'affirmer que ce système manquait de flexibilité. Des individus ou des groupes pouvaient se convertir ou même apostasier. Mais ces changements signalaient le plus souvent que l'on passait dans une autre catégorie, comme lorsqu'un groupe guerrier se mettait à faire du commerce ou, à l'inverse, des marchands prenaient le contrôle d'un royaume. Dans ces circonstances, si l'islam permettait de transcender les frontières politiques, il restait néanmoins inséparable de l'expression d'identités particulières, surtout dans le contexte local : « Je commerce. Donc, je prie ». Or, en bouleversant ainsi toute l'économie politique de l'Afrique de l'Ouest, dont la conséquence non préméditée fut de diminuer l'importance de certains groupes sociaux à caractère identitaire, la conquête coloniale et l'administration des territoires qui s'ensuivit créèrent les conditions préalables à la mise en place d'une sphère islamique radicalement différente de tout ce que la région avait pu connaître auparavant.

L'islam en noir et blanc

L'annexion française d'une vaste partie de l'Afrique de l'Ouest fut accompagnée d'un effort intellectuel sans précédent

pour comprendre la sociologie de cette région. Le contrôle politique des territoires nécessitait en effet de pénétrer au minimum la complexité des sociétés plus ou moins inconnues qui s'y trouvaient alors. En d'autres termes, pour installer des moyens de domination, les Français devaient d'abord élaborer des notions propres à caractériser les populations qu'ils allaient gouverner, au premier chef desquelles celle d'« africanité »⁶ : Qui sont vraiment les Africains ? Et comment devrait-on les traiter ?

Entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, on trouve sans surprise un large consensus, au sein des autorités coloniales, en faveur d'une approche évolutionniste : les Africains étaient « primitifs », « arriérés » ou même « infantiles » en comparaison des Européens. Toutefois, cette vision laissait largement la place à des ambiguïtés. Y avait-il une seule voie d'évolution ? Le cas échéant, l'objectif ultime de la colonisation n'était-il pas de transformer les Africains et d'en faire des Français ? Ou à l'inverse, les divers peuples colonisés n'avaient-ils pas des potentiels, voire des talents différents à mettre en valeur ? Dans ce cas, le mode d'évolution du continent noir ne devait-il pas garder sa spécificité ? Ces questions, même si elles peuvent paraître abstraites, ont influé sur l'état d'esprit des autorités françaises à l'égard de l'islam en AOF. Dans l'hypothèse d'une trajectoire unique d'évolution, la propagation de l'islam – dans la mesure où cette religion représentait un plus « haut degré de civilisation » (c'est-à-dire plus évoluée) que celle de l'Afrique noire et correspondait donc à une étape intermédiaire entre l'Afrique et la France – devait être considérée comme une nécessité qui allait dans le sens de l'évolution. Si, par contre, l'évolution impliquait l'épanouissement du génie propre à chaque peuple, l'islam, loin de faire « évoluer l'Africain », le « dénaturerait » en l'éloignant du véritable sens de son évolution (Triaud, 2000).

Les administrateurs coloniaux, quelle que fût leur connaissance générale à propos de « l'Africain », avaient besoin d'un

6. Une critique de ces approches coloniales et de cet héritage se trouve notamment chez Mudimbe (1988).

schéma classificatoire pour discerner des typologies à la fois biologiques et socioculturelles. Le schéma le plus répandu répartissait les Africains en « races » ou « ethnies » distinctes⁷. L'interchangeabilité de ces deux termes – le premier mettant l'accent sur le biologique, le second sur le social – dénote toute l'ambiguïté de cette compréhension de la « nature » des peuples africains. Cela ne signifie pas que les catégories ethniques furent une invention entièrement française. Au contraire, elles creusaient des différences existantes, même si elles en ignoraient certaines et en créaient d'autres presque *ex nihilo*. De gré ou de force, l'ordre colonial bâtit un système neuf, où des individus, des clans, des villages et souvent des chefferies se retrouvaient intégrés dans une ethnie ou une race unique. En principe, chaque groupe relevant de cette classification était plus ou moins homogène et distinct des autres. Par la suite, ce schéma généra la mise en place de critères pour définir les caractéristiques physiques, morales et intellectuelles de chaque ethnie (Grosz-Ngaté, 1988 ; Launay, 1998).

Ce nouveau discours ethnique fut à la fois généralisant et particularisant à l'extrême. Il généralisait en plaçant diverses identités et loyautés (à des groupes de parenté, des factions politiques, des chefferies, etc.) dans une seule catégorie considérée comme « première ». Les Français tentèrent de faire correspondre ces catégories à un découpage du territoire en unités administratives (cercles et cantons). Il est sans doute facile de voir dans cette politique un effort cynique qui vise à « diviser pour mieux régner ». À la vérité, les administrateurs coloniaux taillèrent l'Afrique à l'image de ce qu'ils en comprirent. L'ethnie devint une réalité située entre l'État colonial (et postcolonial) d'une part et, d'autre part, l'individu, la parenté, le village, la chefferie ou le royaume. Qu'ils se soient identifiés préalablement ou non comme tels, les individus devinrent des Bété, des Sénoufo ou des Bambara dans leurs

7. Pour une analyse critique de la construction de ce système de classifications et ses conséquences, on peut se reporter à Amselle & M'Bokolo (1985) et Amselle (1990).

rapports avec les autorités étatiques, et cela de manière totalement inédite.

Ces nouvelles frontières identitaires englobantes n'en demeuraient pas moins proprement particulières, puisqu'elles s'opposaient, par définition, les unes aux autres. Les administrateurs coloniaux avaient tendance à poser des questions comme : « Qu'est-ce qui distingue le Sénoufo du Baoulé⁸ ? » Aussi construisaient-ils du sens à partir de leur expérience personnelle acquise au fil de leurs différentes affectations. Ils recouraient également à cette approche pour l'élaboration de politiques d'administration des territoires. En fin de compte, la mission des autorités coloniales pouvait se définir dans les termes simplistes suivants : développer les aptitudes particulières (sinon la réparation des défauts) de chaque ethnie. Cette « politique des races » (Amselle, 1990 : 181-183) avait pour objectif d'« assurer l'équilibre de notre domination en opposant à l'islamisme [*sic*] le contrepoids du fétichisme organisé » (Brévié, 1923 : 256, cité par Gouilly, 1952 : 250-251).

De ce point de vue, l'islam fut perçu comme un élément potentiellement perturbateur. D'une part, il tendait à diviser une ethnie entre les catégories « musulmane » et « non musulmane ». D'autre part, il transcendait les clivages ethniques, ou même « raciaux », établis par les autorités coloniales. En effet, l'islam apparaissait susceptible de créer *de facto* un lien, voire une solidarité musulmane à l'intérieur de l'AOF, qui pouvait éventuellement s'étendre aux colonies françaises du Maghreb et, au-delà, faire jonction avec des puissances étrangères, comme l'Empire ottoman.

Les autorités coloniales parvinrent à exorciser cette menace islamique, au moins en partie, en évoquant l'image rassurante d'un « Islam noir » sous contrôle et confiné dans les « particularités africaines » (Harrison, 1988 : 93-182). Ainsi voyaient-elles en Afrique un islam teinté d'éléments hétérodoxes,

8. Cet exemple de distinction entre Sénoufo et Baoulé sort tout droit des écrits de Maurice Delafosse, un des premiers administrateurs coloniaux qui devint un éminent érudit et expert de l'Afrique de l'Ouest ; voir Launay (1998).

notamment de pratiques magiques. Ce syncrétisme, pensait-on, y rendait l'islam à la fois plus accessible et plus acceptable. Au fondement de cet « islam africain », il y avait la fidélité omniprésente aux « marabouts », un terme que les Français utilisaient pour nommer tous les clercs musulmans au sud du Sahara. Beaucoup de ces marabouts étaient rattachés aux confréries soufies, à la *Tijâniyya* ou à la *Qâdiriyya*. Si celles-ci ne pouvaient guère *a priori* être qualifiées d'« africaines », elles avaient toutefois des ramifications locales quasi autonomes. C'est dans cette perspective que le soufisme était perçu comme pouvant maintenir un « islam africain » au sein des « particularités africaines ». Par ailleurs, ce système ouvrait la possibilité d'une cooptation organisée par les autorités coloniales. Si les musulmans étaient liés par une fidélité personnelle à leurs marabouts (notamment aux cheikhs soufis), les autorités n'auraient qu'à gagner la loyauté de ces derniers pour s'assurer le soutien de leurs adeptes.

Même si les autorités coloniales furent tentées au début de se servir du « fétichisme » comme d'un rempart contre la diffusion de l'islam, elles se rallièrent bientôt à la cause d'un Islam noir qui servirait de bouclier contre la menace bien plus dangereuse des variétés « blanches » de l'islam⁹. En réalité, cette prétendue menace de l'Orient était doctrinale et politique. D'une part, elle participait d'une opposition entre une orthodoxie rigoureuse et une hétérodoxie flexible plus conforme à la « nature africaine ». D'autre part, elle invoquait un panislamisme tourné vers l'Égypte ou l'Arabie au lieu de rester dans le giron des marabouts loyaux à la France.

Il va sans dire que cette construction de l'Islam noir par les Français était une véritable distorsion de la réalité. Il n'y avait aucune raison de penser que l'islam en Afrique était plus (ou moins) orthodoxe qu'ailleurs – sans même parler de la question épineuse de savoir qui serait qualifié pour décider ce qui est (ou n'est pas) orthodoxe, ni des moyens utilisés pour prendre cette

9. Les autorités françaises poursuivirent une politique semblable au Maroc en promulguant, le 16 mai 1930, le fameux « Dahir berbère », décret qui séparait les Berbères des Arabes marocains.

décision. En effet, les autorités coloniales ne comprirent souvent ni la fidélité des Africains musulmans à l'égard de leurs marabouts, ni l'étendue (et les limites) de l'autorité exercée par ces derniers (Launay, 1996). Par conséquent, elles ne purent voir qu'une menace dans la formation d'une sphère islamique autonome. De leur point de vue, l'islam devait être soit sous leur contrôle (parce que ses dirigeants restaient loyaux à la France) soit en opposition (parce que la communauté musulmane recherchait ses dirigeants en dehors de l'AOF). En réalité, le phénomène que les autorités coloniales françaises perçurent dans ces termes correspondait, de fait, à la formation d'une sphère islamique qui, si elle échappait à leur contrôle, ne s'opposait pas forcément à leur tutelle.

L'émergence d'une sphère islamique

C'est la transformation de toute l'économie politique régionale qui permit la mise en place d'une sphère islamique. De diverses manières, le régime colonial favorisait, quand il ne l'exigeait pas, une circulation plus libre des personnes et des biens à l'intérieur de l'AOF. Bien entendu, il visait à augmenter le flux de matières premières (arachides, huile de palme, coton, caoutchouc, café, cacao) en direction de la métropole. Ce processus affectait également la production et la consommation de produits sur place (noix de cola, bétail, poissons séchés). Après une longue période de fermeture aux marchands venant de la savane et du Sahel, la zone de production de la cola dans les forêts près de la côte leur devint accessible. Le résultat fut que les communautés de commerçants musulmans, établies de longue date dans la zone entre forêt et savane, perdirent leur contrôle stratégique sur la circulation des marchandises (Launay, 1978). Les élites politico-militaires traditionnelles ne contrôlèrent plus cette circulation ni à l'entrée ni à la sortie des territoires autrefois sous leur domination, ce qui les priva d'une

importante source de revenus en taxes et péages (les autorités françaises eurent vite fait d'imposer leur propre système de taxation). Du même coup, les élites commerciales furent facilement évincées des positions avantageuses qu'elles occupaient grâce aux liens entretenus avec les chefs locaux. Il est probable que l'abolition de la traite porta un coup fatal aux élites musulmanes, qu'elles soient commerciales, cléricales ou politiques. Les esclaves constituaient en effet l'une des principales formes d'investissement de richesses, tandis que ces élites pouvaient, grâce à cette main-d'œuvre agricole, se consacrer à des activités dans le commerce, l'érudition ou la guerre (Roberts, 1987).

Le régime colonial bouleversa la carte économique ouest-africaine. D'anciens centres urbains (Ségou, Djenné, Sansanding, Kankan ou Kong) déclinèrent au point que certains devinrent des villes mortes tandis que de nouveaux bourgs se transformèrent en centres de richesse et de pouvoir (Dakar, Bamako et des villes du sud de la Côte d'Ivoire). Ces derniers devinrent importants à la fois comme nouveaux pôles de consommation et comme entrepôts, où l'on déposait des matières premières produites dans les zones rurales avant de les exporter vers la métropole. La pacification permit au pouvoir colonial de détenir le monopole de la violence et d'assurer ainsi la sécurité des voyages sur de grandes distances. Ce faisant, il créa à la fois de nouvelles routes (plus directes entre centres de production et de consommation) et de nouvelles formes de commerce (les intermédiaires, les nouveaux biens destinés à l'exportation, les denrées alimentaires dans les villes, etc.).

Cette transformation de l'économie politique eut un impact sur les élites commerciales, cléricales et politico-militaires, principales porte-étendard de l'islam avant la période coloniale. Les anciens pouvoirs guerriers tombèrent en désuétude, puisqu'ils avaient perdu à la fois leurs sources de revenus et la possibilité de recourir à la force. Conséquence du nouveau système routier, la position autrefois stratégique des élites commerciales sur les pistes ne constituait plus un avantage, mais presque un inconvénient. Les liens que les marchands avaient si bien ménagés avec des chefs locaux, et qui leur avait permis de

maintenir leur monopole, devenaient désormais inutiles. Quant aux élites cléricales, elles ne réussirent pas mieux, en raison de l'émancipation de leurs esclaves et l'appauvrissement de nombreux propriétaires.

Il est possible que cette description force le trait dans un sens négatif. Même si certains groupes perdaient leur monopole, des individus issus de ces mêmes groupes (et d'autres) pouvaient entrer dans cette nouvelle économie et en bénéficier. Les plantations et les villes coloniales servaient de pôles d'attraction. Des travailleurs saisonniers affluaient vers les plantations d'arachide de Sine-Saloum au Sénégal et, plus tard, vers celles de café, puis de cacao en Côte d'Ivoire (sans parler des colonies britanniques de la Gambie et du Gold Coast). Des individus qui arrivaient comme travailleurs manuels pouvaient, notamment en Côte d'Ivoire, acheter des terres et devenir planteurs. De plus, les villes offraient des potentialités pour le salariat et, plus encore, pour le petit commerce. Ceux qui réussissaient le mieux pouvaient accroître leurs richesses en s'impliquant dans le commerce à longue distance ou en servant d'intermédiaires. Toutefois, ces opportunités étaient également accessibles à des individus, tels que des paysans ou des artisans qui n'appartenaient pas aux anciennes élites¹⁰. À l'instar des esclaves affranchis qui pouvaient tirer avantage de leur nouveau statut à condition de vivre loin de leurs anciens maîtres¹¹, certains paysans ou artisans figuraient parmi les premiers à graviter vers ces centres stratégiques de formation récente.

Cependant, ce récent secteur commercial tourné vers les nouvelles villes et les plantations relevait encore largement d'un monopole musulman. À première vue, cela suggère une certaine permanence entre les périodes coloniale et précoloniale. Mais cette illusion de continuité masque des changements fondamentaux, sinon révolutionnaires. En effet, intégrer ce secteur commercial musulman ne dépendait plus d'une identité sociale

10. Un exemple d'une réussite à l'époque coloniale concerne le groupe des forgerons Kooroko du Wassulu, qui se taillèrent une niche lucrative dans le commerce à longue distance (Amselle, 1977).

11. Dans certains endroits, les anciens esclaves qui continuaient à habiter avec ou près de leurs maîtres étaient (et sont toujours) désavantagés.

héritée, car on pouvait désormais y pénétrer, ou tenter de le faire, à titre personnel. Même si, pour le non-musulman souhaitant participer à ce nouveau secteur d'activités, la conversion à l'islam était une quasi-obligation, elle n'engageait que l'individu en tant que tel et non plus son groupe d'origine. L'islam cessa alors d'être le signe d'une identité d'appartenance à une ethnie ou à un groupe de parenté. De fait, la notion de musulman bamana, sénoufo ou dogon n'était plus un oxymore. Du reste, la conversion d'un individu n'entraînait ni la rupture avec son unité de parenté ni un changement d'identité religieuse de l'ensemble de son groupe. Au contraire, le groupe en tant qu'entité perdait son identité religieuse (Amselle, 1990)¹².

C'est sans doute un paradoxe que l'islam ait cessé (plus ou moins) d'être associé à des identités particulières du fait que la conversion soit devenue un phénomène individuel. La conversion ouvrait l'accès à une communauté élargie. Celle-ci englobait des paysans et des travailleurs salariés en villes et, de plus en plus, leurs parents restés au village, sans oublier les colporteurs, les commerçants et les grossistes, ou encore les conscrits dans l'armée et le travail forcé (qui ne fut aboli en Afrique francophone qu'en 1946). Au cœur de l'idéologie de cette sphère nouvellement dé-particularisée se trouvait toute une série de pratiques (le jeûne pendant le ramadan, le *Hajj*, c'est-à-dire le pèlerinage à La Mecque et Médine et, avant tout, la prière), qui réunissaient les musulmans en Afrique de l'Ouest et dans le monde entier. Auparavant, ces pratiques ne caractérisaient que les groupes héréditaires de commerçants et de clercs, ainsi que les élites politiques d'origine cléricale des États djihâdistes, lesquelles se distinguaient ainsi d'autres groupes, y compris celui des guerriers musulmans. Or, ces mêmes guerriers musulmans (ou, plus précisément, ces anciens guerriers) devaient dorénavant se conformer à un ensemble de normes rituelles standardisées, au même titre que les convertis (Launay, 1992).

Cette prégnance de la standardisation des normes islamiques ne mit pas fin à toutes les pratiques rituelles musulmanes qui exprimaient, d'une façon ou d'une autre, l'appartenance à un

12. Voir également Soares (1997).

groupe identitaire particulier. Parmi ces pratiques figurent, par exemple, les danses, chants et rituels exécutés pendant le mois de ramadan ou pour l'anniversaire du Prophète. Autrefois, de telles célébrations permettaient de distinguer partout le musulman du « païen », mais elles furent progressivement reléguées dans le domaine du particulier, c'est-à-dire de l'ethnie considérée comme en dehors, sinon en contradiction avec la sphère islamique. Outre cet accent mis sur la prière, le jeûne, etc., d'autres pratiques se répandirent à travers la sphère islamique. Il s'agissait notamment d'un genre de prêche en dehors de la mosquée – pendant des funérailles ou par des prédicateurs itinérants, qui étaient d'ailleurs sanctionnés par la puissance coloniale (Soares, 2004). En réalité, on assiste là à l'enracinement d'une culture islamique plus standardisée et souvent centrée sur les nouvelles villes, un processus de mutation sociologique majeure lié à la transformation de l'économie politique en AOF qui va bientôt atteindre et bousculer les anciens centres d'érudition islamique (Soares, 2004 ; 2005).

Le conflit interne

De façon paradoxale, la formation de cette sphère islamique standardisée entraîna de violents conflits internes à propos de la nature de la communauté des croyants et de sa direction. Il va de soi que des conflits, y compris entre musulmans, n'étaient pas une nouveauté en Afrique de l'Ouest ; il suffit de penser aux djihâds depuis la fin du XVIII^e siècle. Cependant, les enjeux de ceux-ci étaient souvent politiques. Des élites politico-militaires, dont le comportement était jugé incompatible avec les normes cléricales, pouvaient-elles légitimement régner sur des sujets musulmans ? Une coopération entre ces pouvoirs guerriers et les clercs était-elle admissible ? Ces clercs avaient-ils même une quelconque légitimité à régner sur un État ? Or les conflits entre musulmans durant la période coloniale concernèrent le bien-

fondé de l'autorité religieuse au sein de la communauté elle-même plutôt que la légitimité à tenir les rênes du pouvoir¹³.

Au regard de cette distinction fondamentale, l'ampleur du débat entre musulmans au sein de ce que l'on peut appeler l'« arène rituelle » est sans doute remarquable, mais nullement une surprise. Pendant la période coloniale, les groupes s'identifiaient souvent – et étaient identifiés par les autres (Africains et Français) – par rapport à des signes rituels. Ainsi en allait-il de l'expression « onze grains », qui désigne ceux qui possédaient onze au lieu de douze grains sur une partie de leur chapelet, signalant ainsi qu'ils récitaient une prière particulière onze fois. De même, l'expression « bras croisés » qualifie ceux qui exécutaient leurs prières quotidiennes en croisant les bras. Si la bonne façon de prier était sans doute une question de doctrine, il s'agissait bien plus que d'un différend doctrinal.

Les autorités coloniales françaises, pour peu qu'elles fussent méfiantes, voyaient dans ces signes un code secret mettant en cause la légitimité d'une domination par des « infidèles » (sous-entendu de la France). D'un certain point de vue, elles avaient raison. Ces conflits concernaient bien des questions de légitimité, mais pas celle de la puissance coloniale en tant que telle. En vérité, cette lutte des signes soulevait le problème de la légitimation des dirigeants à l'intérieur de la sphère islamique. Si l'on examine un certain nombre de cas précis, certains de ceux qui étaient qualifiés de « onze grains » ou de « bras croisés » étaient foncièrement anticolonialistes, d'autant qu'ils étaient dans la ligne de mire des autorités. Il n'empêche que rien ne permet d'affirmer, même rétrospectivement, que ces personnes formaient là « l'aile religieuse du Rassemblement Démocratique Africain [RDA, un parti politique anticolonialiste] en AOF » (Hiskett, 1984 : 290).

Les « onze grains », ou encore les « Hamallistes », comme les Français les appelaient également, étaient des disciples d'Ahmad b. Muhammad b. Sayyidina 'Umar. Connus sous le

13. Tout autre est la série de luttes armées menées par des musulmans contre les Français pendant la dernière moitié du XIX^e siècle dans la Sénégambie (Hiskett, 1984).

nom de Cheikh Hamallah (1883-1943), ce dernier était issu d'un lignage revendiquant une ascendance chérifienne (donc descendant du Prophète)¹⁴. Avant la conquête française, son père appartenait à une communauté de marchands qui, engagée dans le commerce entre le désert et la savane, avait fini par s'établir à Nioro du Sahel, un important centre de négoce situé dans la colonie du Soudan français, mais proche de la frontière mauritanienne. Cheikh Hamallah poursuivit sa formation religieuse à l'ombre de la tutelle coloniale. Il fut initié à la *Tijâniyya*, une confrérie soufie qui était l'une des institutions dominantes de l'islam depuis le milieu du XIX^e siècle (Triaud & Robinson, 2000). Cheikh Hamallah devint disciple de Sidi Muhammad al-Akhdar, un dirigeant de la *Tijâniyya*. Ce dernier, d'origine maghrébine, fut l'un des premiers en Afrique de l'Ouest à soutenir que « La Perle de la Perfection » (*Jawharat al-Kamal*), une prière clé dans la confrérie, devait être récitée onze fois au lieu de douze, d'où le nombre différent de « grains » sur le chapelet. Cette question, aussi insignifiante qu'elle puisse paraître, eut pourtant des conséquences importantes.

La *Tijâniyya* était, sinon la première confrérie introduite en Afrique de l'Ouest, tout au moins celle qui fut largement répandue par al-Hâjj 'Umar Tall, lequel installa un État djihâdiste sur une grande partie du territoire du Mali actuel. Pendant la période coloniale, les descendants d'al-Hâjj 'Umar cessèrent de former une dynastie régnante pour devenir des clercs. Avec leurs alliés, ils continuèrent à jouer un rôle important dans la *Tijâniyya* en AOF et au-delà, car plusieurs dirigeants de cette confrérie continuèrent à revendiquer des attaches à al-Hâjj 'Umar, à son entourage ou à ses disciples. Le paradoxe est que les autorités coloniales purent établir de bons rapports de travail avec les marabouts de la famille Tall, alors que l'État djihâdiste umarien au XIX^e siècle avait été considéré comme l'ennemi juré de la France. En préconisant onze récitations pour la prière – au lieu des douze pratiquées par les Tall et par presque tous les adeptes de la *Tijâniyya* en Afrique de

14. À propos de Cheikh Hamallah et la *Hamawiyya*, voir notamment Bâ (1980), Traoré (1983), Hamès (1983), Brenner (1984) et Soares (2005).

l'Ouest – Sidi Muhammad al-Akhdar lança un défi à l'autorité spirituelle de la direction de la *Tijâniyya* (et notamment à la famille Tall). Le choix de Nioro comme centre de la propagation de ce message suscita d'autres controverses. Car cette ville était (et est toujours) l'un des centres où sont établis les descendants d'al-Hâjj 'Umar et de ses proches. Peut-être est-ce à l'instigation de ces derniers que les autorités coloniales expulsèrent Sidi Muhammad al-Akhdar de Nioro ? Toutefois, sans motif valable pour le maintenir en détention, elles le laissèrent finalement retourner à Nioro, où, avant sa mort en 1909, il nomma Cheikh Hamallah, malgré sa jeunesse, comme successeur à la tête de la confrérie.

À la différence de Sidi Muhammad al-Akhdar, Cheikh Hamallah bénéficiait quant à lui d'une réelle implantation locale. De ce fait, il était plus dangereux pour les dirigeants spirituels en place dans la ville de Nioro et aux alentours. On ne peut comprendre ni la montée de Cheikh Hamallah en tant que dirigeant religieux ni l'opposition à sa personne sans replacer ces événements dans le contexte d'une politique française en train d'englober et de transformer l'organisation sociopolitique de la région. Malgré l'importance prise autrefois par certains lignages de religieux, comme les Tall ou d'autres, la situation changea radicalement avec l'avènement du régime colonial. Depuis la ville de Nioro, Cheikh Hamallah devint un véritable pôle autour duquel gravitèrent divers individus et groupes. Peu après la mort de Sidi Muhammad al-Akhdar, il recrutait déjà des adeptes issus de la plupart des groupes de clercs et de guerriers implantés dans la région, ce qui n'échappa évidemment pas à l'attention des autorités françaises (Soares, 2005). Son emprise ne se limitait nullement aux seuls liens fondés sur l'ethnie et, moins encore, à la parenté ou la « tribu ». Cheikh Hamallah attira à lui des hommes d'origines très diverses et venant de toutes les colonies de l'AOF : des oulémas issus de lignages cléricaux établis comme tels de longue date, des nouveaux intellectuels religieux, des fonctionnaires coloniaux d'origine africaine, des marginaux récemment installés en ville et de nouveaux convertis à l'islam. Au final, Cheikh Hamallah sut

constituer un groupe sociologiquement plus large, plus diversifié et géographiquement plus étendu que ne l'avait été l'entourage de Sidi Muhammad al-Akhdar, au point de fonder une branche concurrente dans la *Tijāniyya*, que ses adeptes appellent *Hamawīyya*.

Ce n'était pas la première fois que les autorités françaises furent confrontées à une nouvelle organisation soufie. Lors de la formation de la *Murīdiyya*, une ramification de la *Qādiriyya*, par Cheikh Ahmadou Bamba au Sénégal, leur réaction initiale avait été hostile (Cruise O'Brien, 1971 ; 1975 ; Coulon, 1981 ; Copans, 1980). De 1895 à 1902, Cheikh Ahmadou Bamba fut exilé au Gabon, et de 1903 à 1907, en Mauritanie. Les autorités allaient peu à peu adoucir leurs dispositions à son égard, notamment à la suite du plaidoyer de Paul Marty, administrateur et spécialiste de ce qu'il qualifiera lui-même l'« Islam noir » (Harrison, 1988 : 115-117). Plusieurs raisons expliquent pourquoi les Mourides parurent moins dangereux. Tout d'abord, la *Murīdiyya* recrutait principalement ses adeptes dans la société wolof, en islamisant à la fois l'ancienne élite politico-militaire (*ceddo*) et la paysannerie, limitant ainsi tout risque de prosélytisme. Mais, surtout, elle participait à l'expansion de la culture commerciale de l'arachide, ce qui aidait à développer l'économie coloniale dans le sens que souhaitait la France.

En fait, Paul Marty dressa un portrait plutôt sympathique de Cheikh Hamallah, en le présentant comme un soutien possible de la France au cas où les autorités coloniales le courtiseraient. Mais tandis que celles-ci essayaient de le faire, Cheikh Hamallah se contentait de répondre à ses obligations, telles que le paiement de l'impôt. L'administration s'inquiéta souvent de cette attitude distante et reprocha à Cheikh Hamallah de ne jamais lui proposer ses services. La différence fondamentale entre Cheikh Ahmadou Bamba et Cheikh Hamallah ne fut sans doute pas leur opinion sur la France, mais bien plutôt leur attitude à l'égard des dirigeants musulmans officiellement investis par l'administration coloniale. Dans la mesure où la *Murīdiyya* de Cheikh Ahmadou Bamba recrutait surtout parmi des personnes qui n'étaient pas encore islamisées, il créait en

fait une nouvelle « niche ». À l'inverse, non seulement Cheikh Hamallah « braconnait » sur les terres des dirigeants musulmans accrédités mais, pire encore, il mettait directement en cause leur prétention à diriger la communauté des croyants. Le problème Cheikh Hamallah polarisa la communauté musulmane de l'AOF de façon violente, et des bagarres éclatèrent dans les années 1920 entre partisans et détracteurs. Les Français réagirent en expédiant Cheikh Hamallah en exil pendant dix ans, d'abord à Mederdra en Mauritanie, puis, à la suite d'une flambée de violence dans la ville mauritanienne de Kaédi, ils le déportèrent en Côte d'Ivoire. Ce n'est qu'en 1936 que Cheikh Hamallah fut autorisé à revenir à Nioro, mais ce retour ne dura pas longtemps.

En août 1940, une bande armée, menée par le fils aîné de Cheikh Hamallah, voulut vraisemblablement tirer parti de la capitulation française devant l'Allemagne. Pénétrant dans le Hodh voisin (Mauritanie actuelle), elle mena une série d'attaques contre un groupe rival, dont la plus célèbre eut lieu près de la gara de Mouchgag, et fit de nombreuses victimes parmi ceux qui subirent l'attaque (Joly, 1993 : 54 *sq.*). Même si l'on ne peut totalement séparer cette rivalité de longue date de la question de l'accès aux ressources économiques rares dans un territoire sujet à des pluies irrégulières et à la sécheresse, il est certain que cette explosion de violence eut une dimension religieuse. Les hommes attaqués s'obstinaient en effet à refuser la prétention de Cheikh Hamallah à être un dirigeant religieux. Il va de soi que les autorités coloniales rendirent Cheikh Hamallah responsable de l'attaque, malgré l'absence d'indices pouvant l'impliquer personnellement. Après le procès, une trentaine d'hommes, y compris les deux fils de Cheikh Hamallah, accusés d'avoir pris part à ce qui sera qualifié de « massacre de Mouchgag », furent exécutés. Plusieurs centaines d'autres – y compris des adeptes les plus éminents parmi l'entourage de Cheikh Hamallah qui n'avaient pas participé à l'attaque – furent détenus dans le camp de concentration de Yélimané. Les survivants à cet internement ne recouvrèrent la liberté qu'en 1946. Quant à Cheikh Hamallah, malgré son désaveu au sujet des hommes impliqués dans ces violences (y compris ses deux fils),

il fut à nouveau exilé, d'abord en Algérie, puis en France, en zone libre sous le régime de Vichy, où il mourut en 1943.

La conduite des autorités coloniales françaises envers Cheikh Hamallah et ses disciples ne fut guère cohérente. Mais en réalité, ces contradictions révèlent le fossé conceptuel qui pouvait exister entre une sphère islamique perturbatrice et les notions que les Français utilisaient pour construire la différence entre les sphères publique et privée. En France, surtout depuis l'affaire Dreyfus (Baubérot, 2000), la religion s'était vue reléguée au seul domaine du « particulier », sinon du « privé ». L'autorité politique (même coloniale) n'avait donc pas à intervenir dans les questions religieuses et, à l'inverse, les autorités religieuses ne devaient pas se mêler des questions politiques. Aussi, conformément à cette dichotomie, deux portraits contradictoires de Cheikh Hamallah virent le jour. Ses détracteurs le dépeignirent comme un loup déguisé en agneau, un subversif dans un burnous de marabout qui prenait ses distances par rapport à l'administration en feignant d'éviter le domaine politique et en remplissant de façon hypocrite ses obligations, mais qui incitait parallèlement ses adeptes à s'opposer aux clercs rangés du côté de la France et, en fin de compte, à défier l'autorité française. Ses partisans le présentaient au contraire comme un mystique aux préoccupations uniquement spirituelles, un individu vivant conformément à l'ésotérisme soufi et détaché des affaires du monde, mais qui se trouvait pris dans les machinations non seulement de ses ennemis mais aussi de certains de ses disciples. Toutefois, ces deux portraits interprétaient les flambées de violence comme autant de manifestations de « fanatisme », c'est-à-dire une illégitime confusion entre religion et politique. Les opinions divergèrent surtout sur le fait de savoir si la responsabilité était partagée ou imputable à un seul parti et si Cheikh Hamallah était meneur ou victime ? Dans une certaine mesure, les deux portraits étaient assez justes, mais ils laissaient toutefois l'essentiel de côté.

C'est en réalité l'existence d'une sphère islamique à la fois distincte du particulier et du politique (au sens étroit du terme) qui faisait problème, configuration que les Français, pour des

raisons idéologiques, ne pouvaient ni reconnaître ni même comprendre. La prétention de Cheikh Hamallah était en soi extrêmement conflictuelle, car il voulait supplanter la direction de la *Tijâniyya* en arguant que la récitation d'une prière douze fois au lieu de onze était une erreur, une impureté. Or, il s'agissait de bien autre chose que d'un simple jeu mystique de numérogie, ou d'une quête spirituelle n'engageant que l'individu concerné et sa lecture personnelle des textes sacrés. Cette prétention à diriger une communauté islamique alors en pleine expansion représenta, pour les autorités religieuses en place, une véritable tentative de subversion. Et la reconnaissance de Cheikh Hamallah comme dirigeant religieux par Cerno Bokar Salif Tall de Bandiagara, l'un des principaux clercs de la famille Tall, ne fit qu'aggraver la situation. Cheikh Hamallah pouvait se voir ici accusé de troubler l'ordre public, dans la mesure où il était visible que son défi mènerait inmanquablement à des violences et à l'émeute. Cependant, il ne prétendait exercer une autorité que sur une communauté religieuse et non, comme les djihâdistes, sur un État. Le champ disputé se trouvait là dans une zone encore non identifiée entre le domaine public de l'État et celui privé de la religion. De fait, la construction idéologique d'une séparation stricte entre le public et le privé, comme c'est le cas en France, figure dans un certain nombre de récits postcoloniaux qui hésitent entre un Cheikh Hamallah « héros de la Résistance » et un Cheikh Hamallah « maître spirituel ».

Après la Seconde Guerre mondiale, les Français se retrouvèrent face à une autre « menace » islamique. À cette époque, les autorités souhaitaient parvenir à un accord avec les Hamallistes, en considérant que les actes de répression les plus durs pouvaient être mis sur le compte du régime de Vichy. De son côté, la *Hamawiyya* avait, entre-temps, investi une niche stable dans la sphère islamique. Il n'y avait plus de défections en masse à craindre de la part des disciples des autres dirigeants de la *Tijâniyya*, lesquels conservaient de nombreux adeptes. Aussi, la controverse se calma-t-elle, au point que le nombre de grains sur le chapelet finit par devenir une question privée, comme les

autorités françaises le souhaitaient si ardemment. Un dernier facteur explique aussi cet apaisement : la *Wahhâbiyya*, qui était devenue le nouvel « ennemi », incita les tenants des onze et des douze grains à s'unir contre ces ultimes « subversifs ».

À la tête de ce nouveau mouvement figurait un groupe de jeunes hommes revenus d'une période d'études à l'université d'al-Azhar au Caire, où ils avaient été en contact avec les idées « réformistes » des écrits de Muhammad Abduh et de Rashid Rida (Kaba, 1974 ; Amselle, 1985 ; Launay, 1992 ; Soares, 2005). Leur critique, beaucoup plus radicale que celle des Hamallistes, mettait en cause l'ensemble de l'établissement clérical, notamment (mais pas exclusivement) les adeptes de la *Tijâniyya*, Hamallistes compris. Ces Wahhâbités condamnaient toutes les formes de soufisme en les accusant d'introduire, à tort, des intermédiaires entre Dieu et les croyants, et rejetaient ainsi toute vénération de saints, vivants ou morts. Ils s'opposaient également à tout ce qui avait un rapport avec les pratiques magiques, par exemple la fabrication et la vente d'amulettes. Or des biens et des services de cette sorte fournissaient des revenus importants aux clercs. Les Wahhâbités dénonçaient toute une série d'habitudes culturelles, telles que la distribution ostentatoire d'« aumônes » (*sadaqa* en arabe) pendant les rites de passage célébrés par les anciennes élites clérico-commerciales. Ils s'insurgeaient en outre contre la mise en valeur excessive dans l'habillement et portaient quant à eux de longues tuniques blanches (ou parfois indigo pour les femmes) sans motifs aucuns, ce qui les rendait particulièrement visibles dans les lieux publics.

Malgré l'importance du nombre de ces oppositions, ce fut en fait la manière de prier qui réveilla les passions : les Wahhâbités croisaient les bras au lieu de les tenir allongés le long du corps. Les sunnites pouvaient sans doute trouver ces deux modes de prière acceptables. L'école de jurisprudence malékite, la seule véritablement présente en Afrique du Nord et de l'Ouest, préconise les bras allongés, mais d'autres ont une opinion divergente, sans que l'on puisse les accuser d'être moins orthodoxes¹⁵. Le

15. Du reste, le cheikh Ibrahima Niassé (décédé en 1975), un des grands maîtres de la *Tijâniyya* au Sénégal, avait lui-même préconisé la prière

choc eut lieu sans aucun doute avec l'expérience du *Hajj*, effectué par un nombre croissant de pèlerins ouest-africains (même s'il demeura limité jusqu'à la fin de l'époque coloniale), où ces derniers réalisèrent brusquement que tous les musulmans n'adoptaient pas la même posture pour prier. Même si les écoles de jurisprudence admettent des pratiques différentes, cela ne veut pas dire que le croyant est libre de choisir celle qui lui plaît. S'il adhère à l'une de ces écoles, il doit se conformer à l'ensemble de ses règles. Les Wahhâbités remettaient en cause non seulement l'école malékite mais également son formalisme juridique. Pour eux, tout engagement visant à respecter un ensemble de règles signifiait accepter aussi la direction des clercs qui en sont les promoteurs. Du coup, le refus du formalisme malékite correspondait à un rejet de l'ensemble des « marabouts ». Or, cette position impliquait que les Wahhâbités devaient dès lors établir leur propre système d'éducation, distinct des écoles coraniques tenues par les clercs qu'ils fustigeaient. Ils s'efforcèrent de « moderniser » l'éducation religieuse en mettant l'accent sur l'étude de la grammaire et du vocabulaire de la langue arabe plutôt que l'apprentissage par cœur, comme cela se faisait chez les « marabouts ». L'objectif était de donner aux croyants un accès direct aux sources (en l'occurrence les textes) et de contourner ainsi la médiation « illégitime » des marabouts.

Il va de soi que les clercs, dont l'autorité était directement visée, réagirent de façon hostile, comme ils l'avaient fait auparavant à l'égard des Hamallistes. Les autorités françaises prirent, bien entendu, fait et cause pour ces clercs. Elles se méfiaient de tout mouvement qui regardait en dehors de l'Afrique de l'Ouest, vers le Caire ou le Hedjaz, en risquant d'alimenter des sentiments à la fois panislamiques et anticolonialistes. D'une manière générale, elles suspectaient tout mouvement pouvant provoquer une agitation et troubler l'ordre public. Du reste, des affrontements violents entre les partisans et les opposants de la *Wahhâbiyya* eurent effectivement lieu dans

avec les bras croisés ; mais il est vrai que beaucoup de ses disciples résidaient hors de l'AOF, notamment dans le nord du Nigeria.

plusieurs villes (Kankan, Bouaké, Sikasso, Bamako) en 1957 et 1958. Mais la situation politique avait changé depuis le conflit avec les Hamallistes : les autorités coloniales n'avaient plus intérêt à réprimer les Wahnâbites, même si elles faisaient clairement connaître leurs sympathies (Soares, 2005).

Les Wahnâbites et leurs adversaires s'affrontaient non seulement au sujet de la direction de la communauté islamique mais également à propos de la nature de cette communauté. Nombre de rites que les Wahnâbites condamnaient farouchement (par exemple, la distribution ostentatoire d'aumônes pendant les funérailles) servaient en réalité de marquage identitaire, tout en empruntant un langage islamique. En refusant de façon implicite, sinon explicite, la pertinence de ces signes, les Wahnâbites rallièrent facilement ce qu'on peut appeler des « cadets sociaux » : anciens esclaves, personnes de « caste », païens récemment convertis. Il ne s'agit pas de dire ici que la *Wahnâbiyya* était la « religion des opprimés ». Tout au contraire, les Wahnâbites étaient réputés être des commerçants prospères. L'ouverture du secteur marchand donna naissance à toute une catégorie de « nouveaux riches », dont beaucoup venaient de groupes stigmatisés autrefois par l'ancienne élite marchande. On pourrait dire que les Wahnâbites tentèrent de restructurer la sphère islamique en la débarrassant des particularismes liés aux héritages à la fois sociaux et lignagers. Mais, aux yeux de leurs détracteurs, ils formaient un club exclusif de marchands nantis qui se distinguaient ostensiblement des autres musulmans par leur habillement et, de manière plus scandaleuse, par leur façon de prier.

Le général, le particulier et l'islamique

L'identification par les autorités françaises des dirigeants et des mouvements islamiques tantôt comme « loyaux », tantôt comme « séditieux » passait à l'évidence à côté de l'essentiel.

Pour les Hamallistes et les Wahhâbités, l'enjeu était le contrôle d'une sphère islamique qui devait moins s'opposer à la tutelle coloniale que rester hors de son emprise. Après la Seconde Guerre mondiale, certains Hamallistes et Wahhabites exprimèrent une certaine sympathie pour le Rassemblement démocratique africain (RDA), d'autant qu'ils avaient été harcelés par l'administration. Cependant, ce parti nationaliste (affilié à l'origine au Parti communiste français, avant de se rapprocher de l'UDSR de René Pléven et François Mitterrand en 1950), eut également le soutien d'opposants à la *Hamawiyya* ou à la *Wahhâbiyya*. Bien entendu, les nationalistes avaient tout intérêt à éviter de prendre fait et cause en faveur de l'un ou l'autre mouvement religieux. Quelques Hamallistes et Wahhâbités, certes une minorité, se rangèrent même franchement du côté français. Il est sans doute paradoxal de voir ici que des clercs qualifiés de « loyaux » partageaient, à leur manière, les mêmes préoccupations que les autres (Launay, 1996). Les déclarations de soutien, spontanées ou sollicitées, que les marabouts firent en faveur de la France participèrent de cet effort pour placer la communauté islamique en tant que telle (mais pas nécessairement les musulmans pris individuellement) en dehors de l'arène politique.

La publicité de l'islam, la visibilité de la communauté musulmane, qui est à mettre en rapport avec l'urbanisation croissante, se manifestait essentiellement à travers la prière publique, notamment celle du vendredi à la mosquée et, plus encore, la célébration des deux principales fêtes du calendrier musulman (*'îd*). Ainsi, les débats véhéments au sein de cette communauté pendant la période coloniale tournèrent-ils souvent autour de la question des modalités de la prière. Certes, ils ne correspondent guère à un usage critique de la raison, que Habermas retient comme élément fondateur de la sphère publique bourgeoise en Europe. En réalité, l'arbitre dans cette controverse n'était pas l'opinion publique à proprement parler, mais l'*ijma'*, le consensus des croyants au sujet du comportement religieux, de l'autorité religieuse et de la direction au sein de la communauté.

Cette sphère islamique régie par l'*ijma'* que constituait la communauté des croyants, transcendait les identités particulières

d'une manière radicalement nouvelle. Mais quelles étaient la nature et la portée de cette transcendance ? Les identités particulières devaient-elles être subsidiaires vis-à-vis de la sphère islamique ? Le cas échéant, de quelles identités particulières s'agissait-il et comment devaient-elles se positionner au sein de cette sphère islamique ? Y avait-il une place pour la transmission héréditaire de la connaissance et de la *baraka* (charisme), qui aurait permis – aux descendants d'al-Hâjj 'Umar Tall ou d'un chérif comme Cheikh Hamallah, aux anciennes élites commerciale, cléricale ou même politico-militaire – de prétendre à une prééminence ? Ou au contraire, cette sphère islamique excluait-elle par définition ces statuts hérités, au profit d'une piété sans intermédiaire entre Dieu et le croyant ?

Mais quand bien même pourrions-nous établir des analogies entre la communauté musulmane en AOF et la sphère publique chère à Habermas, elles ne comporteraient guère d'équivalence. En dépit de la rapidité et de l'étendue de l'islamisation, une partie importante de la population (la majorité dans plusieurs colonies) se convertit au christianisme ou ne se convertit à aucune de ces deux religions, se retrouvant alors étiquetée sous le terme « animiste ».

À la vérité, cette sphère islamique fait-elle partie du général, ou correspond-elle, au contraire, au domaine du particulier ? C'est la nature relative de ces deux notions qui fait ici problème, dont on peut voir une bonne illustration à travers la question de l'ethnicité. D'une part, la construction des ethnies pendant la période coloniale correspondait à une généralisation des catégories en ignorant ou même, dans certains cas, en effaçant une série d'allégeances particulières (à un groupe de parenté, un réseau matrimonial, un village, une chefferie, un pacte militaire, un partenariat commercial, etc.). D'autre part, cette construction s'appuyait sur un schéma (réel, mais le plus souvent supposé) des particularités de langue et de culture, mais aussi de « race » et de caractère propre, censées différencier une ethnie d'une autre. Chaque ethnie étant réputées avoir ses propres intérêts, la « politique des races » impliquait donc que chaque groupe soit administré en fonction de ses intérêts, lesquels étaient définis

par les autorités françaises au regard des aptitudes particulières du groupe. Or, l'émergence de ces groupes ethniques en tant que « communautés générales » eut pour conséquence de former une base solide pour la constitution de groupes d'intérêts particuliers au sein de l'État colonial ou postcolonial.

Néanmoins, les notions de « communauté musulmane » et de « communautés ethniques » accusent une différence fondamentale. L'ethnicité est en soi un concept exclusif. D'un point de vue logique et sociologique, on ne peut se représenter une communauté ethnique que par contraste – ou même en opposition – avec une autre. Pour cette raison, une telle communauté ne peut pas constituer le fondement d'un État, à moins que celui-ci ne mène constamment la guerre contre ses voisins. L'islam, à l'inverse, s'inscrit dans une perspective universelle. En principe, l'appartenance à la communauté musulmane l'emporte sur les allégeances locales, ethniques ou même nationales. Du reste, ceux que l'on appelle désormais les islamistes sont souvent hostiles à l'idéal de l'État-nation, précisément à cause du second, et non du premier terme de ce mot composé (Piscatori, 1986). De par la conversion, la communauté musulmane est intrinsèquement ouverte : quiconque n'en fait pas partie est libre d'y adhérer et même encouragé à le faire. L'unicité de cette communauté et l'obligation impérieuse pour ses membres de lui devoir une allégeance au-dessus de toute autre se manifestent cinq fois par jour lors la prière.

Dès lors, le consensus propre à la communauté musulmane, l'*ijma'*, peut constituer une revendication plausible quant à la représentativité de la population générale au sein d'un État particulier. C'est précisément pour cette raison que la direction religieuse de cette communauté a une importance politique. Le processus peut d'ailleurs aller dans les deux sens. Des individus (des clercs par exemple) peuvent prétendre à représenter la communauté vis-à-vis de l'État ; à l'inverse, l'État peut tenter d'identifier (et d'influer sur) des dirigeants musulmans pour faire valoir ses intérêts au sein de la communauté. Dans un sens comme dans l'autre, il peut en résulter des scénarios très différents de la politisation de la sphère islamique. Les responsables

religieux peuvent, de façon directe ou, le plus souvent, indirecte (en tant qu'idéologues officiels), investir les organes de l'État et transformer celui-ci en « république islamique », en le fusionnant avec la sphère religieuse de sorte que le contrôle de l'un entraîne celui de l'autre. D'un même mouvement, ils politisent ainsi la religion et sacralisent le politique. À l'autre extrémité, là où les musulmans ne peuvent aucunement prétendre être majoritaires, l'État peut essayer, avec plus ou moins de bonheur, de reléguer la communauté musulmane au rang d'un simple groupe d'intérêts, à l'instar d'une communauté ethnique¹⁶. C'est notamment la politique engagée en Côte d'Ivoire, où l'État, en toute connaissance de cause, distribue des avantages en fonction des appartenances ethniques et religieuses (par exemple, en construisant des églises et des mosquées ou en répartissant le temps d'antenne entre catholiques, protestants et musulmans). Cette particularisation de la sphère islamique est en totale continuité avec la politique coloniale de l'AOF. Pour imposer des limites à cette sphère et la maintenir sous contrôle, on s'attache à identifier les dirigeants religieux bienveillants ou loyaux, auxquels on distribue des faveurs afin d'influer sur leurs adeptes, ou même d'en augmenter le nombre.

Les récents et profonds changements dans les communications ont affecté la sphère islamique d'une manière qui n'est pas sans rappeler la description de la sphère publique bourgeoise faite par Habermas. Le *Hajj* est en effet organisé de façon à permettre aux gouvernements (en Afrique, mais aussi en Arabie saoudite) d'exercer un maximum de contrôles sur les pèlerins par l'organisation des vols affrétés et par les voyages collectifs. Les pétrodollars, provenant essentiellement d'Arabie saoudite, financent en Afrique de l'Ouest la construction de mosquées, de centres culturels islamiques et même d'écoles religieuses qui détournent les élèves des clercs traditionnels. Les médias nationaux (radio et télévision) sont ouverts à certains dirigeants musulmans, donnant ainsi un avantage substantiel à celui qui possède le savoir-faire technique. La dérégulation de ces médias

16. En Bosnie, par exemple, les musulmans sont considérés comme un groupe ethnico-religieux.

et l'explosion des radios FM font pencher la balance en faveur de ceux qui ont accès à des fonds et des compétences venant d'ailleurs. L'État a moins de facilité à contrôler les sermons enregistrés sur des cassettes, lesquels circulent de la main à la main ou se vendent sur le marché (Launay, 1997 ; Soares, 2005). Tout comme l'opinion publique, le consensus au sein de la communauté musulmane est sujet à manipulation. Pour autant, le processus de subordination de la sphère islamique à l'État et le contrôle des médias par le « centre » ne sont pas complètement achevés. La sphère islamique garde une certaine autonomie, certes précaire, quelque part entre le politique et le particulier.

*

Cette analyse sur la formation d'une sphère islamique pendant la période coloniale peut paraître trop restreinte. Après tout, de larges espaces en AOF furent christianisés, et non pas islamisés. Or les autorités coloniales françaises réagirent de façon similaire vis-à-vis des responsables d'Églises indépendantes africaines comme le prophète Harris¹⁷ et des dirigeants musulmans « turbulents » comme Cheikh Hamallah. On pourrait (peut-être devrait-on) faire l'hypothèse que le colonialisme français a créé, à son insu, une sphère religieuse d'un type entièrement nouveau, au lieu de centrer l'analyse sur la seule sphère islamique. Ne serait-ce pas le niveau idéal de généralisation ?

L'ultime paradoxe, mais non le moindre, des autorités coloniales, est sans doute qu'elles essayèrent d'inhiber (ou même d'arrêter) la progression des Églises chrétiennes qui se proclamaient africaines, tandis qu'elles s'efforçaient parallèlement de promouvoir un islam qu'elles jugeaient africain. Ce paradoxe pourrait laisser penser que, même si nous admettions l'hypothèse d'une « sphère religieuse » unique, le développement de celle-ci n'était pas du tout le même dans les cas

17. À propos du prophète Harris, voir en particulier Bureau (1971), Haliburton (1971) et Walker (1983).

chrétien et musulman. Au fond, la communauté « générale » chez les chrétiens ne renvoie jamais qu'à une Église et ses institutions, alors que chez les musulmans elle désigne la communauté globale des croyants. Les Africains ont toujours vécu le christianisme sous la forme d'une multiplicité d'Églises. L'allégeance du croyant se fait avant tout à l'une de ces Églises plutôt qu'à l'ensemble de la communauté chrétienne. Par contre, les Hamallistes, les Wahhâbites et leurs opposants musulmans se considèrent tous comme membres d'une seule et même communauté. Alors que les Églises chrétiennes rivalisent pour recruter des convertis ou des adhérents, les mouvements musulmans se concurrencent pour la direction de l'ensemble de la communauté islamique. La complétude de celle-ci se manifeste de la façon la plus voyante par des rites, notamment la prière collective. C'est la raison pour laquelle l'exécution d'un rite public devient si souvent l'objet de contention. Et c'est aussi pour cette même raison que les autorités coloniales françaises se trouvèrent plus souvent impliquées dans des conflits entre groupes musulmans qu'entre chrétiens ou même qu'entre musulmans et chrétiens.

Partout où on l'observe (surtout depuis la fin de l'époque coloniale), la rivalité, sinon le conflit violent entre musulmans et chrétiens, est un indice clair de la politisation du domaine religieux, dont l'objectif n'est autre que le contrôle des institutions de l'État ou l'accès aux ressources de celui-ci. Toutefois, de nombreux musulmans ont toujours comme préoccupation fondamentale de savoir quelle est la bonne manière de prier. Est-il correct de distribuer de façon ostentatoire des aumônes pendant les funérailles ? Les danses exécutées par de jeunes femmes pendant le ramadan (ou à tout autre moment) sont-elles conformes à l'islam ? Ces préoccupations « rituelles », dans la mesure où elles restent particulièrement sensibles au sein de la communauté musulmane, témoignent de la persistance d'une sphère islamique autonome dans l'Afrique de l'Ouest franco-phonie actuelle.

Bibliographie

- AMSELLE Jean-Loup, 1977, *Les Négociants de la savane*, Paris, Anthropos.
- 1985, «Le Wahhabisme à Bamako (1945-1985)», *Canadian Journal of African Studies*, vol. 19, n° 2 : 345-357.
- 1990, *Logiques métisses*, Paris, Payot.
- AMSELLE Jean-Loup & Elikia M'BOKOLO (dir.), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- BÂ Amadou Hampâté, 1980, *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*, Paris, Le Seuil.
- BAIER Stephen, 1980, *An Economic History of Central Niger*, Oxford, Clarendon Press.
- BOBÉROT Jean, 2003, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF (« Que sais-je ») [1^{re} éd. : 2000].
- BRENNER Louis, 1984, *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Berkeley, University of California Press.
- BRÉVIÉ Jules, 1923, *Islamisme contre « naturisme » au Soudan français. Essai de psychologie politique coloniale*, Paris, E. Leroux.
- BUREAU René, 1971, *Le Prophète Harris et le Harrisme (Côte d'Ivoire)*, Annales de l'université d'Abidjan, série F, Institut d'Ethno-Sociologie.
- COULON Christian, 1981, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, A. Pedone.
- 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- COPANS Jean, 1980, *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore.
- CRUISE O'BRIEN Donal, 1967, « Towards an 'Islamic Policy' in French West Africa, 1854-1914 », *Journal of African History*, vol. 8, n° 2 : 303-316.

- CRUISE O'BRIEN Donal B., 1971, *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- 1975, *Saints and Politicians: Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOUILLY Alphonse, 1952, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Larose.
- GROSZ-NGATÉ Maria, 1988, « Power and Knowledge: The Representation of the Mandé World in the Works of Park, Caillé, Monteil, and Delafosse », *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, n° 111-112 : 485-511.
- HABERMAS Jürgen, 1989, *The structural transformation of the public sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press [1^{re} éd. allemande : 1962].
- HALIBURTON Gordon M., 1971, *The Prophet Harris: A Study of an African Prophet and His Mass-Movement in the Ivory Coast and the Gold Coast, 1913-1915*, London, Longman.
- HAMÈS Constant, 1983, « Cheick Hamallah ou qu'est-ce qu'une confrérie islamique (*tariqa*) ? », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 55, n° 1 : 67-83.
- HARRISON Christopher, 1988, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HISKETT Mervyn, 1984, *The Development of Islam in West Africa*, London, Longman.
- JOLY Vincent, 1993, « L'administration du Soudan français et les événements de "Nioro-Assaba" (août 1940) », in Edmond Bernus *et al.* (dir.), *Nomades et commandants. Administration et sociétés nomades dans l'Ancienne A.O.F.*, Paris, Karthala : 49-60.
- KABA Lansine, 1974, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press.
- LAUNAY Robert, 1978, « Transactional Spheres and Inter-Societal Exchange in Ivory Coast », *Cahiers d'études africaines*, vol. 18, n° 72 : 561-573.

- 1982, *Traders Without Trade. Responses to Change in Two Dyula Communities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1990, « Pedigrees and Paradigms: Scholarly Credentials among the Dyula of the Northern Ivory Coast », in Dale F. Eickelman & James Piscatori (dir.), *Muslim travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, London, Routledge : 175-199.
- 1992, *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*, Berkeley, University of California Press.
- 1996, « La trahison des clercs ? The “collaboration” of a Suwarian ‘Alim », in John O. Hunwick & Nancy Lawler (dir.), *The Cloth of Many Colored Silks: Papers on History and Society Ghanaina and Islamic in Honor of Ivor Wilks*, Evanston, Northwestern University Press : 297-318.
- 1997, « Spirit media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d’Ivoire », *Africa*, vol. 67, n° 3 : 441-453.
- 1998, « A Question of Character: Delafosse among the Senoufo », in Jean-Loup Amselle & Emmanuelle Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l’itinéraire d’un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve et Larose : 39-48.
- LEVTZION Nehemia, 1973, *Ancient Ghana and Mali*, London, Methuen.
- MUDIMBE Valentin Y., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- PERSON Yves, 1968, *Samori. Une révolution dyula*, tome 1, Dakar, IFAN.
- PISCATORI James, 1986, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROBERTS Richard L., 1987, *Warriors, Merchants, and Slaves: The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*, Stanford, Stanford University Press.

- ROBINSON David, 1985, *The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press.
- 1988, « French “Islamic” Policy and Practice in Late Nineteenth-Century Senegal », *Journal of African History*, vol. 29, n° 3 : 415-435.
- ROBINSON David et Jean-Louis TRIAUD (dir.), 1997, *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala.
- SAAD Elias N., 1983, *The Social History of Timbuktu: The Role of Moslem Scholars and Notables, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SANNEH Lamin O., 1979, *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, London, International African Institute.
- 1997, *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*, Boulder, Westview Press.
- SOARES Benjamin F., 1997, « The Fulbe Shaykh and the Bambara “Pagans” », in Mirjam de Bruijn & Han van Dijk (dir.), *Peuls et Mandingues : dialectique des constructions identitaires*, Paris, Karthala : 267-280.
- 2004, « Islam and Public Piety in Mali », in Armando Salvatore & Dale F. Eickelman (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Brill : 205-226.
- 2005, *Islam and the Prayer Economy: Religion and Authority in a Malian Town*, Edinburgh/Ann Arbor, Edinburgh University Press/University of Michigan Press.
- TRAORÉ Alioune, 1983, *Islam et colonisation en Afrique : Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- TRIAUD Jean-Louis, 1974, « La question musulmane en Côte d'Ivoire (1893-1939) », *Revue française d'histoire d'Outre Mer*, vol. LXI, n° 225 : 542-571.
- 2000, « Islam in Africa under French Colonial Rule », in Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels (dir.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press : 169-187.

- TRIAUD Jean-Louis et David ROBINSON (dir.), 2000, *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.
- WALKER Sheila S., 1983, *The Religious Revolution in the Ivory Coast: The Prophet Harris and the Harrist Church*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- WEISKEL Timothy C., 1980, *French Colonial Rule and the Baule Peoples: Resistance and Collaboration, 1889-1911*, Oxford, Clarendon Press.
- WILKS Ivor, 1968, « The transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in Jack Goody (dir.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press : 161-197.

Société civile islamique et nouveaux espaces publics au Niger

Esquisse sur l'islam postmoderne et les pratiques religieuses « globales » en Afrique

Souley HASSANE*

De 1960 à 1990, le Niger a connu deux moments dans l'organisation et la diffusion de l'islam : le premier place le *Mallam* (« maître ») au centre de la prédication. L'école coranique est le point de convergence des croyants. Le *Mallam* (pl. *Mallamai*) est jusque-là le « pôle d'attraction » de l'interprétation islamique du monde. Les séances d'explication du Coran sont occasionnelles, notamment pendant les mois de *ramadân* et *mawlid*, l'anniversaire du Prophète¹. La *makaranta* (« école coranique ») qu'il dirige joue, tout à la fois, le rôle de bibliothèque, de centre culturel et de maison pour tous, où se dirigent les hommes pour se cultiver. L'effort islamique individuel consiste d'abord à aller vers le *Mallam* et non l'inverse.

* Historien, Université de Poitiers, Minoritymedia/Migrinter (UMR 6588).

1. Entretien avec I. O., Tahoua, 2000.

Exceptionnellement, il se déplace pour célébrer un mariage, un baptême ou marquer de son autorité et de son charisme un lieu ou une situation. La réputation et le charisme du *Mallam* en font un « pôle spirituel » (*gawth*) au sens confrérique du terme². Cette figure générique de l'islam nigérien porte en elle un héritage séculaire de la transmission islamique. Son statut social reste, encore aujourd'hui, celui du notable religieux.

L'avènement des associations islamiques, en 1990, bouleverse l'ordre des choses en introduisant un ordre islamique nouveau face à une situation qu'on croyait figée et amorphe. Cette nouvelle intelligibilité islamique est d'abord un nouvel ordre du discours qui travaille tous les secteurs de la société. Cette dynamique discursive implique surtout une relecture et une idéologisation des réalités. La langue politique, administrative, médiatique et populaire s'islamisent en même temps que se réislamisent les acteurs sociaux et politiques. La création de plus de soixante associations islamiques, la multiplication des mosquées, le regain d'apprentissage de l'islam, le retour à la prière quotidienne, l'organisation des grands rassemblements sont autant de marqueurs de la nouvelle époque. La figure centrale de cette réislamisation est le prédicateur, le *Mai wa'azi*. En effet, il constitue le socle et la matrice des changements que le pays a connus depuis près de vingt ans sur le plan religieux. Ce dernier engage le dialogue avec ses auditeurs, enclenche des débats, apporte les polémiques religieuses dans la rue et incite à une remise en cause de soi par le savoir. Le prédicateur appelle à des pratiques islamiques nouvelles qui corrigent, critiquent et rectifient les pratiques des marabouts. Le prédicateur est une figure par excellence de la mobilité, du mouvement : il s'invite dans les villages, les villes, les radios, sur les campus et dans les familles. Piliers de toutes les associations, le prédicateur est la ressource d'occupation et de marquage des espaces. Près de vingt ans après son émergence, il s'est confronté à la réalité des transformations sociales et idéologiques complexes dans un

2. La notion de pôle est très importante dans la *Tijâniyya* ; Cheikh Nyasse est ainsi appelé *Gawth Zamani* (le « pôle de son temps »), c'est-à-dire le trait marquant du siècle.

pays à peine sorti de la nuit coloniale. Les confrontations avec l'État, les critiques de l'Occident, les critiques de l'islam traditionaliste et les confrontations entre les mouvances islamiques en ont fait un acteur islamique expérimenté et forcément mondialisé. L'État nigérien, incapable de l'endiguer, compose avec toutes les mouvances islamiques qu'il tente d'organiser en attelage politico-religieux. Du coup, les associations islamiques conservent un espace spécifique que j'appellerais « espace public islamique ». Les prédicateurs et responsables islamiques qui y agissent constituent la société civile islamique du Niger avec ses codes, ses règles, ses rites de socialisation et ses lois. Il y a désormais un « espace public administratif » caractérisé par le pouvoir symbolique de l'État et un « espace public islamique » caractérisé par le pouvoir symbolique et idéologique des acteurs islamiques.

Cette situation appelle des questions sur l'organisation et la structure de ce nouvel ordre discursif animé par des prédicateurs et leurs associations, tandis que les modalités de son expression dans la société méritent une attention particulière. La relation de ce nouvel ordre du discours à la globalisation marchande, phénomène plus que contemporain, se doit d'être soumise à l'analyse, car l'acteur islamique lui emprunte ses outils, ses règles, sa mise en scène publique et sa communication. Ces nouveaux acteurs constituent, en effet, la société civile islamique et, par conséquent, les animateurs de l'espace public islamique. Les nouvelles technologies amplifient le phénomène de transnationalisation de l'identité islamique locale, et l'on peut légitimement se demander si elles ne transforment pas la *Umma* islamique elle-même en un transnationalisme. Par ailleurs, si la société civile islamique implique un rapport différent à la politique et à la démocratie, on tentera de montrer en quoi un tel rapport se fonde sur la « corruption mutuelle », conséquence d'une porosité de l'espace public d'État et de l'espace public islamique. Car cette interaction implique des concessions et des postures de part et d'autre, marqueurs de nouveaux rapports sociaux. De même, il y a lieu d'interroger ce qu'on pourrait appeler le « cosmopolitisme islamique surveillé », en l'occurrence

par un État capable, contradictoirement, de défendre et de combattre l'islam tout à la fois. C'est sans doute un trait marquant de ces rapports nouveaux entre islam et l'État post-colonial, mais il serait intéressant de les examiner à la lumière de la mobilité des acteurs et des ressources, de la dimension entrepreneuriale et marchande et du caractère hybride et polymorphe des processus identitaires engendrés. Enfin, on s'attachera à saisir cette société civile islamique dans une perspective symbolique globale, transnationale, articulée d'un même mouvement aux réalités locales, nationales, régionales et continentales.

Cette contribution se veut une réflexion sur l'islam à l'ère du Web 2.0, de la révolution Internet et informatique, de la fin des colonialismes, de la démocratisation de tous les espaces publics et de l'essor de la Chine en Afrique. D'un côté, c'est une Chine qui produit une partie importante des marchandises de l'économie symbolique islamique dans un contexte d'expansion mondiale, s'impliquant toujours plus dans les intrigues politiques, religieuses et sociales africaines. De l'autre, c'est un islam qui s'est émancipé des frontières territoriales, politiques, nationales, ethniques, pour s'inscrire et prendre forme dans une réalité globale.

Espace public et prédication islamiques : instruments de la mondialisation marchande

Le processus de réislamisation est porté par des jeunes prédicateurs qui font le choix, pour diffuser l'islam, du mouvement, de la mobilité, de la circulation, des déplacements et de l'action. L'islam est traité, par eux, comme une marchandise, un produit à vendre dont ils sont les promoteurs et les agents commerciaux. Le public n'est plus seulement un « croyant ignorant » (*jahili*) mais un client qu'on doit respecter, séduire, plaire, convaincre par des preuves intelligibles et non

des mythes ou des anecdotes, une mise en scène des preuves, un discours attrayant et un message rassurant. Le croyant, cible de la prédication, n'est pas qu'un apprenant : il a désormais le droit de poser des questions, de discuter ou de refuser. Il peut à l'occasion comparer, reporter et différer son choix, pour décider en connaissance de cause. Aussi, pour activer et accélérer le choix du client, le prédicateur, se doit de porter le message de l'islam dans la rue, dans les médias et jusqu'à la porte du client lui-même³.

Cette forme de prédication résulte, vraisemblablement, de l'application des lois commerciales au domaine de la prédication islamique. Ce sont les élites islamiques saoudiennes, formées dans les écoles commerciales américaines, qui ont injecté cette méthodologie dans la prédication, puis l'ont transférée dans le monde musulman. Les manuels de commerce, enseignés dans les *Business School* américaines⁴, sont de véritables références non citées des prédicateurs de toutes les monarchies du Golfe. La transmission de ces méthodes de communication est faite durant des séminaires transnationaux de formation des prédicateurs ouest-africains⁵. Les prédicateurs nigériens, empreints d'une forte tradition commerciale, n'ont eu aucun mal à se recycler et à appliquer une méthode qui faisait partie de leur *background* culturel⁶. Mais si la rupture avec la

-
3. M. S. M., président du Cercle des travailleurs musulmans de Maradi (CTM), 18 juin 2000 ; M. M., prédicateur et directeur de médersa, membre de la *Tijâniyya*, Maradi, 20 juin 2000 ; H. D., imam de la mosquée de vendredi Moufida de Maradi, 20 juin 2000.
 4. Il s'agit notamment des manuels de management stratégique et sur le *leadership*. Ainsi, Pour la construction du *leadership*, Bennis & Nanus (1985 : 255) considèrent-ils que : « 1. Leader lead by pulling rather than pushing; 2. By inspiring rather than ordering; 3. By creating achievable though challenging, expectation and rewarding progres toward them rather than by manipulating; 4. By enablin people to use their own initiative and experiences rather than denying or constraining their experiences and actions ».
 5. Entretien avec T. A., Niamey, 2005.
 6. Largement utilisées par les pentecôtistes américains et anglophones, ces méthodes proviennent du management et du *leadership* d'entreprise. Ces théories ont eu le même usage au Moyen-Orient où les nouveaux prédicateurs musulmans les utilisent dans leur propagation de l'islam (Haenni, 2005); voir ici les ouvrages fondateurs de ces

méthode du *Mallam* a induit des tensions dialectiques, le passage du *Mallam* au *Mai wa'azi* a suscité des conflits nécessaires à l'émergence historique du prédicateur, à la fois comme figure centrale de la réislamisation et comme entrepreneur du religieux.

Dès que le prédicateur devient, face au public, un publiciste, un manager, ses comportements changent. Nous sommes là dans les lois de la communication, son art, ses règles et parfois ses travers. La *da'wa* (« appel à l'islam ») à l'âge global s'inscrit toujours dans la longue durée et met en action de véritables entreprises nationales de la prédication dont les associations islamiques sont le moteur. Le *dâ'i* (« prédicateur », « missionnaire ») qui engage un dialogue sur la place publique prend en même temps des risques énormes. L'opération comprend un long moment de réflexion, de préparation, d'étude de terrain, de sociologie de la clientèle et de planification nécessaires à la réussite. Car il a pour objectif d'amener chaque jour plus de militants à son association, plus d'audience à sa mouvance islamique. Il s'agit véritablement de « prendre le pouvoir symbolique » (Bourdieu, 2001 : 421) dans la capacité des gens à produire un discours et une opinion islamiques identitaires.

Dans ce commerce des biens symboliques on peut, ainsi, parler de bénéfice et de perte, de capital, de plus value et de moins value, de recettes et de dépenses, de fraudes, de faillite et de pratiques déloyales. L'économie des biens symboliques a ses agents, ses courtiers, ses perdants et ses gagnants. Ce qui revient à parler de stratégies et de méthode. L'application judicieuse garantit le succès, même s'il faut toujours en actualiser les normes pour optimiser les gains.

Les « religions transnationales » (Fourchard, Mary et Otayek, 2005 : 10-12), les « réseaux religieux » (*ibid.*) qui recourent divers flux migratoires influencent les prédicateurs nigériens sur le choix de leurs thèmes, leurs langues et leur vision du monde. Cette « homogénéisation culturelle » (*ibid.*) en marche indique les affiliations doctrinales internationales des mouvances

théories, véritables idiomes du néolibéralisme de Bennis & Nanus (1985), Bennis (1994) et Bennis & Ward Biederman (1997).

islamiques nigériennes et la permanente « tension entre global et local » (Appadurai, 2001 : 89). La globalisation de l'islam se fait dans un contexte mondial de « règne de l'opinion », de « religion des faits » (*ibid.* : 47) qui bousculent tous les conformismes idéologiques, religieux et politiques. La déterritorialisation du discours islamique nous indique la trajectoire des livres, des mots, des auteurs, des idiomes et des sens. La globalisation médiatique, la libéralisation et la démocratie ont donné existence, sens et cohérence à la *da'wa* nigérienne en l'adaptant à son contexte national et international, en la formulant, ou mieux, en la formatant et l'impliquant dans une dynamique de fabrication d'une opinion islamique mondiale. Comme le soulignent André Mary et Laurent Fourchard (2005 : 12),

« la transnationalité des groupements culturels et réseaux religieux d'origine africaine ne peut ignorer la globalisation des formes de religiosité qui passe par la circulation internationale des agents religieux et l'ouverture médiatique sur le marché mondial des ressources symboliques ».

Dans le commerce des biens symboliques et identitaires, le *wa'azi*, la prédication publique, est une opération de promotion de l'islam en même temps qu'une performance. Par la médiation du prédicateur, l'association entre dans un dialogue avec les individus, leurs choix présents et futurs. Le *wa'azi* se déroule dans un lieu public. Il rassemble des centaines, voire des milliers de personnes pour écouter un ou plusieurs conférenciers traitant de thèmes islamiques directement liés aux conditions et réalités culturelles⁷. Le discours, souvent prononcé en langues nationales, n'est pas savant mais vulgarisateur. Il reste néanmoins, un discours de l'action qui séduit d'abord dans sa mise en scène.

7. Voir les enregistrements du prédicateur Moussa Alio : « Commentaire de la Surat Luqman », cassette audio, Niamey, 1992 ; « L'importance du *wa'azi* dans la vivification du message islamique », cassette audio, Niamey, 20 mai 1992 ; « Patience face aux épreuves de la propagation de l'islam », cassette audio, Niamey, 29 mai 1992 ; « Le Prophète face aux *musrikin* », cassette audio, Niamey, 20 mai 1992 ; « Les *sahabat* (les compagnons du Prophète) », cassette audio, Niamey, 20 mai 1992.

Les modalités de la *da'wa* islamique s'articulent dans la perspective de création d'une opinion islamique mondiale. Cette dernière peut se lire, aussi, sous l'angle d'une conscience islamique fondée sur une vision commune du monde. En cela, la *da'wa* n'est pas neutre : malgré la diversité des mouvances islamiques qui s'affrontent, elle possède une « unité symbolique » (Appadurai, 2001). Les batailles de sens, les débats fondateurs du « pluralisme islamique », traduisent un « rapport de forces symbolique » (*ibid.* : 107) qui renforce, en dernière instance, le cadre islamique global. Les thèmes non culturels, comme la politique et l'Occident, sont inévitables. La politique fait l'objet d'âpres batailles au Niger quand l'Occident déploie son hégémonie, militaire, économique et politique dans les pays du Sud. La réinterprétation du monde par les agents religieux du Niger ne peut faire l'économie ni de l'Occident, ni de la politique.

La *da'wa* nigérienne, sous tous ses aspects, reste marquée par l'économie des « échanges symboliques » dans laquelle le prédicateur détient « le capital symbolique » (*ibid.*), « les signes de richesses » et les « signes d'autorité » (*ibid.* : 99). Il est ainsi sur une position dominante.

Le parti pris de l'action

La prédication islamique repose d'abord sur le parti pris de l'action. Les prédicateurs sont des acteurs qui parlent et interviennent sur le terrain. Ils ne théorisent pas sans agir : ils conçoivent que l'action est au cœur de leur prédication⁸. Aller vers une clientèle potentielle pour lui parler suppose déjà une action envers l'autre, une démarche de communication⁹. Le prédicateur est un communicateur.

8. Entretien avec I. O., Niamey, 2000.

9. Voir notamment les textes du prédicateur Cheikh Bouraïma Abdou Daouda, recteur de la mosquée de l'université de Niamey : « Comment

Cependant, pour que l'action prenne le terrain, le prédicateur fait une série de choix : la fluidité de l'organisation du travail ; une communication informelle intense ; une politique des groupes d'intervention ; la maîtrise des compétences ; la mobilité pour éviter la sclérose ; la recherche de l'efficacité et l'évaluation régulière des acteurs islamiques ; la motivation permanente par des signes de reconnaissance positifs et l'échange de bonnes nouvelles. La fluidité de l'organisation du travail suppose une certaine flexibilité à tous les niveaux. Les *yan Agaji* (« équipes de bénévoles ») peuvent ainsi organiser les lieux comme bon leur semble ; le prédicateur ne s'en mêle pas. L'organisation du travail demeure simple (informer les populations, accueillir les militants, veiller sur les participants, loger les hôtes, etc.) et fluide grâce à la clarté des tâches à accomplir par chaque acteur.

La communication informelle est intense dans le travail d'organisation, mais aussi dans la préparation des différentes interventions. Toute information circule et le prédicateur communique avec tout le monde. Il n'y a ni formalité, ni restriction vis-à-vis des conférenciers. Bien au contraire, la communication est intense avant et après les prêches et porte sur tous les sujets. Cette liberté contribue beaucoup au travail islamique qui, du coup, se libéralise et se démocratise. Les rigidités protocolaires qui entourent les élites traditionnelles sont supprimées au profit de la communication directe, informelle et conviviale¹⁰. L'attitude même du prédicateur constitue un

profiter de notre temps ? », Niamey, BUTIN (Bureau des Traductions Islamiques du Niger), 1997 ; « Les phases embryonnaires de la création de l'homme », Niamey, BUTIN, 1998 ; « L'islam face aux défis du 3e millénaire », Niamey, BUTIN, 1998.

10. Voir le communiqué du Collectif des Associations Islamiques du Niger (CASIN) sur « La dégradation des mœurs au Niger » (Niamey, 19 novembre 1994), ainsi que les lettres de ce collectif adressées au ministre de la Communication en faveur d'une augmentation du temps d'antenne des associations islamiques à la télévision et à la radio (Niamey, 1993), au président de la République sur « La perversion des mœurs au Niger » (Niamey, 30 novembre 1994), ou au ministre de la Santé pour l'organisation d'un débat sur la planification familiale (Niamey, 14 décembre 1994).

facteur de communication, par sa capacité à écouter, à accepter, à entendre, à conseiller sans imposer, à suggérer sans prescrire, c'est-à-dire sans prédire. Là où le *Mallam* prescrit et enjoint, le prédicateur accepte la libre expression des individus.

Pour cela, le prédicateur est tenu d'être disponible, aimable et réceptif. Le mouvement de réislamisation développe une prédication par le contact. L'association islamique valorise ses membres et chacun affiche sa « marque déposée », sa touche personnelle dans les activités et ses compétences propres. Chaque prédicateur représente en effet une marque, une valeur marchande sûre et un capital pour l'association. Chacun est spécialisé sur une question précise : mariage, famille et héritage, jurisprudence islamique. Aucune compétence ni expérience ne sont négligées dans la prédication. Certains sont plus doués dans la conciliation que sur le prétoire. D'autres sont de véritables tribuns maniant à la fois la langue et les références religieuses.

C'est pour cette raison que l'association islamique les fait circuler à travers le pays, évitant ainsi tout risque de sclérose. Les prédicateurs passent dans tous les chefs-lieux de département et les villages pour animer des conférences, en place publique, de jour comme de nuit. La mobilité est importante dans la *da'wa* parce qu'elle permet à la fois de réactualiser les connaissances des croyants et de les valider, tout en renouvelant la ferveur et les émotions spirituelles des groupes. « La foi est une plante, un arbre, un jardin, qu'il faut arroser régulièrement. Le *wa'azi* est cette eau qui arrose la foi pour l'entretenir, la faire grandir et surtout l'empêcher de se dessécher¹¹ ».

Cette formule très populaire chez les prédicateurs du Niger explique et résume bien la *da'wa* comme un parti pris de l'action. Les associations islamiques recherchent aussi l'efficacité. Un acteur islamique doit être efficace dans sa préparation, dans son discours prédicatif. Direct, il appelle sans ambages les « clients-croyants » à adhérer à son association. Il redouble de persuasion pour assurer ses auditeurs qu'ils ont fait le bon choix. Le prédicateur fait fi de tout formalisme puisqu'il valide sur le champ les adhésions. Son dialogue avec les clients est très péda-

11. Entretien avec I. R., Niamey, 2005.

gogique, tout en comprenant une dimension importante d'agitation. La parole du prédicateur est susceptible d'enclencher divers processus émotionnels (larmes, pleurs, rires, crispation, peur, etc.) et décisionnels (adhésion à l'association, recherche du savoir, inscription dans une école coranique, études à l'étranger, immigration, etc.).

Enfin, la diffusion du message islamique est facilitée parce que l'association motive en permanence ses membres à travers des signes de reconnaissance positifs et parce que ceux-ci échangent entre eux toutes les « bonnes nouvelles¹² » de manière spontanée. En outre, les anciens soutiennent les nouveaux prédicateurs. Pour les motiver davantage, ils suppriment barrières et formalités. L'interaction des attentions entre différentes générations, différents profils, acteurs et trajectoires islamiques, amplifie la motivation de part et d'autre. Un message d'encouragement, une félicitation ou un signe de la victoire apparaissent comme des stimulants. L'échange de bonnes nouvelles est aussi un puissant facteur de motivation collective. L'association islamique s'investit dans un travail de propagation dans lequel elles facilitent la communication sur le terrain. L'engagement public d'un chef de village, par exemple, ou bien d'un groupe de jeunes, d'étudiants, de fonctionnaires, de nomades, de grands commerçants, tout cela fait l'objet d'annonces « informelles¹³ » qui circulent rapidement aux quatre coins du Niger. Les bonnes informations se répercutent rétroactivement sur les activités de diffusion de l'association. Ils montrent que le travail entrepris est porteur, positif et progresse au quotidien.

12. Les « bonnes nouvelles » désignent, dans ce contexte, toutes les informations sur la progression positive de la prédication.

13. Le terme « informel » est à comprendre au sens où ces informations ne sont pas échangées entre émetteurs et récepteurs traditionnels, mais circulent de façon non conventionnelle entre les membres.

La rapidité et la multiplicité

L'action rapide et efficace est une des règles du succès dans l'économie des biens symboliques. Il faut être capable de mettre à la disposition de tous, et en un temps très court, un maximum de biens symboliques, et de satisfaire la « demande d'islam » aussitôt exprimée. Une association qui est capable de faire circuler une cassette de prêche, en quelques heures, sur toute l'étendue du Niger touche forcément plus de monde, plus de musulmans que celle qui ne le fait pas. Dans un pays où plus de 99 % de la population sont musulmans, l'enjeu n'est pas tant d'islamiser les gens, que de mettre à leur disposition, en un temps le plus court possible, les prédications islamiques et de tenir ainsi le pari de renouveler leur compréhension et leur interprétation du monde.

La multiplication des expériences et la transformation rapide de l'expérience en un état d'esprit font partie de cette pratique de prédication rapide¹⁴. En effet, les séances de prêches sont quotidiennes au Niger et constituent autant d'expériences et de moments importants dans la circulation rapide des idées. Ces expériences tendent alors à se muer en état d'esprit, voire en culture, quand elles s'incrument et conduisent les gens à penser et agir par elles. La force des prédications islamiques est de se répéter, de marteler les esprits, puis de prendre une place définitive dans la vie des gens.

14. C'est ce dont témoigne par exemple le Programme de séminaire international de formation du 18 au 21 août 1999, mais aussi son budget. Voir également le Programme général de l'AJMN (Niamey, 1994), ainsi que le texte décidant de la création du « Forum de la femme nigérienne » comme cadre de concertation féminine (Niamey, 1999), ou encore la demande de couverture médiatique de la tribune de la femme à l'occasion de la journée internationale de la femme (Niamey, 7 mars 1999) ; archives de l'ex-AJMN consultées à Niamey.

La culture de la compétition

La *da'wa* nigérienne est une épreuve de compétition entre mouvances islamiques pour l'occupation des esprits et des espaces. Elle implique aussi une compétition entre acteurs islamiques à l'intérieur d'une même mouvance. Chaque prédicateur ambitionne une renommée et une reconnaissance, locale, nationale, sous-régionale et internationale. Car l'autorité théologique du prédicateur est renforcée par sa notoriété. La compétition implique des résultats, des faits et des engagements dans la diffusion de l'islam. La culture de la motivation est partout. Le langage de la compétition est permanent, car pour étouffer la prédication adverse, il faut produire plus de prédications et de prédicateurs¹⁵. Ces derniers ne peuvent donner le meilleur d'eux-mêmes que par l'esprit de compétition et de concurrence pour installer leur mouvance dans la conscience des populations. La société civile islamique s'approprie les lois du marché qu'elle applique à la prédication islamique. Elle structure ses codes, ses règles, ses outils, sa vision, au moyen d'un savoir-faire marchand qu'on croyait réservé à l'économie de marché.

La société civile islamique : une communauté de réseaux

Ces acteurs qui travaillent la société nigérienne par leur discours portent une contre-culture idéologique qui s'oppose à la culture étatique, administrative et politique. En vingt ans, ces acteurs sont devenus incontournables dans la gestion de la cité. Organisés, ils ont rendu visibles toutes les pratiques islamiques face à un État constitutionnellement laïc. Cette société civile islamique entraîne avec elle ses « adversaires » qui, à leur tour, l'entraînent dans le politique pour mieux la compromettre et corrompre son discours puritain.

15. Entretien avec I. R., Niamey, 2005.

De son côté, la société civile islamique, grâce à la logique marchande qui la caractérise, finit par susciter une communauté d'émotion avec les différents groupes qui s'agrègent autour des associations islamiques. C'est une communauté liée par la ferveur islamique, dont le militantisme et la quête de spiritualité sont le lien entre les individus d'horizons, de classes et de situations sociales différents. Cette alchimie, qui mélange action individuelle et collective à la spiritualité de groupe, provoque un sentiment de fraternité et de fusion entre les membres. L'individu s'affirme en abandonnant, le temps de l'action, son identité ethnique et sociale pour être un « frère en Dieu ». Cette relation est un lien stratégique entre les membres d'une association islamique. C'est d'ailleurs un lien d'autant plus structurant que les crises matérielles et les difficultés morales malmènent les individus. Cette expérience de la fraternité devient plus forte en des moments d'intenses activités islamiques ou d'apprentissage collectif. C'est la base sociale de la société civile islamique.

Cette communauté d'émotion, qui repose en fait sur une vision commune du monde et sur les mêmes valeurs, maintient la cohésion du groupe parce que celui-ci se veut soudé, uni et compact comme « un mur dont la démolition commence par la perte d'une seule brique¹⁶ ». Mais cette situation est fragile dans le sens où, pour construire une société islamique, il faut sortir de l'émotion pour concevoir des projets de société. L'inertie de plusieurs associations et membres d'associations proviendrait précisément d'une installation définitive dans l'émotion, à un point où la communauté émotive devient la communauté islamique, les gens bien guidés, la communauté du bien en lutte contre le monde extérieur. D'un point de vue organisationnel, cela a suffi pour protester, agir, revendiquer, faire respecter des mots d'ordre, contester et déstabiliser un gouvernement. La nouvelle culture facilite la transformation de ces réseaux en une coalition consciente qui travaille pour matérialiser sa vision du monde.

16. Formule courante tirée des traditions islamiques.

Le croyant connecté et la « *Umma islamique 2.0* »

La terre est plate ; tel est le titre du *best-seller* de Thomas Friedman (2006) sur la connectivité, c'est-à-dire l'accès à l'informatique et à l'Internet. De fait, avec Internet, la terre devient plate pour les acteurs islamiques du Niger, comme elle le devient du reste pour leurs adversaires. Plus de vingt ans après la révolution islamique d'Iran, la révolution informatique et de l'Internet en 2000 change le rapport des croyants nigériens au monde. La terre est véritablement plate pour eux. De Niamey, ils peuvent voir les minarets de Médine et de La Mecque, du Caire, de la Casbah d'Alger, de Karachi, de Jérusalem, de Londres, New York, Johannesburg et Washington. Ils peuvent, pour la première fois et pour toujours, entendre, voir, écouter, télécharger, copier, couper et coller toutes les prédications du monde. De Niamey, ils assistent aux prières de Médine et de La Mecque, « participent » aux combats entre Palestiniens et Israéliens, à la guerre d'Afghanistan et à celle d'Irak. Les théâtres des tensions dans le monde musulman s'invitent sur les écrans des ordinateurs et des téléviseurs.

Cette nouvelle réalité a amplifié leur ressenti et leur indignation face à la situation des musulmans dans le monde. Et, par interactivité, cette connectivité a rendu concrète leur appartenance à la *Umma islamique*. L'Internet est pour eux le moyen de se rendre dans les quatre coins du monde, sur les sites de leurs amis comme sur ceux de leurs ennemis, pour apprendre et légitimer leur action de prédication et de soutien. L'Internet nourrit la société civile islamique de ses possibilités immenses de voyager sans visa, de transgresser les lois, les us et coutumes, de lire ses ennemis et ses amis, d'agir sans crainte. La « toile » leur donne le monde entier à voir, à lire et à écouter. Elle permet de ratisser, de la même manière, les sites islamiques et non islamiques pour engranger des informations.

Le prédicateur francophone, premier bénéficiaire de ce progrès technologique, fonctionne par « ratissage » et « extraversion culturelle » (Beck, 2003), parce qu'il accède à l'Internet

religieux et non religieux. « Agent médiatique », il a une capacité d'agrèger toutes les ressources et outils disponibles sur Internet. Le lien hypertexte lui permet, ainsi, de voyager et de récupérer une quantité importante de données sur les musulmans dans le monde : il copie et télécharge des sermons et prédications, des discours politiques ; il coupe et colle certaines informations ; il reprend des images pour construire sa prédication islamique.

Depuis le cybercafé du coin, l'acteur islamique se rend en Égypte, à Londres, à Paris, à Karachi, à Tel Aviv, à Johannesburg, au New Jersey, à Médine et à Kaduna pour puiser les ingrédients de son discours sur le monde. Ce « regard du large » lui donne une perspective simultanée sur le local, le national et le global. Il s'ouvre au monde extérieur en opérant un collage idéologique d'informations calquées sur les expériences d'autres musulmans. L'extraversion implique, ici, une forme de bricolage idéologique qui consiste à composer un discours islamique, une argumentation, par la juxtaposition de discours et d'informations politiques provenant des quatre coins de la planète. Je considère d'ailleurs que l'extraversion et le bricolage sont des ressources pour le musulman nigérien postmoderne et postcolonial. Ce dernier est resitué et restitué dans son temps et dans un synchronisme qui fait sens avec les réalités. Faiseuse d'idéologie et de sens, la société civile islamique a un talent certain pour mettre en scène l'information et ainsi toucher ses auditeurs. Elle acquiert de cette manière un pouvoir de faire et de défaire l'opinion. Dans sa démarche, elle est pleinement dans la mondialisation, la transnationalisation et la globalisation (Webster, 2001 ; Mandaville, 2001). Dans ses pratiques, elle mondialise le local, localise le global, les agrège pour interpréter le Niger et le monde. Désormais, elle en fait une ressource qui renforce son pouvoir dans l'espace public islamique et son travail de réinvention identitaire.

L'avènement du média Al-Jazira est un marqueur de la prise de conscience de la réalité du monde musulman. De 1990 à 2000, la BBC, la Voix de l'Amérique (VOA), la Voix de l'Allemagne (VDA), Radio France Internationale (RFI) et

Africa N° 1, radios diffusées en modulation de fréquence, ont joué un rôle de réceptacle des multiples tensions dans le monde musulman. En même temps, la programmation permet de les écouter en série¹⁷. L'avènement de la FM au Niger et du mouvement des radios privées nigériennes ont donné une place importante aux prédications de la société civile islamique. Diffusée en *prime time*, la parole des prédicateurs s'est démultipliée à travers les ondes. Le mouvement des télévisions privées, nées il y a quelques années, a donné une place centrale aux prédications.

L'espace public islamique : lieu des négociations marchandes, identitaires et politiques

Je parle de l'islam au Niger comme d'un spectre identitaire ou aussi d'un champ à l'intérieur duquel on retrouve toutes les mouvances islamiques. Aussi peut-on passer d'une mouvance à une autre. La mobilité des acteurs islamiques montre que l'identité islamique n'est pas figée. Elle est toujours mouvante. Des acteurs de la *Tablighi Jamâ'at* de 1990 sont devenus wahhâbites en 2007 et vice-versa. Le wahhâbisme, en tant que pratique différenciée, est lui aussi devenu un spectre et un champ depuis qu'on y retrouve la vision des oulémas de la cour royale saoudienne (le wahhâbisme officiel) en même temps que celle des partisans des oulémas indépendants du trône. Cette évolution est intervenue après l'invasion américaine de l'Irak de 1991 et l'emprisonnement du Saoudien Cheikh Salman al-Awda et de ses disciples en 1993. Elle s'est installée dans toute la zone d'influence de l'Arabie saoudite. Ces divergences dans le saint des saints du wahhâbisme mondial se répercutent au Niger dans une situation locale et régionale particulière. La politique dite de

17. Diffusions quotidiennes en langue haoussa de la VDA à 14 h et à 19 h ; de la BBC à 14 h 45 et 19 h 45 ; de la VOA à 21 h ; de RFI, 24/24 ; de Africa N° 1, 24/24.

« *containment* » de l'islam pratiquée par le gouvernement nigérien a bloqué la possible transformation des mouvances islamiques en organisation politique. Le gouvernement a utilisé trois armes paradoxales, pour ainsi dire : la répression, la corruption et la négociation. Conséquence : le serment coranique est devenu constitutionnel et, depuis 2005, un ministre des Affaires « religieuses et humanitaires » est nommé. D'une part, les autorités actuelles prétendent garantir la laïcité de l'État, et d'autre part, elles se réislamisent en posant des actes dignes d'intégristes. Cette contradiction résulte de ce que j'appelle la « corruption mutuelle ». Dès lors, les associations islamiques ne menaceront jamais le pouvoir politique, de même que celui-ci ne peut rien contre elles. Ces associations créent de l'opinion nationale et la contrôlent par leurs prédications. Elles réinventent chaque jour cette opinion, la nourrissent de leurs prêches et de leur vision du monde, toutes choses qui manquent cruellement à un État « privatisé », réduit à son appareil politique, militaire et policier. La destruction du service public correspond à la fin de l'État en tant que pourvoyeurs d'opinion publique. L'État est, aux yeux des populations, un État de « menteurs et de voleurs » (*sic*). C'est la traduction des conditions de vie des Nigériens, marquées par la précarité et la famine, assorties de la privatisation des services publics. Dans ces conditions, l'État est presque obligé de réserver le discours laïc à l'Occident et le discours islamique au peuple qui se réinvente dans la foi.

Les associations islamiques dans l'espace public religieux réinventent un autre rapport à l'État. Elles prennent tout ce qu'il donne, concède et accepte, tandis qu'elles ouvrent la voie à l'engagement des individus dans des attaches politico-religieuses. Malgré tout, les associations et les mouvances gardent leur pouvoir d'inertie qui consiste, selon moi, à faire échec à toute décision ressentie comme impopulaire. C'est le cas du code de la famille, de la convention et du protocole sur les droits de la femme. Sur ces deux sujets, l'État du Niger a proprement échoué. Le travail des associations islamiques rend inapplicables plusieurs textes internationaux.

Cependant, acteurs islamiques et État continuent de se parler, de discuter par l'intermédiaire du ministère des affaires religieuses et humanitaires. C'est bien la preuve que l'espace public islamique est une réalité. Dans cet espace, les Nigériens et leur État reconnaissent le pouvoir des acteurs islamiques. C'est le *Mallam* qui interprète, pour les autres, les conduites à suivre dans le mariage, la famille, le commerce, etc. L'espace public islamique pose la suprématie symbolique de l'islam. En y entrant, l'acteur politique reconnaît *de facto* la place du *Mallam*. De la même manière, lorsque le *Mallam* se rend au *bariki*, au « lieu de l'administration », le politique ne manifeste aucune condescendance. Bien au contraire, il respecte et reconnaît son interlocuteur. C'est la ligne de démarcation entre deux espaces publics : un espace public islamique et un espace public administratif et étatique. Cette distinction est traduite en haoussa par les termes *gari* (côté village) et *bariki* (côté administration). Cette distinction a certes pris plusieurs formes dans l'histoire du Niger, mais aujourd'hui elle est chargée du point de vue islamique et traduit deux univers avec des pratiques différentes, contradictoires, paradoxales et souvent opposées. À défaut d'une victoire de l'un sur l'autre, les deux espaces existent comme deux faces d'une même réalité. Chaque espace public a ses codes, ses règles et ses lois que les uns et les autres comprennent et respectent. La société civile islamique anime l'espace public islamique et intervient dans l'espace public administratif pour y exercer un régime de revendications légales.

Les acteurs islamiques et politiques nigériens sont souvent des acteurs polymorphes, ambivalents qui ne choisissent pas un espace contre un autre. Ils se servent des deux espaces, dans une gestion socialisée de la contradiction. En effet, malgré leur proclamation de la séparation de l'État et de l'islam, beaucoup d'hommes politiques s'adonnent à des pratiques religieuses. Je pourrais, sans risque de me tromper, dire que la majorité des juristes, politiques et autres constitutionnalistes se sont mariés devant le *Mallam*. Ces élites sont crypto-religieuses et crypto-laïques en raison de l'histoire de ce pays qui porte un double héritage occidental et islamique. Même si les élites occidenta-

lisées n'assument pas cette identité, il serait absurde de les penser sans cette double conscience. En effet, il y a en elles une conscience intime de la doublure qui implique un jeu de posture selon les situations. En réalité, être musulman nigérien au XXI^e siècle, c'est pouvoir gérer cette contradiction flagrante. Je ne connais pas d'hommes politiques qui se soient déclarés publiquement athées ou antireligieux. Bien au contraire : ils cherchent chaque jour à montrer et démontrer leur « islamité » et leur « foi publique » pour légitimer des actes au nom de l'islam et diminuer d'autant le monopole de l'interprétation de la parole de Dieu des *Mallamai*. Aussi, de façon très paradoxale, ils sont donc obligés de se réclamer de l'islam pour mieux le combattre.

Le vrai enjeu de l'islam politique est là : combattre l'islam à partir de ses positions. Ce n'est pas nouveau dans le monde musulman, à la seule différence que l'État postcolonial nigérien est encore géré à partir des paradigmes coloniaux qui opposent islam et État. L'islam nigérien est dans sa phase postcoloniale, postmoderne, alors que l'État, dans son ingénierie administrative, est encore englué dans l'ère coloniale, se battant sur des sujets que l'ancien colonisateur a abandonnés. Ce décalage entre la société et l'État entraîne un décalage entre espace public islamique et espace public administratif. La dualité, l'ambivalence des acteurs et le caractère polymorphe de leurs identités sont tributaires de cette gestion de la contradiction fondamentale héritée des histoires coloniales. Malgré cette situation, le pays n'a toutefois pas connu de mouvements politiques islamiques comme chez les voisins algériens et nigériens. La négociation marchande appliquée au champ politique et islamique, la circulation des acteurs islamiques, la relative liberté d'expression et les acquis de l'espace public islamique ont imposé un cosmopolitisme islamique porteur d'un contrat social négocié. Acteurs islamiques et acteurs politiques y trouvent leur compte. L'espace public islamique interagit avec l'espace public administratif pour court-circuiter ensemble toute initiative extrémiste et s'assurer ainsi le partage du contrôle idéologique et politique de la situation. Tel est le résultat de la « corruption mutuelle ».

Le cosmopolitisme islamique surveillé : un contrat social négocié

La démocratie nigérienne, à l'intérieur de laquelle la réislamisation est née, n'a pas seulement permis à des acteurs islamiques de créer un espace public islamique. Ceux-ci ne sont pas que des émetteurs de paroles ou des procureurs de mots. Ils sont aussi des récepteurs d'une démocratie qui les travaille autant qu'ils travaillent la société. Le « changement de paradigme de la légitimité » (Beck, 2003 : 379) s'est aussi opéré à l'intérieur des pratiques islamiques. Désormais, on observe une « cosmopolitisation du national » (*ibid.*) dont la caractéristique première est l'ouverture des musulmans nigériens sur le monde, laquelle est presque imposée par les médias et les moyens de transport. Les acteurs musulmans sont contraints d'accepter l'expression de la différence et des idéologies dans l'islam. Ils doivent se résoudre à considérer que toutes les diversités islamiques ont le droit de s'exprimer, de s'exposer au verdict des seuls juges que sont les auditeurs, les spectateurs, les lecteurs et les « clients-citoyens ». L'ostracisme qui avait cours entre les différentes mouvances islamiques a désormais disparu.

Des conférenciers musulmans de tout bord et de toute idéologie interviennent régulièrement sur l'espace public nigérien pour prononcer des conférences ou participer à des activités islamiques¹⁸. Le *Wa'azin kasa* (Rassemblement national pour la prédication) de la mouvance *Izala*, le *Mawlid* de la *Tijâniyya*, le Colloque international des musulmans de l'espace francophone (CIMEF) des modernistes francophones, les rencontres annuelles du *Tablighî Jamâ'at* sont autant d'événements qui participent de ce cosmopolitisme. Ils permettent une circulation des musulmans de la région, notamment du Nigeria, du Mali, de la Côte d'Ivoire,

18. Parmi les conférenciers, on peut citer notamment Roger Garaudy (France), Rabiou Daoura (Nigeria), Dahirou Bauci (Nigeria), Tariq Ramadan (Suisse), Hani Ramadan (Suisse), Louis Farrakhan (EU), Mouammar Kadhafi (Libye), Cheikh Fofana (Côte d'Ivoire), Ben Halima (France), Cheikh Abdallah (Arabie saoudite), Cheikh Mohamed (Koweït), etc.

du Ghana, du Bénin et du Burkina Faso. D'autres viennent du Pakistan, de France, d'Arabie saoudite, d'Égypte, des États-Unis d'Amérique et de Belgique. Les livres, les hommes, les idées circulent et imposent aux acteurs islamiques nigériens une attitude : l'ouverture et la réceptivité face au monde et à ce qui s'y déroule.

Formulé de cette manière, le cosmopolitisme devient, pour reprendre le mot d'Ulrich Beck (2003 : 424), « un multiplicateur de pouvoir » au sens propre du terme. L'État, gestionnaire de la cité, est obligé de tenir compte de toutes les associations qui mobilisent le monde de l'extérieur. Le national et le global se rencontrent, tandis que l'international renforce le national et le local. C'est sans doute là qu'il faut situer l'articulation de l'identité supranationale islamique en devenir que les Nigériens construisent grâce à la démocratisation de l'espace public. Et c'est du reste toute la spécificité de notre époque : le cosmopolitisme obligé s'impose à toutes les formes d'associations pour exister et penser dans un monde global. L'identité islamique puise ainsi de toutes ces sources, devenant poreuse et instable pour elle-même comme pour son milieu.

L'identité islamique ainsi acquise procède d'un dépassement de l'identité ethnique, familiale, tribale, clanique, partisane et citoyenne. Les réislamisés situent leurs appartenances islamiques au-dessus de toutes les autres et, par conséquent, imposent une culture identitaire islamique hégémonique, qui force toutes les autres revendications identitaires à passer ainsi au prisme de l'islam. Elles n'y sont pas niées, sabordées ou refoulées, mais assujetties à la culture identitaire islamique. Le croyant dispose d'une gamme d'« identités transversales », d'« identités enchevêtrées », où s'impose toujours à lui un permanent « travail réflexif de redéfinition et de représentation » (Bourdon, 1992 : 372). Saisi à travers le paradigme de la complexité, le musulman nigérien se trouve ainsi en « fluctuations » (Crozier & Friedberg, 1992), mouvement provoqué par « les réactions, les rétroactions et les interactions » de diverses personnalités (Morin, 2003).

Le citoyen, le disciple, l'imam, le républicain, le démocrate, l'enfant, le père, le chef de clan, le chef de famille, le ministre, le directeur d'école, le commerçant, l'ouvrier, le patron ou le patriarche sont autant de postures possibles, de rôles, de situations, qui sont assujettis à l'identité islamique. C'est bien le lieu de parler, après Edgar Morin (2004 : 89), de l'« identité polymorphe », de la « dualité intérieure », de l'« unité plurielle de l'identité personnelle » (*ibid.* : 94), de « multiplicités et duplicités internes » (*ibid.* : 95), de « dédoublements et de multipolarités » (*ibid.* : 97) et de « rôles de vie, vie de théâtre, mimésis » (*ibid.* : 100). Malgré cette complexité indéniable, il y a bien une « unité symbolique » (Boltanski, 1982 : 49) dans l'affirmation de cette culture identitaire. Le croyant ne vit pas dans le désordre ; bien au contraire, sa vie est religieusement ordonnée, mais peut basculer d'un pôle à un autre, d'une posture à une autre, sans pour autant sortir du cadre islamique ainsi tracé.

Toutefois, l'appauvrissement de cette culture identitaire peut aussi être une source de régression de l'identité islamique. Celle-ci peut en effet se retrouver submergée par les autres identités, en cas de conflits ou de crises graves. Les individus opèrent alors des choix qui peuvent être en contradiction avec l'identité islamique. Le conflit intérieur devient permanent entre toutes ces identités enchevêtrées. C'est dire aussi que, malgré l'adhésion aux associations, les individus sont instables et restent sous surveillance islamique, idéologique et politique.

*

Dans cette contribution, il s'agissait de montrer combien les réalités islamiques changent en Afrique et que cela mérite d'être étudié avec de nouveaux outils conceptuels. L'enjeu n'est rien de moins que de sortir de notre traditionnel et commun « nationalisme méthodologique » (Beck, 2006), qui se fonde sur l'opposition irréductible entre l'islam et l'État, religion et politique, marabouts et pouvoir.

À l'heure où le croyant est connecté au monde, on ne peut le comprendre qu'en l'étudiant dans ses relations au monde. Or, en

l'enfermant et le reléguant dans la seule intelligibilité de l'espace privé, on occulte, sans le vouloir, les profonds changements intervenus dans le renouvellement générationnel, structurel et organisationnel des acteurs islamiques. À l'heure où le croyant est un client qu'il faut garder, non par des injonctions punitives, mais par une offre symbolique religieuse alléchante, cette recherche concerne une situation historique inédite. Enfin, à l'heure où la Chine participe de l'économie islamique en Afrique au moyen de ses ordinateurs, de ses télévisions, de ses radios, de ses CD et DVD et de ses accessoires religieux bon marché, il importe de savoir désormais de quel islam on parle et comment on l'étudie. Je tente ainsi, d'un même mouvement, de penser l'objet et l'outil méthodologique.

Sur ce sujet, ma vision s'inscrit dans la dynamique des recherches postcoloniales : les acteurs politiques et religieux ne sont pas dans une bulle et on ne peut les y enfermer sans appauvrir la réflexion. Ils agissent dans le grand village planétaire, marchand, entrepreneurial, managérial, où tout se négocie, y compris les identités religieuses et politiques. De sorte que le bricolage, l'extraversion, la mondialisation du local, le cosmopolitisme islamique, la connectivité et la mobilité constituent autant de ressources pour la société civile islamique. Et c'est précisément par la prise en compte de ces ressources qu'on parviendra à saisir ce qui fonde ces nouveaux lieux du religieux, dans lesquels le politique et l'identitaire évoluent dans une contradiction dialogique.

Bibliographie

APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot [1^{re} éd. américaine : *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996].

- BECK Ulrich, 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Gallimard.
- 2006, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier.
- BENNIS Warren G., 1994, *On Becoming a Leader*, New York, Perseus Press.
- BENNIS Warren G. & Bert NANUS, 1985, *Leaders: The Strategies for Taking Charge*, New York, Harper & Row.
- BENNIS Warren G. & Patricia WARD BIEDERMAN, 1997, *Organizing Genius: The Secrets of Creative Collaboration*, New York, Perseus Press.
- BOLTANSKI Luc, 1982, *Les cadres : la formation d'un groupe social*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- BOURDON Raymond (dir.), 1992, *Traité de sociologie*, Paris, PUF.
- BOURDIEU Pierre, 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.
- CROZIER Michel & Erhard FRIEDBERG, 1992, *L'acteur et le système. Les contraintes d'une action collective*, Paris, Seuil [1^{re} éd. : 1977].
- FOURCHARD Laurent, MARY André & René OTAYEK (dir.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- FRIEDMAN Thomas L., 2006, *La Terre est plate. Une brève histoire du XXI^e siècle*, Paris, Saint-Simon.
- HAENNI Patrick, 2005, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- MARY André & FOURCHARD Laurent, 2005, « Introduction. Réveils religieux et nations missionnaires », in Laurent Fourchard, André Mary & René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 9-18.
- MORIN Edgar, 2003, *La Méthode*, Paris, Seuil.
- 2004, *Pour entrer dans le XXI^e siècle*, Paris, Seuil.
- MANDAVILLE Peter G., 2001, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Londres, Routledge.
- WEBSTER Frank (dir.), 2001, *Culture and Politics in the Information Age: A New politics?*, Londres, Routledge.

5

Comment (ne pas) lire le Coran ?

Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire

Robert LAUNAY*
et Rudolph T. WARE III**

Il y a une trentaine d'années, dans n'importe quelle communauté musulmane ouest-africaine, on pouvait voir des garçons (et souvent des filles) assis plus ou moins en cercle, tablettes en bois à la main, psalmodiant un texte écrit en arabe, généralement un passage du Coran. Au milieu du cercle se trouvait parfois le maître, ou bien un de ses étudiants avancés, un bâton à la main prêt à s'abattre sur la tête du malheureux qui bâclait sa récitation. Le but de l'exercice était la mémorisation du Coran, qui permettait à l'élève de réciter ainsi n'importe quel passage correctement et de façon mélodique, sinon mélodieuse. Fort peu d'enfants comprenaient ce qu'ils entonnaient. En général, l'élève était autorisé à entreprendre l'étude de la religion par un enseignement discursif, uniquement après avoir *subi* l'éducation

* Anthropologue, Northwestern University (Evanston, États-Unis).

** Historien, Northwestern University (Evanston, États-Unis).

de l'école coranique ou, mieux encore, après avoir « trempé dans un bain de souffrance », pour reprendre l'expression d'un ancien élève. Cette instruction de base s'inscrivait plus dans une intériorisation du Coran que dans sa compréhension, le but visé étant la formation d'un récipient propre, digne de porter la parole de Dieu. Cette condition satisfaite, on pouvait alors commencer à comprendre ses significations par cet outil à la fois nécessaire et suspect : la raison¹.

De telles pratiques semblent, à présent, devenir de plus en plus rares dans les villes ivoiriennes, mais aussi au Mali (Brenner, 2001) et au Niger (Alidou, 2005). C'est que cette pédagogie paraît inadaptée, voire incohérente, aux yeux d'un nombre croissant de musulmans africains. Comment, en effet, justifier l'apprentissage d'une langue sacrée et, de surcroît, étrangère en négligeant, tout au moins en apparence, le sens des mots et la grammaire ? Or, c'est précisément la mise en cause de la pertinence de cette forme d'enseignement qui constitue un des principaux enjeux de la contestation de la pratique « traditionaliste » de l'islam par les courants dits « réformistes », « fondamentalistes », voire « islamistes² ». Très souvent, ces mouvements sont analysés du point de vue social et politique, bien que la majeure partie de leurs activités soit de nature éducative. Il serait d'ailleurs tentant de réduire leurs différences avec les courants « traditionalistes » aux seules querelles idéologiques, c'est-à-dire aux différences de principe clairement énoncées. Pourtant, « traditionalistes » et « réformistes » sont moins séparés par ce qu'ils proclament que par ce qui va littéralement sans dire, par les façons dont ils construisent le sens et le non-sens religieux. Aussi, faut-il sans doute chercher leurs différences au niveau épistémique plutôt qu'idéologique.

Les pratiques pédagogiques « traditionalistes » (mais les qualifier comme telles, c'est emprunter implicitement l'optique

-
1. Le roman de Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë* (Paris, Julliard, 1961), dépeint fort bien ce genre d'enseignement islamique. Pour une analyse académique récente, voir Ware (2004a) et Ndiaye (1985).
 2. Tous ces termes sont problématiques, pour le moins ; nous les mettons entre guillemets pour signaler leur imprécision.

épistémique « moderniste ») découlent d'une certaine compréhension de l'apprentissage et de la lecture, particulièrement des textes sacrés. Le point de départ partagé entre les deux parties est l'assertion selon laquelle le Coran est littéralement la parole de Dieu, ce qui confère un caractère parfait et infaillible au texte. À la limite, cette parole arabe classique est intraduisible, car toute traduction dépend de l'interprétation du traducteur ; production humaine, elle est donc sujette à l'erreur. Dans la forme classique de l'éducation islamique, c'est la raison pour laquelle le *tafsîr*, l'exégèse de la parole divine, est traditionnellement la dernière discipline enseignée aux étudiants, bien après la mémorisation du Coran, l'étude de la jurisprudence, la grammaire, l'histoire de la vie du Prophète, la poésie et la rhétorique. Dans la démarche éducative « moderniste » par contre, on vise à maîtriser la langue arabe en tout premier lieu, pour pouvoir comprendre le sens de la parole divine. Le but est ici la saisie du sens exotérique du Coran afin de faciliter la discussion de ce que Dieu commande et recommande, interdit et déconseille.

Dans l'éducation « traditionaliste », la forme et les attributs de la parole divine semblent souvent avoir la préséance sur le sens littéral. C'est évidemment le cas pour les débutants de l'école coranique, mais c'est également vrai dans la transmission de certaines sciences. Le *tajwîd*, la récitation de la parole divine, surtout sa récitation correcte (y compris du point de vue mélodique) constitue un acte de vénération, l'accomplissement d'un devoir sacré. Suivant cette logique, la récitation bâclée est au mieux inefficace, au pire impie. Ainsi, un jour où Robert Launay était à Korhogo (Côte d'Ivoire), il a pu entendre un marabout longuement vitupérer ceux des fidèles qui ne prononçaient pas correctement *Allahu 'akbar*, mais *Alla haki baru*, une prononciation locale du *tabkîr* qui, selon lui, était approximative et incorrecte. Il faut souligner que, pendant tout son discours, il n'a jamais été question du sens des paroles en arabe, mais uniquement de leur prononciation. Cette foi en l'efficacité de la parole sacrée prononcée en arabe se manifeste en d'autres occasions que celles de la prière quotidienne et de la

récitation du Coran. Par exemple, dans la communauté dyula de Korhogo, un élément du cycle des cérémonies funéraires consiste à réciter la totalité d'un livre de louanges au Prophète, soit au moins une centaine de pages, en l'honneur du défunt. Pour expédier cette récitation, les pages détachées sont distribuées, trois ou quatre à la fois, à chacun des participants capables de réciter le texte. Au signal du départ, une trentaine d'hommes se mettent à entonner les louanges qu'on leur a ainsi assignées, de façon à terminer la récitation en quelques minutes et non en quelques heures. Un observateur extérieur ne pourrait évidemment rien y comprendre, mais ces textes sont de pure forme et, à la rigueur, leur sens précis ne présente pas (ou plus) d'intérêt particulier en soi.

De telles pratiques, auxquelles on peut ajouter la récitation de la profession de foi (*shahâda*), l'appel à la prière (*'adhân*), qui est le symbole sonore de l'islam que l'on prononce dans les oreilles des nouveau-nés, ou encore la fabrication des talismans à partir des versets coraniques, dépendent d'une foi dans la capacité intrinsèque de la parole divine à produire des résultats par sa propre force (Lory, 1993 ; Hamès, 2007). Dans le système éducatif des « réformistes », c'est en revanche moins l'efficacité de cette parole que la raison qui est privilégiée. C'est une compréhension du sens des mots au niveau de l'esprit qui permet au corps de performer les obligations et expressions publiques de la foi. Certes, chez les « traditionalistes », on engage aussi la raison et on l'emploie ; mais on croit avant tout que la parole divine génère sa propre capacité à façonner le sujet. Toute une série de démarches pédagogiques s'ancrent dans cette croyance, et nombre de pratiques de disciplines découlent de l'idée que l'être humain doit être rabaisé avant qu'il devienne un réceptacle apte à recevoir la parole sacrée. Dans les entretiens que Rudolph Ware a pu conduire avec des talibés et anciens talibés des écoles coraniques sénégalaises, il ressort que beaucoup de ces derniers citent le *yar* comme principal composant de leur expérience spirituelle³. En wolof, le

3. Les sources principales utilisées ici sont issues des entretiens effectués en 2001-2002 avec d'anciens talibés de Tivaouane, de Touba et de

sens commun de ce mot d'usage très courant est « élever, éduquer, éducation ». Mais la signification première du mot *yar* est « fouet, férule, cravache ». Autrement dit, lorsque les anciens cherchèrent à formuler cette abstraite conception qu'est l'éducation, ils choisirent un nom qui évoque la discipline corporelle. Le lien entre l'école coranique et le *yar* se comprend d'autant mieux que, dans la pensée classique sénégalienne, la douleur est quasiment indispensable à l'acquisition du savoir et à toute éducation digne de ce nom. Les maîtres d'école coranique sont d'ailleurs réputés pour la dureté de leurs châtiments corporels, bien que cela ne soit qu'un des aspects de cette emphase sur la souffrance et la privation. Il faut se rabaisser avant de se mettre au diapason de la science, et c'est là la raison principale de cette autre caractéristique très controversée de l'école coranique : la quête d'aumônes, une pratique déjà signalée par les Portugais au XVII^e siècle en Sénégambie⁴. C'est une pratique codifiée, d'ailleurs connue dans la plupart des sociétés musulmanes d'Afrique de l'Ouest, qui répond bien sûr à des logiques très matérielles. Mais elle est surtout liée à un nécessaire effort de modestie, de renoncement de soi, qui est l'une des dimensions majeures de l'éducation des écoles coraniques. Cette conception est apparue mainte fois sur le terrain, comme en témoigne ce talibé mouride interviewé par Rudolph Ware, Amadu Basiru Jerj, qui a grandi dans une communauté islamique rurale (*daara*) près de Touba. Il explique ainsi que « s'alléger, c'est une chose difficile... Mais le fait de s'alléger te permet de t'élever ; ce qui

leurs environs immédiats, ainsi que des « Cahiers Ponty », conservés à l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) de Dakar, qui contiennent divers écrits d'anciens élèves de l'École Normale William Ponty. Neuf de ces Cahiers, regroupant quelque 500 pages manuscrites extrêmement riches, ont été rédigés par des auteurs sénégalais, qui y relatent leur expérience de l'enseignement coranique des *daara* dans les années 1920-1930.

4. Voir notamment les écrits du Capverdien Francisco de Lemos Coelho, *Descrição da costa de Guiné* (1667), cité dans Ravane Mbaye, 1976, *L'Islam au Sénégal*, thèse de doctorat de troisième cycle, UCAD, Dakar : 238. Une partie de cette thèse a été publiée sous le titre « Les foyers d'enseignement islamique au Sénégal » (*Bulletin de l'Institut Islamique de Dakar*, n° 1, 1977).

est lourd reste derrière ». De telles pratiques et les conceptions qui les soutiennent sont profondément enracinées dans la culture et l'histoire sénégalaises et, d'une manière générale, ouest-africaines (Ware, 2004b).

Parmi les interlocuteurs de Rudolph Ware, des dizaines d'entre eux associent les pratiques de privation en usage dans l'école coranique à deux notions centrales en wolof : *toj xol bi*, « briser le cœur », et *defarat jikko*, « reconstruire le caractère ». Tel est précisément le sens des propos d'un jeune *scion* d'une famille maraboutique de Tivaouane, Abdu Ali Sekk, qui exprime là cette conception caractéristique de l'éducation à l'école coranique :

« Lorsque l'enfant atteint l'âge de sept ans, on l'envoie au *daara*, parce que le *daara* construit le caractère (*defar jikko*), un caractère [formé par] l'adoration de Dieu. [À l'école coranique,] on balaye le caractère jusqu'à ce qu'il soit propre... ; [on] le nettoie et [on] le purifie pour qu'il devienne beau. C'est ça le caractère qu'on fabrique au *daara*, la maison du Coran⁵. »

L'image d'un nettoyage du caractère s'apparente souvent à celle du lavage de la vaisselle, comme s'il fallait rendre littéralement propre le réceptacle susceptible d'accueillir la parole sacrée. Pour certains, c'est précisément cette dimension qui fait défaut aux écoles de tendance « réformiste ». Au Sénégal, plusieurs anciens talibés, y compris des marabouts-enseignants, avouent volontiers que les « écoles arabes » (*sic*) dispensent une bonne instruction de la langue arabe et fournissent un enseignement discursif religieux adéquat ou même excellent. Ibrahima Badiane, directeur d'une école coranique traditionnelle de Tivaouane qui compte une clientèle de plus de 1 500 élèves, figure parmi ces derniers. Mais il estime que si les écoles arabes « enseignent » (*jàngle*) bien, elles n'« éduquent » (*yar*) pas. Poursuivant son idée, il considère que le *jàngle* sans le *yar*, c'est

5. Ware, entretien avec Abdu Ali Sekk, Tivaouane, août 2001. Le terme wolof « *daara* » est issu de l'arabe *dâr*, « maison, demeure » (ici *dâr al-Qur'ân* : « maison du Coran »).

comme « prendre un bol et y mettre de la nourriture avant de le laver⁶ ». Dans de nombreux entretiens, les interlocuteurs marquent la différence entre *jàngle* et *yar*, deux mots que l'on peut logiquement traduire par « enseignement » et « éducation ». *Jàngle* est issu du verbe *jàng*, « lire, étudier », et implique des conceptions très différentes de celles de *yar*. Aussi, malgré la différence de sens à l'égard de leurs étymologies respectives, la distinction courante entre *jàngle* et *yar* équivaut vraisemblablement à celle qui a cours en arabe entre *ta'alim*, l'« enseignement », l'« instruction », et *tarbîya*, l'« éducation ».

Classiquement, l'éducation dans le monde musulman était avant tout une pédagogie basée sur la discipline, la mémorisation, l'intériorisation d'un texte et l'imitation d'un exemple physique et pratique de la foi. Et ce sont ces mêmes notions qui structuraient l'étude des sciences islamiques, même si la discipline cessait de prendre la forme de châtements corporels et la quête d'aumônes. Dans des circonstances normales, une *ijâza*, c'est-à-dire la permission d'enseigner un livre⁷, n'était pas conférée tant que le maître n'était pas convaincu, à travers le comportement de son disciple, que la « science de la jurisprudence » (*fiqh*) ou la « science de la purification de soi » (*tasawwuf*)⁸ étudiée par ce dernier fût bien inscrite au plus profond de son être. La reconstruction du caractère, l'appriivoisement du *nafs* (l'âme inférieure, charnelle et « incitatrice au mal ») par le savoir sacré et la possession d'un guide sur le chemin droit (et étroit) étaient au cœur des préoccupations de la pensée islamique soufie classique. La Révélation est de manière indiscutable le plus haut niveau dans la hiérarchie de la connaissance dans l'islam. La « raison » (*'aql*) supplée, mais ne peut remplacer la Révélation comme forme de savoir. Le maître

-
6. Ware, entretien avec Ibrahim Bâjjan, Tivaouane, 17 juillet 2001. La même idée est exprimée dans un entretien avec Xaliil Lo, Ngaabu, 28 mai 2002.
 7. L'*ijâza* est en principe délivrée par un « savant » (*'ulamâ'*), qui est lui-même détenteur d'une *ijâza*, et ainsi de suite jusqu'aux Compagnons du Prophète et enfin Muhammad.
 8. *Tasawwuf* est le terme arabe pour « soufisme » ; ce dernier en est d'ailleurs dérivé.

n'est pas là simplement pour enseigner le texte, mais pour l'intégrer physiquement et permettre au disciple de l'incarner à son tour. Seuls ceux qui avaient subi une telle formation et qui avaient pu ainsi incorporer littéralement le Coran étaient autorisés à l'enseigner. L'exemple du maître était physiquement reproduit par les disciples qui y apportaient alors leur propre « don de soi » (*hadīya*) et « service pieux » (*xidma* en wolof, de l'arabe *khidma*) afin de gagner le salut (Babou, 2007 : 105-106) et la reconnaissance de leur maître, seules clés ouvrant les potentialités du savoir acquis. Dans les *Cahiers Ponty*, parmi les témoignages des étudiants sénégalais qui grandirent au cours du XX^e siècle, ce thème de l'imitation apparaît à plusieurs reprises ; le professeur était observé dans les détails les plus infimes de son comportement, tandis que ses gestes et ses manières étaient copiés et répétés⁹. Bref, le maître enseignait au disciple autant avec les mouvements de son corps qu'avec ses mots¹⁰. Du reste, le respect et l'affection pour le maître comme représentant physique de l'islam étaient une conception établie, car on croyait que les *serignes* pouvaient communiquer la « bénédiction » (*baraka*) aux disciples. La vénération des agents du Livre était à l'image de celle du Livre lui-même, celui-ci étant par définition la source des miracles¹¹.

Si l'on a parlé jusqu'ici de l'intériorisation du Coran, il faut souligner que ce n'est ni métaphorique ni symbolique. Dans les écoles coraniques d'Afrique de l'Ouest, on incorpore le Livre Saint dans le sens le plus littéral possible, et même on le boit¹².

9. Voir notamment Baba Ndiaye, « L'Islam en pays noir : l'école coranique », in *Cahier Ponty VII-Se-1* (IFAN), p. 36. Voir également le témoignage de D. K. dans Colin (1980 : 120) ou encore Sanneh (1997 : 124-125).

10. Sur ce point, voir l'exemple de la Damas médiévale, avec Al-Yûnîni, *Dhayl mir'ât al-zamân* (Hyderabad, 1374-1380/1954-61, 2/57), cité dans Chamberlain (1997 : 29).

11. Pour une réflexion utile sur le pouvoir du Livre Saint, voir Mommersteeg (1991) et Lory (1993). Pour une discussion autour des amulettes, voir Brenner (1985) et Hamès (1993).

12. Ware, entretiens avec Ibrahima Sey (Touba, mai 2002) et Masamba Buso (Mbake, 30 mai 2002). Voir ici le chapitre 1^{er} de la thèse de Ware (2004a), notamment le segment intitulé « Initiation ». Voir aussi Mamadou Ndiaye (1985 : 175), qui rapporte à cet égard que, selon un

Boire le Coran est une façon de comprendre la puissance du Verbe coranique et de réaliser son incorporation physique, laquelle est très ancienne dans l'islam. Dans des manuels de maîtres d'école écrits en Afrique du Nord aux IX^e et X^e siècles, de telles pratiques peuvent être reliées aux premières générations de musulmans¹³. Mais il en va de même dans les écoles coraniques de l'ouest-africain. Ainsi, Sanneh (1989 : 149) rapporte que, chez les Jakhanke de Sénégal, l'enfant lèche littéralement la *Basmala*¹⁴, tandis que Renaud Santerre (1973 : 111) indique que, dans la ville malienne de Bandiagara, la *Basmala* est bue plutôt que léchée ou mangée.

L'assimilation physique du Verbe de Dieu par ingestion tient à la croyance en la puissance de la Parole divine qui, comme le notent nombre de chercheurs, est en passe d'être supplantée par les interprétations modernistes qui comprennent et enseignent le Coran dans un sens étroitement exotérique et littéral. Enseigner le Coran en Afrique de l'Ouest, tout au moins dans le monde mâlikî, a été établi selon le principe d'un modèle physique, corporel, personnifié, incarné. Cette tradition cherche non seulement à former des esprits, mais aussi à (re)former les mouvements et les membres du corps. Dans un *Cahier Ponty*, Malick Fall cite le principe mâlikî selon lequel l'enfant doit

questionnaire de l'Institut Islamique, les seuls soins reçus par la plupart des talibés étaient l'eau bénite (*saafara*). Toutefois, plusieurs personnes répondant au questionnaire ont proposé que le *saafara* figure comme première option dans une démarche thérapeutique, plutôt que comme unique option. Ainsi, Ibrahima Sey a indiqué que lorsque le *saafara* n'était pas suffisant, les enfants étaient envoyés à un médecin, ajoutant cependant que, dans la plupart des cas, le *saafara* était efficace. Le recours au *saafara* est mentionné dans un certain nombre de *Cahiers Ponty*, notamment chez Demba Beye, « Étude coranique de Gassama » (*Cahier Ponty* VII-Se-3 [IFAN], p. 32).

13. Rudolph Ware développe ce sujet dans le chapitre I de son ouvrage intitulé : *Knowledge, Faith, and Power: A History of Qur'ân schooling in Senegal* (à paraître). Pour les sources sur la discussion à propos de l'ingestion du texte coranique dans les débuts de l'islam, voir notamment les ouvrages de Fu'ad Ahwâni (1955 : 317) et Khaled (1986), ce dernier incluant également le livre de Muhammad b. Sahnûn.
14. La *basmala* est l'action de dire *bismillâh*, formule d'ouverture des sourates du Coran et invocation souvent prononcée au début des actes de la vie quotidienne.

prier dès l'âge de sept ans. Mais l'auteur précise que, dans sa ville natale de Dagatch, l'enfant était en fait tenu de prier bien avant cela, pour que « ces choses soient profondément ancrées dans son cœur, deviennent familières à son âme et constituent des gestes habituels pour ses membres¹⁵ ». Cette approche fondée sur l'exemple physique, pratique et personnifié d'un maître est très appréciée dans le *madhhab* mâlikî et sert même à se différencier des pratiquants d'autres écoles. Les recherches de Yasin Dutton ont montré qu'Imâm Mâlik préférait toujours les '*isnâd*¹⁶ pratiques et personnifiés de ses maîtres aux hadiths eux-mêmes comme source de *fiqh*. Il était certes le premier parmi les autorités en hadiths, mais si les hadiths des '*isnâd* sûrs différaient de la « pratique courante » (*'amal*) à Médine, il préférait cette dernière¹⁷. La transmission d'un islam vécu de mille personnes à mille autres personnes est plus sûre que la transmission des hadiths d'une personne à une autre, quand bien même seraient-ils lus plus tard dans un livre pour composer le *fiqh* (Dutton, 1999 ; Motzki, 2002). C'est peu dire que dans l'école mâlikî on n'enseigne pas l'islam ; on le transmet.

C'est parce que le sens de la Parole divine est tellement important qu'il faut s'en approcher avec un maximum de précautions, afin de minimiser la possibilité d'erreur. L'autorité religieuse chez les « traditionalistes » découle de façon entièrement logique de ces présupposés. Et, à cet égard, la meilleure garantie du savoir religieux est sa transmission directe, personnelle et de bouche à oreille, effectuée par une personne qualifiée en la matière, qualification déterminée en grande partie par l'autorité du maître qui lui a préalablement transmis ce savoir. L'intégrité du savoir dépend de la fiabilité de sa chaîne de transmission – *ijâza*, '*isnâd* ou *silsila*. Les mêmes principes, après tout, gouvernent l'évaluation de la fiabilité d'un hadith,

15. Malick Sèye Fall, « L'Éducation traditionnelle », *Cahier Ponty* XV-Se-575 (IFAN), cité dans Colin (1980 : 114-115).

16. Chaîne de personnes qui rapportent un hadith.

17. C'est du reste l'une des principales caractéristiques de l'école malékite que de considérer ainsi les pratiques des gens de Médine (*'amal ahl al-Madîna*) comme sources de la jurisprudence.

qui repose sur l'intégrité de chaque lien de sa chaîne de transmission (Graham, 1993).

Ainsi, l'autorité religieuse est-elle ici entièrement personnalisée, voire personnifiée. On ne peut en effet séparer, tout au moins nettement, le contenu du savoir et la personne de celui qui le détient. C'est sans doute pour cette raison que lorsque Robert Launay a tenté, à Korhogo, d'obtenir une idée de la hiérarchie du savoir, de déterminer quel marabout était plus savant (ou tout au moins réputé l'être) que tel autre, il n'a jamais pu aboutir au moindre consensus. Il était hors de question que quiconque, et surtout pas un marabout, puisse se dire plus savant que son maître, présent ou passé. Il était également présomptueux, à la limite impie, qu'un marabout se prononce sur la qualité du savoir d'un de ses pairs. Les croyants ordinaires étaient sans doute plus libres d'émettre un jugement favorable ou défavorable, mais il lui est vite apparu que ces avis dépendaient étroitement de la nature des liens personnels entre le marabout et la personne en question. De toute évidence, la logique du système n'admettait pas de savoir abstrait, dépersonnalisé, « désincarné ».

Il va sans dire qu'en Afrique de l'Ouest, les confréries soufies, où le *wird* est transmis directement du cheikh au talibé, représente l'expression la plus classique de cette forme d'autorité religieuse très personnalisée. Mais ce type d'autorité et la logique qui la sous-tend dépassent très largement le cadre du soufisme. Si ce dernier est depuis plus d'un siècle le phénomène le plus important en termes de pratique et de transmission de l'islam au Sénégal, dans le nord de la Côte d'Ivoire (pour ne citer qu'un exemple), où les confréries soufies n'ont jamais joué de rôle prééminent, les musulmans ont tout autant connu ce genre d'autorité personnalisée. Et si aujourd'hui les gardiens de cette épistémologie sont souvent des soufis, c'est peut-être parce qu'ils ont pu préserver, grâce aux structures des *turuq* (et malgré un siècle de défi épistémologique), une approche qui était beaucoup plus diffuse¹⁸.

18. Pour cet argument, voir la thèse de Ware, surtout le chapitre « The Serīn and the Shaikh: Teaching, Tasawwuf, and Tariqa » (2004a : 166-200).

Il faut souligner que les conceptions « traditionalistes » du savoir et de l'autorité religieuse reposent sur une logique qui n'est pas toujours explicitée, précisément parce que, pour ses partisans, elle va plus ou moins de soi. Ce « traditionalisme » n'a strictement rien à voir avec un soi-disant « Islam noir » ; tout comme les confréries soufies, il est assez répandu – ou tout au moins il l'a été – à travers le monde musulman¹⁹. Si cette optique « traditionaliste » est aujourd'hui menacée de disparition dans certaines régions de l'Afrique de l'Ouest, ce n'est pas parce qu'un islam global serait en train de remplacer un islam plus « paroissial » (si l'on peut emprunter une métaphore d'une autre religion), et encore moins parce qu'un islam plus « pur » serait en passe de supplanter un islam « mixte », coupable du crime de « fétichisme de la Parole ». Mais ce n'est pas non plus le résultat d'un processus qui indiquerait qu'une logique religieuse supérieure tendrait à éclipser une forme d'islam quelque peu « pré-logique », dernier bastion de la pensée sauvage. Il s'agit plutôt de deux régimes de vérité proprement irréconciliables. Certes, nous partageons une certaine rationalité avec les « réformistes » ; la simple récitation par cœur du Coran, par exemple, nous apparaît quelque peu dénuée de sens. Sans doute peut-on toujours trouver des explications, voire des « excuses » à cette pratique « traditionaliste ». Ainsi, lorsque les Africains manquaient jadis de personnes véritablement instruites, il fallait bien que des enseignants de faible niveau apprennent aux enfants de quoi leur permettre de prier. De même, lorsque le papier était une denrée rare et les livres éminemment périssables, perpétuellement menacés du feu et des insectes voraces, l'apprentissage par cœur protégeait contre la perte intégrale du savoir, comme une sorte de *Fahrenheit 411* avant la lettre. De telles explications ne sont pas nécessairement fausses, mais elles passent à côté de l'essentiel.

19. Pour ne citer qu'un exemple, le livre de Dale Eickelman (1985), qui raconte l'éducation d'un notable au Maroc au début du XX^e siècle, montre que l'apprentissage du Coran par cœur était tout autant pratiqué au nord qu'au sud du Sahara.

Si l'on voulait réduire la différence entre « traditionalistes » et « réformistes » à un seul principe, on pourrait dire que les premiers sont convaincus de l'opacité du signe, là où les derniers retiennent avant tout sa transparence. Pour les « réformistes », le Coran se réduit au sens de la Parole. Quiconque maîtrise la langue a ainsi accès au contenu du livre et peut donc déchiffrer le message. L'école religieuse est alors exemplairement la médersa, sinon l'école franco- ou anglo-arabe (Launay, 1992 : 92-98 ; Brenner, 2001). En principe, l'enseignement de l'arabe y suit les mêmes méthodes que l'enseignement du français ou de l'anglais ; l'apprentissage commence par l'alphabet et se poursuit par le vocabulaire et la grammaire, tandis que les élèves sont séparés par niveau. Il est certain que, dans bien des médersas, l'enseignement ne diffère guère de celui des écoles coraniques ; le tableau noir remplace tout simplement les tablettes en bois. Mais même ces innovations apparemment anodines signalent l'acceptation d'un changement de principe fondamental. Du moment qu'on accepte celui-ci, une éducation de style « traditionaliste » est au mieux un pis-aller, au pire franchement inadéquate.

Dans l'optique « moderniste », le savoir est une qualité abstraite potentiellement évaluable. Il devrait être possible de déterminer objectivement qui sait plus ou moins qu'un autre, au moins sur un sujet donné. Les examens scolaires fournissent un paradigme démontrant comment arriver à de tels jugements. Ainsi, l'autorité religieuse découlerait naturellement du degré de connaissance de l'individu en question. Peu importe comment la personne a acquis ce savoir, et encore moins quelle est l'identité de celui qui l'a transmis ; l'*ijâza* ne constitue plus que la forme d'un diplôme. D'ailleurs, tous les moyens de transmission du savoir peuvent se valoir – livres, radio, télévision et même Internet (Starrett, 1998). En réalité, bien entendu, il n'est pas donné à tous les croyants de pouvoir juger de façon objective le degré de savoir susceptible de conférer l'autorité religieuse. La réputation, alors, devient un atout capital, mais elle est établie de façon fort différente que chez les « traditionalistes », où elle est fonction du réseau des savants et de leur insertion dans les

communautés locales. Dans la mesure où, pour les « réformistes », le savoir n'est pas ancré dans ces réseaux-là, la politique de la réputation est ouverte à des formes plus impersonnelles de formation et de diffusion, notamment les médias – journaux, radio, télévision, cassettes audio et vidéo, etc. Aussi, ces médias qui constituent des sources de savoir chez les « réformistes » sont-ils également des sources de pouvoir. Ils ne sont pas fermés en principes aux « traditionalistes ». Les cassettes audio, en particulier, leur conviennent assez bien au regard de l'importance qu'ils accordent à la transmission orale ; les confréries soufies du Sénégal sont même de plus en plus férues de l'utilisation efficace du support vidéo. Par contre, l'accès aux technologies de pointe, telles la radio et la télévision, sont contrôlées par des élites « modernistes » qui partagent la même conception du savoir que les « réformistes », même s'ils ne partagent pas forcément leurs idées, ce qui tend à exclure *de facto* les « traditionalistes ».

Dans la mesure où les médias tendent à valider une conception abstraite du savoir qu'ils véhiculent, ils favorisent la diffusion du « réformisme » dans la sphère publique islamique. Par ailleurs, cette visibilité archi-médiatisée rend les « réformistes » d'autant plus présents aux yeux des observateurs extérieurs, notamment les journalistes et les chercheurs. Mais pour autant, si les « réformistes » gagnent ainsi du terrain sur les « traditionalistes », il ne faudrait toutefois pas y voir là le triomphe du rationalisme sur l'obscurantisme, sous peine de reproduire de façon non critique le discours même des « réformistes ». D'autant que rien ne nous dit que de nouvelles perceptions postmodernes ne sont pas en train d'émerger, obligeant alors à nous rendre compte que l'idée même de transparence des signes, du lien inséparable entre signifiant et signifié, ne va pas entièrement de soi et que la croyance en l'opacité du signe peut être un système de pensée tout aussi cohérent. Ceci ne veut pas dire, bien entendu, que les « traditionalistes » soient postmodernes avant la lettre. Pour ces derniers, l'opacité du signe prête à l'angoisse, non à la jubilation, tandis que le « réformisme » est pour eux la voie aux interprétations incontrôlées,

voire incontrôlables de la parole qui devient, du moins en partie, désacralisée et banalisée.

Pour l'heure, l'espace public est caractérisé par une lutte pour le contrôle de l'éducation, non seulement entre « traditionalistes » et « réformistes », mais aussi face aux tenants de l'école laïque. Du point de vue idéologique, « traditionalistes » et « réformistes » sont du même bord et nourrissent une méfiance commune plus ou moins prononcée à l'égard de toute forme de sécularisation. Par contre, une véritable coupure épistémique sépare les « traditionalistes » d'un côté, des « réformistes » et partisans de la laïcité de l'autre, ces derniers partageant une même vision de la forme du savoir, sinon de son contenu. De fait, il n'y a pas de fossé infranchissable entre les écoles franco-arabes et l'éducation nationale, et un certain nombre d'États ont d'ores et déjà fait le choix d'encadrer, voire de privilégier ce type d'enseignement religieux. Ces différences et ces rapprochements entre « traditionalistes », « réformistes » et défenseurs de la laïcité en Afrique de l'Ouest ont leurs équivalents ailleurs dans le monde musulman – en Indonésie, par exemple – et n'ont rien de spécifiquement africains. Par contre, les rapports de force ne sont pas partout les mêmes. Conséquence en grande partie des politiques dites « d'ajustements structurels » du FMI ou de la Banque mondiale, les écoles laïques ont perdu leur attrait, disposant de moins en moins de moyens pour former de plus en plus de jeunes à des postes largement inexistantes. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que certains États soient alors disposés à pactiser, bon gré mal gré, avec les « réformistes » et les écoles franco-arabes. Le champ laïque est de plus en plus réduit à une élite en passe de devenir héréditaire et qui peut se permettre le recours à l'enseignement privé, ou mieux encore à l'étranger. Le vide laissé par l'État, aussi bien en ce qui concerne l'éducation que l'insertion de la jeunesse dans l'économie nationale, permet l'expansion de l'éducation « réformiste », mais aussi « traditionaliste ».

Ainsi, ces deux conceptions incompatibles du savoir entraînent des logiques différentes, non seulement par rapport à l'éducation, mais surtout par rapport à l'autorité spirituelle, avec d'un côté, une autorité personnelle et personnalisée qui passe par les chaînes de transmission, et de l'autre, une autorité fondée sur un savoir abstrait et impersonnel, mais qui peut parfaitement s'articuler avec la médiatisation des grands leaders. Il y a quelques années encore, le triomphe du « réformisme » pleinement moderniste paraissait assuré, son discours sur la nullité, voire l'absurdité des pratiques « traditionalistes » allant presque de soi aux yeux de bien des observateurs. Pourtant, avec le recul de l'État, les liens personnels – entre autres, le clientélisme, mais aussi le lien entre les marabouts « traditionalistes » et leurs adeptes – émergent en tant que recours somme toute plus fiable. Les courants « réformistes » ne vont pas s'effondrer pour autant, bien entendu. Mais il se peut que le « traditionalisme » prenne un second souffle et que la sphère publique islamique en Afrique de l'Ouest se caractérise, non par un clivage idéologique, mais par un clivage épistémique moins évident et bien plus profond. Une dernière possibilité s'impose. De nouvelles recherches démontrent que beaucoup de marabouts-enseignants expérimentent des pratiques pédagogiques issues des « milieux réformistes », en même temps que les écoles de tendance « moderniste » se transforment sous la pression des parents qui veulent que leurs enfants soient éduqués et formés par l'instruction religieuse²⁰. Se pourrait-il qu'on assiste là à la naissance d'une nouvelle épistémologie hybride, métissée, en train de se former par des pratiques quotidiennes de contestation de la transmission du savoir ?

20. Outre les travaux déjà mentionnés de Alidou (2005), Brenner (1985 ; 2001) et Ware (2004a ; 2004b), voir également Meunier (1997).

Bibliographie

- ALIDOU Ousseina D., 2005, *Engaging Modernity: Muslim Women and the Politics of Agency in Postcolonial Niger*, Madison, University of Wisconsin Press.
- BABOU Cheikh Anta Mbacké, 2007, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press (« New African Histories »).
- BRENNER Louis, 1985, « The Esoteric Sciences in West African Islam », in Brian M. du Toit & Ismail H. Abdalla (dir.), *African Healing Strategies*, Buffalo, Trado-Medic Books : 20-28.
- 2001, *Controlling Knowledge: Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press.
- CHAMBERLAIN Michael, 1997, « The Production of Knowledge and the Reproduction of the A'yân in Medieval Damascus », in Marc Gaborieau & Nicole Grandin (dir.), *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éditions Arguments.
- COLIN Roland, 1980, *Systèmes d'éducation et mutations sociales. Le cas du Sénégal*, t. 1, Paris, Honoré Champion.
- DUTTON Yasin, 1999, *The Origins of Islamic Law: The Qu'ran, The Muwatta' and Madinan 'Amal*, Richmond, Surrey, Curzon Press [1^{re} éd. : 1995].
- EICKELMAN Dale F., 1985, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press.
- FU'ÂD AHWÂNÎ Ahmad, 1955, *Al-tarbîya fî al-Islâm aw Al-ta'alîm fî ray al-Qâbisî*, Le Caire, Dâr al-kutub al-'arabîya.
- GRAHAM William A., 1993, « Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation », *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 23, n° 3, Religion and History : 495-522.

- HAMÈS Constant, 1993, « Entre recette magique d'Al-Bûnî et prière Islamique d'Al-Ghazâlî. Textes talismaniques d'Afrique occidentale », in Albert de Surgy (dir.), *Fétiches II : Puissance des objets, charme des mots. Systèmes de pensées en Afrique noire*, n° 12 : 187-223.
- 2007, *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala.
- KHALED Ahmed, 1986, *Al-Qâsibi. Risâla al-mufasssila li-ahwâl al-muta'allimîn wa ahkâm al-mu'allimîn wa al-muta'allimîn : Épître détaillée sur les situations des élèves, leurs règles de conduite et celles des maîtres*, Tunis, STD.
- LAUNAY Robert, 1992, *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- LORY Pierre, 1993, « Verbe Coranique et magie en terre d'Islam », in Albert de Surgy (dir.), *Fétiches II : Puissance des objets, charme des mots. Systèmes de pensées en Afrique noire*, n° 12 : 173-186.
- MEUNIER Olivier, 1997, *Dynamique de l'enseignement islamique au Niger : le cas de la ville de Maradi*, Paris, L'Harmattan.
- MOMMERSTEEG Geert, 1991, « L'éducation coranique au Mali : le pouvoir des mots sacrés », in Bintou Sanankoua et Louis Brenner (dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako/Londres, Jamana : 45-61.
- MOTZKI Harald, 2002, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden, Brill.
- NDIAYE Mamadou, 1985, *L'enseignement arabo-islamique au Sénégal*, Istanbul, OCI/ IRCICA.
- SANNEH Lamin O., 1989, *The Jahanke Muslim Clerics: A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia*, Lanham, University Press of America.
- 1997, *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*, Boulder, Westview Press.

- SANTERRE Renaud, 1973, *Pédagogie musulmane d'Afrique noire : l'école coranique peule du Cameroun*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- STARRETT Gregory, 1998, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley, University of California Press.
- WARE III, Rudolph T., 2004a, *Knowledge, Faith, and Power: A History of Qur'anic Schooling in Twentieth-Century Senegal*, Thèse de Ph.D d'histoire, University of Pennsylvania.
- 2004b, « Njàngaan: The Daily Regime of Qur'anic Students in Twentieth-Century Senegal », *International Journal of African Historical Studies*, vol. 37, n° 3 : 515-538.

TROISIÈME PARTIE

**DE LA RAISON PRATIQUE DE L'ESPACE
PUBLIC RELIGIEUX : LES ENJEUX
D'UNE CITOYENNETÉ MUSULMANE**

Nouveaux marabouts politiques au Sénégal

Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux

Fabienne SAMSON NDAW*

L'islam confrérique au Sénégal a toujours été très étroitement lié au politique, cela dès la colonisation, ce qui dément toute thèse stipulant la séparation entre un islam soufi traditionnel « africanisé » et un islam politique « arabisé ». La réprobation de cette classification est renforcée par la configuration actuelle de cette religion dans le pays, avec l'émergence de nouveaux leaders islamiques qui réforment profondément le système maraboutique et s'engagent personnellement dans la création d'un espace social et/ou politique religieux. En effet, toute une nouvelle génération de guides spirituels, descendants des pères fondateurs des plus importantes « confréries soufies » (*turuq*, sing. *tariqa*) du pays, s'inscrit aujourd'hui dans une démarche de réislamisation de la société qui se traduit par un

* Anthropologue, IRD, CEAF (UMR 194).

désir de moralisation de l'espace public, notamment urbain, et par l'émergence d'un nouveau type de « citoyenneté religieuse ».

Deux mouvements islamiques d'ampleur équivalente¹, le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*², fondé par le marabout tidjane Moustapha Sy, et le *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu*, créé par le leader mouride Modou Kara Mbacké, sont précurseurs et représentatifs de cette nouvelle conception de la religion. Semblables dans leur histoire propre, dans leur cheminement et dans leurs ambitions religieuses, sociales et politiques – au point d'avoir tenté à plusieurs reprises de travailler ensemble –, ces deux mouvements aux approches mystiques pourtant très différentes cherchent chacun à promouvoir l'idée d'un islam total, qui englobe la vie entière des fidèles et qui les mène vers l'invention d'un nouvel imaginaire social et politique en adéquation avec leurs croyances spirituelles. Toujours soufis, mais profondément influencés par un islam réformiste (Kane & Villalón, 1995) qui les classe parmi les mouvements néo-fondamentalistes contemporains (Lamchichi, 2001), ces deux groupes très conservateurs, puritains et rigoristes sous leur aspect réformateur, visent effectivement la transformation des mœurs quotidiennes et ne distinguent plus de séparation entre la religion et la société. Leur champ d'action s'étend alors dans l'espace public qu'ils cherchent à investir afin de le transformer, de le réislamiser. De leur côté, leurs disciples, « patriotes musulmans³ », réalisent un infatigable travail de réenchâtement de la société « par le bas » (Bayart, 1981), grâce à des modes de prosélytisme ostentatoires très médiatisés.

Cette contribution cherche ainsi à montrer la lutte menée par ces deux mouvements pour l'occupation de l'espace public qu'ils espèrent transformer en un espace religieux islamisé. Mais, au-delà, l'objectif est de faire le point sur cette imbrication

-
1. Les deux mouvements disent, sans qu'aucune statistique ne le prouve, qu'ils regroupent chacun 500 ou 600 000 fidèles. Quoi qu'il en soit, ils sont manifestement tous deux très bien implantés dans le pays.
 2. Nom arabe dont le mouvement donne une traduction française littérale : « le *dahira* (association de croyants) des garçons et des filles sur la voie de Dieu ».
 3. Termes employés par les deux marabouts.

politico-religieuse de plus en plus actuelle au Sénégal, tandis que le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*, comme le *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu*, serviront d'exemples pour comprendre l'évolution des rapports politico-religieux sous le régime d'Abdoulaye Wade. Les mutations récentes des confréries qui, finalement, ont toujours été en perpétuelle mutation, laissent cependant percevoir une brèche dans la cohésion religieuse nationale ; d'autres mouvements religieux très prosélytes et combattants, comme les Églises évangéliques, n'hésitent pas ces dernières années à s'engouffrer dans ce combat pour le contrôle de l'espace public religieux. L'*Église Universelle du Royaume de Dieu*, en pleine expansion aujourd'hui au Sénégal, peut finalement se révéler une concurrente non négligeable pour ces nouveaux mouvements islamiques, même si l'islam reste évidemment très largement la religion dominante culturellement dans le pays.

De la citoyenneté religieuse à la politisation des religieux

La moralisation de l'espace public

Moustapha Sy et Modou Kara Mbacké sont typiques des guides religieux sénégalais « nouvelle génération⁴ », issus des deux plus importantes *turuq* du pays, qui réforment profondément le système confrérique local par une implication de plus en plus franche du religieux dans l'espace public et, au-delà, dans la sphère politique. Membres chacun de la dernière génération adulte descendante des grands-pères fondateurs des « centres confrériques » (*zawiya*) de Tivaouane (*Tijâniyya*) et de Touba (*Murîdiyya*), leur situation personnelle au sein de leur

4. D'autres guides religieux soufis (Cheikh Béthio Thioune par exemple) émergent également ces dernières années et participent au travail de réforme du système maraboutique sénégalais. Néanmoins Moustapha Sy et Modou Kara Mbacké sont les précurseurs de cette nouvelle génération de marabouts politiques.

famille respective les a certainement incités, l'un et l'autre, à s'affranchir de la tutelle religieuse de leurs aînés pour se lancer dans un nouveau rôle politique qui redéfinit leur statut de « marabout-citoyen ». Effectivement, noyés dans la multitude d'oncles et de cousins plus âgés et dépositaires de la baraka de leurs illustres ancêtres⁵, ils ont tous deux cherché à émerger grâce à leur propre mouvement religieux transformé en tribune sociale et politique.

Chacun de leur côté, ils ont d'abord compris que seule une implantation urbaine de leur formation religieuse pouvait réellement les différencier au sein du champ maraboutique local très concurrentiel. D'autre part, ils ont également pris tous deux le parti de s'adresser essentiellement à un public de cadets sociaux, ce qui leur valut le surnom, dès la création de leur mouvement, de « marabouts de jeunes ». Ces choix furent logiquement suivis par une modification profonde de leur message religieux et surtout par un nouveau rapport à la société. Ainsi, le thème préférentiel développé dans les enseignements du *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*, comme dans ceux du *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu*, fut, dès le départ, une critique vigoureuse de l'environnement urbain des fidèles, jugé areligieux et pernicieux. Une mission nouvelle s'offrait alors aux deux guides : celle d'investir ce territoire citadin afin de le moraliser, de le réislamiser et de le transformer en un espace public religieux.

Les condamnations de la société sénégalaise citadine, inlassablement ressassées lors de chaque discours des deux marabouts, s'étendent des boîtes de nuit et bars, lieux de perte par excellence, aux filles mal éduquées, dévergondées et légèrement vêtues, et qui, échouées dans la prostitution, abandonnent leurs enfants, en passant par les jeunes hommes qui boivent, se droguent et se livrent à des actes de délinquance. Pour les deux guides spirituels, tout est à revoir dans cet environnement urbain néfaste qui a perdu, selon eux, tout repère car trop influencé par un monde occidental athée et dangereux.

5. El Hadj Malick Sy, pour Moustapha Sy, et Cheikh Ahmadou Bamba, pour Modou Kara Mbacké.

La réislamisation de la société sénégalaise, objectif clairement affirmé par les deux leaders, doit alors se réaliser en deux temps concomitants : la transformation des mentalités et la réalisation de grands chantiers citoyens.

Mouvements éducatifs de masse, le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* et le *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu* sont, premièrement, des lieux d'apprentissage d'une autre manière de vivre et de penser. Tous les actes quotidiens des fidèles doivent idéalement s'inscrire dans le Coran et les jeunes disciples réapprennent comment s'habiller⁶, saluer, parler, se tenir droit, marcher, manger, etc. Tout un langage est aussi développé dans chacun des deux mouvements, une manière de s'exprimer et de réagir aux événements extérieurs. De même, des valeurs identiques y sont mises en exergue : le calme, la patience, la discrétion, la piété, la discipline, etc. Le groupe mouride insiste sur l'importance de l'obéissance au marabout, le *ndigal* (« consigne maraboutique »), tandis que le mouvement *tijânî* souligne la prépondérance de la connaissance religieuse pour l'élévation spirituelle.

Véritables espaces islamisés, tels que ceux décrits par Oliviers Roy (1995) à propos des mouvements réformistes arabes des années 1980 et 1990, ces deux *dahiras* (« associations de croyants »)⁷ franchissent allègrement les enseignements de leur *tariqa* d'origine pour se présenter comme des communautés indépendantes au sein de la ville dans lesquelles les disciples s'imaginent évoluer dans une société islamique idéale et disent se construire une forte identité de musulmans. Selon leurs termes, ils deviennent de « vrais athlètes⁸ » de la religion. Néanmoins, parallèlement à cet enseignement de masse qui vise à transformer progressivement, par le bas, la mentalité de la jeunesse sénégalaise, ces formations religieuses cherchent

-
6. En blanc de préférence dans les deux groupes, afin de montrer sa pureté.
 7. Les *dahiras* (littéralement « cercle » en arabe) sont des structures éminemment urbaines créées pour permettre aux fidèles migrant en ville de se réunir dans des associations de croyants dont les objectifs sont l'entraide, la solidarité et l'allégeance à un guide spirituel.
 8. Terme employé par un *Moustarchid* ; entretien à Dakar, 1999.

également, par une occupation ostentatoire de l'espace public, à réislamiser plus ouvertement le Sénégal et la société urbaine en particulier.

L'occupation de l'espace public

Pour se rendre visibles et s'imposer au sein de la société, les fidèles du *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* et du *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu* aiment pratiquer leurs rituels religieux à la vue de tout le monde, dans la rue, dans des stades, sur des terrains de football, etc. Cependant, cette attitude n'a rien d'original dans un pays comme le Sénégal où la plupart des groupes religieux, toute confession confondue, s'attribuent le droit d'utiliser l'espace public citadin à leurs propres fins. Se joue alors une compétition entre chaque formation religieuse prosélyte pour la domination du territoire. À ce titre, les *Moustarchidine*, comme les talibés de Modou Kara Mbacké, qui se réunissent chacun de leur côté tous les jeudis soirs pour des chants et des prières, organisent régulièrement ces séances sur une route passante, à un carrefour ou à un lieu stratégique de la ville, bloquant ainsi toute circulation automobile et imposant aux habitants des quartiers leurs chants religieux diffusés à tue-tête par des haut-parleurs accrochés aux pylônes électriques. Chaque année, de grandes conférences sont également organisées par les deux marabouts, habituellement dans de grands stades de Dakar, et des bus sont affrétés en quantité pour transporter les milliers de fidèles qui viennent voir leur chef spirituel. Comme lors de grands événements sportifs, les abords du lieu concerné sont alors pris d'assaut par tous ces disciples qui se distinguent par leur tenue vestimentaire et qui chantent souvent haut et fort des louanges à leur guide.

Les deux mouvements ont également d'autres modes de propagande en vue d'agir pour la transformation de la société. Ils organisent des activités sociales à but humanitaire et des actions ponctuelles très médiatisées, nommées « activités citoyennes », qui visent à donner au public l'image de mou-

vements œuvrant pour le bien-être de la communauté et du pays. Ainsi, des fidèles bénévoles s'organisent pour rendre des visites mensuelles à des malades dans les hôpitaux ou aux prisonniers pour leur apporter le Coran, leur *wird* (« invocations prescrites ») et les enseignements de leur guide. D'autres collectent des vêtements, des médicaments, de la nourriture à distribuer aux plus nécessiteux. Puis, régulièrement dans l'année, les deux marabouts mettent en place, à grand renfort de la presse écrite, des radios et des télévisions, des actions de grande envergure visant à nettoyer les rues, à réparer des écoles et des hôpitaux, à désensabler des cours d'eau, à désherber les cimetières, etc. À titre d'exemple, le leader mouride a mis en place, en juin 2007, une nouvelle formation nommée *Kara Generation for the Truth* dont l'un des projets est de mobiliser tous ses jeunes talibés afin de procéder au nettoyage des murs de la ville de Dakar et à la suppression de tous les graffitis à l'effigie du marabout, de son mouvement et de son parti politique. En fait, les deux guides spirituels se sont réappropriés chacun le grand mouvement du *Set/Setal* (Diouf, 1992) de la fin des années 1980 à Dakar, qui consistait, pour les jeunes urbains, à nettoyer la ville et à s'emparer de l'espace public par des dessins figuratifs emblématiques sur les murs de la capitale, et rendre ainsi symboliquement le monde politique propre. D'une manière identique, les deux marabouts détournent à leur profit l'espace public le temps de leurs actions et symbolisent, par la même occasion, la purification et la moralisation de l'espace urbain.

L'objectif premier de telles campagnes est, évidemment, le prosélytisme. Montrer des actions positives pour la ville et le pays ne peut que renforcer le capital sympathie du public envers ces groupes parfois mal jugés par la population non adepte. Mais les deux guides cherchent également, par ces activités, à sensibiliser leurs fidèles aux problèmes qui les entourent et à leur apprendre à agir pour améliorer leur environnement. L'éducation de base de ces mouvements est autant sociale que religieuse et les deux chefs spirituels déclarent régulièrement que leur volonté est de transformer leurs talibés en « citoyens-

musulmans »⁹. De leur côté, les jeunes adhérents cherchent dans leur groupe un nouvel idéal de vie ainsi que les outils possibles pour transformer leur quotidien. Cela, Moustapha Sy et Modou Kara Mbacké l'ont bien compris et la politique est vite devenue pour eux un nouveau moyen d'occupation et de transformation de l'espace public.

Un nouveau champ d'action : la sphère politique

Pour les guides du *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* et du *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu*, la moralisation de la sphère politique est devenue, à partir des années 2000, une nouvelle manière de s'imposer sur la scène publique nationale. Leur politisation très médiatisée fut, pour chacun des deux, une continuité logique de leurs actions citoyennes : il s'agissait dorénavant d'accélérer le processus de réislamisation de la société par une meilleure visibilité. La politique leur offrait ainsi une nouvelle tribune d'expression. Après de multiples revirements politiques tonitruants¹⁰ au début des années 1990 (Samson, 1995), Moustapha Sy devint, en 1999, le président du *Parti de l'Unité et du Rassemblement* (PUR), fondé par son ami Khalifa Diouf, et se porta un temps candidat au premier tour de la présidentielle de 2000. Modou Kara Mbacké attendit, lui, 2004 pour créer un parti, le *Parti de la Vérité pour le Développement* (PVD), qui ne s'est encore jamais présenté à une élection.

Lors de chaque grand événement politique du pays, l'attitude des deux religieux fut, jusqu'à présent, très classique, puisqu'ils n'ont encore jamais cherché à s'imposer personnellement au pouvoir politique. Moustapha Sy s'est toujours montré adepte

9. Expression employée par les marabouts des deux mouvements.

10. Les premiers pas de Moustapha Sy en politique datent des années 1993 et 1994. Ils furent d'une telle violence envers le pouvoir d'Abdou Diouf qu'un des discours du marabout est resté dans les annales des conflits politiques nationaux majeurs. Ce discours et les événements qui s'en suivirent valurent d'ailleurs, à cette époque, un an de prison à Moustapha Sy.

du soutien à l'opposition, quelle qu'elle fut, tandis que Modou Kara Mbacké a toujours été partisan du pouvoir en place. Cela fut également le cas lors de la dernière présidentielle de 2007. Après de multiples menaces des deux leaders, qui laissent entendre qu'ils allaient personnellement se présenter, chacun de leur côté, et remporter obligatoirement les élections, Moustapha Sy finit par soutenir Idrissa Seck, premier opposant au président sortant Abdoulaye Wade, tandis que Modou Kara Mbacké soutint, comme à son habitude, le régime en place. Manifestement, tous deux n'avaient pas l'ambition d'occuper des responsabilités électorales. Néanmoins, leur nouveau statut de marabout politique fit couler beaucoup d'encre dans la presse nationale, dès la création des deux formations politiques¹¹. Cette publicité a toujours été, d'ailleurs, l'un des buts recherchés. De ce fait, les deux chefs religieux utilisent d'une manière identique la politique comme moyen de pression sur le régime en place pour faire la une des médias, recruter de nouveaux adeptes et offrir à leurs talibés un nouvel idéal politique.

Faire émerger une nouvelle conscience citoyenne et moraliser l'espace politique, tels sont les objectifs majeurs exprimés par le PUR et le PVD. Les deux partis, *continuum* des mouvements religieux, prolongent ainsi l'instruction sociale et citoyenne entamée depuis plusieurs années et la complètent par une

11. L'État sénégalais est déclaré laïc depuis l'indépendance du pays en 1960. Néanmoins, l'interprétation de cette laïcité varie selon les intérêts de chacun. Alors que certains guides musulmans pensent avoir leur place en politique du fait de leur spiritualité qui les éclairerait sur l'avenir du pays, et créent alors des partis politiques officiellement non confessionnels pour être acceptés, certains intellectuels et journalistes pensent, au contraire, que la laïcité s'oppose à toute imbrication politico-religieuse. L'État actuel, quant à lui, alterne entre les deux conceptions : il refuse de se faire dicter sa politique par les religieux, notamment par exemple lors de la réforme du code de la famille au début des années 2000, mais il accepte que certains guides spirituels siègent au parlement, soit disant en tant que simples citoyens. Finalement, l'État semble faire perdurer une grande ambiguïté autour de cette question de laïcité néanmoins positive pour les religieux : elle leur garantit un droit d'expression, même politique, mais elle leur interdit en même temps une implication trop directe dans la gestion des affaires de l'État.

éducation politique de la jeunesse urbaine. En ce sens, ils répondent à un besoin exprimé par leurs fidèles de s'inventer une nouvelle société plus en adéquation avec leur croyance religieuse et, à cet égard, les deux leaders politico-religieux se présentent comme leur porte-parole. Ces jeunes disciples dénigrent totalement le monde politique jugé dépravé, vicieux et pervers. Ils comptent alors sur leur marabout respectif pour y amener un peu de morale et, par extension, « purifier » la société dans son ensemble. C'est ainsi que les Moustarchidines comprennent les oppositions systématiques de leur guide qui ne peut collaborer avec un régime considéré comme corrompu, tandis que les fidèles de Modou Kara Mbacké veulent espérer, dans le soutien de leur marabout au président en place, que celui-ci aura en retour la possibilité de transformer ce monde politique de l'intérieur. De la sorte, la récente nomination de Sokhna Dieng Mbacké, en tant que vice-présidente au bureau du Sénat, épouse bien connue du leader du mouvement mouride, pourrait laisser présager, pour ses talibés, de profondes mutations dans les plus hautes sphères de l'État.

Renforcement et limites du politico-religieux aujourd'hui

Les deux marabouts face au Président

Les rapports qu'entretiennent Moustapha Sy, Modou Kara Mbacké et Abdoulaye Wade diffèrent du fait des positionnements électoraux inverses des deux guides religieux et de l'attitude relativement « pro-mouride » du chef de l'État. Certes, Moustapha Sy et Abdoulaye Wade ont un passé commun assez lourd : dans les années 1993 et 1994, ils firent campagne ensemble contre Abdou Diouf, pour la présidence et les législatives, et furent tous deux accusés, à des degrés variés, d'être

mêlés au meurtre d'Ababacar Sèye¹² et ils passèrent quelques temps enfermés dans la même prison de Rebeuss. De plus, Moustapha Sy soutint Abdoulaye Wade face au candidat sortant lors de la présidentielle de 2000¹³, même si, dans les années 1995 et 1996, le marabout s'était à nouveau rapproché de son ancien ami Abdou Diouf¹⁴, espérant ainsi réhabiliter son mouvement interdit à la suite de ses déboires de 1994. Mais dès qu'Abdoulaye Wade s'installa au pouvoir, le guide spirituel entra en opposition et il adresse encore aujourd'hui de graves critiques au Président. Modou Kara Mbacké fit lui, en quelque sorte, le chemin inverse. En 2000, il préféra, pour sa première prise de position politique, soutenir à ses dépens¹⁵ Abdou Diouf. Mais dès qu'Abdoulaye Wade arriva au pouvoir, il changea de camp et, depuis lors, il le soutient sans retenue. Il participa d'ailleurs à la « coalition *sopi*¹⁶ 2007 » appuyant sa réélection lors de la dernière présidentielle.

Ainsi, les rapports entre les deux chefs religieux et le président actuel datent de bien avant la création du PUR et du PVD. Mais au-delà du cas de ces deux guides spirituels, certes précurseurs de cette nouvelle génération de « marabouts-citoyens » entrés en politique, l'avènement d'Abdoulaye Wade au pouvoir renforça l'intrusion décomplexée des religieux du pays dans l'espace public et politique, en dépit du caractère laïc de la constitution. Effectivement, si des guides avaient déjà, auparavant, tenté leur chance en politique, et cela dès les années 1960 avec Cheikh

-
12. Président du Conseil Constitutionnel, assassiné à Dakar le 15 mai 1993.
 13. Élection présidentielle qui permet pour la première fois l'alternance, puisque Abdoulaye Wade remporta l'élection face à Abdou Diouf, président sortant.
 14. Au début du *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*, et avant que Moustapha Sy ne se lance en politique en 1993, Abdou Diouf appelait le guide religieux « mon fils ».
 15. Le marabout fut, lors de ce soutien au président sortant, violemment désavoué par une grande partie de ses propres talibés, ce qui fut une première dans le monde mouride.
 16. *Sopi*, qui est un terme wolof signifiant « changement », est aussi le second nom du *Parti Démocratique Sénégalais* (PDS) d'Abdoulaye Wade.

Ahmed Tidjane Sy¹⁷, depuis la victoire du *Sopi*, les partis politiques d'obédience clairement religieuse (islamique) se multiplient. Sous Abdou Diouf, les marabouts qui désiraient se lancer dans la politique étaient obligés d'intégrer des partis déjà existants. Cela fut le cas de Moustapha Sy qui, en 1999, ne put fonder son propre parti et rejoignit le PUR dont il devint le président. Il déclara alors se présenter comme un simple citoyen, laissant tomber, pour se conformer à la constitution, sa casquette de marabout. Certes, personne ne fut dupe à l'époque et un débat s'en suivit sur le droit des religieux à s'inscrire sur des listes électorales, d'autant que, lors de l'élection de 2000, deux autres guides se présentèrent également¹⁸.

Aujourd'hui, sous le régime d'Abdoulaye Wade, ceux qui veulent former un parti politique directement d'obédience religieuse se voient accorder, sans difficulté, leur récépissé. Tel fut le cas de Modou Kara Mbacké qui, le 20 février 2004, annonça publiquement à la une de deux quotidiens sénégalais¹⁹ la création du PVD. Moins de trois mois après, l'État lui accorda la reconnaissance légale de son parti qui devint, à ce moment-là, le septième parti d'obédience islamique du pays.

Abdoulaye Wade, un talibé à la présidence

Au Sénégal, les liens entre les dignitaires musulmans et les hommes politiques sont historiques et datent de la période coloniale. Après l'indépendance en 1960, Senghor puis Abdou Diouf ont toujours su obtenir le soutien des religieux afin d'asseoir leur politique. Ils ont cherché à plaire à ces « grands électeurs » que sont les marabouts drainant derrière eux des milliers de talibés prêts à voter selon leurs consignes. Jusqu'à encore peu de temps, l'acte de vote, dans certaines régions du

17. Cheikh Ahmed Tidjane Sy est le père de Moustapha Sy et créa, en 1960, le *Parti de la Solidarité Sénégalaise* (PSS) pour lutter à l'époque contre Senghor.

18. Il s'agissait de Ousseynou Fall, frère du khalife du mouvement mouride des *Baye Fall*, et de feu Cheikh Abdoulaye Dièye.

19. *Walfadjri* et *Sud Quotidien*.

pays, n'était pas considéré comme un acte individuel, mais répondait à des logiques sociales particulières : les religieux, les notables locaux et autres représentants du pouvoir central influèrent sur le choix de vote des populations en échange d'une protection religieuse, sociale et économique. Toutefois, ce système clientéliste avait comme caractéristique d'inclure en son sein l'ensemble des confréries religieuses du pays, ou du moins tous ceux qui voulaient y participer²⁰.

Les observateurs actuels de la vie politique sénégalaise, la presse et les intellectuels locaux notamment, constatent qu'Abdoulaye Wade fait non seulement perdurer cette interdépendance politico-religieuse, mais qu'il applique ce principe de clientèle quasi exclusivement à Touba et à la famille mouride à laquelle il clame haut et fort son allégeance. Plusieurs cadeaux ostentatoires faits au feu khalife général mouride Sérigne Saliou Mbacké firent ainsi grand bruit et choquèrent une bonne partie de la population qui y vit une atteinte aux symboles de la religion et de la République. En mars 2002, la presse révéla que le khalife était inscrit sur la liste électorale du PDS à Touba pour les élections locales, et elle se demanda comment ce religieux, réputé pour sa profonde attitude mystique, son détachement du monde matériel et qui avait pour habitude de rester neutre lors de chaque élection, pouvait soudain se présenter sur cette liste électorale. Dès le lendemain, un communiqué annonça que le khalife se désistait. Quels que furent les faits, il parut inconcevable pour la plupart des commentateurs de l'époque (Couloubaly, 2003) que le khalife lui-même fut à l'origine de cette histoire. Beaucoup voulurent croire, au contraire, que Sérigne Saliou Mbacké n'était lui-même pas réellement au courant de sa nomination sur cette liste électorale. Par la suite, en 2003, l'affaire du Ranch de Doly, près de Touba (région de Diourbel), fit également couler beaucoup d'encre. À cette époque, Abdoulaye Wade décida d'offrir à ce même khalife des

20. Sérigne Saliou Mbacké, khalife des Mourides décédé le 28 décembre 2007, ne donnait plus de consignes de vote depuis plusieurs années. Toutefois, certains marabouts de la famille Mbacké profitaient de l'aide de l'État en échange de leur *ndigal*.

Mourides et à sa confrérie, 44 000 hectares de terres de la réserve sylvo-pastorale de Doly. Les éleveurs de la région se manifestèrent rapidement, aidés par une population mobilisée contre une telle pratique. La presse, dans sa grande majorité, se fit également le relais de la défense des éleveurs. Face à la situation, Sérigne Saliou Mbacké refusa de prendre les terres, ce qui étouffa l'affaire. Dans les années qui suivirent, de nombreuses autres tactiques ayant comme objectif de s'attirer les bonnes grâces de la famille mouride furent encore mises en œuvre²¹. D'ailleurs, à l'annonce du décès de Sérigne Saliou Mbacké, Abdoulaye Wade fut le premier à se rendre à Touba et à annoncer publiquement son allégeance au nouveau khalife, Sérigne El Hadj Bara Mbacké.

Si tous ces cadeaux ont toujours fortement déplu aux autres grandes familles maraboutiques du pays, qui se demandent parfois si Abdoulaye Wade n'est pas le président des Mourides exclusivement, beaucoup de Mourides qui n'attendaient pas de faveurs particulières ne s'en sont jamais réjouis. Par contre cette réaffirmation clientéliste satisfait nombre de petits marabouts puisque le président vit revenir vers lui, depuis son élection en 2000, certains d'entre eux qui s'étaient farouchement opposés à sa candidature. Ce phénomène de « transhumance » toucha les religieux de toutes les confréries et *zawiyas* sénégalaises.

Toutefois, la politique confrérique du président contredit une mouvance clairement exprimée depuis plus d'une décennie au Sénégal, celle de la défaite incontestée des *ndigals* annoncée depuis longtemps par Donal B. Cruise O'Brien (1985). En effet, si la présidentielle d'Abdoulaye Wade perpétue et renforce la confusion continue des pouvoirs politiques et religieux, le président a pourtant, à deux reprises, été élu « contre » les consignes des marabouts.

21. Par exemple, Abdoulaye Wade proposa sans succès de payer les factures d'eau et d'électricité des marabouts de Touba.

L'indépendance politique des talibés

Certes, la société civile sénégalaise reste particulièrement vigilante par rapport à tout ce qui peut nuire à la laïcité et à la République, mais les adeptes de ces nouveaux mouvements religieux peuvent, paradoxalement, être aussi un frein à cette imbrication politico-religieuse. Les deux dernières élections présidentielles de 2000 et 2007 en sont la preuve : pour la première, la volonté de changement de régime était plus forte que toute recommandation maraboutique et la population, les jeunes notamment, ne se laissèrent pas tromper par les paroles de leurs guides qui appelèrent à voter contre le candidat de leur choix. Lors de la seconde, si Abdoulaye Wade fut élu cette fois-ci avec le soutien de plusieurs « marabouts de jeunes²² », sa défaite dans la ville symbolique de Thiès démontra que ces religieux n'avaient pas eu tant d'influence sur le vote. Effectivement, dans cette ville flambeau de l'opposition²³, les guides qui soutenaient Abdoulaye Wade, dont Modou Kara Mbacké, appelèrent les jeunes à voter en masse pour le président sortant et leur demandèrent de faire de cette ville l'étendard de la victoire de Wade. Thiès fut finalement l'un des rares endroits où le président fut largement devancé par son premier rival, Idrissa Seck.

Plusieurs facteurs sont à l'origine de cette émancipation politique des populations, fruit d'un processus entamé depuis de nombreuses années. La fin de l'État providence, les plans d'ajustement structurel, les manquements de l'État en matière d'éducation, de santé, sa non-responsabilité face aux problèmes des populations, tout cela permit aux Sénégalais de comprendre progressivement que les vieilles logiques clientélistes ne les aidaient pas toujours dans leur vie quotidienne, eux qui sont parfois obligés de se charger eux-mêmes de l'accès à l'eau et à l'électricité de leur quartier, et de s'organiser en association pour

22. Il s'agit, entre autres, de Modou Kara Mbacké et de Cheikh Béthio Thioune. Moustapha Sy appela à voter pour Idrissa Seck, premier opposant au régime.

23. Idrissa Seck est le maire de la ville de Thiès.

supporter les carences de l'État. Cette responsabilisation des individus les mène ainsi à concevoir d'une autre manière la chose politique.

Les leaders religieux modernes participent pleinement à cette socialisation politique de leurs jeunes fidèles, ne serait-ce qu'en leur demandant de s'inscrire sur les listes électorales et d'aller voter. De plus, leurs actions citoyennes, dont le but est de transformer les adeptes en patriotes musulmans, sont très certainement un vecteur primordial de ce processus d'« individualisation », puisqu'elles éveillent les jeunes aux problèmes qui les entourent et leur apprennent à se mobiliser personnellement pour l'amélioration de leurs conditions de vie. Depuis des années, ces guides cherchent à « récupérer » une jeunesse plus ou moins désœuvrée et à la réorienter vers un avenir plus serein grâce à l'apprentissage de petits métiers, à l'encadrement et à l'encouragement pour trouver un emploi, mais surtout grâce à un nouvel imaginaire social et politique développé au sein de leur mouvement. Ainsi, tandis que les marabouts espèrent diriger politiquement leurs disciples grâce à leur parti religieux, à leur *ndigal* et à leur rôle de représentants des ambitions de la jeunesse, ils favorisent involontairement leur émancipation et leur « envol ».

Certes, lorsque l'on discute, en dehors des périodes électorales, avec des talibés de ces mouvements, tous déclarent suivre à la lettre les recommandations de leur guide spirituel et considérer le *ndigal* politique comme une directive religieuse. Toutefois, l'obéissance aveugle des fidèles à un chef religieux est à relativiser fortement. À quelques exceptions près, la plupart d'entre eux, très croyants et profondément attachés à leur mouvement, participent aux activités religieuses une à deux fois par semaine. Le reste du temps, ils sont avec leur famille, leurs amis. Ils côtoient des gens qui n'adhèrent pas à leur formation religieuse, leur travail peut les amener à fréquenter des lieux interdits par leur marabout et il est parfois très difficile dans le quotidien d'appliquer les recommandations très strictes de leurs guides. Par conséquent, s'ils affirment donner priorité à leur leader religieux en toute occasion, ils ne sont pas, dans les faits,

les inconditionnels qu'ils veulent faire croire, notamment lorsqu'il s'agit de décider de leur avenir et de celui de leur société.

Concurrence religieuse dans l'appropriation de l'espace public

Des communautés chrétiennes en terre musulmane

Face à ce désir d'encadrement des jeunes urbains par des guides soufis modernes, une multitude d'Églises évangéliques transnationales se développent au Sénégal ces dernières décennies, lesquelles se donnent évidemment pour ambition de recruter parmi cette population fréquentant ces mouvements islamiques. Une concurrence naît alors entre ces divers groupes confessionnels pour se rendre visible et s'approprier ainsi l'espace public.

Aujourd'hui, quasiment chaque quartier de Dakar compte plusieurs églises, maisons, temples et missions évangéliques. Comme dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest (Laurent, 2003), l'*Église des Assemblées de Dieu* fut la pionnière. Les premiers missionnaires s'installèrent durant la première moitié du XX^e siècle dans les régions paysannes, notamment en pays sérère et en Casamance, lieux traditionnellement occupés par une majorité catholique ou dite animiste. Ils furent rapidement suivis des missionnaires baptistes et luthériens. À partir des années 1960, de très nombreux Américains, Canadiens, Européens et Africains (Burkinabè, Nigériens, Congolais, etc.) amenèrent à leur tour leurs multiples Églises, tant à Dakar que dans le reste du pays, et y créèrent leur communauté. Actuellement, des centaines d'Églises et Missions de dénominations et d'origines différentes coexistent au Sénégal et cherchent à évangéliser en profondeur un pays composé en très grande majorité de musulmans. La plupart d'entre elles se sont regroupées dans une association basée à Dakar, la *Fraternité évangélique*, grâce

à laquelle elles coordonnent leurs activités, se soutiennent mutuellement et défendent leurs droits.

La première caractéristique des chrétiens évangéliques du Sénégal est qu'ils ne sont pas, pour la quasi-totalité d'entre eux, Sénégalais. Une forte majorité vient de pays africains fortement christianisés, avec une importante proportion de Burkinabè. La grande difficulté de toutes ces formations évangéliques tient ainsi au fait qu'elles s'ouvrent très peu aux populations locales et ne se développent que très lentement. Toutefois, elles sont évidemment persuadées de détenir, comme chaque mouvement religieux, la seule Vérité possible qui mène à Dieu et elles dirigent des actions de prosélytisme semblables à celles organisées par le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* et le *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu* : visite aux prisonniers, aux malades, actions sociales en ville et dans les régions (agriculture, construction de puits, d'écoles, campagnes d'évangélisation, etc.). Certaines se sont même constituées en ONG de développement.

L'*Église Universelle du Royaume de Dieu* fait exception : implantée à Dakar depuis 1999, elle a réussi, ces quatre dernières années, à multiplier ses églises²⁴ et à s'imposer dans le paysage urbain grâce à une stratégie habituelle de rachat d'anciens cinémas de quartier choisis pour leur capacité à contenir plusieurs centaines (ou milliers) de fidèles. Sa force vient du public qu'elle cible, les Sénégalais musulmans, qu'elle arrive, contre toute attente, à toucher. Effectivement, si un quart de ses fidèles est catholique, cette Église ne cherche pas à s'implanter de préférence dans les régions chrétiennes, comme la plupart des autres Églises évangéliques, mais vise au contraire les grandes villes et leur population islamisée. Ainsi, elle ne craint pas la concurrence évangélique dans un pays comme le Sénégal puisqu'elle cherche à recruter sur un autre terrain que les autres Églises implantées dans le pays. Son combat est alors

24. En comptant les églises de Saint-Louis et Ziguinchor qui vont bientôt ouvrir, elle dispose de huit églises sur le territoire national, dont quatre à Dakar et sa banlieue. L'église principale, l'ancien cinéma Al Akbar de Dakar, peut recevoir presque un millier de personnes et est souvent pleine à craquer, surtout les vendredis soirs, jour du culte de délivrance.

mené à grand renfort de campagnes publiques d'évangélisation, à la radio, à la télévision, mais surtout dans les rues des quartiers très populaires et dans les marchés. Une voiture avec un haut-parleur sur le toit sillonne les rues de la capitale sénégalaise et divulgue à tue-tête une cassette préenregistrée, en wolof, qui exhorte les gens à venir assister à l'une des grandes séances de délivrance ou de guérison. Elle ne se dit jamais ouvertement Église chrétienne, mais se fait appeler « centre d'accueil » afin de ne pas effrayer la population musulmane qu'elle compte attirer et elle insiste d'ailleurs constamment sur sa non-appartenance religieuse : elle ne parle que de foi. De la sorte, de fervents musulmans voient en elle la possibilité d'une élévation spirituelle et n'hésitent pas à assister à ses cultes. Par la suite, le travail de sape de l'environnement religieux local se fait discrètement et progressivement : dénigrement du maraboutage, grande campagne de sacrifice une semaine avant la Tabaski pour que les populations dépensent leur argent à l'Église plutôt que dans l'achat d'un mouton, etc. Bref, l'objectif de l'« *Universelle* » consiste essentiellement à concurrencer directement tous ces mouvements islamiques de jeunes urbains, à occuper l'espace de la ville autant qu'eux et à transformer en profondeur la mentalité de tous ceux qui osent franchir ses portes.

*Des musulmans dans une Église chrétienne
ou la foi pragmatique*

L'Église *Universelle* part à la conquête de la société sénégalaise et des individus pour les transformer selon une nouvelle conception religieuse. Sa vocation est l'évangélisation du Sénégal et une autre moralisation des modes de vie, notamment en ville. Mais finalement, elle attire essentiellement grâce à sa théologie de la prospérité et à ses promesses de guérison. Comme le disent Corten, Dozon & Oro (2003 : 17), cette Église « appelle à l'émotion et parvient à articuler un discours de la souffrance pour les catégories sociales laminées par les transformations économiques et sociopolitiques ».

Le public sénégalais qui la constitue est socialement très hétérogène et est composé majoritairement de musulmans qui allient sans problème leur religion à cette « nouvelle pratique de la foi ». Par exemple, plus d'une dizaine de disciples *Ibadou Rahman*, groupe islamique réformiste sénégalais assez rigoriste, fréquentent l'« *Universelle* » quasi quotidiennement. Les filles viennent avec un voile sur la tête tandis que les hommes portent un long boubou et un bonnet. Dans les faits, chacun se crée une foi à la carte et assiste aux cultes de l'Église en fonction d'un besoin particulier : une maladie, un problème familial, le chômage, etc. Pour les musulmans présents, Jésus est un prophète réputé pour ses miracles et il ne coûte rien de chercher sa bénédiction. Les catholiques, eux, considèrent que Jésus est le fils de Dieu et viennent dans cette Église où les prières sont, soit disant, plus fortes pour le vénérer. De la sorte, chacun interprète à sa manière le déroulement du culte et y participe également à sa façon : si les pasteurs applaudissent, par exemple, après la formule « au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit », les catholiques font le signe de croix tandis que beaucoup de musulmans refusent cette expression puisque Dieu n'a pas de fils. Ils font, à ce moment-là, leur propre prière.

Ce cumul religieux est un véritable atout pour l'« *Universelle* » au Sénégal puisqu'il lui permet de toucher un public que personne n'imaginerait dans une Église chrétienne. D'ailleurs, beaucoup de musulmans fréquentent l'Église en cachette (certains catholiques aussi). La subtilité de ses représentants²⁵ les mène à ne jamais parler de conversion mais à introduire progressivement, auprès de ceux qui fréquentent le culte très régulièrement, la notion de baptême qui ne serait pas une renonciation à sa religion d'origine mais une « conversion à Dieu ». Cette stratégie permet à l'Église d'attirer vers elle de nombreuses personnes en souffrance qui ne veulent pas pour autant délaisser la religion de leurs parents. Cela lui permet

25. Le pasteur principal (Pasteur Ferraze), d'origine angolaise, a été élevé en 2006 au rang d'évêque par le grand fondateur de l'Église au Brésil, Edir Macedo. Cette nomination montre les ambitions de l'Église au Sénégal et dans la sous-région islamisée.

également de récolter la dîme et les offrandes qui ponctuent les cultes, grâce auxquelles elle peut s'agrandir et multiplier ses églises. Son ambition est maintenant de réunir assez de fonds pour construire à Dakar une « cathédrale de la foi », comme il en existe au Brésil, afin de se rendre encore plus visible et d'organiser un nouvel espace public religieux au Sénégal.

*

Le Sénégal connaît une mutation religieuse progressive mais importante ces dernières années. L'islam confrérique est en pleine réforme grâce à de nouveaux acteurs religieux, tels Moustapha Sy et Modou Kara Mbacké, qui s'adaptent à un contexte social particulier et démontent les classifications habituelles entre soufisme, islam politique et réformisme. Promoteurs d'un islam total qui englobe l'ensemble de la vie des fidèles, ils s'engagent pour la réislamisation du Sénégal et la transformation du territoire, citoyen notamment, en un espace islamisé. Toutefois, la multitude de mouvements internes aux confréries, parfois rivaux, de même que la grande mutation actuelle au sein de la *tariqa* mouride avec l'avènement d'un nouveau khalife auquel tous les « marabouts de jeunes » ne veulent pas s'affilier²⁶, peuvent affaiblir la communauté musulmane concurrencée, sur ses propres terres, par des Église évangéliques qui ont bien l'intention de s'imposer au sein de cet espace religieux national. Néanmoins, si certains jeunes fréquentent, parfois clandestinement, une Église comme l'« *Universelle* » en parallèle à leur religion, la société sénégalaise reste encore très fortement dominée culturellement par l'islam et l'appartenance aux groupes islamiques est toujours très valorisante pour la jeunesse urbaine. Les communautés chrétiennes, souvent dénigrées, voire parfois violemment attaquées, ont encore, malgré leur dynamisme, un long chemin à parcourir pour s'imposer réellement dans l'espace public sénégalais.

26. Le leader mouride Cheikh Béthio Thioune a informé ses talibés et la presse de sa non-allégeance au nouveau khalife, voulant rester fidèle à Sérigne Saliou Mbacké qui l'avait érigé au rang de Cheikh.

Bibliographie

- AUGIS Erin, 2005, « Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person », in Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 309-326.
- BAYART Jean-François, 1981, « Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode », *Politique africaine*, n° 1, mars : 53-82.
- COPANS Jean, 2000, « Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'Internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie », *Afrique Contemporaine*, n° 194, 2^e trimestre : 24-33.
- CORTEN André, DOZON Jean-Pierre et Ari P. ORO (dir.), 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- COULOUBALY Abdou Latif, 2003, *Wade, un opposant au pouvoir. L'alternance piégée ?*, Dakar, Les Éditions Sentinelles.
- CRUISE O'BRIEN Donal B., 1988, « Charisma Comes to Town. Mouride Urbanization 1945-1986 », in Chritian Coulon & Donal B. Cruise O'Brien (dir.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press: 135-155.
- DIOUF Mamadou, 1992, « Fresques murales et écritures de l'histoire. Le Set/Setal à Dakar », *Politique africaine*, n° 46 : 41-54.
- GOMEZ-PEREZ Muriel, 1991, « Associations islamiques à Dakar », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 5 : 5-19.
- KANE Ousmane et Leonardo A. VILLALÓN, 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 : 119-201.
- KEPEL Gilles, 2000, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.

- LAMCHICHI Abderrahim, 2001, *Géopolitique de l'islamisme*, Paris, L'Harmattan.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- OTAYEK René (dir.), 1993, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- ROY Olivier, 1995, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette.
- SAMSON Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.
- 2006, « Identités islamiques dakaraises. Étude comparative de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains », *Autrepart*, n° 39 : 3-20.
- 2007, « Islam social ou islam politique ? Les cas de Modou Kara Mbacké au Sénégal », *Islam & Sociétés au Sud du Sahara*, n° 1 : 43-60.

Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle

Le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle

Marie Nathalie LEBLANC*

Au cours des années 1990, en Côte d'Ivoire, les enjeux de l'articulation entre État, société civile et religion se sont érigés en relation avec la question de la citoyenneté. Avant la mort du président Félix Houphouët-Boigny en 1993, l'instauration du multipartisme a contribué à la mise en œuvre d'une ouverture étatique quant à la diversité religieuse. Le processus de démocratisation entamé au début des années 1990 a encouragé la multiplication des structures associatives islamiques et la visibilité croissante des musulmans sur l'espace public, tant dans les médias qu'à travers de nouvelles dynamiques de sociabilité (LeBlanc, 1998 ; 2005 ; Miran, 2006). Toutefois, avec la mort d'Houphouët-Boigny et la course à la succession qui s'en est suivie en 1994, l'État ivoirien, et la société ivoirienne par la suite, se sont repliés vers une conception de la citoyenneté

* Anthropologue, Université du Québec à Montréal (Canada).

ancrée dans une dynamique d'autochtonie, remettant ainsi en cause la possibilité d'un espace public religieux.

Dans le cadre de ce chapitre, nous nous proposons de revisiter le rôle social des jeunes¹ arabisants² dans la montée de la religiosité populaire en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle. Nos travaux antérieurs font état de l'émergence d'une jeunesse arabisante dans le contexte de la démocratisation en Côte d'Ivoire, ainsi que de la transformation des institutions scolaires et des structures associatives (LeBlanc, 2003 ; 2005 ; 2006a ; 2006b ; 2007). À partir d'enquêtes ethnographiques effectuées entre 1992 et 2002 dans les milieux de l'éducation islamique et de la vie associative dans les villes de Bouaké et d'Abidjan, complétées par des données d'archives réunies en 2006-2007, nous développerons plus particulièrement ici les concepts de « citoyenneté culturelle » (Miller, 1998 ; LeBlanc & Gomez-Perez, 2007) et de « religion civile » (Bellah & Hammond, 1980 ; Hann, 2000), en lien avec la notion de sphère publique religieuse qui sous-tend la problématique de ce volume.

Chez les jeunes arabisants de Côte d'Ivoire, l'inscription de la religion dans divers espaces publics s'articule autour des notions de « sommation » ou d'« appel à l'islam » (*da'wa*), et de « foi » ou d'« actes de foi » (*imânya*). Or, nous montrerons que ce qui est en jeu ici, c'est en réalité la revendication d'une forme de citoyenneté culturelle, rendue possible par l'entremise d'une

-
1. Le terme « jeunes » se réfère ici à une catégorie sociale et non à une cohorte d'âge inscrite dans la biologie. De façon générale, dans les sociétés ouest-africaines, la catégorie « jeune » se réfère à des hommes et des femmes dont l'âge varie de la puberté biologique à la quarantaine. Pour une discussion plus détaillée de la construction sociohistorique de cette catégorie sociale, voir Last (1992), LeBlanc (1998 ; 2006b) et Almeida-Topor (1992).
 2. Dans le cadre de notre discussion, le terme « arabisant » s'applique aux jeunes Ivoiriens qui revendiquent, à partir du début des années 1990, une pratique de l'islam qui repose sur une capacité à lire le Coran dans sa langue originale (LeBlanc, 1998). La conception que ces jeunes arabisants ont de leur pratique religieuse se situe désormais au-delà de l'opposition, datant des années 1950, entre la tradition charismatique soufie et l'islam sunnite (associé au terme wahhâbisme). Finalement, ces jeunes sont scolarisés à la fois dans les écoles nationales laïques de langue française et dans les médersas.

religion civile qui investit diverses structures de la société, dont les médersas, les associations de quartier et, plus récemment, les organisations non gouvernementales confessionnelles. Ces jeunes arabisants aspirent à la mise en place d'une religion civile comme projet de société en opposition avec les modèles privilégiés à la fois par la citoyenneté ivoirienne et la tradition soufie.

Cette discussion pose la question de la place des jeunes dans les dynamiques du changement social. Divers auteurs, dont Donal B. Cruise O'Brien (1996) et, plus récemment, Nancy Dolby (2006), ont déjà noté la fonction de la religion, au côté de l'école, des armes et de la culture populaire, en tant qu'espace de revendication sociopolitique récemment investis par les jeunes africains ; la religiosité devient un espace de négociation et d'enjeux de pouvoir, une des arènes de la construction du consentement et de la résistance chez les jeunes quant aux modèles de socialisation existants. Cette interprétation du rapport entre la religion, les jeunes et le changement social se doit d'être lu en lien avec le marché du religieux qui alimente une véritable compétition entre divers univers de religiosité. De fait, si la question de l'islam en Côte d'Ivoire comporte des éléments de spécificité, elle ne peut se distinguer des dynamiques qui agitent également le christianisme³.

Jeune, islam et citoyenneté culturelle

La question des jeunes est un élément essentiel pour comprendre les espaces publics et les pratiques citoyennes qui émergent dans l'Afrique d'aujourd'hui. Au-delà de leur poids démographique imposant⁴, la dernière décennie du XX^e siècle est

-
3. Pour une comparaison des trajectoires religieuses des jeunes chrétiens et des jeunes musulmans en Côte d'Ivoire, voir LeBlanc (2003).
 4. La proportion des jeunes africains de moins de 14 ans varie de 40 à 60 % de la population nationale, selon le pays. En Côte d'Ivoire, selon les estimations de 2007, les jeunes composent 40,6 % de la population totale.

marquée par l'apparition des jeunes en tant qu'acteurs sociaux dans les espaces publics africains⁵. Ce phénomène est fréquemment relié à leur exclusion des centres du pouvoir économique et politique. Ainsi que le souligne Mamadou Diouf (2003), la transformation des jeunes en tant qu'acteurs sociaux encourage la création de nouvelles formes de légitimité et de nouveaux espaces d'expressions individuelle et collective. Nous suggérons ici que cette trajectoire correspond à une mutation radicale de l'idée de la citoyenneté, laquelle fait appel à de nouvelles ressources et remodèle les dynamiques nationales d'inclusion et d'exclusion (LeBlanc & Gomez-Perez, 2007). La constitution de nouveaux espaces d'expression invite à une conception moins restrictive de la participation citoyenne en créant notamment des forums publics à travers lesquels les jeunes peuvent faire entendre leur opinion et participer ouvertement aux divers débats de leur société. Dans le cas des jeunes arabisants de Côte d'Ivoire, ces formes d'action citoyenne sont fréquemment accompagnées de formules associatives et esthétiques novatrices.

Jean & John L. Comaroff, dans leurs travaux sur les conséquences sociales du capitalisme avancé, élaborent la notion de « contre-nation » afin de cerner l'action politique des jeunes africains marginalisés : « une citoyenneté virtuelle avec sa propre économie naissante, ses propres espaces de production et de récréation, ses propres modalités politiques à l'aide desquelles elle fait face aux conditions économiques et politiques qui la déterminent⁶ » (Comaroff & Comaroff, 2000 : 308). Mais dans cette analyse sur les jeunes arabisants de Côte d'Ivoire, nous solliciterons plutôt la notion heuristique de « citoyenneté culturelle » proposée par Toby Miller (1998) dans le cadre de ses travaux sur les médias de masse. Miller suggère en effet que les pratiques des spectateurs reconfigurent l'espace public et la citoyenneté dans les sociétés démocratiques, au-delà de la

5. Les études sur ce sujet sont nombreuses ; voir, entre autres : Richards (1996) Abdullah *et al.* (1997) ; Cruise O'Brien (1996) ; Meyer (1998) ; Maxwell (2001) ; Comaroff & Comaroff (2001) ; Jua (2003) ; Diouf & Collignon (2001) et Diouf (2003).

6. Notre traduction.

relation exclusive entre l'État, une population donnée et un territoire spécifique. La culture populaire devient ainsi un espace privilégié de mise en œuvre de l'expression citoyenne. L'intérêt de ce concept de « citoyenneté culturelle » réside d'abord en ce qu'il peut nous permettre de cerner certains types de participations à la sphère publique, qui s'inscrivent au-delà de la citoyenneté nationale, notamment pour ce qui a trait à la religion. En effet, tandis que la citoyenneté nationale correspond à un statut juridique (notamment, dans le contexte ivoirien, en termes de droit de vote, de droit de participer comme candidat au processus électoral et de droit de posséder la terre), la citoyenneté culturelle se revendique au-delà des limites juridiques de l'État. Elle évoque, à la fois, un ensemble de droits – dont ceux de l'expression et de l'auto-détermination identitaire ou encore le respect de la diversité religieuse – et de pratiques qui suggèrent qu'une société donnée n'est pas seulement un espace politique et économique restreint. La citoyenneté culturelle ne se limite pas à l'articulation entre identité et territoire ; elle possède une dimension déterritorialisée dans la mesure où elle crée des espaces et des actions qui encouragent le débat public et qui favorisent l'échange d'idées.

De ce point de vue, la sphère publique se conçoit en tant qu'espace discursif où des messages politiques, sociaux et religieux sont échangés, mais aussi où les pratiques entourant la foi et le prosélytisme sont articulées (LeBlanc & Gomez-Perez, 2007). Contrairement à la notion de « contre-nation », la citoyenneté culturelle ne situe pas les actions des jeunes en *dehors* des limites du contrôle de l'État, mais plutôt en lien avec ce dernier. De fait, nous montrerons que, dans le cas des jeunes arabisants ivoiriens, leur participation à un espace public ne se positionne pas contre l'État, mais bien plutôt en dialogue avec lui, à travers la revendication de projets de société islamiques.

« Être jeunes » en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle

L'irruption des jeunes dans l'espace public dans le contexte du néolibéralisme

Les jeunes sont apparus dans l'espace public ivoirien au cours des années 1990, principalement sous la forme de contestations violentes initiées en milieu scolaire et universitaire contre le *Parti Démocratique de Côte d'Ivoire* (PDCI) au pouvoir depuis l'indépendance de 1960, dans le cadre de la réforme de ce que l'on a appelé la « démocratie à parti unique » (Konaté, 2003)⁷. De fait, ces jeunes scolarisés ont été parmi les principales victimes de la déstabilisation de la Côte d'Ivoire qui résultait, en grande partie, de la dégradation de la situation économique à partir des années 1980. La crise, liée principalement au prix du cacao et du café, a entraîné une baisse du niveau de vie de la population, renchéri par la croissance de la dette extérieure, les mesures d'ajustement structurel, le limogage de fonctionnaires et la privatisation de la *Caisse de stabilisation et de soutien des prix des productions agricoles* (CSSPPA), plus connue sous le diminutif de « Caistab⁸ ». La dégradation de la situation sera accentuée par l'incapacité de la classe politique à gérer l'après-Houphouët-Boigny, décédé en décembre 1993 après 33 ans à la présidence.

-
7. Il est à noter que ce sont ces mêmes jeunes, membres de la Fédération estudiantine et scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI), proche du FPI de Laurent Gbagbo, qui ont nourri la guerre civile de 2002 (notamment Guillaume Soro et ses Forces Nouvelles au nord, et Charles Blé Goudé avec l'Alliance des Jeunes Patriotes pour le Sursaut National, tous deux anciens dirigeants de la FESCI). Le rôle des jeunes dans les confrontations autour de la citoyenneté et de l'autochtonie ne peut être ignoré.
 8. La Caistab était l'organisme étatique chargé, pour l'essentiel, de gérer les filières du cacao et du café à l'échelle nationale depuis 1960. Dissoute en août 1999, à la suite d'une demande de suspension de la part des institutions financières internationales de cet organisme devenu peu à peu un espace de corruption et de clientélisme politique, une nouvelle Caistab a été mise en place, chargée d'enregistrer les ventes et d'agréer les sociétés exportatrices.

Pour les jeunes scolarisés en milieu laïc francophone, des obstacles de plus en plus nombreux les empêchaient d'accéder aux emplois salariés fournis par l'État et au style de vie y étant associé. Pour de nombreux jeunes, ces obstacles remettaient en question les idéaux de la modernisation postcoloniale⁹. Quant aux jeunes arabisants, qui étaient également souvent scolarisés en milieu laïc, ils se positionnent eux aussi au cours des années 1990 par rapport aux enjeux nationaux du pouvoir. Toutefois, contrairement à la jeune classe politique qui a émergé après la guerre civile de 2002 (Marshall-Fratani, 2006), les espaces de revendication qu'ils privilégient se déploient au niveau de la société civile, souvent en marge des structures de l'État et des partis politiques.

Jeunes et renouveau islamique en Côte d'Ivoire

Au-delà du rôle des jeunes dans les transformations politiques qui marquèrent les années 1990, nous avons montré dans nos travaux que le rôle des jeunes arabisants dans le renouveau religieux devait se lire en lien avec l'évolution récente du milieu associatif musulman et la question de la citoyenneté nationale, laquelle est adossée à la notion pour le moins problématique d'« ivoirité » (LeBlanc 1998 ; 2005 ; 2006b ; 2007).

Dans un premier temps, avant la mort de Félix Houphouët-Boigny en 1993, le processus de démocratisation et l'instauration du multipartisme en 1990 ont contribué à la construction d'une idéologie empreinte de tolérance quant aux différences religieuses. C'est dans ce contexte de démocratisation au début des années 1990 que de nouvelles associations islamiques sont

9. Pour une discussion des conséquences de la déroute de la modernité pour les jeunes musulmans scolarisés en milieu laïc francophone, voir LeBlanc (1998). Les travaux d'Alain Marie sur le contexte abidjanais abondent dans le même sens en soulignant l'impact de la dette sur les relations sociales et sur la nécessité de tenir compte des rapports de classes (socio-économiques) dans le rapport entre individualisme et communautarisme (Marie, 1997a ; 1997b ; 1998).

nées, dont le *Conseil national islamique* (CNI). L'émergence de ces nouvelles associations a encouragé une réorganisation de la communauté musulmane. Durant la première moitié des années 1990, deux associations se sont livrées plus particulièrement bataille au plan national : le *Conseil supérieur islamique* (CSI), une association gouvernementale placée sous la férule du PDCI et créée par Houphouët-Boigny dans les années 1970, et le CNI, fondé quant à lui en 1993.

Au cours des années 1990, le CNI est devenu la principale association islamique au plan national. En dix ans, le CNI, en association avec le *Conseil supérieur des imams* (COSIM), a rassemblé un nombre considérable d'associations locales et régionales sous son égide, y compris de jeunes et de femmes, dont l'*Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire* (AEEMCI). Cette structure nationale s'articule autour de diverses activités visant à promouvoir et renforcer la communauté musulmane en Côte d'Ivoire, telles que le soutien au jeûne pendant le ramadan, l'organisation de la Nuit du destin à la fin du ramadan, la gestion du programme télévisé *Allahou Akbar* et la création récente de la station de radio Al Bayane pendant le mois de ramadan de 2001. Le CNI est aussi impliqué dans le soutien aux cours d'alphabétisation en langue arabe. Dans le contexte des débats sur la citoyenneté, ainsi que de la réconciliation nationale, le CNI a joué un rôle actif dans la mise en œuvre d'un dialogue interconfessionnel¹⁰.

Face à la restructuration de la communauté musulmane autour du CNI, le PDCI au pouvoir jusqu'en 1993 a maintenu une position d'ouverture dans le contexte de la laïcité. La négociation qu'il a conduite avec le CNI quant à l'intégration des médersas dans le *cursus* scolaire national et la reconnaissance des fêtes religieuses musulmanes en tant que journées fériées

10. Le site officiel, sur Internet, du CNI atteste de cette participation au dialogue interconfessionnel, ainsi que de la transition pacifique vers une Côte d'Ivoire unifiée après 2002. Les sections du site intitulées « Dialogues », « Séminaires et Atelier », énumèrent certains événements organisés par le CNI ou auxquels les membres de l'association ont participé et proposent divers points de vue officiels entretenus par les membres du bureau du CNI (cf. www.cnicosim.org).

atteste de ce positionnement idéologique. Au début des années 1990, la reconnaissance des enseignements des médersas au sein de l'éducation nationale était un enjeu central, dans la mesure où le réaménagement de l'enseignement islamique devait encourager l'accès à l'université et, éventuellement, à certains postes de la fonction publique ivoirienne réservés aux étudiants des médersas. Avec la mort d'Houphouët-Boigny et la course à la succession qui s'en est suivie, l'État ivoirien s'est progressivement replié vers une conception de la citoyenneté ancrée dans une dynamique d'autochtonie, réduisant ainsi le champ d'une politique d'« accommodement » religieux et culturel pour les musulmans au sein des institutions étatiques. La venue de Konan Bédié au pouvoir en 1994, le nouveau code électoral mis en place la même année et les diverses mesures quant à la gestion de l'accès à la terre ont entraîné la construction politique d'une catégorie d'« étrangers » se référant aux populations originaires du nord du pays, aux musulmans et aux individus nés en dehors de la Côte d'Ivoire ainsi que leurs descendants. Ces mesures ont progressivement marginalisé les musulmans des centres décisionnels étatiques. Malgré le caractère exclusif des débats sociaux et politiques autour de la citoyenneté après 1993 et la division territoriale du pays après 2002, l'élite sociopolitique musulmane, principalement active à Abidjan, a favorisé un discours de paix et d'unité nationale tout en se retirant, du moins partiellement, de la scène politique nationale, surtout après les événements violents de 2002 (Miran, 2006). Pour sa part, Laurent Gbagbo, qui assume la présidence depuis 2000, a tenté après 2002 de mettre sur pied de nouvelles associations islamiques, pour contrer la pression de celles déjà en place qui se sont investies dans le processus de paix à partir de 2003.

Citoyenneté culturelle et espaces publics autour d'un islam arabisant

L'islam arabisant comme religion civile

C'est dans ce contexte à la fois d'émergence des jeunes sur la scène nationale en tant qu'acteurs politiques, de restructuration du milieu associatif musulman et de marginalisation politique des musulmans que les jeunes arabisants ont investi divers espaces publics en se réclamant d'une « religion civile » comme projet de société. De fait, leur version de l'islam propose une troisième voie d'action populaire en opposition d'une part, au modèle privilégié par la « modernité occidentale » et, d'autre part, à celui de la « tradition charismatique soufie ».

Nous empruntons ici la notion de « religion civile », telle que l'a définie Chris Hann(2000), pour distinguer la conception que les jeunes arabisants ivoiriens se font de leurs rapports à la religion, d'une part avec celle des récents courants islamistes ou néo-fondamentalistes qui revendiquent l'hégémonie d'un cadre religieux normé sur la société civile et, d'autre part, avec le modèle de laïcité qui repose sur la privatisation de la spiritualité et le droit religieux, non loin de celui du modèle du marché capitaliste. Inspiré par *Le Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau et raffiné par les travaux de Robert N. Bellah (1980) sur la société américaine, le concept de « religion civile » permet de marquer le lien entre religion et société civile et de souligner le rôle de la religion dans la pratique citoyenne, au-delà de son institutionnalisation dans l'appareil étatique. L'islam devient ainsi une structure morale essentielle de la modernité avancée, par contraste à d'autres modèles, tels que le patriotisme ou l'universalisme des droits humains. Cette charpente morale repose sur une nouvelle façon de vivre l'islam, et non simplement sur l'instrumentalisation du religieux à des fins sociales et politiques, ou sur l'utilisation de la religion comme espace de revendication.

L'islam arabisant revendiqué par les jeunes pose comme central le rôle de l'alphabétisation en langue arabe, mais aussi la nécessité de radicalement modifier la quotidienneté des jeunes en question, notamment l'esthétique et l'hygiène corporelle, les fréquentations, les lieux et les modalités de socialisation (LeBlanc, 1998 ; 2003 ; 2005 ; 2006b ; 2007). Quoique ces deux éléments ne constituent pas en soi des innovations marquantes quant aux enjeux de l'islam dans le contexte contemporain, l'islam arabisant revendiqué par les jeunes ivoiriens tire sa spécificité des dynamiques de la démocratisation ivoirienne de l'éducation (à partir des années 1960) et des implications qu'elles sous-tendent pour la trajectoire de socialisation en islam. D'une part, la mise en valeur de l'alphabétisation en langue arabe dans la pratique religieuse des jeunes arabisants n'est pas surprenante, car la majorité d'entre eux ont été scolarisés en milieu laïc francophone et s'inscrivent dans la catégorie sociale des lettrés. Dans le contexte postcolonial, cette appartenance catégorielle, qui confine à bien des égards à celle de classe sociale, tend à survaloriser la standardisation du savoir à travers la maîtrise de l'écriture. D'autre part, la revendication d'un islam arabisant implique le remodelage de la trajectoire de socialisation des jeunes musulmans, dans la mesure où l'adoption d'un cadre moral de conduite axée sur la pratique religieuse se fait avant le mariage, la maternité et l'indépendance financière qui, historiquement, sont les marqueurs privilégiés de la transition à l'âge adulte chez les populations islamisées de Côte d'Ivoire (et ailleurs en Afrique de l'Ouest). Ainsi, l'adoption d'un mode de vie religieusement normé devient un des signes de la transition vers l'âge adulte, dans un contexte où, pour diverses raisons, le moment du mariage et de l'indépendance financière sont retardés et même remis en question (LeBlanc, 2005 ; 2007).

Cadre social de l'expression de l'islam arabisant

Cette version arabisante de l'islam repose sur un système éducatif et une structure associative spécifique, en l'occurrence

la pédagogie des médersas franco-arabe et la création d'associations à statuts¹¹. Par opposition aux formes d'enseignement mnémoniques traditionnelles, les médersas franco-arabes, qui apparaissent en Côte d'Ivoire à partir des années 1950, structurent la transmission du savoir religieux autour de l'apprentissage de la grammaire en langue arabe, ainsi que d'autres disciplines, telles la littérature arabe, la géographie et l'histoire du monde arabe, ou encore l'astronomie. Ces écoles sont aussi le lieu de la création d'une nouvelle classe de lettrés en Côte d'Ivoire : il s'agit des lettrés arabophones, qui ne bénéficient pas des mêmes privilèges que les lettrés francophones par rapport à l'État ivoirien, surtout en l'absence de reconnaissance des diplômes de médersas par le ministère de l'Éducation nationale. Toutefois, tel que nous le verrons dans la dernière section de ce chapitre, cela ne les empêche pas de jouer un rôle central dans la mise en œuvre d'un projet de société arabisant.

Pour les jeunes arabisants scolarisés en langue française au sein de l'éducation nationale, ce sont les associations à statuts qui encadrent l'alphabétisation en langue arabe. Ces associations de quartier, dites « modernes », sont régies par une charte et des statuts, et comprennent des postes exécutifs, une section masculine et une section féminine, des activités reconnues par l'État dans la charte et une cotisation hebdomadaire. À partir de 1993, la majorité de ces associations se sont regroupées formellement sous une structure fédérative nationale, en l'occurrence le CNI. De fait, au cours des années 1990, les associations à statuts de jeunes arabisants ont connu une croissance fulgurante, comme dans plusieurs autres pays d'Afrique de l'Ouest francophone

11. Nous utilisons l'expression « association à statuts », afin de distinguer les associations de jeunes de quartier qui émergent dans les années 1990 d'autres types d'associations souvent plus informelles, telles que les associations initiatiques, certaines associations féminines (dont les tontines) ou encore certaines associations professionnelles (telles que les associations de forgerons ou de tanneurs). Les associations à statuts possèdent une charte et des statuts écrits qui définissent les activités de l'association, ses sources de financement, ses membres, ainsi que sa structure administrative. Dans certains cas elles sont aussi enregistrées auprès du ministère des cultes.

(Salvaing, 1992 ; Diaw, 1992 ; Gomez-Perez, 1997 ; Augis, 2002).

Quoique la réviviscence associative chez les jeunes musulmans ne puisse se lire en dehors des dynamiques d'un courant néo-fondamentaliste de l'islam qui émerge dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest à la fin des années 1980¹², elle est principalement inhérente au processus de libéralisation politique qui se produit à partir des élections de 1990. Ce sont bien sûr les processus de décentralisation et de démocratisation qui ont encouragé l'activisme associatif. Mais ce sont tout autant les débats liés à l'« ivoirité » et à la polarisation ethno-religieuse du pays qui en résulta qui ont eu un impact sur la popularité des associations à statuts chez les jeunes musulmans. Dans un contexte où les instances du pouvoir politique et économique à Abidjan ont progressivement exclu les musulmans, ces associations deviennent un lieu de mobilisation sociale pour les jeunes.

Les trois courtes vignettes qui suivent témoignent du cadre moral et social de la religion civile, tel qu'il est revendiqué par les jeunes arabisants dans le cadre des médersas et des associations à statuts.

Première vignette – À l'occasion du mariage de Aïchatou¹³, l'association de jeunes musulmans de son quartier, dont elle est membre, a organisé un prêche public. Grâce à leurs contacts dans la communauté, certains membres de l'association ont emprunté une bâche, une cinquantaine de chaises et une sonorisation que les jeunes hommes de l'association ont installées dans la rue devant la résidence des parents de Aïchatou. Les membres du bureau qui enseignent les petites classes dans une médersa du quartier ont invité un enseignant de la plus importante médersa de la ville à donner un sermon sur le mariage. Comme c'est le cas, le sermon sera suivi d'un débat animé par le président de l'association. Vers 20 heures, les membres de

12. Sur ces mouvances néo-fondamentalistes, voir notamment Villalón (1999) et Augis (2005) pour le Sénégal, Ihle (2005) pour le Ghana, Kane (2003) et Loieimer (1996) pour le Nigeria.

13. Les noms utilisés sont fictifs afin de préserver l'anonymat des personnes.

l'association hôte, des jeunes du quartier et les membres d'autres associations, ainsi que quelques femmes âgées, s'installent sur les chaises disposées en rangées sous la bâche. Une table a été installée devant les chaises pour accueillir le conférencier et les membres du bureau qui animeront le prêche. Avant le début du prêche, le haut-parleur émet des chants islamiques que l'on peut entendre à quelques pâtés de la résidence d'Aïchatou. Quand la présentation débute, il y a environ une soixantaine de personnes présentes, dont la majorité sont des jeunes de l'association qui fréquentent les écoles laïques de langue française¹⁴.

Deuxième vignette – Vers 17 heures, en rentrant à la maison, je croise deux jeunes filles de l'association de quartier où j'habite. Elles me saluent en cœur par : *Alekoum Salam*. Puis, elles continuent leur conversation en dioula. Elles reviennent de la médersa où elles étudient. Elles portent le *hijâb* et la djellaba violets qu'elles utilisent pour se rendre à l'école. Elles discutent d'une de leur voisine qui n'a pas un comportement « approprié » : elle traîne le soir près des vendeuses sur le trottoir ; elle porte des pantalons serrés et des jupes trop courtes ; elle fréquente les boîtes de nuit et les cinémas le week-end. Entre elles, elles conviennent de lui rendre visite dans la soirée pour lui parler de l'islam et l'inciter à se joindre aux activités de l'association. Elles m'invitent à me joindre à elles. Elles croient que ma participation à l'association (en tant que chercheuse) les aidera à vanter les mérites de l'association et à l'encourager à « revenir sur le droit chemin ». Je n'ai pas pu aller à la rencontre planifiée en soirée mais, par la suite, j'ai croisé la jeune fille en question à certaines activités de l'association¹⁵.

Troisième vignette – En 2000, dans le cadre d'une série d'entretiens sur les trajectoires religieuses de jeunes musulmanes, j'ai recueilli l'extrait suivant auprès d'une jeune femme de 30 ans, membre d'une association de jeunes musulmans du récent lotissement excentré de Riviera III, qui décrit son expérience de la foi (*imânya*) :

14. Bouaké, 1998, notes de terrain.

15. Bouaké, 1994, notes de terrain.

« Oui, oui, c'est évident je suis musulmane de naissance. Mes parents étaient musulmans. Ils pratiquaient. Tu sais comment c'est : ils sont vieux et ils pratiquent beaucoup. Ils ont fait le *Hajj* il y a quelques années. Moi, bien, je respectais le jeûne un peu, la prière aussi parfois, mais pas vraiment. J'étais étudiante. Je n'avais pas toujours le temps, puis j'étais fatiguée. À la fac, j'avais un ami qui était très actif à l'AEEMCI et il m'avait encouragée à suivre les activités de l'association. Mais j'avais pas trop envie. J'avais beaucoup d'amis, musulmans, chrétiens, et j'aimais bien aller en boîte, sortir, me mettre belle, les mèches, tout tu vois ? Puis, j'ai une copine qui a commencé à aller à l'association près de la résidence où nous habitons. Elle me fatiguait. Alors, je suis allée un jour. C'était bien, mais pas plus. Puis, je suis retournée. Il y avait un jeune imam là-bas et il parlait vraiment très bien de l'islam. Je finissais mes études et je me suis dit que peut-être que je devrais faire plus d'efforts. J'ai commencé à fréquenter l'association plus régulièrement, puis lentement j'ai commencé à changer. C'était moins important les sorties. [...] Puis, je me suis rendue compte que les gens, les hommes surtout, me regardaient différemment, c'est comme si on me respectait plus. Éventuellement, j'ai changé ma façon de vivre. Tu me regardes maintenant avec ma tenue de "bonne musulmane", avec le voile et tout, tu ne croirais pas que j'allais en boîte. Mais c'est pas seulement la façon de s'habiller qui change, c'est la façon de regarder la vie, de se comporter avec les gens, d'agir en public¹⁶. »

Ces trois vignettes mettent en lumière successivement l'investissement des espaces publics par les jeunes arabisants, le cadre moral de la *da'wa*, l'expérience et la parade de la foi, ainsi que le rapport entre les jeunes scolarisés en milieu laïc et en milieu religieux.

16. Abidjan, 2000, entretien en français.

De la mosquée à la rue

Une des dynamiques propres à l'action citoyenne des jeunes arabisants est de sortir l'islam des lieux strictement religieux et d'investir la place publique afin d'en accroître la visibilité et de tenter d'atteindre une diversité d'individus et de groupes¹⁷. Des cours familiales transformées en lieux de réunions hebdomadaires et de débats formels, aux médersas où se tient la majorité des débats et des concours, l'islam pénètre de nombreux lieux publics tels que les rues et les parcs. Les jeunes issus de milieux scolaires divers sont visés en premier lieu par l'activisme arabisant de la *da'wa*, mais les aînés le sont aussi. La quête de visibilité publique explique en grande partie l'importance de la mise en scène de la foi (*imânya*), que ce soit à travers les prêches, les débats islamiques ou encore la tenue vestimentaire.

L'investissement des espaces publics par les jeunes arabisants se concrétise à travers les animations associatives et scolaires et s'articule principalement autour de quatre types d'activités : premièrement, les prêches, les débats islamiques et les concours de connaissances religieuses, qui visent essentiellement la transmission et la démonstration du savoir, mais aussi l'appel à l'islam (*da'wa*) ; en second lieu, les classes d'alphabétisation en langue arabe, qui sont organisées par les associations et assurées par des élèves de médersa ; troisièmement, les corvées publiques dites actions caritatives, telles que le lavage de la mosquée, le nettoyage des rues, l'organisation de « camps de vacance pour les enfants miséreux » ; et enfin, les activités culturelles, comme la création de pièces de théâtre populaire en milieux associatif et scolaire. Les espaces publics visés par les jeunes arabisants sont relativement variés, tandis que leur investissement n'est pas exclusivement encadré par les activités des associations, tel que le montre la deuxième vignette. À Bouaké, où nous avons travaillé entre 1994 et 1998, il était fréquent de croiser ceux que

17. Il importe de noter ici que cette volonté de visibilité chez les jeunes musulmans doit se comprendre dans le contexte du prosélytisme des mouvements pentecôtistes en Côte d'Ivoire, entraînant ainsi un contexte de compétition religieuse.

nous avons nommés « des vigiles arabisants » : des jeunes qui tentent, dans le cadre de la vie quotidienne à l'échelle des quartiers, de convaincre les autres jeunes musulmans de se joindre aux activités des associations et d'y conformer leurs pratiques religieuses.

Mais avec la guerre civile de 2002 et la montée de la violence à l'encontre des musulmans, l'investissement des espaces publics par les associations à statuts est devenu plus discret. Plusieurs jeunes arabisants, avec qui nous avons travaillé au cours des années 1990, ont réorienté leurs actions citoyennes à travers la création de nombreuses ONG confessionnelles locales qui se focalisent, entre autres, sur la santé mère-enfant, l'alphabétisation en langue arabe (et parfois en français) et la défense des prisonniers politiques¹⁸. Certaines ONG, dont ID-Pan (*Intelligentsia de la Diaspora Panafricaine*) par exemple, ont récemment pris part aux négociations en vue des accords de paix. D'autres, telles que la *Fondation Djigui (la Grande Espérance)*, une ONG basée à Abidjan en liens avec des groupes aux États-Unis et en Europe, s'impliquent dans la promotion des droits et le bien-être des femmes et des enfants. De fait, depuis les années 1980, les stratégies et les moyens d'actions du prosélytisme se sont diversifiés. De la publication de journaux et de la programmation radio et télévision, en passant par l'organisation de conférences et de débats, elles passent désormais par les caravanes de prosélytisme qui encouragent la formation en islam et les camps de vacance¹⁹.

C'est par des activités associatives, une *da'wa* plus informelle et, plus récemment, des actions centrées sur l'aide au développement, que les jeunes arabisants formulent le cadre moral de la société civile qu'ils revendiquent. Les espaces de la trans-

18. Marleen Renders (2002) avait déjà noté la transformation des associations islamiques en ONG au Sénégal à partir de la fin des années 1980.

19. Il est à souligner qu'en Côte d'Ivoire, les stratégies utilisées par les musulmans sont souvent très similaires à celles des groupes chrétiens, surtout chez les Pentecôtistes. Pour une discussion plus détaillée des diverses stratégies de prosélytisme observées en Afrique de l'Ouest, voir LeBlanc & Gomez-Perez, 2007.

mission du savoir islamique, principalement les prêches, les débats et les concours, ne comportent pas tant des transformations doctrinales qu'une appropriation du savoir religieux et son application aux enjeux contemporains, principalement en ce qui a trait aux rapports entre les sexes, aux enjeux intergénérationnels et aux relations interethniques. Ces jeunes débattent de la pertinence des enseignements religieux dans leur vie quotidienne afin d'établir les bases d'une action populaire. Ces lieux de débats et de discussion peuvent, dans une certaine limite, s'apparenter à un processus de « démocratisation par le bas », impliquant la mise en œuvre de la citoyenneté culturelle des jeunes musulmans dans un contexte de marginalisation économique et politique. Dans le même temps, ces lieux sont aussi des espaces de re-moralisation de la sphère publique où la conceptualisation du « bon musulman » est débattue, mais aussi où un mode de vie normé par l'islam est revendiqué.

*

La re-moralisation de la sphère publique par les jeunes arabisants conditionne, à la fois, le dépassement de la raison technico-instrumentale en tant qu'unique critère d'action politique et la possibilité d'une « sphère publique post-séculaire », pour reprendre ici l'expression popularisée par Craig Calhoun (2007). Dans la mesure où les discours et les pratiques religieuses informent et investissent les espaces publics et les diverses modalités de participation citoyenne, il nous paraît essentiel de reconnaître le rôle substantiel joué par la religion dans les débats publics et dans la mise en œuvre de divers modèles de sociabilité. De même, parce qu'il est légitime de questionner la possibilité même d'une sphère publique habermassienne ouverte à tous et marquée par les échanges rationnels (Calhoun, 1992), il importe de mettre en évidence les enjeux de pouvoir qui encouragent le passage à une citoyenneté culturelle.

Un aspect des plus significatifs de la « religion civile » portée par les jeunes arabisants pour la constitution d'une sphère publique post-séculaire en Côte d'Ivoire est le fait qu'elle

propose un cadre d'action populaire qui regroupe à la fois les jeunes scolarisés en français issus de l'école laïque et les jeunes éduqués en milieu religieux. Le paradoxe est sans doute que, dans l'imaginaire populaire, comme dans l'analyse sociale, les premiers ont longtemps été associés à l'avant-garde de la modernité, tandis que les seconds étaient plutôt relégués dans le champ de l'obscurantisme et de la tradition.

Dans le cas des lieux d'expression d'un islam arabisant, les jeunes scolarisés en milieu laïc francophone forment la majorité des membres des associations islamiques de quartier, surtout dans le contexte d'Abidjan. Ce sont fréquemment eux qui sont à l'origine de ces associations et des diverses initiatives de prosélytisme, y compris les ONG, les caravanes et les colonies de vacance. Par contre, dans la majorité des cas, les postes liés au comité exécutif des associations sont occupés par les jeunes qui proviennent des médersas. Leur savoir en matière de religion et de langue arabe est nécessaire au fonctionnement de ces associations, mais surtout à la légitimité des assises doctrinales de la *da'wa*.

Cet agencement sociologique est tout à fait novateur face à l'histoire des dynamiques de classe en Côte d'Ivoire et à la place de l'école en langue française dans ces dynamiques. C'est en effet dans le contexte colonial que la figure du « lettré » scolarisé en français est apparue pour incarner finalement l'élite sociale, économique et politique dans la nation postcoloniale ivoirienne. Or, désormais, la position hégémonique de ces « jeunes lettrés » en français est remise en question à la lumière de l'action populaire réalisée en commun avec d'autres figures du lettré, notamment en langue arabe. La rencontre de ces différents symboles du lettré entrouvre la porte à une reconfiguration des rapports de classes, mais aussi des dynamiques de la construction des élites et de l'accès à la sphère publique en contexte africain.

Cette nouvelle recomposition des classes sociales invite à une relecture critique du scénario linéaire de l'émergence des « élites », permettant de dénaturer les catégories sociales de lettrés, mais aussi de montrer en quoi la forme, la définition et le

positionnement même de ces catégories font l'objet de luttes incessantes, où se jouent les rapports binaires colonisateur/colonisé, modernité/tradition, élite/masse, dominance/résistance, religieux/séculaire. En réalité, en investissant les espaces publics et la société civile, les jeunes arabisants opposent un projet de société fondé sur la moralité à la logique technico-instrumentale du paradigme de la modernisation. Mais la montée de la religiosité populaire s'étend bien au-delà de l'instrumentalisation du religieux, en cherchant à établir les bases d'une société civile empreinte d'une moralité inscrite dans la religiosité. Malgré une sémantique et une technologie souvent similaires, ces deux projets eschatologiques – moralité *versus* modernisation – donnent de prime abord deux directions incommensurables à la destinée du genre humain.

Bibliographie

- ABDULLAH Ibrahim *et al.*, 1997, « Lumpen Youth Culture and Political Violence: The Sierra Leone Civil War », *Africa Development*, vol. 23, n° 3-2 : 171-216.
- ALMEIDA-TOPOR Hélène d', 1992, « "Jeune", "Jeunes", "Jeunesse" : réflexions autour d'une terminologie », in Hélène d'Almeida-Topor *et al.* (dir.), *Les jeunes en Afrique. Évolution et rôle (XIX^e-XX^e siècles)*, t. 1, Paris, L'Harmattan : 14-16.
- AUGIS Erin, 2005, « Dakar's Sunnite Women: the Politics of Person », in Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 309-326.
- 2002, *Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person*, thèse de PhD, Département de sociologie, Université de Chicago, Chicago, Illinois.
- BELLAH Robert N. & Phillip E. HAMMOND, 1980, *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper & Row.

- CALHOUN Craig (dir.), 1992, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (MA)/Londres, MIT Press.
- 2007, *Nations Matter: Citizenship, Solidarity and the Cosmopolitan Dream*, New York, Routledge.
- COMAROFF Jean & John Lionel COMAROFF, 2000, « Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, vol. 12, n° 2 : 291-343.
- 2001, « Réflexions sur la jeunesse. Du passé à la post-colonie », *Politique africaine*, n° 80, décembre : 80-109.
- CRUISE O'BRIEN Donal B., 1996, « A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa », in Richard Werbner & Terence Ranger (dir.), *Postcolonial Identities in Africa*, London and New Jersey, Zed Books Ltd : 55-74.
- DIAW Thierno, 1992, « Les jeunes, la religion, la spiritualité. Formes d'encadrement habituelles, nouveaux groupements (sectes), le cas du Sénégal », in Hélène d'Almeida-Topor et al. (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville*, t. 2, Paris, L'Harmattan : 333-346.
- DIOUF Mamadou, 2003, « Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space », *African Studies Review*, vol. 46, n° 1 : 1-12.
- DIOUF Mamadou et René COLLIGNON, 2001, « Les Jeunes du Sud et le temps du monde : identités, conflits et adaptations », *Autrepart*, « Les Jeunes, hantise de l'espace public dans les sociétés du Sud ? », n° 18 : 5-15.
- DOLBY Nadine, 2006, « Popular Culture and Public Space in Africa: The Possibilities of Cultural Citizenship », *African Studies Review*, vol. 49, n° 3, décembre : 31-47.
- GOMEZ-PEREZ Muriel, 1997, *Une histoire des associations islamiques sénégalaises (Saint-Louis, Dakar, Thiès) : itinéraires, stratégies et prises de parole (1930-1993)*, thèse de doctorat, université Paris 7-Denis Diderot.
- HANN Chris, 2000, « Problems with the (De)Privatization of Religion », *Anthropology Today*, vol. 16, n° 6 : 14-20.
- IHLE Annette H., 2005, « Moral Discourses, – Moral Communities, – and Expectations of Social Mobility among

- Young Muslims in Northern Ghana », *Journal of Muslim Minorities Affairs*, vol. 28 : 1-31.
- JUA Nantang, 2003, « Differential Responses to Disappearing Transitional Pathways: Redefining Possibility Among Cameroonian Youths », *African Studies Review*, vol. 46, n° 2 : 13-36.
- KANE Ousmane, 2003, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria*, Leiden, Brill.
- KONATE Yacouba, 2003, « Les enfants de la balle. De la FESCI aux mouvements des patriotes », *Politique africaine*, n° 89, mars : 49-70.
- LAST Murray, 1992, « The power of youth, youth of power », in Hélène d'Almeida-Topor *et al.* (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville*, t. 2, Paris, L'Harmattan : 375-399.
- LEBLANC Marie Nathalie, 1998, *Youth, Islam and Changing Identities in Bouaké, Côte d'Ivoire*, Thèse de Ph.D., Département d'anthropologie, University College de Londres.
- 2003, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain. Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1 : 85-110.
- 2005, « Hadj et changements identitaires : les jeunes musulmans d'Abidjan et de Bouaké, en Côte d'Ivoire, dans les années 1990 », in Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours, enjeux*, Paris, Karthala : 131-157.
- 2006a, « De la tradition à l'Islam : l'orthodoxie à l'encontre des rites culturels », *Cahiers d'études africaines*, n° 182 : 417-436.
- 2006b, « Proclaiming Individual Piety: Pilgrims and Religious Renewal in Côte d'Ivoire », in Veret Amit & Noel Dyck (dir.), *Claiming Individuality: the Cultural Politics of Distinction*, Pluto Press : 173-200.

- 2007, « *Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire* », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1 : 35-51.
- LEBLANC Marie Nathalie et Muriel GOMEZ-PEREZ, 2007, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et Société*, vol. 39 (2), automne : 39-59.
- LOIMEIER Roman, 1996, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press.
- MARIE Alain (dir.), 1997a, *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala.
- 1997b, « L'insécurité urbaine : l'engrenage des violences », in Georges Héroult & Pius Adesanmi (dir.), *Jeunes, culture de la rue et violence urbaine en Afrique*, Actes du symposium international d'Abidjan (5-7 mai), Ibadan, IFRA : 413-417.
- 1998, « L'échange : sous le don, la dette », *Sciences humaines*, h.s., « Anthropologie. Nouveaux terrains. Nouveaux objets », n° 23 : 28-31.
- MARSHALL-FRATANI Ruth, 2006, « Autochtony, Nationalism, and Citizenship in the Ivorian Crisis », *African Studies Review*, vol. 49, n° 2 : 9-44.
- MAXWELL David, 2001, « 'Sacred History, Social History': Traditions and Texts in the Making of a Southern African Transnational Religious Movement », *Comparative Studies in History and Society*, vol. 43, n° 3 : 502-524.
- MEYER Birgit, 1998, « Make a Break With The Past: Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse », in Richard Werbner (dir.), *Memory and the Post-colony: African Anthropology and the Critique of Power*, London & New York, Routledge.
- MILLER Toby, 1998, *Technologies of Truth: Cultural Citizenship and the Popular Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- MIRAN Miran, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- RENDERS Marleen, 2002, « An Ambiguous Adventure: Muslim Organisations and the Discourse of 'Development' in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 32, n° 1 : 61-82.
- RICHARDS Paul, 1996, *Fighting for Rain Forest. War, Youth and resources in Sierra Leone*, Oxford/Portsmouth (NH), James Currey/Heinemann.
- SALVAING Bernard, 1992, « Les jeunes et le développement des madrasas au Fouta-Djalou face à la culture traditionnelle », in Hélène d'Almeida-Topor *et al.* (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville*, t. 2, Paris, L'Harmattan : 430-442.
- VILLALÓN Leonardo A., 1999, « Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal », *Africa today*, vol. 46, n° 3-4 : 130-147.

Autonomie politique et diffusion de normes morales dans l'espace public burkinabè

L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité

Maud SAINT-LARY*

Le concept d'espace public religieux appliqué à une juridiction musulmane locale au Burkina Faso s'avère être un outil analytique fructueux pour penser la place des normes islamiques dans la résolution des conflits et documenter une forme du politique. Ce texte a pour enjeu de voir en quoi le religieux offre une lecture inédite de l'espace public burkinabè. Toutefois, une telle ambition invite à réadapter la conception habermassienne de l'espace public comme lieu où se confronte et s'organise la société civile et où sont à l'œuvre des pratiques de délibération (Habermas, 1992). En dépit des nombreuses critiques qui ont été faites à Jürgen Habermas (Céfaï, 2002), cet espace a le mérite d'être pensé comme un lieu de médiation entre pouvoirs publics,

* Anthropologue, CEMAf (UMR 8171).

société politique, société civile et mass médias. Il n'en reste pas moins que, appliqué au domaine du religieux en contexte africain, ce concept suggère quelques mises au point.

Dans un récent état de la question sur l'espace public en Afrique, Tarik Dahou (2005) montre que ce concept se heurte à une double difficulté. La première a trait aux formes politiques et sociales qui rendent difficile son exportation en contexte africain. En effet, l'enracinement dans l'histoire européenne du concept d'espace public a amené à conclure à sa difficile transposition aux sociétés africaines, du fait notamment de son caractère quasiment inséparable de la démocratie. En Afrique, les pratiques néo-patrimoniales et le noyautage systématique des associations de développement par des groupes d'intérêts privés ont conduit certains auteurs à considérer que l'espace public y est « introuvable » (Olivier de Sardan, 1998). La seconde difficulté tient au fait que les travaux d'anthropologie politique, par leur grand attachement aux études des formes du politique, mais aussi des fonctionnements et dysfonctionnements de l'État, n'ont pas centré leur analyse sur la thématique de l'espace public. Soumises à des contraintes épistémologiques¹ et empiriques, les études africaines se sont donc peu focalisées sur ce thème.

Face à ce qu'il appelle ces « apories », Tarik Dahou (2005 : 328) nous invite à considérer que, en Afrique, le « concept d'espace public a tout de même le mérite d'inciter à penser le politique comme une tension permanente entre la délibération et le pouvoir ». Que les espaces publics africains fassent l'objet de privatisations, d'accaparements ou de formes spécifiques de délibération, cela n'empêche pas de réfléchir aux contraintes que les structures politiques (communautaires ou étatiques) peuvent exercer sur les espaces publics autant qu'à leurs modalités d'existence. Plurielles, les formes du politique se mani-

1. Comme le suggère Georges Balandier (1967), l'anthropologie politique a été dynamisée par trois projets : le premier correspond au souci d'inventorier la diversité des institutions gouvernant les sociétés humaines ; le second à porter un regard particulier de l'action politique à travers les tensions et conflits ; enfin le troisième angle d'approche de l'anthropologie politique correspond à l'imbrication du politique avec les autres dimensions du social.

festent dans de nombreux domaines du social et ne se limitent pas aux sphères de l'État : les classes d'âges ou les chefferies renvoient à des prises de décisions communautaires ; les grands commerçants disposent de moyens financiers permettant l'accès à des fonctions d'élus locaux (Blundo, 2002) ou la mise en œuvre d'actions politiques à travers notamment la construction de biens d'utilité publique ; les institutions religieuses investissent certains domaines du développement (juridique, éducatif, santé) et, par ce biais, se substituent en partie à l'État (Laurent, 2003). On comprend dès lors qu'en fonction du domaine où s'exprime l'action politique, la notion d'espace public puisse faire l'objet d'usages spécifiques. Ainsi, à travers le rôle politique des chefs de quartier dans la ville de Djenné, Gilles Holder (2004 : 67) a-t-il bien montré combien « les critères de dialogue et de l'action sont loin d'épuiser toutes les modalités de l'espace public ». Il suggère notamment que les vestibules, lieux du pouvoir par excellence, sont requis par les chefs de quartiers pour les prises de décision en assemblées restreintes, tandis que des places publiques sont des espaces ouverts où les modalités de financement de l'action politique sont discutées et rendues publiques. Dans ces sphères de l'action politique communautaire, il est des lieux pour discuter donc, et d'autres pour décider. L'espace public revêt bien un caractère singulier en fonction des formes du politique.

Mais si l'on peut aisément concevoir cette pluralité de formes dans le champ du politique, qu'en est-il de l'espace public dès lors qu'il se décline sur un registre religieux ? Cette question peut sembler d'autant plus surprenante que le religieux est habituellement perçu comme relevant de la seule sphère privée. Contre cette acception très française et ethnocentrée, des auteurs ont montré combien le privé et le public, appliqués au monde musulman, sont des notions fécondes pour analyser l'imbrication des sphères politiques et familiales, individuelles et collectives (Kerrou, 2002). Dans leur ouvrage intitulé *The Public Spheres in Muslim societies* (2002), Hoexter, Eisenstadt & Levtzion proposent quant à eux le concept de *religious public sphere* qui, appliqué aux sociétés musulmanes pré-modernes, se

fonde sur une charpente de discours et de pratiques considérés comme conformes aux préceptes de l'islam. Pour les auteurs, l'intérêt heuristique de ce concept est qu'il permet une meilleure compréhension de la place de l'islam dans la société et qu'il aide à penser comment diverses communautés sont liées dans un imaginaire social commun. Deux caractéristiques ont particulièrement retenu notre attention et seront interrogées ici.

La première et certainement la plus importante est celle de l'autonomie vis-à-vis des pouvoirs politiques. Hoexter (2002 : 128) montre à ce titre que la catégorie juridique des biens dits de mainmorte (*waqf*)² implique l'existence d'une sphère d'intérêt public autonome qui préfigure un espace public religieux. Mais cette autonomie vis-à-vis de la puissance publique n'a toutefois rien d'évident ni de systématique. C'est pourquoi il importera d'interroger précisément les formes de dialogue que les espaces religieux entretiennent avec l'État, qu'ils soient sur le mode de la mise à distance, de la collaboration, ou de la substitution.

En second lieu, l'espace public religieux sous-entend la diffusion d'un ensemble d'obligations et de valeurs morales. S'agissant des pratiques de justice qui nous intéressent particulièrement, on doit reconnaître qu'elles y occupent une place de choix. En effet, comme le font remarquer Hoexter, Eisenstadt & Levzion (2002 : 11), l'exercice de la justice est une des clés de l'espace public religieux ; c'est un pouvoir qui détermine un ordre moral, ce qui est acceptable de ce qui ne l'est pas. Quant à Aharon Layish (2002 : 84), il présente la *Shari'a* comme une pratique qui s'est développée à l'extérieur des contrôles juridiques, après les premières codifications en matière de statut personnel. Il souligne que les *qâdî* ont une relative autonomie vis-à-vis de ce code, notamment en matière de mariages et de divorces, ce qui leur octroie un rôle important dans la création d'un espace public au sein des « sociétés tribales sédentaires ». D'une manière générale, la légitimité de ces juges repose sur la

2. Cette catégorie inclut les biens publics mis à disposition par des associations islamiques de développement, permettant ainsi la construction de mosquées, de puits ou encore de centres de santé, bref de biens et de lieux d'utilité publique.

perception des croyants qui les considèrent comme aptes à opérer dans une sphère autonome et, dirons-nous, comme des autorités à même de définir un ordre moral et des normes pratiques.

Dans le prolongement de ces analyses, nous nous proposons d'interroger une juridiction musulmane locale au Burkina Faso, en pointant deux caractéristiques de l'espace public religieux : l'autonomie et la diffusion de normes morales. C'est précisément à partir de ces deux dimensions que nous tenterons de vérifier si la notion d'espace public religieux rend compte de manière pertinente de nos observations. Pour cela, on montrera d'abord combien le critère d'autonomie est difficile à appréhender dans un contexte où la juridiction musulmane se trouve au cœur de la chefferie³. Pour autant, on verra que cet espace

-
3. Pour beaucoup de chercheurs, le terme « chefferie » est problématique parce qu'il fait référence à une acception néo-évolutionniste du politique, d'une part, et parce qu'il est polysémique, d'autre part. En effet, dans les années 1960, l'anthropologie américaine envisage la chefferie comme un stade intermédiaire de l'évolution des sociétés (Muller, 1991). Toutefois de nombreuses critiques s'ensuivent pour finalement reconnaître le caractère erroné de tels postulats. En outre, la « chefferie » fait référence à une pluralité de situations (Olivier de Sardan, 1984) qui se déclinent tantôt en un pouvoir religieux (chefferie de terre), en un pouvoir de premier occupant (chefferie paysanne), en un pouvoir militaire (chefferie de guerre) ou encore un pouvoir octroyé par le colonisateur (chefferie administrative). Malgré cela, nous employons ce terme, parce qu'il a un sens émiqque certain. Du point de vue des médias, la chefferie fait référence à une forme de pouvoir hiérarchisé (quelle que soit sa profondeur historique) qui se distingue des institutions d'État. Aussi, ceux que l'on désigne abusivement par le terme de chef traditionnel ou coutumier ont généralement des équivalences dans les langues locales considérées. Dans le cas présent, la chefferie de Todiam, renvoie en *fulfulde* au terme « *laamido* » (chef) et parfois « *amiiru* » (émir) qui permet d'insister sur son caractère islamique. Comme le précise Danièle Kintz (1985), ces statuts renvoient à des positions équivalentes : celles d'un chef supérieur à la tête d'une société fortement hiérarchisée, qui parfois peut avoir la forme d'un État. Le cas de Todiam révèle toutefois que la société hiérarchisée dont il est question est largement un produit colonial puisque le terme *laamido* ou *amiiru*, généralement employé par les Peuls du Yatenga pour désigner leur chef, fait référence aux « chefs de cantons » qui, après la pénétration coloniale, se sont vus recevoir la

n'est pas dépourvu d'autonomie, quand bien même celle-ci répond à des logiques propres. Ensuite, on questionnera la fonction morale de cette juridiction en montrant la place centrale du concept d'« arrangement » (*sulufu*) qui s'inscrit dans un contexte local de pluralité juridique. Enfin, pour élargir la réflexion sur l'espace public religieux, on reviendra sur le vestibule, en tant qu'espace matériel révélant toute la porosité des sphères publique et privée dans cette juridiction musulmane.

Le paradoxe de l'autonomie : une juridiction musulmane au cœur de la chefferie

La « juridiction musulmane de proximité⁴ » dont il est question ici se situe dans un village peul *tooroobe* de la province du Loroum, au nord-ouest du Burkina Faso. À Todiam, l'activité religieuse et juridique qui a cours est attestée par l'affluence de justiciables venus de la région et par la diversité des requêtes destinées à résoudre des conflits (sorcellerie, vol, divorce) ou à obtenir des conseils juridiques (héritage). Au-delà de ces recours plus spécifiquement juridiques, les bénédictions sont aussi de bonnes raisons de se rendre auprès du cheikh de Todiam. Notre propos est plus particulièrement centré sur les questions juridiques, mais on admettra le caractère artificiel d'un tel découpage. Si le cheikh de Todiam occupe une place centrale dans cet espace de conciliation, il faut savoir qu'il cumule cette fonction avec celle de chef « traditionnel », *laamido*. Qu'il soit à la fois

responsabilité de nombreux campements peuls. Ils sont devenus ensuite ce que l'on appelle aujourd'hui les « chefs traditionnels ».

4. La terminologie « juridiction musulmane de proximité » fait référence à la notion d'« espace public de proximité » proposée par Claudine Vidal (2001) pour définir les tribunaux associatifs en Côte d'Ivoire, lesquels sont à la fois locaux et informels, mais surtout, correspondent à des instances situées à l'interface des espaces privés et publics de conciliation. Ces caractéristiques permettent aisément d'envisager Todiam comme une juridiction musulmane de proximité. On en reparlera à la fin de ce texte.

chef et cheikh de Todiam nous amène à discuter le critère d'autonomie censé caractériser l'espace public religieux. Comment peut-on parler d'autonomie, quand le cheikh qui rend justice est aussi chef « traditionnel » ?

Cette question se pose avec d'autant plus d'acuité que l'on connaît désormais la place qu'occupent les chefferies dans le fonctionnement des États africains contemporains. Cette place fait aujourd'hui l'objet de plus en plus de travaux, au Burkina Faso (Saint-Lary, 2006 ; Somé, 2003), mais aussi dans toute la sous-région ouest-africaine (Fauvelle-Aymar & Perrot, 2003 ; Rouveroy Van Nieuwaal, 2000 ; Abba, 1990). À cet égard, Nassirou Bako-Arifari & Pierre-Yves Le Meur (2003) résument bien la problématique de l'attitude des gouvernements à propos des chefferies après les Indépendances. Ils esquissent une typologie permettant d'identifier quatre attitudes : l'*intégration* qui, comme au Niger, ménage un statut et une rémunération officiels aux chefs⁵ ; l'*association* ou le dualisme contrôlé (Togo, Ghana à partir de 1970, Nigeria), où les chefs sont enrôlés sous une bannière associative ; l'*exclusion* qui s'est observée dans de nombreux régimes révolutionnaires (Guinée-Conakry en 1958, Burkina Faso entre 1983 et 1987). Enfin reste l'*informalisation* qui, au Burkina Faso actuel par exemple, suppose une réhabilitation tacite des chefs traditionnels. À aucun moment, la constitution du Burkina Faso ne mentionne le sort réservé aux chefs « traditionnels » ou aux chefferies. Selon Magloire Somé, le régime du Président Blaise Compaoré

« évite ainsi de se faire taxer de traditionalisme et de se voir accusé de brader la République mais, en même temps, il contente cette force sociale ciblée par le régime précédent comme ennemie de la Révolution, en lui accordant des avantages matériels et financiers » (Somé, 2003 : 242).

5. La constitution nigérienne prévoit dans son article 81 que « la loi fixe les règles concernant [...] le statut de la chefferie traditionnelle ». L'ordonnance n° 93-28 du 30 mars 1993 stipule qu'« un décret de loi concerne la nomination, la rémunération et la protection sociale des chefs traditionnels ».

Aussi, est-ce précisément sur un mode clientéliste que s'articulent les relations des chefs avec l'État, les premiers participant de manière plus ou moins contrainte à la « politique du ventre » (Bayart, 1989). De telles réalités permettent de saisir combien l'autonomie n'est pas gagnée d'avance pour cette juridiction enchâssée dans la chefferie.

Dès lors, pour expliquer les mécanismes de l'imbrication du politique et du religieux à Todiam, une perspective historique révèle que l'époque coloniale a été décisive pour deux raisons. D'abord parce que la chefferie peule *tooroo* de Todiam a été fondée en 1898 avec l'appui des occupants français ; ensuite, parce que cette même chefferie s'est affiliée dans les années 1920-1930 à la *tariqa*⁶ *Tijâniyya* dite des « onze grains », confrérie soufie appelée « hamallisme » par les administrateurs coloniaux. Il ne s'agit pas de considérer cette affiliation comme l'origine du cumul des pouvoirs religieux et politique à Todiam. Comme le suggère Paul Veyne (1990), les origines sont très quotidiennes et il ne faut pas voir là une quelconque objectivation historique d'une origine. On s'intéresse plutôt au sens donné à cette période à travers un personnage, Alfa Boukari, qui incarne le cumul des pouvoirs politique et religieux dans la mémoire collective. Dans les années 1920, Alfa Boukari, fils du premier chef de Todiam, s'est affilié à la confrérie *Tijâniyya* des « onze grains ». Il serait parti à la rencontre de Cheikh Hamallah, le fondateur de la *hamawiyya*, qui lui aurait transmis le *wird*⁷ des « onze grains ». Quelques années après son retour, en 1931, il prend la chefferie. Si Alfa Boukari a marqué la mémoire collective, c'est parce qu'il aurait « ramené la *Shari'a* à Todiam ». C'est avec lui que les habitants auraient commencé à observer plus strictement les préceptes du Coran, et avec lui qu'auraient débuté les « jugements » à Todiam. Quel que soit le degré d'historicité de ces récits, le personnage d'Alfa Boukari

6. *Tariqa* (plur. *turuq*) : de l'arabe, signifie la Voie et désigne les « confréries » ou mouvements soufis.

7. Le *wird* est l'ensemble des oraisons que l'on « reçoit » au moment de l'initiation à un ordre, de même que l'initiateur de l'ordre les a lui-même reçues de son propre initiateur et ainsi de suite jusqu'au maître fondateur de la branche confrérique.

occupe une place de choix dans la mémoire collective et sa tombe est devenue un lieu de « visites religieuses » (*ziyâra*).

C'est en vertu de cette version de l'histoire que le chef de Todiam revendique aujourd'hui son appartenance à la *Tijâniyya* « onze grains » et envoie chaque année une délégation en pèlerinage à Nioro pour rendre hommage au descendant de Cheikh Hamallah. D'ailleurs, au lendemain de son intronisation, le nouveau chef avait décidé de s'y déplacer en personne, médiatisant par le biais de la radio son attachement au maître spirituel de la *tarîqa*. Cette stratégie vise à rendre public son nouveau statut de chef et à afficher l'identité religieuse de la chefferie. Religion et chefferie sont bel et bien imbriquées. On voit encore que le cumul des pouvoirs politique et religieux est pourvoyeur de force... Pour autant, l'autonomie n'en est pas moins une valeur importante à Todiam. Elle prend la forme d'une nécessaire mise à distance du politique, entendu comme un pouvoir qui use de la force, et surtout entendu comme l'appartenance à un parti.

Aussi, en dépit du fait que le chef de Todiam soit un descendant de chef de canton et cumule des pouvoirs religieux et politique, nombreux sont ses discours qui réaffirment sa distance à l'égard du politique. Concernant la chefferie, le chef de Todiam explique par exemple que « nous, à Todiam, on n'est pas des vrais chefs, on est des musulmans », ou encore, « nous, à Todiam, on n'a pas de griots, parce qu'on n'est pas des vrais chefs ; autrefois, on ne faisait pas la guerre ». Concernant la campagne électorale, voici comment le chef explique sa position :

« Si quelqu'un vient ici et qu'il est candidat [à des élections], nous, on lui répond seulement qu'il a les bénédictions de la mosquée. On va faire des bénédictions si la personne le veut. Pour ce qui est de la propagande, pour avoir des électeurs, on ne peut rien pour lui. On est où le *Yatenga Naaba*⁸ est [on vote comme le *Yatenga Naaba*]. Comme il a été

8. *Naaba*, du *moore*, langue des *Moose*, signifie « chef ». Le *Yatenga Naaba* est le chef suprême du royaume du *Yatenga*. Il détenait avant la

pour quelque chose dans notre intronisation, on ne peut pas être d'un autre parti que lui. Depuis notre grand-père, c'est comme ça, même s'il est pour une candidate, on le suit⁹ ».

Soumis aux exigences du système politique contemporain, le chef de Todiam reconnaît toutefois accomplir sa tâche de chef en période électorale en appelant sa population à voter pour le parti au pouvoir : « le chef de Todiam dit à la population de voter tel parti parce que le *Yatenga Naaba* est avec tel parti », explique un villageois. C'est donc en vertu d'un devoir de loyauté¹⁰ envers le *Yatenga Naaba* et non envers le parti au pouvoir que la campagne est légitimée. On voit donc bien là toute l'ambivalence d'une autonomie qui est affirmée, mais qui a toutes les difficultés à être effective. Le chef de Todiam admet bien volontiers que la question de l'autonomie du religieux vis-à-vis du politique est malaisée. Il reconnaît que ses propres discours ne sont pas nécessairement en adéquation avec la pratique.

Toutefois, si à Todiam, l'autonomie à l'égard des pouvoirs officiels n'est pas facile à gagner, elle prend tout son sens dans le registre économique. En effet, on a souvent montré qu'un des principaux facteurs liant les chefs à l'État est économique. Comme le rappelle Jean-Pierre Olivier de Sardan, le budget de la chefferie est lourd (Olivier de Sardan, 1998), et les chefs doivent trouver les moyens financiers d'assumer une fonction

colonisation un pouvoir fort et prestigieux qui s'est recomposé dans le temps. Aujourd'hui, on intronise toujours le *Yatenga Naaba*, qui est considéré comme un représentant notoire des chefs traditionnels dans le pays et dispose à ce titre d'avantages matériels et financiers importants provenant du parti au pouvoir.

9. Entretien avec le chef de Todiam, Todiam, février 2004.

10. D'une manière générale, les Peuls de la zone du *Yatenga* ont conclu une sorte de pacte tacite d'assistance mutuelle avec le *Yatenga Naaba* qui, dès le XVIII^e siècle, permettait aux Peuls de s'installer sur ce territoire et d'y être protégés par les *Moose* dès lors qu'ils participaient à la défense des frontières et s'engageaient à ne pas convertir les *Moose* à l'islam. La plupart des Peuls *tooroobe* n'étant pas installés aux frontières du *Yatenga*, ceux-ci participaient moins aux guerres ; cet aspect du « contrat » concernait donc essentiellement les *Diallube* et les *Foygabe*.

qui suppose d'accueillir et de nourrir des étrangers, de voyager, d'organiser des cérémonies... Tout cela a bel et bien un coût. Contrairement à d'autres chefferies où les dépenses nécessitent d'établir des relations clientélistes avec le pouvoir en place, de faire campagne et d'en être financièrement dépendant, à Todiam, les principales ressources proviennent largement de l'« économie de la prière » pour reprendre l'expression de Murray Last (1988) et Benjamin Soares (1996). Très fréquents, et plus encore les vendredis et jours de fête musulmane, les *du'a* (« bénédictions »), sont pourvoyeuses de revenus. Il est difficile de quantifier les sommes d'argent que les *du'a* font circuler, mais l'on peut aisément supposer que l'autonomie financière de la chefferie est ainsi assurée. Cette autonomie financière libère la chefferie de Todiam d'un grand nombre de contraintes vis-à-vis de l'État. Bien qu'il accomplisse son devoir en période de « propagande », le chef reste malgré tout dans un lien de dépendance minimal, notamment parce que les ressources des *du'a* le lui permettent. De plus, du point de vue de sa place dans le système judiciaire, la juridiction locale de Todiam ne dépend en rien des juridictions publiques. Elle constitue simplement un recours parmi d'autres pour les justiciables. On voit donc bien ici que le critère d'autonomie ne se pose pas sans une certaine ambivalence, du fait des liens étroits qui unissent cette juridiction à la chefferie. Toutefois, l'autonomie se révèle importante, en ce qu'elle fait l'objet de discours d'une part et en ce qu'elle est effective sur le plan économique et juridique d'autre part.

L'« arrangement », une valeur centrale dans l'arbitrage coranique

On a dit que l'espace public religieux est supposé soutenir la diffusion d'un ensemble d'obligations et de valeurs morales. Qu'en est-il au sein de cette juridiction où quotidiennement des individus cherchent, à travers les réponses des

juristes, une certaine vérité, en accord avec un sens de la justice ? À Todiam, les incessantes interactions entre lettrés musulmans et justiciables sont productrices de normes pratiques et d'un sens particulier de la justice. D'un côté, il y a les justiciables qui viennent parce qu'ils sont désireux de régler un litige en ayant le sentiment de se conformer à des règles islamiques, et parce qu'ils estiment que les juristes sont à même de leur donner des réponses en adéquation avec des normes partagées de justice. De l'autre, il y a les « juristes » cherchant à s'adapter à des cas multiples en faisant valoir des répertoires normatifs (Dupret, 2000) qui ne se limitent pas au Coran et à la Sunna. À la rencontre de ces deux logiques, s'ajuste un ensemble complexe de valeurs et de normes. Il est donc nécessaire de considérer le droit islamique dans un sens large et surtout dans une perspective dynamique. Contre une approche orientaliste du droit où les règles apparaissent comme immuables dans le temps et dans l'espace¹¹, il importe de considérer la manière avec laquelle, selon les contextes culturels, les musulmans se réapproprient et interprètent les normes islamiques. Pour cela, il est nécessaire de se placer dans une posture où le droit est envisagé comme une activité sociale à part entière (Weber, 1986). En choisissant la rupture avec l'approche de droit classique et littéraliste, on se donne la possibilité d'opter pour une véritable anthropologie juridique qui suppose que « le droit n'existe que dans sa lecture » (Dupret, 2004). Autrement dit, nous considérons que le droit existe non pas à partir de ce qu'en disent les textes, mais plutôt à travers ce qu'en font les acteurs.

Ce préalable posé, il devient possible d'envisager l'activité juridique à Todiam, comme pouvant véhiculer des obligations et valeurs morales par le biais d'une interprétation négociée de la *Shari'a*. Les interprétations qui sortent de cette lecture et, du même coup, de la juridiction musulmane de proximité dans son

11. Dans son ouvrage intitulé *L'islam. Religion et communauté* (2002 [1967]), Louis Gardet propose une sorte de manuel de droit musulman où aucune indication, ni temporelle ni spatiale, n'est donnée. On est là dans une approche orientaliste par excellence, occultant totalement les particularismes liés à l'histoire, aux époques et aux spécificités d'un contexte socioculturel.

ensemble font force de régulateur social. À Todiam, les « juristes » rendent des décisions qui visent généralement à préserver ou à rétablir les équilibres sociaux plus qu'à émettre une sentence. Pour l'accomplissement de cette tâche, ils s'appuient sur le droit islamique pensé dans un ajustement perpétuel à d'autres normes produites par l'État ou la tradition¹². Ce qui semble essentiel, donc, est la capacité pour les juristes de Todiam à transformer les connaissances islamiques en véritables compétences jurisprudentielles intégrant ces réalités. Le droit islamique est pour eux une ressource parmi d'autres. Partisans d'un islam anciennement implanté et fortement ancré dans les pratiques locales, les juristes mobilisent une notion appelée *sulufu*. Ce mot fulanisé est tiré du terme arabe *suhl* exprimant l'idée de paix et de réconciliation dans le droit et la pratique islamiques. L'objectif premier du *sulufu*, que l'on peut traduire par « arrangement », est de préserver l'entente, au besoin en s'écartant un peu de la Loi rendue plus souple. Concrètement le *sulufu* permet de pousser les parties en conflit à la réconciliation, de collaborer avec l'administration, de consulter l'avis des doyens considérés comme les dépositaires de la tradition et de régler des problèmes de sorcellerie. Bref, le *sulufu* est une notion largement mobilisée qui témoigne du caractère négociable de la *Shari'a* et de son interprétation.

À Todiam, l'épreuve juratoire dans la mosquée est un type de recours qui repose sur une croyance selon laquelle un parjure au sein de la mosquée provoque la malédiction divine. Lorsqu'une accusation est portée à l'encontre d'une personne qui s'en défend, venir jurer dans la mosquée de Todiam est censé donner la preuve de son innocence ou de sa culpabilité. Nombreux sont ceux qui s'y rendent, suite à une accusation de vol ou de sorcellerie. La procédure veut que l'accusé prête d'abord serment dans la demeure du chef en présence de ce dernier, de l'imam, mais aussi de son détracteur et de témoins.

12. Par commodité, nous employons ici le terme « tradition » pour désigner toutes les pratiques locales qui ne relèvent ni de l'islam ni des codifications élaborées par les pouvoirs publics. Mais cette définition négative de la tradition ne nous empêche par de considérer son caractère dynamique. La tradition fait l'objet d'inventions et de réinventions.

S'il prête serment, on l'emmène dans la mosquée pour jurer. S'agissant des cas de sorcellerie, c'est en vertu du *sulufu* qu'à Todiam, le père de l'actuel chef a décidé d'accepter de résoudre ce type de problème dans la mosquée et ce, malgré le fait que la sorcellerie ne soit pas, selon lui, supposée exister en islam. C'est parce que nombreux étaient les *Moose* qui venaient pour se soumettre à l'épreuve juratoire, suite à une accusation de sorcellerie, que le chef a accepté d'ouvrir la mosquée à ce type de litige. Le *sulufu* témoigne de la nécessité de s'arranger avec des pratiques. Comme l'affirme le chef, le *sulufu* est recommandé ; c'est, selon lui, « la *Shari'a* modérée », ce qui permet de ne pas donner une sanction trop lourde lorsque l'on démasque un voleur, mais de « l'emmener au commissariat » (*sic*). Le *sulufu*, c'est aussi ce qui permet de collaborer avec l'administration et de se conformer à certaines exigences imposées par l'État.

En somme, on constate que l'arrangement est une notion centrale pour comprendre la lecture que les juristes de Todiam ont des textes sacrés. Dans la vie courante, grâce à cette méthode ces derniers jouent un rôle dans la régulation sociale et contribuent à entretenir et diffuser des normes pratiques, issues d'une *négociation* entre plusieurs registres normatifs. On peut toutefois supposer qu'il s'agit là d'un sens de la justice qui n'est pas nécessairement partagé au sein de tous les mouvements musulmans. En effet, dans un contexte réformiste comme celui promu par le mouvement sunnite encore appelé *Wahhâbiyya* (bien implanté au Burkina Faso), les logiques de « purification des mœurs » et des pratiques sont mises en œuvre. Ceci laisse supposer que les normes et valeurs ne seraient pas, ou moins, diffusées sur le mode de l'arrangement et que des juristes, dans leurs pratiques quotidiennes, n'accorderaient pas la même importance à ce que, à Todiam, on appelle « *sulufu* ». Le *sulufu* est donc bien plus qu'une simple pratique, c'est une véritable conception de la justice qui implique une pratique jurisprudentielle permettant des ajustements en fonction des mutations du monde¹³.

13. À titre d'exemple, face à l'augmentation du nombre de requêtes provenant de femmes souhaitant divorcer, le chef de Todiam nous a

La juridiction musulmane de proximité, un espace poreux, entre public et privé

Espace de la négociation et de l'arrangement, la juridiction musulmane de proximité conjugue différents registres normatifs et invite à s'interroger sur cette place qu'elle occupe entre les sphères publiques et privées. Comme on va le voir, la seule distinction public/privé ne suffit pas pour penser cet espace religieux d'avantage régis par le fait social que par le droit. Pour en prendre la mesure, nous allons analyser la juridiction musulmane de proximité en distinguant deux échelles d'analyse : une première plutôt macro-sociologique, qui la replace dans le système judiciaire burkinabè, et une seconde micro-sociologique qui, dans une perspective interactionniste, envisage les usages matériels et sociaux des vestibules, lieux où se déroulent les jugements.

Pour ce qui est du système judiciaire burkinabè, comme dans beaucoup de pays africains, il fonctionne à plusieurs vitesses. En général, un justiciable a à sa disposition un panel de juridictions officieuses auxquelles il peut avoir recours avant d'en arriver aux tribunaux qui dépendent de l'État. En effet, généralement, un litige se règle d'abord au sein de la sphère familiale, qui est en quelque sorte le premier stade de résolution des conflits. On s'adresse alors aux aînés sociaux. Si le litige n'est pas réglé, les justiciables peuvent s'en remettre au chef de village qui, notamment à la période coloniale, jouissait de pouvoirs juridiques importants¹⁴. Ensuite, les recours religieux auprès des pasteurs protestants (Laurent, 2003) et surtout des imams et des autres autorités musulmanes constituent des instances appréciées et légitimes. Dans les juridictions musulmanes, les juristes sont dotés de compétences acquises au cours de leur formation dans les écoles coraniques et les universités islamiques. Leur

fait part de ses craintes de se voir attribuer une réputation de musulman facilitant l'émancipation féminine.

14. Certains chefs pouvaient d'ailleurs abuser de ce pouvoir judiciaire. Ils pouvaient être partiels pour servir des intérêts personnels et extorquaient parfois des sommes d'argent importantes.

quête de savoir s'est particulièrement orientée vers la jurisprudence (*fiqh*) qui est considérée comme une science reine. Sa maîtrise nécessite de s'appuyer sur les sciences auxiliaires que sont la grammaire, l'exégèse coranique et la science des traditions (Gaborieau & Zeghal, 2004).

Dans le parcours idéal-typique du justiciable, suivent ensuite les services de l'État, comme le commissariat ou la gendarmerie. Ceux-là ne sont pas compétents juridiquement et ne constituent en rien des recours judiciaires, mais ils ont de fait un rôle important dans la résolution des conflits. C'est à eux que les justiciables s'adressent en premier lieu dès lors qu'ils décident de consulter une administration. En outre, dans le cadre des instances reconnues par l'État, les préfectures disposent de tribunaux départementaux, qui, situés en bas de l'échelle des instances judiciaires, sont les plus accessibles et les plus fréquentés des services publics de justice. Ils sont constitués d'un président, souvent le préfet ou l'un de ses représentants, et d'assesseurs choisis parmi les notables locaux comme le chef du village. Enfin, dans les chefs-lieux de provinces, on trouve des tribunaux au sens institutionnel du terme. Ce système, qui associe structures formelles et d'autres qui le sont moins, implique que, dès lors que le conflit n'est pas résolu auprès d'une instance, le justiciable peut s'en remettre à une autre, impliquant à chaque fois des acteurs et des registres judiciaires supplémentaires (Le Roy, 1990).

Le recours religieux serait donc à la jonction des sphères familiale, lignagère et villageoise d'un côté, et des services publics de l'autre, tout au moins pour certains litiges. Par exemple, un conflit entre un gardien de troupeau et un propriétaire de bétail peut d'abord se résoudre à l'échelle du village, entre les protagonistes qui, s'ils ne parviennent pas à s'accorder avec l'intervention des aînés, iront voir le chef de Todiam. En cas de non-résolution de l'affaire, ce dernier pourra s'en remettre au commissaire¹⁵. Un autre exemple révèle que les accusations

15. C'est un itinéraire que nous avons effectivement observé à propos d'un berger peul accusé d'avoir volé le bétail d'un riche commerçant *moaga*. On précisera que le recours au chef de Todiam constituait pour

de vol sont d'abord traitées dans la sphère villageoise ou lignagère, puis dans la juridiction de Todiam par le biais de l'épreuve juratoire dans la mosquée. De là, un voleur démasqué est dirigé vers le commissariat. La juridiction intègre ainsi le passage vers les services publics proprement dits. Ces cas montrent que le recours au chef de Todiam se situe en réalité à l'interface des sphères lignagère et villageoise et d'un service public comme le commissariat.

C'est précisément sur cette fonction de médiation entre espace lignager et espace public que Claudine Vidal (2001) s'appuie pour qualifier les « tribunaux associatifs » en Côte d'Ivoire d'« espaces publics de proximité ». Elle fait l'hypothèse que leur fréquentation tient à leur fonction de médiation entre l'espace privé et l'espace public (*ibid.* : 192) Aussi, est-ce dans cette perspective qu'on propose la notion de *juridiction musulmane de proximité*. On admettra toutefois, en dépit des analyses de Claudine Vidal sur leur rôle d'interface entre les résolutions intra-familiales et les recours aux services de l'État, que les catégories de public et de privé sont loin d'épuiser à elles seules les registres de ce type de juridiction.

On voit en effet que la juridiction musulmane de proximité fait interface avec des sphères qui ne sont ni tout à fait publiques ni proprement privées : le commissariat n'est pas un espace public, au sens que lui donne Habermas, mais un service public, tandis qu'en Afrique, les sphères lignagères ne relèvent généralement pas de la seule sphère privée. Ce sont des espaces communautaires qui renferment le plus souvent une dimension politique. Aussi, apparaît-il nettement que, dans le parcours d'un justiciable, le recours à la juridiction musulmane de proximité occupe un rôle d'interface entre deux univers de règlement des conflits, l'un relevant moins du privé que du particulier, l'autre moins du public que du communal. À l'instar de Jürgen

le berger davantage un appel à l'entraide communautaire (en tant que berger peul, il s'en est remis au chef peul susceptible de défendre sa cause) que religieux. Ceci étant le chef n'en a pas moins été sollicité parce qu'il représente également une autorité religieuse légitime aux yeux des deux protagonistes. De plus, au commissariat, ses compétences d'homme de justice sont connues.

Habermas qui substitue les notions de « communal » et de « particulier » (Habermas, 1992 : 18) à celles de public et de privé, il nous semble que le premier couple est à même de mieux rendre compte des problématiques d'une société régie par des logiques religieuses et communautaires, autant que citoyennes. En outre, le terme de proximité renferme à lui seul toute la singularité de ce type de juridiction qui propose une pratique des sciences de la jurisprudence (*fiqh*) fondée sur une lecture négociée de la *Shari'a* et dont la notion de *sulufu* est la clé de voûte. Cette juridiction qui conçoit des arrangements avec les traditions locales et les normes de l'État, n'en puise pas moins son succès d'une légitimité juridique musulmane. Les juristes et les justiciables qui y interagissent ont le sentiment de se conformer à une norme islamique.

Dans une perspective microsociologique, la porosité des catégories de public et de privé caractérise bien cet espace public religieux. Du point de vue de l'utilisation de l'espace physique où se déroulent les « jugements » à Todiam, on doit s'efforcer de penser la fluidité de la distinction public/privé. En effet, les lieux utilisés pour les jugements sont au nombre de cinq et tous se situent dans l'enceinte de la demeure du chef. D'abord, il y a une pièce sombre et jonchée de nattes, faisant face au lit du chef. Cette salle donne, au nord et au sud, sur deux vestibules qui peuvent être également requis comme lieux d'arbitrage, chacun étant ouvert par une alcôve sur une cour extérieure. Il faut traverser ces trois lieux communicants pour aller d'une cour extérieure à l'autre, mais ce passage devient interdit dès lors que la pièce principale centrale ferme ses portes, ce qui se produit généralement la nuit quand le chef y dort. Ensuite, dans une pièce mitoyenne, un quatrième vestibule est utilisé pour y recevoir les visiteurs. Ce vestibule jouxte les appartements de l'épouse du chef et par conséquent son accès est strictement interdit en sa présence¹⁶. Enfin, une cinquième

16. En revanche, en cas d'absence de l'épouse, ses appartements peuvent être réservés pour l'accueil des étrangers. C'est là, en l'occurrence, que nous avons à plusieurs reprises été accueillis lors de nombreux séjours chez le chef.

pièce, plus à l'écart, permet de traiter les problèmes « secrets », comme les divorces, qui se règlent discrètement entre les intéressés amenés à exposer leurs déboires parfois intimes au chef. Ce dernier espace n'est pas traversant, et contrairement aux autres, n'est pas un lieu de passage, mais une pièce séparée, ce qui lui donne un caractère plus privatif.

À l'exception de ce dernier lieu utilisé pour les jugements, le *seuil*, comme élément faisant frontière mais aussi reliant deux espaces distincts, renvoie à quelques caractéristiques intéressantes pour comprendre la porosité des limites du public et du privé. Comme le suggère Imed Melliti (2002), le seuil délimite les espaces de sociabilité au sein d'une demeure. Sans impliquer nécessairement la présence d'une porte ou d'une frontière quelconque, le seuil suggère l'existence d'une limite entre deux espaces et permet de penser l'articulation entre l'extérieur et le privé d'un point de vue architectural. Le seuil d'une maison délimite l'espace habité du dehors et, à l'intérieur, il précise des séparations entre des zones privées, intimes comme la chambre, avec des zones communes où peuvent accéder les individus étrangers à la maison comme le salon qui, dans l'architecture d'intérieur occidentale, est précisément la pièce qui permet de recevoir. Aussi, par leur caractère traversant et parce qu'ils se situent au seuil des espaces privés, les vestibules de la demeure du chef de Todiam auraient pu être qualifiés d'« espace seuil ». Mais cette notion présente l'inconvénient de ne pas rendre compte des fonctions et usages variés dont les vestibules font l'objet, selon des situations qui se définissent souvent sur un mode à la fois ponctuel et interactif.

Le caractère plurifonctionnel du vestibule africain a été justement rappelé par Gilles Holder (2004 : 80), qui souligne sa dimension politique comme lieu du pouvoir lignager, mais aussi municipal ou royal. Il note également sa fonction juridique, puisqu'à Djenné, il n'est pas rare que le vestibule s'érige en tribunal et, enfin, sa fonction moins solennelle de lieu d'accueil des étrangers. L'usage des vestibules à Todiam ne fait donc pas exception. Ils sont tout à la fois des espaces publics de résolution des conflits, de prise de décision concernant le village et

des espaces privés où le chef vit, dort et mange. Ce sont également des lieux d'accueil des étrangers qui les abritent et les protègent de l'indiscrétion, mais qui, proches de la porte d'entrée, les maintiennent à l'écart de l'univers féminin et de l'espace de vie du chef qui n'est d'ailleurs pas figé. À la fois lieux du privé et d'accès aux personnes étrangères à la maison, ces vestibules sont aussi des lieux de passage et des espaces communs.

Dans cette juridiction musulmane de proximité, les catégories de public et de privé ne sont pas données comme telles. Ce sont des construits qui supposent une manipulation des frontières entre les espaces. Dans une perspective interactionniste, les vestibules et les pièces où se déroulent les jugements fonctionnent comme des espaces « situationnels », au sens goffmanien du terme (Goffman, 1973 : 44). En effet, les cinq lieux décrits plus hauts ne sont pas exclusivement réservés aux jugements, ce sont des espaces dont l'usage est reconsidéré à chaque fois qu'un visiteur s'y introduit.

S'agissant des espaces où se déroulent les jugements, ce qui est essentiel, donc, c'est que leur usage varie en fonction des situations d'interaction qui s'y jouent. Par exemple, les vendredis sont des jours de grande affluence où les fidèles viennent faire la prière de 14 heures, qui est tenue comme la plus importante de la semaine. Dès l'aube, ils quittent leur village pour arriver au compte-goutte, profitant de la prière du vendredi pour rendre visite au chef et lui demander des *du'a*. Il n'est pas rare, en ces jours particuliers, que la pièce principale et les vestibules concomitants soient bondés de monde. Les causeries sont alors ponctuées de salutations et de bénédictions. Si à un tel moment de la journée, des justiciables se présentent pour régler un litige, le chef se charge de les faire patienter dans une des pièces voisines, où il pourra ensuite les écouter en toute discrétion. Dans ce type de contexte, une affaire ordinaire suffit à soustraire les justiciables du regard des autres. Une affaire peut néanmoins ne pas être considérée comme un litige d'ordre strictement privé, comme le sont les cas de divorce par exemple, mais nécessiter malgré tout de s'extraire de la foule et du bruit,

et de rejoindre un « espace utile » (Goffman, 1973 : 44) qui offre un minimum de conditions matérielles et pratiques pour bouger et s'entendre, s'érigent alors en un « domaine réservé de la conversation » (*ibid.* : 53).

L'usage des vestibules pour les jugements, s'il permet la présence de tierces personnes pour certaines affaires, tels que des héritages, des litiges fonciers ou des problèmes de vols, exige toutefois un cadre minimal qui, sans placer les espaces du jugement dans un statut privé, limite toutefois leur caractère par trop public. Dans de telles situations, le vestibule n'est ni tout à fait ouvert au public ni réellement privé ; c'est un espace à la fois commun et contrôlé en fonction des situations. Hors des vestibules, dans une pièce à part, on l'a dit, se règlent les divorces, qui se traitent dans le strict respect de l'intimité. Ils relèvent pour leur part de la sphère non pas secrète, mais réservée. Là encore, on voit bien que les notions de public et de privées ne suffisent pas à expliquer les pratiques judiciaires à Todiam.

*

La juridiction de Todiam est un espace public religieux, au sens où elle se fait médiatrice, par le recours au droit musulman et à la tradition, dans la résolution des conflits entre citoyens burkinabè et non parce qu'elle serait un lieu où se confronte et s'organise la société civile et où sont à l'œuvre des pratiques de délibération politique. C'est ce que l'on appelle un espace public de proximité, où circulent des valeurs et où se constitue un dialogue ancré dans les usages d'un droit islamique « arrangé ». C'est un espace de sociabilité (Denoix, 2002 : 140) où l'autonomie à l'égard des pouvoirs publics est préservée pour réguler, concilier et rétablir les équilibres sociaux.

On a tenté de montrer que la juridiction musulmane de proximité est un espace public religieux révélant des frontières poreuses entre public et privé. Au-delà, c'est aussi une institution sociale où se manifeste de manière singulière une forme d'autonomie vis-à-vis des pouvoirs publics et qui véhicule un

ensemble de valeurs morales renvoyant à la nécessité de s'« arranger » en faisant appel à plusieurs registres normatifs.

La mise à l'épreuve des deux critères de l'autonomie et de la diffusion des valeurs morales est, nous semble-t-il, un principe méthodologique fructueux pour qui veut tester la notion d'espace public religieux. Le critère d'autonomie permet notamment de mesurer les relations que l'espace social entretient avec l'État et ce, quelles que soient la forme et la nature de ce dernier. Cela révèle que, au-delà du régime politique considéré, le religieux peut aider à repenser l'espace public. Sans nécessairement être synonyme de démocratie, l'espace public renvoie en effet de façon concrète aux formes spécifiques de l'État et à ses rapports à la société et aux pouvoirs locaux.

À l'instar de Todiam, la juridiction musulmane de proximité se fonde sur une autonomie autant juridique (droit musulman et traditions locales) que judiciaire (jugements et arbitrages). Reste à voir dans quelle mesure l'État peut reconnaître cette autonomie et cette diffusion de normes et l'articuler aux services publics de la justice, illustrant ainsi une des dimensions de ce qu'il convient sans doute d'appeler alors un « espace public religieux ».

Bibliographie

- ABBA Souleymane, 1990, « La chefferie traditionnelle en question », *Politique africaine*, n° 8 : 51-60.
- BAKO-ARIFARI Nassirou & Pierre-Yves LE MEUR, 2003, « La chefferie au Bénin : une résurgence ambiguë », in François-Xavier Fauvelle-Aymar & Claude-Hélène Perrot (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala : 125-143.
- BALANDIER Georges, 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.
- BAYART Jean-François, 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

- BLUNDO Giorgio, 2000, « Élus locaux et courtiers en développement au Sénégal : trajectoires politiques, modes de légitimation et stratégies d'alliance », in Thierry Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau & Jean-Pierre Olivier de Sardan (dir.), *Courtiers en Développement. Les villages africains en quête de projets*, Mayence/Paris, APAD/Karthala : 71-100.
- CÉFAÏ Daniel, 2002, « Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes pour une approche pragmatiste », in Dominique Céfaï & Isaac Joseph (dir.), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, Paris, Éditions de l'Aube : 51-81.
- DAHOU Tarik, 2005, « L'espace public face aux apories des études africaines », *Cahiers d'études africaines*, n° 178 : 327-349.
- DENOIX Sylvie, 2002, « Les notions de "privé" et de "public" dans le monde musulman sunnite médiéval », in Mohamed Kerrou (dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose : 133-151.
- DUPRET Baudoin, 2000, *Au nom de quel droit ? Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, Paris/Le Caire, MMSH/CEDEJ/LGDG.
- 2004, « L'autorité de la référence : usage de la *shari'a* islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 125, janvier-mars : 189-210.
- FAUVELLE-AYMAR François-Xavier & Claude-Hélène PERROT (dir.), 2003, *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- GABORIEAU Marc & Malika ZEGHAL, 2004, « Autorité religieuses en islam », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 125 : 5-21.
- GARDET Louis, 2002, *L'islam. Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer [1^{re} éd. : 1967].
- GOFFMAN Erving, 1973, *Les mises en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Paris, Éditions de

- Minuit [1^{re} éd. américaine : *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Double Day, Garden City, 1959].
- HABERMAS Jürgen, 1992, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot [1^{re} éd. française : 1978].
- HAIM Gerber, 2002, « The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire », in Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (dir.), *The Publics Spheres in the Muslim Societies*, New York, State University of New York Press : 65-82.
- HOEXTER Miriam, 2002, « The Waqf and the Public Sphere », in Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (dir.), *The Publics Spheres in the Muslim Societies*, New York, State University of New York Press : 119-138.
- HOEXTER Miriam, EISENSTADT Shmuel N. & NEHEMIA LEVTZION (dir.), 2002, *The Publics Spheres in the Muslim Societies*, New York, State University of New York Press.
- HOLDER Gilles, 2004, « La cité comme statut politique. Places publiques, pratiques d'assemblées et citoyenneté au Mali », *Journal des Africanistes*, n° 74, fasc. 1-2 : 56-95.
- KERROU Mohamed (dir.), 2002, *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- KINTZ Danièle, 1985, « Archétypes politiques peuls », *Journal des Africanistes*, n° 55 : 93-104.
- LAST Murray, 1988, « Charisma and Medicine in Northern Nigeria », in Donal B. Cruise O'Brien & Cristian Coulon (dir.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press : 183-204.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- LAYISH Aharon, 2002, « The Qadi's Role in the Islamization of Sedentary Tribal Society », in Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (dir.), *The Publics*

- Spheres in the Muslim Societies*, New York, State University of New York Press : 83-108.
- LE ROY Étienne, 1990, « Le justiciable africain et la redécouverte d'une voie négociée de règlement des conflits », *Afrique contemporaine*, n° 156 : 111-120.
- MELLITI Imed, 2002, « Seuils, passages et transitions. La liminarité dans la culture maghrébine », in Mohamed Kerrou (dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose : 177-199.
- MULLER Jean-Claude, 2000, « Chefferie », in Pierre Bonte & Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF [1^{re} éd. : 1991] : 138-139.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1984, *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans...*, Paris, Karthala.
- 1998, « Chefs et Projets au Village (Niger) », *Bulletin de l'APAD*, n° 15 : 65-89.
- ROUVEROY VAN NIEUWAAL Émile A. B. (van), 2000, *L'État en Afrique face à la chefferie : le cas du Togo*, Paris/Leiden, Karthala/Africa Studiecentrum.
- SAINT-LARY Maud, 2006, *Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso)*, thèse de doctorat, EHESS, Marseille.
- SOARES Benjamin F., 1996, « The Prayer Economy in a Malian Town », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n° 144 : 739-753.
- SOMÉ Magloire, 2003, « Les chefferies moosé dans la vie politique du Burkina Faso depuis 1945 », in François-Xavier Fauvelle-Aymar & Claude-Hélène Perrot (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala : 218-243.
- VEYNE Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil.
- VIDAL Claudine, 2001, « Sphère "publique" et sphère "privée" : juridiction coutumière et juridiction d'État. Les cas ivoiriens, rwandais, camerounais », in Gérard Winter (dir.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Plura-*

lité des normes et jeux d'acteurs, Paris, IRD/Karthala : 180-193.

WEBER Max, 1986, *Sociologie du droit*, Paris, PUF [1^{re} éd. allemande : *Rechtssoziologie*, Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1967].

QUATRIÈME PARTIE

**ÉTAT, NATION ET DÉSIRS D'ISLAM :
LE RETOUR DU POLITIQUE**

Remémoration coloniale et actualisation politique dans la confrérie mouride

Jean-Pierre DOZON*

La *Murīdiyya* est très certainement la confrérie musulmane, la *tarīqa* (suivant le terme arabe pour désigner aussi bien les confréries soufies que les voies spirituelles qui sont à leur principe), qui, au sud du Sahara, a été la plus étudiée, la plus documentée. Depuis Paul Marty au début du XX^e siècle (Marty, 1917), plusieurs générations de chercheurs européens, spécialement français et britanniques, mais aussi, et de plus en plus, des chercheurs sénégalais, dont les plus notables sont eux-mêmes mourides (Guèye, 2002 ; Babou, 2007) ont travaillé sur les multiples aspects de la *Murīdiyya*.

Les chercheurs ont travaillé sur la biographie de son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba, et l'œuvre poétique et spirituelle qu'il a laissée, sur son développement institutionnel, économique et commercial tout au long du XX^e siècle et sur la place centrale dévolue au travail et à l'organisation de « commu-

* Anthropologue, IRD/EHESS, CEAF (UMR 194).

nautés rurales » (*daara*) et d'« associations urbaines » (*daa'ira*) qu'eut tout particulièrement en charge la branche issue de Cheikh Ibra Fall ; celui-ci étant un disciple assez singulier d'Ahmadou Bamba qui a, d'une certaine façon, créé sa propre voie au sein de la *tariqa* mouride pour en conforter les assises et l'organiser.

À quoi se sont ajoutées plus récemment des études sur les migrations et les réseaux mourides en Europe, aux États-Unis ou en Asie (Babou, 2002 ; Bava, 2002), sur le développement de la cité de Touba (Guèye, 2002), cité culturelle fondée par Ahmadou Bamba où siège depuis 1927 le califat mouride et où a été construite la plus grande mosquée d'Afrique de l'Ouest, et qui est devenue la deuxième agglomération sénégalaise après Dakar avec quelque 500 000 habitants. Enfin, des travaux ont été réalisés sur les dimensions politiques de la confrérie, compte tenu que l'actuel Président sénégalais, Abdoulaye Wade, largement réélu en 2007, est lui-même mouride, que certaines composantes de la confrérie se sont ouvertement impliquées dans la vie politique et compte tenu, peut-être surtout, que l'État sénégalais, comme nombre d'États africains, est en crise de fonctionnement et de représentation symbolique (Seck, 2007).

Par conséquent, il y a eu sur plusieurs décennies une importante accumulation d'études consacrées à la *Muridiyya* ; ce qui a autorisé certains à parler d'un « mouridocentrisme » (Soares, 2007), c'est-à-dire d'un excès d'attention qui pourrait laisser croire qu'au Sénégal, il n'y a pas d'autres confréries musulmanes ou qu'il n'existe pas d'islam non confrérique, ce qui n'est manifestement pas le cas. Mais cette abondance d'études indique qu'on a affaire là à un phénomène, à un mouvement qui, assez différent de tout autre dans le même genre, ne cesse d'intriguer et de relancer l'intérêt.

Une nécessaire redéfinition de la *Murīdiyya*

Quitte donc à conforter ce « mouridocentrisme », et avant d'aborder plus précisément le phénomène de remémoration et d'actualisation politique dans la *Murīdiyya*, il convient d'indiquer à grands traits ce qui fait la singularité de cette confrérie et ce qui devrait incliner à penser qu'on a affaire là à bien plus qu'à un ordre ou qu'à une voie soufie, quoique l'abondante littérature qui lui est consacrée n'eût de cesse de lui appliquer ce vocable (sans doute pour ne pas déroger à ce qui a fait le plus consensus).

Le premier trait de singularité de la *Murīdiyya*, c'est qu'elle est pour l'essentiel sénégalaise, c'est-à-dire que ses membres, ses adeptes, sont pour leur très grande majorité des citoyens sénégalais ou d'origine sénégalaise. Ce qui pour le coup la distingue de la plupart des autres confréries musulmanes, spécialement celles qui ont également cours au Sénégal, comme la *Tijāniyya* et la *Qādiriyya*, et qui, outre le fait d'être beaucoup plus anciennes que la *Murīdiyya*, constituent en elles-mêmes des mouvements régionaux et internationaux. Certains analystes ont d'ailleurs vu dans la *Murīdiyya*, et pas forcément à tort, un phénomène politico-religieux étroitement lié au monde wolof : en l'occurrence à sa renaissance et à son expansion à l'intérieur même de l'espace sénégalais, après que ce monde, organisé en royaumes à l'époque précoloniale, se soit décomposé et ait été défait ensuite par la colonisation française.

Le second trait de singularité, c'est que la *Murīdiyya* est justement contemporaine de la colonisation française. Tout en effet de son histoire s'y inscrit. Depuis l'épisode fameux, sur lequel on reviendra plus au long, de l'arrestation puis de la déportation en 1895 par les toutes nouvelles autorités de l'AOF de Saint-Louis d'Ahmadou Bamba au Gabon (lieu où il sera quatre ans plus tard rejoint par Samori Touré), jusqu'à l'adoption d'une attitude d'accommodation vis-à-vis du pouvoir colonial, comme disent les historiens anglophones, du Cheikh, revenu assez miraculeusement du Gabon, et de ses successeurs : ce qui leur permit d'organiser à Touba, sans plus de difficultés particu-

lières, la confrérie en califat héréditaire. Tout donc de l'histoire de la *Murîdiyya*, mais aussi de sa mémoire vive, de sa remémoration, met en scène les principaux acteurs de la confrérie et de son développement en compagnie, si l'on ose dire, du colonisateur ou des autorités françaises. Par exemple, chaque année est commémoré à Touba le départ en exil, en déportation, de Cheikh Ahmadou Bamba. Ce qu'on appelle en wolof le *magal* ou le grand *magal* (le grand pèlerinage) a rassemblé toujours plus de monde à Touba : aujourd'hui le *magal* peut compter jusqu'à trois millions de personnes et constitue un événement national qui suspend les activités ordinaires du pays pendant une semaine (Coulon, 1999 ; Bava & Guèye, 2001). Mais en commémorant cette sorte, si l'on ose dire, d'hégire, c'est-à-dire un exil au travers duquel s'est constitué et se répète continûment un récit imposant de fondation, la *Murîdiyya* n'a cessé en même temps d'y inclure celui qui en fut le principal protagoniste, le colonisateur français, qui ne savait pas encore qu'en exilant de la sorte *manu militari* le Cheikh, il allait donner son vrai souffle au développement de la confrérie.

Le troisième trait, là encore assez singulier mais qui est sans doute le plus important, c'est que la *Murîdiyya*, même si elle n'est pas majoritaire sur le plan démographique (peut-être 30 % à 40 % des Sénégalais se déclarent-ils Mourides), est devenue une puissance agricole, économique, commerciale, urbaine, internationale par ses réseaux migratoires et, au bout du compte, une puissance à vocation politique, qui n'a désormais pas d'équivalent au Sénégal.

Ainsi que nombre de chercheurs l'ont montré dans les années 1970-1980, notamment Donal B. Cruise O'Brien (1971) et Jean Copans (1980), les Mourides, les *daaras* mourides, ont joué un rôle majeur dans le développement de l'arachide au Sénégal, spécialement au travers d'une forte idéologie du travail, sorte de contrat de servitude volontaire (et spirituelle) appelé en wolof *djebbellou*, qui lie avec plus ou moins de labilité les talibés aux marabouts de la confrérie ; ces marabouts étant principalement (mais non exclusivement) les descendants d'Ahmadou Bamba ou ceux de ses nombreux parents, alliés et disciples au premier

rang desquels les descendants de Cheikh Ibra Fall. Il s'est agi d'un développement agricole qui fut concomitamment un développement foncier et territorial, mais qui fut de surcroît relayé par la place de tout premier plan que prirent les communautés mourides dans le transport, le commerce, l'artisanat, le secteur informel, bref dans l'organisation et l'économie urbaine sénégalaise. Laquelle place fut encore agrandie depuis quinze ou vingt ans grâce aux nombreux migrants mourides installés dans d'autres pays d'Afrique, en Europe ou aux États-Unis, et dont les transferts financiers de plus en plus importants sont réinjectés dans l'économie tout à la fois mouride et sénégalaise.

Toutes choses auxquelles s'ajoute le phénomène Touba, une cité sainte, une cité culturelle (Bayart, 1993) qui n'a cessé de croître sur le plan urbanistique et démographique au Sénégal tout en se tournant résolument vers le monde entier, compte tenu des migrations mourides. C'est une cité où se conjuguent donc exemplairement spiritualité et matérialité, mais qui a cette particularité, outre de se situer au cœur du pays wolof, d'être une agglomération dont l'établissement et, surtout, le développement ont dépendu largement des capacités proprement mourides ; en l'occurrence de capacités économiques, commerciales, organisationnelles qui ont arrangé les autorités coloniales, puis les autorités politiques du Sénégal indépendant, mais qui n'ont pas, pour l'essentiel, dépendu d'elles.

Comme, par ailleurs, le monde mouride est devenu d'une grande complexité, avec ses imposants circuits financiers formels et informels, ses ancrages locaux et ses réseaux internationaux, mais aussi avec ses composantes conservatrices et modernistes, avec ses franges réformistes et d'autres fidèles à l'esprit particulier, la *khitma* (récitation intégrale du Coran) de la confrérie, avec donc ses tensions et ses débats internes, l'emploi justement du terme confrérie, du terme *tariqa*, ne me paraît pas ou plus très approprié. Il s'agit, en effet, d'un monde que je ne me risquerai pas encore à appeler État, quoique certains, depuis le califat de Touba, y songent certainement. Je le qualifierais provisoirement de formation socio-économique et religieuse. Mais une formation dont la vocation à la complétude politique

est d'autant plus forte que l'État sénégalais, héritier d'une longue histoire franco-africaine (Cruise O'Brien, Diop & Diouf, 2002), ne va pas bien (n'étant plus à même, comme la plupart des États africains, de conduire des politiques publiques) et que celui qui en a pour le moment la charge et pour encore assez longtemps, Abdoulaye Wade, lui-même Mouride, tourne de plus en plus fréquemment son regard déférent vers Touba.

Une cérémonie mémorielle très politique

C'est justement dans la perspective d'une redéfinition plus large et plus politique, mais à mon sens plus idoine, du monde mouride que celle trop convenue de confrérie, que je voudrais aborder maintenant le cœur de ma contribution qui porte sur un événement annuel ici encore d'ordre commémoratif. Plus précisément, il s'agit d'une cérémonie qui est parvenue aujourd'hui au deuxième rang en termes de mobilisation du milieu mouride après le grand *magal* de Touba (mais il y a d'autres cérémonies annuelles mourides qui ne cessent elles aussi de prendre de l'importance dans l'espace public sénégalais) et qui concerne le fameux jour du 5 septembre 1895 où Cheikh Ahmadou Bamba fut présenté au gouverneur général par intérim de l'AOF, Louis Mouttet, en son palais de Saint-Louis, pour y être jugé. Ce fut un procès qui se déroula en grandes pompes coloniales (dix personnes de la haute administration coloniale y siégeaient), mais auquel le Cheikh n'opposa rien d'autre que deux prières (et non les quatre habituelles), considérant qu'il n'avait à répondre que de Dieu et non à un pouvoir temporel envahisseur et mécréant qui l'accusait de surcroît sans preuves de porter atteinte à son ordre et de le menacer d'un djihâd (Ba, 1982). Cet événement, qui précéda de deux semaines la déportation d'Ahmadou Bamba vers le Gabon, devint donc le *kureel* des deux *rakaas* (soit le rassemblement des deux prières) et constitua en quelque sorte, dans l'apologétique du Cheikh et de

la *Murīdiyya*, son événement fondateur puisque, loin d'être annihilés comme le souhaitaient les autorités coloniales, non seulement tous deux survécurent, mais ils connurent après sept années de déportation leur vrai épanouissement.

Sans m'attarder davantage sur l'événement lui-même et sur ses conséquences qui, notamment, générèrent au sein de la *Murīdiyya* tout un ensemble d'images, d'iconographies et de récits plus ou moins merveilleux (qui ne sont d'ailleurs pas, parfois, sans évoquer le récit christique), c'est la cérémonie commémorative, dite donc des deux *rakaas*, qui me paraît particulièrement instructive et demande à être examinée d'un peu plus près.

Tout d'abord, il convient d'indiquer que ce rassemblement, que cette cérémonie est tout à fait récente. Conçue par un groupe de Saint-Louisiens mourides, qui quoique simples talibés, simples disciples, étaient plutôt des cadres et des intellectuels, elle fut en effet initiée en 1976, c'est-à-dire à une époque où Léopold Sédar Senghor était encore à la tête du pays, mais où la *Murīdiyya* était une confrérie en plein développement et où Touba, dont la superbe mosquée avait été achevée en 1963, était elle aussi en expansion. Point assez remarquablement intéressant, celui qui joua un rôle majeur dans l'organisation et dans la montée en puissance, au fil des années, de cette cérémonie fut l'une des grandes figures du PAI, c'est-à-dire de ce *Parti Africain pour l'Indépendance* qui, d'obédience nationaliste et communiste, avait été fondé en 1957 par Majhemout Diop pour contrecarrer les compromissions des leaders africains les plus en vue avec l'État français et ses menées néocoloniales, spécialement L. S. Senghor. Madiké Wade en l'occurrence, ancien instituteur, acquis aux idées anti-impérialistes, fut plusieurs fois arrêté par le régime de Senghor jusqu'au moment, en 1965, où il se convertit à la *Murīdiyya*, ou, plutôt, au « mouridisme », terme ici plus adéquat puisqu'il s'en fera très expressément l'idéologue, au titre d'une sorte de dépassement du capitalisme et du socialisme (Wade, 1991 ; 2007).

Par conséquent, c'est sous sa gouverne en tant que président du *kureel* des deux *rakaas* pendant trois décennies et entouré de

vieux camarades du PAI que l'événement cérémoniel monta effectivement d'année en année en puissance. Au début, il fut cantonné à n'être qu'une cérémonie religieuse consistant à refaire dans une mosquée de la ville les deux prières d'Ahmadou Bamba. Mais avec une très grande opiniâtreté, avec un grand souci militant, ses concepteurs initièrent progressivement des activités plus profanes, des conférences, des expositions, des débats ; puis ils conquièrent les lieux publics de Saint-Louis, spécialement ceux du vieux Saint-Louis, par des marches du côté du Palais du gouverneur, là où l'événement des deux *rakaas* s'était justement produit. Cela n'alla pas sans difficultés, ni sans heurts avec les forces de l'ordre ou avec les autorités administratives, mais ils parvinrent à leur fin avec l'appui du califat de Touba et d'une proportion grandissante de Mourides au sein de la population saint-louisienne de plus en plus acquise à la cause de l'événement.

Aujourd'hui, alors que le groupe qui en eut l'initiative et son président ont laissé leur place à d'autres, le *kureel* des deux *rakaas* est devenu à son tour un événement national qui dure près d'une semaine, qui peut réunir jusqu'à 300 000 ou 400 000 personnes à Saint-Louis et qui les rassemble le jour proprement dit du 5 septembre autour et dans les rues avoisinantes de la Place Faidherbe : comme pour entourer de leur ferveur mémorielle le Palais du gouverneur et transfigurer le lieu de toute la montée en puissance actuelle de la *Muridiyya*.

Cette cérémonie et les conditions de son développement, où se laisse découvrir bien plus qu'un simple geste commémoratif pour le monde mouride, me conduisent à faire les commentaires suivants en partant du cadre même de son déroulement, c'est-à-dire la ville de Saint-Louis.

En effet, très à l'opposé de la cité de Touba, qui, non seulement, est une cité culturelle, une ville sainte, (*tuuba* veut dire en wolof « l'Arbre du paradis »), mais est aussi une agglomération récente dans l'histoire urbaine sénégalaise, Saint-Louis c'est la très vieille cité créole. Fondée sous le règne de Louis XIV, elle fut tout à la fois un haut lieu de la traite négrière et du commerce de la gomme arabique ainsi que l'épicentre, à partir

de Faidherbe, de la colonisation française en Afrique de l'Ouest. Commune française de plein exercice au tout début de la III^e République, capitale de l'AOF, puis capitale partagée par la Mauritanie et le Sénégal, Saint-Louis a été élevée au rang de patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO en 2000, tout en restant, avec ses extensions nouvelles, une agglomération importante, la troisième du pays, avec près de 200 000 habitants (Aïdara, 2004).

Autrement dit, Saint-Louis, c'est une longue histoire et une longue histoire franco-africaine où, sur fond de traite négrière, de mercantilisme économique et de conquête impériale, s'est édifié un pouvoir d'État qui sera la matrice de l'État sénégalais tel qu'il fonctionnera encore assez longtemps sous L. S. Senghor et sous son successeur, Abdou Diouf, dans l'orbite de l'État français, c'est-à-dire jusqu'au début des années 1990. Touba en revanche, c'est une histoire courte, qui, dans ses développements spectaculaires les plus récents, est précisément contemporaine du déclin de la coopération française et s'inscrit donc assez résolument dans un horizon postcolonial.

On peut donc assez aisément affirmer qu'avec le rassemblement des deux *rakaas*, surtout depuis quelques années, c'est l'irruption assez fracassante de cette histoire courte dans ce haut lieu de mémoire qu'est Saint-Louis. C'est en quelque sorte son appropriation symbolique et politique par un monde mouride qui se sent désormais fier d'avoir engendré Touba et de peser de plus en plus fortement dans l'économie du pays et qui y rejoue à Saint-Louis la condamnation à l'exil de son fondateur par les autorités françaises pour la transfigurer en victoire et en démonstration de puissance. Il n'est donc évidemment pas une simple cérémonie de commémoration. Pour reprendre des termes « benjaminien », il est bien plutôt un acte de remémoration et d'actualisation politique (Benjamin, 2000) c'est-à-dire un acte qui consiste à réanimer, à donner une vie nouvelle au procès et aux deux *rakaas* du Cheikh le jour du 5 septembre 1895 afin que leurs significations s'immiscent de plus en plus fermement dans le présent et l'avenir de Saint-Louis et de la nation sénégalaise ; cela d'autant plus que la vieille cité créole est mondia-

lement connue sous le nom particulièrement emblématique de Saint-Louis du Sénégal. C'est ainsi qu'il faut comprendre que, depuis quelques années, le *kureel* des deux *rakaas*, tout en donnant assez souvent lieu à des heurts avec les forces de l'ordre et tout en mécontentant de plus en plus nettement la population non mouride de Saint-Louis, est désormais l'occasion de débaptiser une rue de la ville. Concernant une rue qui portait généralement le nom d'un colonisateur, l'événement, massivement suivi et fortement empreint de ferveur patriotique vise à la rebaptiser du nom d'un disciple du Cheikh ou d'un calife mouride décédé.

En fait, l'objectif à terme des dirigeants du *kureel*, et qui était déjà contenu dans les projets de ceux qui l'ont initié à la fin des années 1970, c'est-à-dire ces anciens militants du PAI, consiste à changer le nom de la place Faidherbe et de lui attribuer celui de Cheikh Ahmadou Bamba. Mieux encore, il devrait se traduire par la suppression du nom de la ville, symbole français et chrétien s'il en fut, pour lui redonner son vieux nom wolof de *ndar* qui signifie « réserve d'eau ». L'objectif est loin d'être encore atteint et se heurte à de nombreux refus ou résistances, mais il n'est pas interdit de penser qu'il pourrait l'être, portant, d'une certaine façon, directement atteinte à ce haut lieu de mémoire franco-africain devenu sous ce label patrimoine de l'humanité.

C'est dans cette perspective que le *kureel* des deux *rakaas* est également l'occasion de discours et de débats qui montrent assez clairement comment un certain milieu mouride, et spécialement ces anciens militants indépendantistes et marxistes, entend relire et s'appropriier l'histoire sénégalaise à partir de l'avènement, de l'assomption de Cheikh Ahmadou Bamba. Pour ce milieu mouride, la condamnation du 5 septembre 1895, ce ne fut certainement pas une défaite ou un signe de faiblesse. Ce fut au contraire, estime-t-il, un grand acte de résistance pacifique au colonialisme français (ce que représente précisément le geste des deux prières). Et un acte de résistance qui s'avéra d'autant plus grand qu'à travers lui la société sénégalaise colonisée et dominée a généré en son sein, et sans que les autorités françaises

puis sénégalaises ne pussent en contrôler l'irrépressible ascension, un monde, une cité mouride qui était en quelque sorte indépendante ou postcoloniale avant l'heure. À suivre leur raisonnement, le 5 septembre 1895, bien mieux que la date officielle du 4 avril 1960, est la véritable date de l'indépendance sénégalaise, celle qui semble avoir permis qu'assez vite une histoire de soi-disant vaincus (les colonisés) concurrence et surpasse finalement l'histoire de prétendus vainqueurs (les colonisateurs).

*

En ces temps de crise profonde de l'État sénégalais, de cet État qui, plus que tout autre dans l'ex-AOF, fut fortement imprégné d'*habitus* français et de mémoires franco-africaines, il n'est en effet pas interdit de penser qu'au-delà de Saint-Louis, cette réappropriation ou cette actualisation mouride de l'histoire sénégalaise, cette « mouridisation » comme disent volontiers certains de ses thuriféraires, ne contribue à donner à la confrérie une dimension explicitement nationale et politique, et de la sorte à la rapprocher de plus en plus d'un véritable pouvoir d'État.

Bibliographie

- AÏDARA Abdoul Hadir, 2004, *Saint-Louis du Sénégal d'hier à aujourd'hui*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux.
- BA Oumar, 1982, *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, mémoire, Abbeville, Imp. F. Paillart.
- BABOU Cheikh Anta Mbacké, 2002, « Brotherhood Solidarity, Education and Migration: The Role of the Dahira among the Murid Community of New York », *African Affairs*, vol. 101, n° 403 : 151-170.
- 2007, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press.

- BAVA Sophie & Cheikh GUÈYE, 2001, « Le grand magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, vol. 48, n° 3 : 421-438.
- BAYART Jean-François, 1993, « La cité culturelle », in Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala : 299-310.
- BENJAMIN Walter, 2000, *Thèses sur le concept d'histoire*, in Œuvres, T. III, Paris, Gallimard.
- COPANS Jean, 1980, *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans au Sénégal*, Paris, Le Sycomore.
- COULON Christian, 1999, « The Grand Magal in Touba: A Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal », *African Affairs*, vol. 98, n° 391 : 195-210.
- CRUISE O'BRIEN Donal B., 1971, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- CRUISE O'BRIEN, Donal B., DIOP, Momar Coumba & Mamadou DIOUF, 2002, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala.
- GUÈYE Cheikh, 2002, *Touba : la capitale des mourides*, Paris, Karthala.
- MARTY Paul, 1917, *Études sur l'islam au Sénégal*, t. I, Paris, E. Leroux.
- SOARES Benjamin F., 2007, « Rethinking Islam and Muslim societies in Africa », *African Affairs*, vol. 106, n° 423 : 319-326.
- SECK Abdourahmane, 2007, « Politique et religion au Sénégal. Contribution à une actualisation de la question » in Souley Hassane *et. al.*, *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne*, Paris, Rivages des Xantons.
- WADE M., 1987, *Les destinées du mouridisme*, Dakar, Côte West Informatique.
- 2007, *Apologie d'une philosophie, d'une idéologie de développement dans l'histoire du mouridisme et de son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba*, Dakar, Côte West Informatique.

**« 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**

Gilles HOLDER*

*« La croyance au rapport de cause à effet
est la superstition¹. »*

Dans un ouvrage dirigé par Fariba Adelhah et François Georgeon, intitulé *Ramadan et politique* (2000), les contributeurs remarquent que si le Ramadan « se porte bien » – et peut-être à cause de cela –, il n'a guère fait l'objet d'études en propre, tant par les sciences sociales que par les savants musulmans eux-mêmes, qui n'y ont consacré que de brefs

* Anthropologue, CNRS, CEMAf (UMR 8171).

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* : 5.1361 (Paris, Gallimard, 1961 : 67).

fascicules. Prescrit comme pratique religieuse obligatoire, le Ramadan irait en quelque sorte de soi, se devant d'être fait parce qu'il s'agit là d'un des cinq « piliers » de l'islam. Certes, l'ouvrage s'attache à montrer que le Ramadan pose au contraire de multiples questions et qu'il relève, lorsqu'on veut bien sortir des généralisations et l'interroger dans des contextes historiques précis, de ce que Marcel Mauss appelait un « fait social total », au sens où il articule sphère publique et sphère privée, État et société, politique et religion, économie et mondialisation, individu et Dieu. Il n'empêche, pour le sens commun, le Ramadan, tout comme la Fête du Sacrifice (*'Īd al-'Adhā*) ou le Pèlerinage à La Mecque (*Hajj*), n'est ni pensé ni pensable autrement que dans les (ré)aménagements éventuels que suscitent sa pratique.

Or dans ce registre des grandes célébrations musulmanes porteuses d'une intelligibilité sociale forte, il est un événement calendaire qui, à l'inverse, ne fait nullement l'unanimité et est âprement discuté, sinon disputé au sein de l'*Umma* : il s'agit de la célébration de la « naissance du Prophète » (*mawlid al-nabī*) – ce que l'on appelle en Afrique de l'Ouest francophone le « Maouloud » –, qui a généralement lieu le 12 du mois de *Rabi'a al-'Awwal*. Je dis *généralement* car, au-delà de la justification théologique et du statut religieux du Maouloud², la date

-
2. Cette dispute, qui n'a cessé de renvoyer à des questions d'appartenances religieuses, est ancienne, y compris en Afrique de l'Ouest, où le fondateur de l'État djihâdiste de Sokoto, Usman Dan Fodio (1754-1817), condamnait déjà la célébration du Maouloud dans ses textes *Ihya' al-sunna* (« La Revivification de la Sunna ») ou *Risalat al-ihwân* (« Lettre à mes frères musulmans »). Mais il semble que la colonisation, focalisée sur le phénomène confrérique, ait mis ce débat entre parenthèses. Ce n'est que dans les années 1950, avec l'irruption du wahhabisme dans l'espace ouest-africain (Triaud, 1983), que la question ressurgit, avant que les gouvernements autoritaires ne réagissent (Amselle, 1985), en rétablissant le *statu quo* colonial autour d'un « islam générique » (Eickelman, 1989). Avec la mise en place des processus démocratiques des années 1990 et les mouvements de réislamisation qui les accompagnent, le débat est relancé par le biais des prêches en place publique, où des *fatwâ* sont émises contre la célébration du Maouloud, qui devient ainsi un des thèmes récurrents dans la lutte opposant les diverses mouvances réformatrices aux anciennes dynasties religieuses. Je remercie ici Souley Hassane, historien spécialiste du mouvement de réislamisation au Niger contemporain,

même de sa célébration fait l'objet d'un débat qui prend chaque année plus d'ampleur. En effet, dans l'islam sunnite³, si la plupart des oulémas s'accordent à fixer cet événement dans la nuit du 11 au 12 du mois, une incertitude demeure, sinon sur le jour – le lundi est attesté par un hadith authentique de Muslim –, du moins sur la date elle-même⁴. Pire encore, car parmi ceux-là mêmes qui commémorent la naissance du Prophète et acceptent le « consensus » (*ijmâ'*) du douzième jour, certains célèbrent l'ensemble d'un cycle comportant sept, douze, voire dix-huit jours, au grand dam des mouvances dites réformistes. C'est tout particulièrement le cas au Mali, où dans les centres religieux urbains du pays comme Djenné ou Tombouctou, mais aussi dans certains quartiers de la capitale Bamako, les célébrations se prolongent de sept jours supplémentaires pour s'achever le dix-huitième jour avec ce que l'on appelle le « baptême » du Prophète, terminologie francophone et chrétienne adoptée pour qualifier le rituel de dation du nom⁵.

Si la plupart des Maliens se bornent à fêter les deux seuls jours de la naissance (12^e) et du baptême (18^e), un nombre de plus en plus important célèbre le Maouloud durant les dix-huit

pour les informations relatives aux débats théologiques autour du Maouloud qui figurent dans ce chapitre. Pour une discussion plus précise sur ce point, voir l'article « Mawlid » de *L'Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition), vol. 6.

3. Chez les Chiïtes, l'anniversaire du Prophète est fixé au 17 *rabi'a al-awwal*, date qui coïncide par ailleurs avec la naissance du 6^e imam, Ja'far as-Sâdiq.
4. Outre que certaines lectures savantes retiennent le même jour du 12 *Rabi'a al-Awwal* pour la naissance et le décès du Prophète, des traditions indiquent que les oulémas auraient divergé entre sept dates différentes : les 2, 8, 9, 10, 12, 17 et 22 *Rabi'a al-Awwal* (Kaptein, 1993). En réalité, la question de la date ne fait plus l'objet d'un débat théologique depuis longtemps, mais elle revêt néanmoins une certaine popularité quant à la contestation de cette célébration de l'anniversaire de la naissance du Prophète, dont le pendant est évidemment le 25 décembre fêté par les chrétiens.
5. Dans les langues nationales, il n'est évidemment jamais question de « baptême », mais de la dation du nom. Ainsi, en langue songhay par exemple, on parle du *maa cigi*, la « Nuit du nom », qui se distingue du *hay cigi*, la « Nuit de la naissance ».

jours d'affilée, avec des veillées de louanges « chantées⁶ » (*madh*), des lectures du Coran (*qirâ'a*), des sermons (*khutbab*) et des exhortations (*wa'z*), mais aussi, pour certains, des démonstrations d'arts martiaux, des récitals, des « sketches », des « conférences-débats » sur la protection de l'environnement ou l'« insécurité routière⁷ ».

Un tel schème cérémoniel dépasse sans doute largement ce que d'aucuns appellent une « fête surrogatoire » et semble *a priori* relever de pratiques locales peu susceptibles d'être généralisées. Pourtant, la célébration à la fois de la naissance et du baptême du Prophète constitue un élément de particularisation de l'islam malien⁸ – ou de ce qui est perçu comme tel –, en plaçant non seulement le Maouloud au rang de « fête religieuse » (*'id*), à l'instar de la « Korité » (nom local que l'on donne à la fête marquant la rupture du jeûne du ramadan, *'Id al-Fitr*) et de la « Tabaski » (*idem* pour la Fête du Sacrifice, *'Id al-Adhâ*), mais aussi de fête nationale, bénéficiant à ce titre d'un congé légal pour les douzième et dix-huitième jours.

Certes, cette pratique n'a pas encore fait l'objet d'une réelle théorisation, ni au Mali ni ailleurs, alors qu'elle apparaît aux yeux de nombre d'oulémas et d'imams comme une « innovation néfaste » (*bid'a*). Mais ce n'est pas tant le prolongement des célébrations au-delà du douzième jour que la célébration elle-

-
6. Techniquement, il s'agit d'une pratique vocale religieuse alternative au chant, considéré quant à lui comme profane, qui revêt la forme de psalmodes mélismatiques. Ce sont plutôt les observateurs extérieurs, chercheurs, journalistes ou touristes, qui assimilent souvent cette technique, par ailleurs très codifiée, à du chant, rejoignant ainsi consciemment ou non les détracteurs d'une telle célébration.
 7. Voir notamment l'article « Moussa Traoré sur la voix [*sic*] du soufisme », paru dans le *Bamako Hebdo* du 14 avril 2007, ou encore le journal *Les Échos* du 25 mars 2008 sur le Maouloud 2008, qui titre ainsi : « Les soufis fêtent Maouloud sportivement et culturellement ».
 8. À cet égard, on soulignera ici la montée en puissance du « Baptême », qui apparaît de plus en plus comme un élément propre au Maouloud malien, là où le « modèle sénégalais », mouride et tijâni confondus, ne retient que la Naissance du Prophète. Sur le renforcement de la ferveur religieuse autour du baptême, on peut se reporter à l'article de presse de Chérif Madani Haïdara à l'occasion du Maouloud 2008 : « la justice malienne fait pleurer le pauvre au profit du riche », paru dans *Bamako hebdo* du 29 mars 2008.

même qui pose problème, car dans l'exigence littéraliste qui cherche à s'imposer au sein de l'*Umma*, elle ne puiserait ni dans le Coran, ni dans la *Sunna*. C'est pourtant un hadith sur la « bonne pratique⁹ » qui est souvent invoqué pour justifier la célébration du Maouloud, ce à quoi les détracteurs opposent le fait que l'instauration d'une bonne pratique ne saurait viser qu'une pratique tombée en désuétude, ayant préalablement un fondement dans la *Sunna*. Et ces derniers de référer alors à un autre hadith, lequel rapporte la même parole du Prophète, tout en faisant intervenir un contexte qui explicite son propos par des actes¹⁰.

On le voit ici nettement, la question de la célébration du Maouloud au Mali s'inscrit dans un conflit idéologique et politique à la fois interne et externe à l'islam, qui va bien au-delà d'un simple débat sur la pratique religieuse¹¹. Certes, le Maouloud met en lumière les enjeux d'une opposition à la fois culturelle et historique, qu'il s'agit bien sûr de restituer en contexte, entre les tenants de la *tradition* et ceux des *origines*, les partisans de la *transmission* et ceux de l'*enseignement*¹². En réalité, c'est bien plus la géopolitique locale qui détermine le débat que le point de vue théologique. Peut-être en a-t-il toujours été ainsi, mais le Maouloud est devenu, depuis quelques années, un événement religieux largement instrumentalisé par les hommes politiques ouest-africains, qui cherchent à drainer les fonds internationaux (Libye, Iran, Maroc, Égypte) pour financer leurs partis, mais également à entretenir des réseaux de clientèles religieuses et à se positionner à l'égard d'un électorat toujours plus sensible aux thèmes sur l'islam.

9. Hadith n° 2675 rapporté par al-Tirmidhi.

10. Hadith n° 1017 rapporté par Muslim.

11. Sur le fond, le conflit réactive les vieilles divergences dogmatiques qui opposent les Malékites privilégiant la « pratique » (*'amal*) aux réformateurs du hanbalisme dont se réclament aujourd'hui les *Wahhabi* et *Salafi* qui, au nom d'un islam littéraliste, fustigent ce qui n'est pas strictement attesté par les « trois meilleures générations de musulmans » et qui ne relève pas des hadiths « sacrés » (*qudsi*) et « authentiques » (*sahih*).

12. Sur cette discussion, voir le chapitre de Robert Launay et Rudolph Ware dans cette même livraison.

Face à ce débat aux enjeux complexes, l'opinion publique malienne adopte une position médiane que résume parfaitement bien Aboubacar Camara, secrétaire général de la Ligue des Imams et oulémas du Mali (LIMAMA), l'une des plus importantes associations islamiques du pays. Interrogé sur le sens du Maouloud par le journal *Les Échos* en avril 2005, il rappelle d'abord que ce rite « a commencé à être fêté 600 ans après le décès du Prophète », manière de faire comprendre qu'il serait vain de laisser penser que ce dernier fêtait son anniversaire. Mais Camara ajoute qu'« à la différence des fêtes de Tabaski ou de Ramadan, la célébration du Maouloud n'est pas déterminée. Autrement dit, rien n'est prédéfini. Il appartient à chaque musulman de le fêter à sa manière¹³ ».

Cette invitation à exercer un libre arbitre, plutôt qu'une « opinion » au sens islamique du terme (*ra'y*), a ceci de particulier qu'elle suit étroitement la rhétorique démocratique qui prévaut depuis 1991 au Mali, où voter serait désormais une affaire de liberté et de choix personnels, et non de fidélité clientéliste, voire de programme politique. On doit évidemment relativiser cette vision pour le moins idéale de la démocratie malienne, ne serait-ce que parce que cette liberté, au sens d'absolu que lui ont conféré les Lumières, vient nécessairement s'ajuster aux libertés plurielles qui organisent la vie de tout individu en société.

Pour autant, cette mise en valeur du libre arbitre par la sphère aussi bien politique que religieuse¹⁴ n'est pas sans rapport avec la popularité dont jouit aujourd'hui le Maouloud au Mali. En effet, on célèbre là non seulement l'exceptionnalité d'un homme – Muhammad – et le principe du croyant dans son expérience

13. « Fêtes musulmanes. Le Maouloud signifie naissance », article du journal *Les Échos* du 22 avril 2005.

14. De ce point de vue, le libre arbitre n'est évidemment pas la liberté d'être indifférent, c'est-à-dire le fait de ne pas prendre parti pour ou contre la célébration du Maouloud. Au contraire, la prise en charge de cette question à la fois par l'État et la sphère religieuse ne laisse personne hors du débat d'opinion, fût-il croyant ou athée (terme problématique auquel les Maliens préfèrent généralement l'euphémisme « libre-penseur »).

directe avec Dieu, mais on interpelle aussi le fidèle à titre individuel, le conduisant à exercer un choix conscient et personnel pour fêter ou non le Maouloud. Si l'on a beaucoup glosé sur l'usage de la raison critique promue par ceux que l'on a appelés en Afrique de l'Ouest les « Wahhâbites » – le débat opposant les promoteurs de la médresa aux défenseurs de l'école coranique en est une excellente illustration –, choisir de célébrer ou non le Maouloud fait tout autant appel à cette raison critique, non pas seulement pour le « sujet en islam », mais le citoyen musulman. Du reste, l'intérêt que les Maliens portent au Maouloud tient aussi au fait que sa célébration ne fait pas consensus. Le débat qui prévaut au sein de l'*Umma* est en effet suffisamment porteur de légitimité pour justifier son réinvestissement à la fois dans l'espace national et dans l'affichage du Mali vis-à-vis des pays voisins.

Aussi, l'objet de ce texte visera-t-il précisément à montrer que, dans le Mali actuel, le Maouloud apparaît comme un nouvel espace du débat public, non pas au sens du très officiel « Espace d'Interpellation Démocratique » (EID) créé par le gouvernement en 1994, mais de la préfiguration d'un espace public national. Sans aller trop avant sur les multiples usages et enjeux du Maouloud au Mali, lesquels font l'objet d'un travail en cours¹⁵, je me bornerai ici à évoquer simplement la genèse de ce processus orchestré par l'État, notamment depuis la prise en charge du Maouloud de l'année 2006 qu'il a érigé en événement à la fois local, national, international et global sous le couvert d'un cycle de manifestations intitulé : « Tombouctou 2006¹⁶ ». À travers la description de cette mise en événement, on cherchera à voir de quelle manière l'État s'attache à séculariser, voire « laïciser » le Maouloud, en le sortant de la seule sphère islamique pour le constituer en affaire à la fois d'État et de la

15. Programme ANR 2007-2010 PUBLISLAM, « Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest ».

16. Les sources consultées ici l'ont été de façon empirique, tandis que leur accès a largement dépendu de leur affichage sur Internet, ce qui relativise sans aucun doute la portée des conclusions à tirer, d'autant que la mise en ligne de cette documentation ne s'intensifiera qu'à partir de 2005.

nation tout entière. Au final, on s'interrogera sur les perspectives de cette plateforme religieuse, festive et nationale qui s'élabore à l'occasion du Maouloud, pour poser un certain nombre d'hypothèses à propos de l'espace public malien tel qu'il se redessine désormais entre démocratie civile et religion.

« Tombouctou 2006, Capitale de la Culture Islamique pour la Région Afrique »

Tel est l'intitulé officiel du cycle de manifestations culturelles, associatives, religieuses, patrimoniales qui s'est déroulé au Mali en 2006, plus connu sous le nom de « Tombouctou 2006 », et dont les prémices remontent à la Conférence Islamique des ministres de la Culture, qui s'est tenue les 29-31 décembre 2001 à Doha (Qatar). À la suite de la mise en place du programme des « Capitales de la Culture Islamique dans le monde », initié par l'Organisation Islamique pour l'Éducation, les Sciences et la Culture (ISESCO)¹⁷, la Conférence de Doha a en effet répondu favorablement à l'active candidature du Mali et a élu Tombouctou « Première Capitale de la Culture Islamique de la région Afrique pour l'année de célébration 2006 », décision qui sera confirmée lors de la Conférence d'Alger, les 15 et 16 décembre 2004.

17. La création de l'ISESCO, suscitée à l'occasion de la onzième *Conférence Islamique des Ministres des Affaires Étrangères* à Islamabad (République islamique du Pakistan), en mai 1980, a été adoptée par une résolution lors du *Sommet Islamique* réuni à La Mecque en janvier 1981, tandis que la *Conférence générale constitutive* s'est tenue à Fès en mai 1982. Le siège permanent de l'ISESCO est situé au Maroc, dans le quartier résidentiel de Hay Riyad, à Rabat. Depuis 1988, l'ISESCO et l'UNESCO organisent des programmes de coopération bilatéraux. Tout pays adhérant à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) est potentiellement membre de l'ISESCO (50 sur les 57 États membres en mai 2007). Le Mali est membre à la fois de l'OCI et de l'ISESCO depuis la création respective de ces organisations en 1969 et 1982.

Dès le début de l'année 2005, le gouvernement malien missionne le ministère de la Culture, dont le réalisateur Cheick Oumar Sissoko a alors la charge, comme maître d'œuvre du projet. Une commission interministérielle est mise en place, appuyée par les organisations de la société civile que sont le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) et l'Association des Ressortissants de Tombouctou à Bamako, et un comité scientifique présidé par le sociologue Hamidou Magassa¹⁸. Auprès du ministère, la coordination administrative et scientifique est assurée par un Comité National Responsable du Programme de Célébration de la Capitale Islamique qui, constitué de onze membres, siège dans le périmètre de la Présidence de la République, à Koulouba¹⁹. Enfin, la Mission Culturelle de Tombouctou est chargée par le Gouverneur de Région de piloter l'organisation locale, sous le contrôle d'une commission régionale.

La feuille de route délivrée par le ministère comporte cinq objectifs : 1°) organiser, sur l'histoire du rayonnement intellectuel de la cité de Tombouctou, une série de colloques, de conférences-débats, d'exposition des manuscrits, éditer des livres et des documents d'archives audiovisuels ; 2°) effectuer des visites guidées de mosquées, de monuments, de musées et de centres culturels ; 3°) réaliser des manifestations et festivals artistiques

18. Le comité, qui se compose de 14 membres, comprend des personnalités scientifiques et des arts, ainsi que le doyen de la Faculté de lettres, des arts et des sciences humaines de l'université de Bamako, le directeur de l'Institut des Sciences humaines, les représentants du ministère de la Culture et du ministère de l'Éducation nationale, et le Conseiller à la Présidence pour les Affaires religieuses, Mahmoud Abdou Zouber. Je dois au président du comité scientifique, Hamidou Magassa, l'essentiel des données sur « Tombouctou 2006 », dont il m'a aimablement communiqué le rapport administratif général. Qu'il en soit ici vivement remercié.

19. Outre les conseillers techniques et financiers, le comité comprend les représentants de la Direction nationale du patrimoine culturel, du ministère de l'Artisanat et du Tourisme, du ministère de l'Éducation nationale, du ministère de l'Administration territoriale et des Collectivités locales, du ministère des Affaires étrangères et de la Coopération internationale, du Haut Conseil Islamique du Mali, du ministère de la Communication et des Nouvelles technologies et de la Commission nationale, UNESCO, Mali.

qui prendront la forme de concours de lecture du Coran, de calligraphie arabe, de poésie islamique, de pièces de théâtre, de chants religieux ; 4°) établir et faire connaître largement un inventaire des figures historiques et des monuments les plus importants ; 5°) exposer les différents produits de l'artisanat local.

Pour réaliser ces objectifs, un certain nombre de supports classiques d'information, de communication et de mobilisation sont élaborées (plaquette illustrée, guide, site web, plan médias, etc.). On procède parallèlement à un vaste déploiement diplomatique en direction des institutions internationales²⁰, des pays membres de l'ISESCO²¹ et des chancelleries²². On dépêche plusieurs missions d'information auprès des manifestations culturelles internationales maliennes que sont le *Festival au désert* à Essakane et le *Festival du Niger* à Ségou²³. Sur le plan local, on mobilise les 52 communes de la région de Tombouctou, sans oublier l'annonce des célébrations par « des crieurs publics dans les rues de Tombouctou ». Enfin, en termes de ressources techniques et financières, le ministère de la Culture conclut des partenariats avec l'ISESCO et le ministère de l'Artisanat et du Tourisme, mais aussi avec l'Institut culturel afro-arabe (ICAA), dirigé par l'Arabie saoudite et dont le siège est à Bamako, l'Association mondiale pour l'appel islamique (AMAI), ONG libyenne présente dans de nombreux pays africains, ou encore le Royaume d'Arabie Saoudite.

-
20. L'Union africaine (UA), la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), l'Union économique et monétaire ouest-africaine (UEMOA), le Centre de Recherches sur l'Histoire, l'Art et la Culture islamique (IRCICA) et l'Institut culturel afro-arabe (ICAA).
 21. Outre Rabat, qui accueille le siège de l'ISESCO, le Yémen, l'Arabie Saoudite et la Libye ont fait l'objet d'une « visite exploratoire de relations de partenariat » dans le cadre de Tombouctou 2006.
 22. Il s'agit plus particulièrement de l'Afrique du Sud, l'Allemagne, l'Arabie Saoudite, l'Égypte, l'Iran, le Maroc, la Mauritanie, la Russie, le Sénégal et la Tunisie.
 23. Sur ces manifestations, voir respectivement les sites Internet : www.festival-au-desert.org/index.cfm?w=246 et www.festivalsegou.org/indexfr.htm

Le programme mis au point par le ministère, pour lequel il accorde une substantielle dotation budgétaire d'environ 100 millions de francs CFA (152 000 euros)²⁴, est ambitieux et touche de nombreux domaines de la culture, de la formation professionnelle, des arts et des techniques, à l'adresse de tous les publics. Ainsi, dès mars 2006, a lieu le Forum international des Jeunes pour la sauvegarde des liens culturels afro-arabes « Tombouctou, terre de Rencontres²⁵ », qui entend renforcer une coopération Sud-Sud alternative à la mondialisation, développer l'idée d'une « culture de la paix » et initier un rendez-vous bisannuel des jeunes au sud et au nord du Sahara. En avril, c'est l'ouverture officielle des manifestations qui est effectuée à l'occasion de la « Semaine du Maouloud », sur laquelle je reviendrai plus en détail. En mai, se déroule la Semaine nationale du patrimoine culturel sur les Manuscrits de Tombouctou. En juin, sont mis en place une série d'ateliers de formation (la gestion, les NTIC pour les journalistes, la langue arabe pour les métiers de « guide », les techniques de conservation des manuscrits, l'architecture de terre, etc.). En juillet et en août, se tiennent les Semaines culturelles des pays invités. À cela viennent s'ajouter une Table ronde sur les Érudits de Tombouctou, une « Nuit du conteur », des concours de poésies en français sur le thème « Le désert, l'eau, Tombouctou et l'islam », par les élèves de l'école publique, et un concours de lectures et de récitals du Coran par les élèves de l'IFM Hégire²⁶, des médersas et des écoles coraniques de Tombouctou, dont les lauréats se sont vus

24. Budget national : 75 millions de francs CFA (114 336 euros) ; ISESCO : 28 760 dollars US (23 000 euros environ) ; ICAA : 14 720 dollars US (11 776 euros environ), pour une valeur moyenne de l'euro à 1,25 dollar en 2006.

25. Les organisations de la jeunesse concernées sont l'Union Panafricaine de la Jeunesse (UPJ), la Jeunesse de la Ligue Arabe (JLA), le Conseil National de la Jeunesse du Mali (CNJ-Mali) et la Fédération Nationale des Associations Panafricanistes du Mali (FNAP-Mali).

26. Au début des années 2000, le ministère de l'Éducation nationale a créé l'Institut de Formation des Maîtres Hégire de Tombouctou pour palier la pénurie d'enseignants qualifiés dans les médersas et mettre en place une formation initiale des élèves maîtres capables d'appliquer les programmes officiels.

attribuer onze prix ISESCO. Enfin, temps fort de « Tombouctou 2006 », un symposium de rang international sur « Les particularités socioculturelles de Tombouctou » se déroule du 15 au 18 novembre, juste avant de procéder à la clôture officielle de l'année de célébration, qui s'achève religieusement par une « lecture de la Fatiha et les bénédictions des imams de la cité des 333 saints ».

Le choix de Tombouctou : entre *World Heritage*, développement économique et mise en valeur du patrimoine religieux national

Dans son discours inaugural du 14 avril 2006, prononcé à l'occasion de la « Semaine du Maouloud » que l'on a précisément fait coïncider avec le lancement officiel de « Tombouctou 2006 », le ministre de la Culture, Cheick Oumar Sissoko, insiste tout particulièrement sur les critères de sélection qui ont abouti à l'élection de la ville par l'ISESCO (ancienneté historique et renommée internationale, apports à la culture islamique universelle, bibliothèques de manuscrits et attractivité scientifique, etc.), avant d'évoquer le programme de l'année et de renchérir sur le contexte de « cette semaine de commémoration de la naissance et du baptême du Prophète Mohamed²⁷ ».

Au-delà de l'emphase attendue d'un discours officiel, le choix de Tombouctou, dont la réputation internationale n'est évidemment plus à faire, est parfaitement justifié au regard des critères de l'ISESCO – lesquels sont par ailleurs ceux de l'UNESCO –, tandis que l'égide islamique sous laquelle se situe « Tombouctou 2006 » motive sans doute la rhétorique d'un ministre de la République (laïque) du Mali qui oscille entre culture, patrimoine, marketing touristique et ferveur religieuse. Du reste, l'engagement sans faille de l'État à l'égard des mani-

27. Extrait du site officiel de « Tombouctou 2006 » : www.tombouctou2006.net/fr/disc.html

festations, ce dont témoigne publiquement la présence du ministre, est justifié par l'enjeu du rayonnement que l'on souhaite donner à la ville de Tombouctou. Glorieuse cité d'histoire érigée comme « carrefour universel de cultures et de civilisations²⁸ » et comme terre de tolérance et de paix, la sagesse issue du savoir islamique est source d'humanisme à faire valoir comme exemple pour le reste du monde. Et le ministre de conclure par ce qu'il appelle un « adage populaire²⁹ », mais qui est en réalité mentionné pour la première fois par Félix Dubois (1897 : 304) en ces termes :

« L'or vient du sud, dit un proverbe soudanais, le sel vient du nord [et] l'argent vient du pays des blancs, mais la parole de Dieu, les choses savantes, [les histoires] et les contes jolis, on ne les trouve qu'à Tombouctou ».

D'autres discours officiels préciseront la nature du projet, notamment celui du maire de Tombouctou, qui insiste sur les répercussions économiques :

« [...] Le choix de notre commune pour abriter cet événement est à la fois un défi pour notre pays et un projet de développement pour Tombouctou qui renoue avec Tombouctou comme capitale culturelle et intellectuelle mais aussi comme foyer de rayonnement de l'islam.

Pour relever ce défi, des actions d'ordre institutionnel et des actions pratiques sont en cours pour d'une part redonner à Tombouctou sa réputation mondiale et enclencher des pistes de développement appropriées [...]»³⁰.

De fait, parmi les « impacts positifs » que soulignera le rapport administratif général à propos des manifestations pour l'année 2006, figurent en première place le « renforcement de l'image nationale et internationale de Tombouctou », ainsi que

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

la « production intellectuelle et scientifique internationale à partir du Mali en trois langues de travail (arabe, français et anglais) ».

En effet, et c'est sans doute la première lecture qui doit être faite de « Tombouctou 2006 », les manifestations auront permis de mettre en exergue la ville elle-même et de renforcer son rayonnement culturel international. Déjà inscrite depuis 1988 sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, Tombouctou double en quelque sorte son universalité en 2006, grâce à cette désignation en tant que « capitale de la culture islamique pour la région Afrique³¹ » par l'UNESCO, lequel fait ici plus que jamais figure de pendant islamique à l'UNESCO. Mais, à vrai dire, l'image de pôle à la fois culturel et de paix de la ville avait déjà été renforcée les années précédentes, notamment avec la manifestation « Tombouctou, Cité Consensuelle des Droits Humains », organisée en 2002 sous l'égide du Programme des Nations unies pour le Développement (PNUD), puis la « Fête du livre de Tombouctou » en février 2004, dans le cadre du *Festival des Étonnants Voyageurs* de Bamako, qui sera suivie de la « Semaine Nationale du film africain » de Bamako, en avril de la même année, et à laquelle Tombouctou était associée. Enfin, juste avant que ne s'ouvre « Tombouctou 2006 », du 14 au 16 novembre 2005, s'est tenue la conférence internationale dite « Université ouverte des 5 continents », qui portait sur le thème de la diversité culturelle³² et à laquelle participait le président du comité scientifique de « Tombouctou 2006 », pour y annoncer notamment les manifestations à venir.

31. Ce n'est évidemment pas un hasard si la spécification quelque peu limitative « pour la région Afrique » fut souvent occultée dans les articles de presse, voire dans les documents officiels maliens.

32. L'« Université ouverte des 5 continents » est une structure présidée par Jean-Michel Djian, ancien rédacteur en chef au *Monde de l'éducation* et ardent défenseur d'une « politique culturelle de la France », qui était conçue à l'origine pour cinq ans ; voir l'article « Université des 5 continents : coup d'essai sans lendemain ? », paru dans le journal gouvernemental *L'Essor* du 21 novembre 2005, ainsi que le compte rendu des débats dans l'article « Université ouverte des 5 continents ; des débats très relevés », paru dans *L'Essor* du 18 novembre 2005.

Par son histoire prestigieuse et sa réputation internationale, Tombouctou a sans aucun doute vocation à faire rayonner le Mali à travers le monde, tandis que l'effort consenti par l'État pour faire de cette ville une capitale internationale, voire mondiale, du savoir, des arts et de la culture est censé se poursuivre au-delà de « Tombouctou 2006 ». Allant précisément dans ce sens, l'« Appel de Tombouctou³³ », lancé le 18 novembre 2006 à l'occasion de la clôture des manifestations par les participants au symposium, préconise dans le septième et dernier point « la multiplication à Tombouctou des occasions susceptibles de favoriser les échanges interculturels à l'échelle internationale ». Aussi, dès l'année suivante, la cité figure-t-elle déjà parmi les 21 finalistes du concours des « sept nouvelles merveilles » (*Seven New Wonders*), après une première sélection de 200 sites et bâtiments à travers le monde, concours organisé par le *New7Wonders Foundation* pour faire suite et réactualiser les sept merveilles du monde hellénistique³⁴. Ni Tombouctou, ni aucun candidat du continent africain d'ailleurs, n'ont été élus lors de la finale qui s'est déroulée le 7 juillet 2007 et qui, dit-on, aurait suscité plus de 100 millions de votes par Internet et SMS. Mais qu'importe, d'autres manifestations internationales sont à venir.

Corrélativement, le second objectif de « Tombouctou 2006 » aura été le développement économique local de la ville, en s'ins-

33. Document non encore publié, mais dont on peut lire les propos en substance dans l'article « Capitales de la culture islamique 2006 : Tombouctou clôture en beauté », paru dans *L'Essor* du 22 novembre 2006.

34. Malgré un certain nombre de critiques sévères à l'égard de ce concours quant à sa raison d'être du point de vue de la sauvegarde du patrimoine, ses modalités de votes et ses ambiguïtés économiques, le Mali a largement fait état de cette sélection qu'il lie au classement de Tombouctou par l'UNESCO, en dépit du démenti officiel de ce dernier. Sur cette implication du Mali, voir notamment l'article « Sept nouvelles merveilles : Tombouctou frappe à la porte du club illustre », paru dans *L'Essor* du 15 septembre 2006, mais aussi la page web du site officiel de « Tombouctou 2006 » : www.tombouctou2006.net/fr/7merveilles.html. Pour un aperçu des critiques sur cette manifestation, lire la page Internet Wikipédia « Sept nouvelles merveilles du monde » à l'adresse suivante : fr.wikipedia.org/wiki/Sept_nouvelles_merveilles_du_monde.

crivant là aussi dans le prolongement d'une série de manifestations, notamment celle quasi homonyme dite « Tombouctou 2000 », organisée par le ministère du Tourisme et de l'Artisanat, dont Aminata Traoré avait alors la charge, en vue de promouvoir une approche sociale, culturelle et patrimoniale du tourisme au Mali, autour des concepts *bamanan* d'« humanisme » (*maaya*) et d'« hospitalité » (*jatigiya*)³⁵.

À cet égard, l'investissement global du projet « Tombouctou 2006 » dépasse de loin les 100 millions financés par le ministère de la Culture, même s'il est difficile d'en préciser le montant exact, faute de chiffres rendus publics. Si certains évoquent « plusieurs milliards » de francs CFA³⁶, les rares informations dont on dispose proviennent de la presse, qui rapporte que la commission régionale de Tombouctou avait établi un budget primitif de 1,8 milliard³⁷, avant de le réviser à hauteur de 700 millions de francs CFA, dont elle ne recevra finalement que

35. Dans la fiche de promotion de Tombouctou, mise en ligne par le ministère de l'Artisanat et du Tourisme le 18 décembre 2002, on peut lire ceci : « Le passé, à la fois, précieux et prestigieux de Tombouctou et du Mali fait appel à un processus de développement culturel et touristique qui privilégie l'Homme. Il trouve son fondement dans deux valeurs de société, la "maaya", l'humanisme et le "jatiguiya", l'hospitalité. Le Mali s'approprie le cadre analytique et opérationnel du tourisme culturel à travers le couple "maaya et jatiguiya" qui est, en somme, découverte de soi et des autres, par conséquent vecteur de paix et de solidarité vraie. Cette approche malienne du tourisme culturel, qui privilégie l'humain, consiste à regarder et à voir avec le cœur comme le suggère Antoine de Saint-Exupéry : "On ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux" dit l'auteur du Petit Prince. » ; cf. www.malitourisme.com/fr/cgi-bin/view_article.pl?id=72
36. *ATT-cratie : la promotion d'un homme et de son clan* (Paris, L'Harmattan, 2006 : 127), brulot rédigé par un collectif anonyme issu des services de la Sécurité d'État du Mali et hostile au président Amadou Toumani Touré, qui signe sous le nom « Le Sphinx » ; cf. l'article « Le Sphinx se dévoile enfin : la sécurité d'État aux troussees d'ATT », paru dans *Les Échos* du 24 octobre 2006.
37. « La Cité des 333 saints a accueilli l'événement dans une ambiance inégalée de mémoire de Tombouctiens », paru dans *L'Essor* du 12 avril 2006. À titre de comparaison, les mêmes organisateurs du Maouloud 2007 établiront un prévisionnel à 112 millions ; cf. www.africone.com/article.php?id_article=5822

le tiers³⁸. À cela viennent s'ajouter les frais d'organisation au niveau national, les mesures de sécurité³⁹ et les aides extérieures, dont celle de la Libye, qui aurait notamment débloqué 3 milliards de francs CFA quelques jours avant l'ouverture des manifestations⁴⁰.

En réalité, le programme « Tombouctou 2006 » ne se limite nullement au seul cycle de manifestations coordonné par le ministère de la Culture. Ou plus exactement, « Tombouctou 2006 » a été le cadre au sein duquel l'État a organisé une célébration nationale du Maouloud de Tombouctou conçue pour revêtir une ampleur exceptionnelle pour le Mali et la sous-région, ce dont témoigne du reste le nombre de participants issus d'un peu partout du territoire national et de l'étranger. Entre soixante et soixante-dix mille personnes ont ainsi pu assister à la seule ouverture des célébrations d'avril 2006, dans une ville de Tombouctou qui compte ordinairement un peu plus de 30 000 habitants. Toutes les grandes villes du pays ont été mobilisées pour l'occasion et ont envoyé d'importantes délégations, celle de Bamako emmenant avec elle pas moins de 150 religieux, et jusqu'à 500 pour les villes de Mopti, Gao ou Kidal⁴¹.

Aussi, à l'instar de la Coupe d'Afrique des Nations qui avait été organisée par le Mali en 2002, pour la « Semaine du Maouloud », on met en branle toute une série de chantiers en termes d'infrastructures routières et aéroportuaires, de capacités d'hébergements et sanitaires, d'approvisionnement alimentaire, d'électrification, de créations de réseaux téléphoniques et de lignes Internet. Dès l'origine :

-
38. « Maouloud 2006. 250 millions de nos francs pour la commission d'organisation régionale », paru dans *L'Indépendant* du 5 avril 2006. Pour avoir une idée du degré d'investissement de l'État dans ce projet, il n'est pas inutile de préciser que le budget national malien pour l'année 2006 se montait à 840 milliards de francs CFA.
39. « La grande majorité des agents du service de renseignements du Mali sont présentement à Tombouctou. La ville est discrètement quadrillée par des agents en tenue civile, confondus à la population » ; extrait de l'article « Maouloud 2006. 250 millions... », *op. cit.*
40. « Maouloud 2006. 250 millions... », *op. cit.*
41. « Maouloud 2006. La fièvre monte à Tombouctou », article paru dans *L'Essor* du 5 avril 2006.

« [...] cette célébration est considérée comme un projet de développement qui s'étale sur 2005 et 2006, a expliqué Aly Ould Sidi, membre de la branche locale du comité préparatoire installé à Tombouctou. Au niveau local, le coût de la restauration des sites et monuments classés sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO est déjà évalué. La construction de plusieurs infrastructures dont une grande salle de conférence, l'amélioration des salles de réunion et d'exposition du Centre Ahmed Baba sont déjà sur les tablettes. L'assainissement de la ville sainte est en cours et celle-ci réservera aux visiteurs un accueil digne de la traditionnelle hospitalité malienne⁴². »

Il faut en effet imaginer que les ressources, biens et services, mobilisées par le Mali à cette occasion doivent converger sur Tombouctou par avion, par route ou encore par le fleuve Niger. Tombouctou se situe à plus de 700 kilomètres au nord de Bamako, soit 10 à 12 heures pour couvrir les 900 kilomètres de routes qui séparent les deux villes. Autrement dit, c'est toute une logistique qui est mise en place, sans parler du trafic aérien qui va s'intensifier peu à peu, au point que quelques semaines avant l'ouverture, « l'aéroport devenu international vit au rythme des atterrissages et des décollages d'avions cargos, débarquant des véhicules à longueur des journées⁴³ ».

L'opération est pour le moins ambitieuse et l'installation de ce monde dans la « Cité des 333 Saints » est une prouesse aussi bien technique qu'économique. Mais, à bien y réfléchir, existait-il une autre ville malienne capable de satisfaire tous les critères de ce gigantesque festival, voire simplement d'égaliser la puissance évocatrice de Tombouctou ? Il y avait bien sûr Bamako, habituée à accueillir des manifestations internationales, mais cette ancienne capitale du Haut-Sénégal-Niger, puis du Soudan français, accuse un véritable déficit d'images en termes d'histoire et de patrimoine à la fois culturel et religieux. Pourquoi pas Ségou alors, la « cité des Balanzans », qui a vu s'épanouir le célèbre

42. « Culture et Islam : Tombouctou, première ville islamique de l'ISESCO en Afrique noire », article paru dans *L'Essor* du 16 juin 2005.

43. « Maouloud 2006. La fièvre monte à Tombouctou », *op. cit.*

royaume de Ségou au XVIII^e siècle (Monteil, 1977 ; Bazin, 1982 ; 1988), avant d'abriter la capitale d'un des deux États issus du djihâd d'al-Hâjj 'Umar (Robinson, 1988). Incontestablement, Ségou est une cité de culture et d'histoire, mais il faut croire que son patrimoine religieux n'a pas été jugé assez consensuel, ni surtout assez ancien, pour faire de cette ville un symbole malien du rayonnement national et international. On pouvait penser à bien d'autres villes, comme Sikasso, l'ancienne capitale du KénéDougou, connue pour son « Tata » qui en fit une citadelle quasi imprenable (Person, 1968 ; Dacher, 1988), ou encore Mopti, la « Venise de l'Afrique », Gao, la capitale médiévale de l'empire songhay et son « Tombeau des Askia »...

Le moins que l'on puisse dire est que le Mali ne manque pas de villes remarquables. Mais, campée à la porte du désert, Tombouctou a ceci de particulier qu'elle cumule tous les avantages d'une cité d'histoire, de mémoire, de patrimoine, de savoirs et surtout d'islam. Pour s'en faire un idée, il suffit d'énumérer simplement quelques-uns de ses épithètes empruntées tantôt au reporter et laudateur Félix Dubois (1897) : « Tombouctou la Mystérieuse », la « Reine du Soudan », la « Perle du désert » ; tantôt aux érudits de la Tombouctou des temps jadis comme Al-Sa'dî⁴⁴ (1898/1900 : 36) : « Cette ville exquise, pure, délicieuse, illustre, cité bénie, plantureuse et animée qui est ma patrie et ce que j'ai le plus cher au monde » ; tantôt aux ouvrages de vulgarisation, articles de presse et dépliants touristiques qui saluent à l'envie les « 100 000 manuscrits⁴⁵ » de

44. Né en 1596 et décédé en 1656.

45. Voir, parmi d'autres, l'article de Jean-Michel Djian : « Un patrimoine inestimable en danger. Les manuscrits trouvés à Tombouctou », paru dans *Le Monde diplomatique* d'août 2004, qui rappelle que « plus de 15 000 documents ont déjà été exhumés et répertoriés sous l'égide de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) ; 80 000 autres dorment encore quelque part dans les malles ou au fond des greniers de la ville mythique ». Voir également le site de l'UNESCO, qui mentionne les 18 000 manuscrits de la bibliothèque de l'IHERI-AB, mais aussi ceux des collections privées, estimant que leur nombre va même « jusqu'à 300 000 manuscrits dans l'ensemble des sixième et septième régions de la République du Mali » ; cf. portal.unesco.org/ci/fr/ev.php-URL_ID=16800&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

la ville ou les « 25 000 étudiants » de l'université médiévale de Sankoré⁴⁶.

Mais parmi tous ses titres de noblesse, celui qui est le plus en vogue et qui constitue en quelque sorte le passeport international de Tombouctou est sans aucun doute la « Cité des 333 Saints ». Ce chiffre à la fois mythique et magique, invérifié et invérifiable, mais qui se fonde néanmoins sur les deux chroniques de Tombouctou que sont le *Ta'rikh al-Sûdân* (1655) et le *Ta'rikh al-Fattâsh* (1665), permet de situer d'emblée la ville, sinon en terre sainte⁴⁷, du moins en terre religieuse, d'autant qu'en islam les saints peuvent tout aussi bien être morts que vivants. Certes, la cohérence islamique entre cette obédience sainte de la ville et son élection par l'ISESCO semble *a priori* aller de soi, bien que la question des saints en islam renvoie à un débat polémique tout à fait parallèle à celui du Maouloud. Il n'empêche, l'affichage patrimonial de « Tombouctou 2006 » s'inscrit dans cette double identité religieuse de la ville que sont ses fameux « 333 Saints » et son non moins fameux Maouloud, dont l'ampleur et la résonance sont inégalées au Mali, à l'exception notoire de Djenné, qui est historiquement et culturellement liée à Tombouctou.

46. En réalité, ce chiffre incessamment repris est une extrapolation effectuée à partir d'un passage du *Ta'rikh al-Fattâsh* rédigé à Tombouctou vers 1665, qui indique simplement que « les écoles de Tombouctou où l'on enseignait aux jeunes garçons à lire le Coran étaient au nombre de cent cinquante, ou [cent] quatre-vingts selon ce que rapporte cheikh Mohammed ben Ahmed. Ce dernier a raconté qu'au cours d'une visite qu'il fit à l'école du professeur Ali Takaria, [...] « mes regards se sont promenés sur les planchettes des écoliers dispersées dans la cour de la maison ; j'en ai compté cent vingt-trois [...] » » (Kâti, 1910-1911/1913 : 315-316). Ainsi, 180 écoles coraniques x 123 planchettes d'une seule école = 22 140 élèves, arrondis à 25 000 pour faire bonne mesure et transformés en étudiants pour la postérité. À titre de comparaison, dans la seule ville de Djenné, j'ai pu recenser en décembre 2007 pas moins de 49 écoles coraniques en activité, 2 médersas et 1 école franco-arabe.

47. La tentation de considérer Tombouctou comme terre sainte existe, ainsi qu'en témoigne l'article « Maouloud à Tombouctou : une richesse inexploitée », paru dans *Le Républicain* du 18 avril 2006, qui explique qu'« au-delà de ces aspects protocolaires et officiels, le Maouloud de Tombouctou est une sorte de pèlerinage, sinon un pèlerinage ».

Il n'est pas certain que l'ISESCO ait souscrit en totalité à cette opération de mise en valeur du Maouloud, orchestrée par un État malien habile à la manœuvre. Mais d'autres aspects ont en réalité primé sur ce débat, qui justifient pleinement l'implication de l'ISESCO dans ce projet. Ce sont ceux dictés par la raison diplomatique, qui trouve, en cette année 2006 et sous l'égide d'une « Cité des 333 Saints » censée incarner la diversité culturelle nationale autour du Maouloud, une opportunité sans précédent pour s'attacher à ce que l'on appelle depuis l'époque coloniale la « question touarègue », laquelle semblait avoir pourtant trouvé une solution définitive au terme de la cérémonie dite de la « Flamme de la paix », le 27 mars 1996⁴⁸.

« Tombouctou 2006 » et le 10^e anniversaire de la « Flamme de la Paix »

À l'appui de la « diversité culturelle » de la ville de Tombouctou mise en exergue au fil des discours officiels de ces dernières années, tout comme les appels répétés à la paix et au développement local, la question touarègue apparaît au détour d'une lecture plus globale du projet « Tombouctou 2006 ». Certes, les luttes contemporaines des Touaregs n'ont *a priori* guère à voir avec cette manifestation ponctuelle, placée sous l'égide islamique globalisée de l'ISESCO ; en dépit de leur identité musulmane, les revendications des mouvements touaregs ne se fondent nullement sur un quelconque critère religieux. En réalité, la démarche proposée ici est inverse : il s'agit d'analyser la situation à partir de l'usage politique, et même nationaliste, que fait résolument l'État malien du religieux. Dit autrement, participer au cycle de manifestations de « Tombouctou 2006 »

48. Sur l'histoire politique contemporaine des mouvements touaregs au Mali, notamment avant 1996, je renvoie à l'ouvrage de référence de Pierre Boilley (1999a).

ou, mieux encore, célébrer le « Maouloud 2006 » apparaît désormais comme une nouvelle manière d'être malien.

Premier élément d'analyse, quoiqu'en partie subjectif, le président de la République du Mali, Amadou Toumani Touré, dit ATT, a grandi à Tombouctou et y compte de nombreux alliés politiques. À cet égard, le président a régulièrement manifesté un attachement personnel au patrimoine religieux de la ville⁴⁹, à commencer par son Maouloud, ce dont témoigne du reste la présence active de son conseiller aux Affaires religieuses au sein du Comité national responsable du Programme de Célébration de la Capitale islamique⁵⁰. Aussi, dès 2005, la Présidence conçoit-elle « Tombouctou 2006 » comme une plate-forme propice au dialogue avec les représentants des communautés touarègues, notamment les Kel Adagh de la région de Kidal. Ces derniers, s'estimant politiquement et socialement relégués, ont multiplié les signes de mécontentement à l'égard de la politique de décentralisation dans les régions du nord du Mali, fustigeant la forte présence de l'armée en dépit du retrait prévu et réclamant l'autonomie administrative promise⁵¹.

Le deuxième élément d'analyse, sans doute plus explicite, est le nombre et la qualité des personnalités présentes lors de la « Semaine du Maouloud », à l'ouverture de « Tombouctou 2006 », soit une trentaine de chefs d'État et de gouvernement, de ministres et d'autorités morales et religieuses internationales. De toute évidence, l'État malien a souhaité donner ici une emphase diplomatique exceptionnelle aux manifestations, hors de proportions au regard de la seule valorisation patrimoniale, culturelle et religieuse de Tombouctou. Ainsi, outre le président malien, accompagné du président de l'Assemblée nationale, Ibrahim Boubakar Keita, et de nombreux membres du gouvernement dirigé alors par Ousmane Issoufi Maïga, sont présents

49. Là où son prédécesseur, Alpha Oumar Konaré, privilégiait plutôt le patrimoine archéologique, historique et intellectuel.

50. Voir l'article « Maouloud 2006. 250 millions... », *op. cit.*

51. Sur les motivations de ce mécontentement, lire ici l'interview recueillie par le journal algérien *El Watan* du 24 juin 2007 « Hassan Fagaga. Instigateur de l'attaque du 23 mai 2006 : "Il faut un statut particulier pour Kidal" ».

les chefs d'État du Niger (Mamadou Tandja), de la Mauritanie (Ely Mohamed Ould Vall), du Sénégal (Abdoulaye Wade), de la Sierra Leone (Ahmad Tejan Kabbah), du Nigeria, représenté par l'ancien président Abdulsalami Alhaji Abubakar, et, surtout, l'invité d'honneur de la République du Mali, le « Frère Guide » Mouammar Kadhafi, président de la « Grande Jamahiriya arabe libyenne populaire et socialiste ». À cette liste de chefs d'État⁵² directement impliqués dans la gestion des affaires sahariennes s'ajoute celle de personnalités musulmanes charismatiques iconoclastes, telles le chef mouride du *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu*, Modou Kara Mbaké⁵³, ou le leader américain de *The Nation of Islam*, Louis Farrakhan⁵⁴.

Le troisième et dernier élément est à la fois corollaire aux deux précédents et paradoxal. Je cite ici le rapport administratif général qui, à la rubrique « regrets constatés », note deux points : 1°) « l'absence de pays et d'universitaires arabes du Maghreb et du Machrek, malgré les souhaits exprimés suite aux contacts pris » ; 2°) « la très faible participation des pays africains au Sud du Sahara, malgré les invitations à organiser des semaines culturelles de leur pays à Tombouctou ».

La défection des chefs d'États arabes n'est peut-être pas sans lien avec l'affichage du Maouloud, bien qu'en amont, on a vu qu'ils avaient été étroitement associés au processus, ne serait-ce que dans le cadre de l'ISESCO, tandis que des délégations composées de « Princes et Altesses du monde arabe » étaient bel et bien présentes lors de la « Semaine du Maouloud⁵⁵ ». Mais outre l'absence de pays tels que le Maroc et, plus encore,

52. Les Maouloud conçus par Kadhafi en 2007 à Agadès et en 2008 à Kampala accueilleront globalement les mêmes chefs d'État, le président du Mali en moins.

53. Sur ce mouvement mouride « néo-confrérie », voir ici le chapitre de Fabienne Samson dans cette même livraison.

54. Farrakhan était déjà venu au Mali, mais sa présence à Tombouctou est à mettre ici au crédit des liens qu'il entretient avec la Libye, où il est allé recevoir en 1996, à l'époque sous embargo de l'ONU, le « Prix Kadhafi des droits de l'Homme ».

55. Voir notamment l'article « Grande prière du Maouloud. Kadhafi promet de restaurer Tombouctou », paru dans *Le Reflet* du 19 avril 2006.

l'Algérie, il est vraisemblable que l'on ait considéré ici que la présence des États du Golfe – et il s'agit surtout de l'Arabie Saoudite –, risquait d'apparaître aux yeux de l'opinion publique comme une ingérence arabe à l'égard des affaires politiques régionales⁵⁶. De même, le constat de la faible participation des « pays africains au sud du Sahara » est peut-être à relier au fort marquage religieux autour du Maouloud, auquel tous ne souscrivent pas dans ces proportions, mais surtout aux enjeux politiques et religieux au nord du Mali, pour lequel ils ne souhaitent pas être associés.

Car depuis l'affaire des 14 touristes enlevés en 2003 en Algérie et détenus dans le nord du Mali, la situation sensible qui prévalait sur la bande sahélo-saharienne s'est singulièrement compliquée avec la présence du Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC) – qui se ralliera à Al-Qaïda en septembre 2006 –, et pour lequel les services de renseignements estiment qu'il cherche alors à étendre ses activités au Sahel⁵⁷. De ce point de vue, l'absence de l'Algérie lors de l'ouverture de « Tombouctou 2006 », pourtant l'un des acteurs majeurs de la région, est directement liée au refroidissement des relations diplomatiques avec le Mali et à l'option politique libyenne de ce dernier. De profondes divergences opposent en effet les deux États quant au traitement à la fois de la question touarègue et du GSPC ; le Mali se voit ainsi accusé de négocier avec le

56. Au-delà des revendications touarègues, des communautés arabophones berabich et kounta, anciennement installées au nord-est de l'actuel Mali, s'étaient signalées par des conflits entre 2000 et 2004, quoique d'une autre nature. Il n'empêche qu'un projet de « Charte des communautés arabes » a été suggéré lors du Maouloud 2006 – initiative imputée au président libyen – pour définir un cadre organisant les relations entre ces communautés et l'État malien. Voir ici le communiqué de l'*Agence de Presse Africaine* du 3 mai 2006 « Les "Arabes" du Mali en conclave samedi, dans le nord du pays ». Lire aussi l'article « Conflit communautaire au Nord : accord provisoire entre Arabes et Kounta ! », paru dans *Info-Matin* du 23 avril 2003, qui souligne la médiation du président du Collectif des Oulémas garantissant l'application de la *diyya* (compensation pour homicide involontaire) et cosignant le protocole d'accord entre les deux parties.

57. Voir par exemple l'article « Terrorisme : Al-Qaïda menace les pays du Sahel », paru dans le journal nigérien *L'Événement* du 23 mai 2006.

mouvement salafiste – et traité au passage « d'État voyou » –, tandis que l'Algérie est suspectée de favoriser un certain activisme touareg pour lutter contre le GSPC⁵⁸.

Il ne s'agit pas d'aller plus avant dans cette analyse, qui dépasse l'objet de ce chapitre, mais simplement d'évoquer ici la complexité du contexte dans lequel se tient « Tombouctou 2006 » et de situer la stratégie que l'État malien met en œuvre à l'égard de ce qu'il considère comme une affaire strictement interne. Car si le GSPC inquiète les autorités maliennes, pour l'heure, celles-ci sont surtout préoccupées par les tensions réapparues dans le nord du pays et veulent profiter de la symbolique commémorative du 27 mars 2006, qui marque le dixième anniversaire de la « Flamme de la Paix de Tombouctou », pour relancer la dynamique fixée par ce que l'on appelle le « Pacte national », signé le 11 avril 1992⁵⁹, au moment même où le président ATT assurait les fonctions de chef d'État dans le cadre du processus de transition démocratique⁶⁰.

Le 27 mars 1996, l'État malien organisait une cérémonie grandiose à Tombouctou, au cours de laquelle on brûla publiquement 2 700 fusils pour symboliser la volonté affichée de tous les Maliens de vivre ensemble en paix. Au cours de cette cérémonie, qui entérinait le bien-fondé d'une solution nationale à propos d'un conflit ayant débuté en mai 1990 au Niger, avant de s'étendre en juin au Mali, les deux principaux protagonistes qu'étaient alors les Mouvements et fronts unifiés de l'Azawad (MFUA) et le corps de miliciens du Mouvement patriotique Ganda Koye (MPGK), annonçaient solennellement leur dissolution réciproque et s'engageaient pour une paix définitive au Mali (Boilley, 1999b).

58. Pour une lecture malienne récente sur les enjeux de ce conflit, lire notamment l'article « Rébellion touarègue : une affaire de gros sous... », paru dans *Info-Matin* du 31 mars 2008.

59. Le texte du Pacte national est consultable sur Internet à l'adresse : www.kidal.info/docs/pacte_national.pdf

60. Sur le prestige et l'aura diplomatique que retira Amadou Toumani Touré de la signature du Pacte national, voir par exemple l'article « Qui veut la paix prépare la guerre », paru dans *L'Indépendant* du 24 mai 2006.

Aussi, la cérémonie du dixième anniversaire qui se déroule à Tombouctou le 27 mars 2006, à la veille de la « Semaine du Maouloud », se veut-elle un signal fort d'apaisement des tensions de la part de l'État malien. À cet égard, ce dernier persiste (et persistera) à penser que le Pacte national, qui avait consacré « le statut particulier du Nord du Mali », doit demeurer le « ciment d'une culture de la paix », rapporte le journal *L'indépendant* du 29 mars 2006. Car « la paix est la condition *sine qua non* de tout développement, raison pour laquelle, elle doit être entretenue tous les jours », déclare le ministre de l'Administration territoriale et des Collectivités locales présent à la cérémonie, tandis que le gouverneur de Tombouctou invite à restaurer le monument de la Paix, situé dans le quartier d'Abaradjou, lequel est en partie inachevé et délabré, à l'image du processus prévu par le Pacte national⁶¹.

**Le « Frère Guide » invité d'honneur du Mali
pour le lancement de « Tombouctou 2006 » : Kadhafi,
« roi du Maouloud »**

Mais si l'État malien a ainsi souhaité célébrer la Flamme de la Paix, en ce mois de mars 2006, avec plus de solennité que les années précédentes, la présence ostentatoire de Kadhafi à Tombouctou, moins de 15 jours plus tard, semble avoir au contraire contribué à rallumer la flamme de la révolte⁶². En effet, le 23 mai, soit à peine plus d'un mois après la « Semaine

61. Extrait de l'article « 10^e anniversaire de la Flamme de la Paix à Tombouctou », paru dans *L'Indépendant* du 29 mars 2006.

62. Sous-estimant peut-être la capacité d'initiative du Mali, les auteurs de *ATT-cratie...* (*op. cit.* : 122) soutiennent que la célébration nationale de la fête du Maouloud à Tombouctou aurait été imposée par Kadhafi. Il est sans doute plus exact de penser que les intérêts maliens et libyens ont convergé, même si l'on peut rétrospectivement douter du bien-fondé de cette visite en grande pompe de Kadhafi, quant au bilan sur cette « question touarègue ».

du Maouloud », un groupe armé dirigé par Hassan Fagaga et Iyad Ag Ghali, constitué en partie de membres de l'ex-Mouvement Populaire de l'Azawad (MPA), investissent les deux camps militaires de Kidal et la garnison de Ménaka, rompant brutalement un processus de paix qui durait depuis plus de douze ans. L'attaque, qui fera cinq morts⁶³, choque l'opinion publique malienne, tandis qu'un certain nombre de commentateurs et d'acteurs politiques estiment que la reprise des hostilités serait la conséquence directe de l'implication de la Libye dans les affaires du Nord⁶⁴.

Depuis un certain temps, encouragés en cela par l'attitude des États-Unis⁶⁵, le Mali et la Libye avaient en effet intensifié leurs relations diplomatiques et sensiblement renforcé leur coopération bilatérale⁶⁶. En 2005, et surtout 2006, Kadhafi va multiplier les investissements financiers – promis ou effectifs – au nord du Mali (creusement du mythique canal de Kabara à Tombouctou⁶⁷, construction de complexes scolaires, de centres de santé...) ⁶⁸, mais aussi dans le reste du pays (construction de la cité administrative de Bamako, de la grande mosquée de Ségou...) ⁶⁹, et obtenir en échange l'ouverture d'un consulat à

63. Voir l'article intitulé « Mali. La tentation rebelle à Kidal », publié sur le site Internet de RFI le 29 mai 2006 ; www.rfi.fr/actufr/articles/077/article_44039.asp.

64. Voir l'article « Relations entre le Mali et la Libye. Plusieurs députés veulent interpeler le Premier Ministre à l'hémicycle à huit clos », paru dans *L'Indépendant* du 20 avril 2006.

65. La Libye est rayée de la fameuse liste des « États terroristes » en mai 2006.

66. En réalité, les relations privilégiées entre le Mali et la Libye remontent bien avant et l'ancien président Alpha Oumar Konaré a sans doute été celui qui aura manifesté le plus ostensiblement cette diplomatie, allant jusqu'à se rendre par la route à Tripoli lorsque la Libye était sous embargo international et blocus aérien.

67. Les seuls travaux d'aménagement du canal de Kabara sont estimés à 8,5 milliards de francs CFA ; cf. l'article « Tombouctou. Un nouveau look avec le canal », paru dans *L'Essor* du 14 août 2006.

68. « Kadhafi investit au Nord à coup de milliards », paru dans *Le Républicain* du 16 août 2006.

69. Le budget initial pour la construction de la nouvelle grande mosquée de Ségou s'élève à 900 millions de francs CFA ; cf. l'article « Kadhafi à Ségou... », paru dans le journal en ligne *Le Ségovien* de mai 2006,

Kidal en février 2006, bien qu'aucun ressortissant libyen ne réside dans la région ; l'Algérie répondra aussitôt en fermant sa représentation diplomatique de Gao, puis sa frontière avec le Mali. Finalement, sans doute soucieux d'éviter l'extension d'un conflit moins d'un an avant les présidentielles, ATT fera marche arrière. Il obtiendra de Kadhafi le déménagement du consulat libyen à Bamako et acceptera la mise en place d'une médiation algérienne qui aboutira aux Accords d'Alger, signés le 4 juillet 2006. Compromis censé renforcer la garantie du développement de la région en faveur des populations du Nord-Mali (notamment avec l'appui de fonds libyens), tout en réaffirmant l'intégrité du territoire national face aux velléités séparatistes, ces Accords sont mal accueillis par une partie de la classe politique malienne alors en pleine préparation de la campagne électorale. On reproche notamment au président Amadou Toumani Touré d'avoir agi sans consultation de la représentation nationale, d'externaliser ce qui aurait dû demeurer une « question maliano-malienne » et d'avoir enfin « cédé aux rebelles » en traitant d'égal à égal et en entérinant la « République autonome de Kidal⁷⁰ ».

Compte tenu de la coïncidence calendaire, il n'est guère douteux que les instigateurs des attaques de Kidal et Ménaka aient interprété le cycle de manifestations « Tombouctou 2006 », et plus encore l'événement diplomatico-religieux qu'a constitué la « Semaine du Maouloud » en avril 2006, comme une exceptionnelle tribune politique à l'adresse de l'opinion publique nationale et internationale⁷¹, forçant ainsi le gouvernement malien à négocier sous médiation algérienne, considérée comme plus favorable aux revendications touarègues. Il est sans doute difficile de préciser ici le rôle de Kadhafi dans ce processus, lequel est par ailleurs étroitement surveillé par les États-Unis.

consultable à l'adresse suivante : www.segou.net/lesegovien/reportage_2006_mai.php

70. « Les accords d'Alger à la loupe : Kidal cédé aux rebelles », paru dans *Info-Matin* du 4 juillet 2006.

71. Voir à cet égard l'interview d'Hassan Fagaga, l'un des principaux leaders de la lutte armée touarègue, par le journal algérien *El Watan* : « Hassan Fagaga. Instigateur de l'attaque du 23 mai 2006... », *op. cit.*

Mais pour les commentateurs les plus virulents à l'encontre de la politique changeante d'ATT, Kadhafi aurait été directement lié au soulèvement armé, arguant notamment d'une rencontre secrète qu'il aurait eue avec Hassan Fagaga lors du Maouloud de Tombouctou⁷².

Quelle qu'ait pu être la responsabilité de Kadhafi dans cette affaire⁷³, une chose est certaine : qu'il s'agisse de l'État malien, de la Libye et des autres diplomates de la région, des mouvements touaregs, mais aussi de l'ISESCO et, d'une manière plus générale, de la classe politique et l'opinion publique maliennes, tous convergent vers une même lecture de ce mois d'avril 2006. En l'occurrence, ce qui était conçu à l'origine comme l'ouverture du cycle de manifestations culturelles sous le nom « Tombouctou 2006 » s'éclipse devant une célébration du « Maouloud 2006 » qui, par la présence même de Kadhafi, revêt la forme d'une gigantesque tribune à la fois festive, diplomatique et islamique.

C'est le 6 avril 2006 que le président malien accueille sur le tarmac de l'aéroport de Bamako-Sénou son homologue libyen avec tous les honneurs de la République. Avant de se rendre à la résidence de l'ambassadeur de Libye, située à Hamdallaye ACI 2000, Kadhafi fait une brève déclaration de circonstance à l'aéroport, où il met en avant le contexte religieux de sa visite, véritable « rendez-vous historique car c'est la célébration de la naissance du dernier des messagers. Mohammed, comme vous le savez, n'est pas le prophète des musulmans seulement, il est un prophète universel⁷⁴ ».

Tout au long du parcours, rapporte la Cellule de communication de la Présidence, « une foule nombreuse de Bamakois a manifesté sa joie de revoir le Frère Guide en moins d'un an dans notre pays à travers chants, danses, applaudissements, crépi-

72. *ATT-cratie...*, *op. cit.* : 125-126.

73. C'est du reste Kadhafi lui-même qui, lors du Maouloud 2008 à Kampala, reviendra sur cette accusation pour la démentir ; voir l'article « Maouloud 2008 à Kampala : plaidoyer de Kadhafi pour l'islam », paru dans *L'Aube* du 27 mars 2008.

74. Cf. « Muammar El Khadafi à Bamako : « le Mali est mon pays et je le dis sincèrement » », paru dans *L'Essor* du 7 avril 2006.

tements d'armes traditionnelles⁷⁵... ». Le lendemain, les deux chefs d'État effectuent la visite du chantier de la Cité administrative de Bamako, financé par la Libye. Le 8 avril, c'est le départ du cortège présidentiel par la route pour se rendre à Tombouctou, avec escale à Ségou, où Kadhafi pose « la première pierre de la Grande Mosquée qui sera entièrement financée par la Libye⁷⁶ », puis à San, avant de passer la nuit à Mopti, pour ATT, Konna pour Kadhafi. Enfin, « arrivées dans la Cité des 333 Saints ce dimanche 9 avril dans les environs de 17 H, les délégations libyo-maliennes ont été agréablement surprises par la grande mobilisation qui dépassait tout entendement⁷⁷ ». Et le communiqué de la Présidence d'insister sur le fait que « plus de 2 000 chameliers, des cavaliers, des délégations venues de partout en véhicules 4x4, en camions, en avions... ont convergé vers la Cité Mystérieuse. C'est tout ce monde aussi diversifié que varié qui a réservé un grand accueil au Frère Guide et au Président Touré⁷⁸ ».

L'insistance qui est faite sur les manifestations d'allégresse, de paix et de communion nationale autour de la visite du généreux dirigeant libyen n'est pas qu'une simple rhétorique diplomatique ; l'enjeu reste la symbolique du Pacte national, dont Kadhafi est censé faire la promotion sous l'égide d'un Maouloud consensuel. Car le temps fort de ce voyage de Kadhafi à Tombouctou est incontestablement la soirée du 10 avril où, retrouvant enfin les autres chefs d'État et de gouvernement arrivés plus discrètement, il est convié, lit-on partout dans la presse nationale et internationale, à « diriger » la grande prière du Maouloud dans le stade municipal « de la Cité des 333 Saints [...] transformé en grande Mosquée », devant une foule « de fidèles scandant Allahou Akbar, Allahou Akbar⁷⁹ ».

75. Cf. « Maouloud à Tombouctou : ATT et le Frère Guide rallument la ferveur de la célébration », cellule de communication de la Présidence, le 15 avril 2006 : www.koulouba.pr.ml/article.php3?id_article=829

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

En réalité, ce à quoi participe ici la foule en question, dans ce stade au sol recouvert de nattes et de tapis, n'est autre qu'une prière conçue de toute pièce pour Kadhafi. Ce dernier profite de cette « Semaine du Maouloud » pour donner à son discours politique la forme de ce que l'on appelle au Mali la *koutouba* (*khutbab* en arabe), c'est-à-dire le sermon qui suit la grande prière. De fait, à Tombouctou, comme partout ailleurs au Mali⁸⁰, c'est le lendemain 11 avril 2006 que se déroulera la véritable grande prière célébrant la naissance du Prophète, date qui correspond au 12 *Rabi'a al-'Awwal* de l'année 1427 de l'Hégire. Ou plus exactement, à Tombouctou – mais c'est aussi le cas à Djenné –, ce sont deux prières publiques du Maouloud qui auront lieu : une première « prière de la mi-journée » (*zuhr*), dirigée par l'imam de la mosquée de Sankoré, et une seconde « prière du crépuscule » (*maghrib*), effectuée par l'imam de la mosquée Djingareyber. Mais qu'importe, l'instauration d'une prière du Maouloud la veille du jour prévu à l'usage particulier du « Frère Guide » – une information reprise telle quelle par tous les organes de presse présents –, ne suscite guère d'émois⁸¹, car tout le monde est là pour entendre un discours politico-diplomatique, dont la portée tient à une détonante alchimie entre Kadhafi, la révolte touarègue et le Maouloud.

De ce point de vue, les morceaux choisis de la *koutouba* du chef libyen rapportés par la presse malienne, notamment celle contrôlée par le gouvernement ou proche de la majorité présidentielle, ne sont évidemment pas exhaustifs. D'autant qu'une traduction en français aura été communiquée par la Libye⁸² et que tous les extraits publiés dans les différents journaux franco-

80. Voir l'article « Célébration du Maouloud 2006 en Commune IV », paru dans *L'Indépendant* du 13 avril 2006.

81. En réalité, la presse est surtout mobilisée sur Tombouctou et ne prend guère la peine d'interroger les réactions des Maliens, notamment des associations dites « wahhabites » ; voir sur ce point *ATT-cratie...*, *op. cit.* : 122-123.

82. On peut lire celle-ci sur le site officiel francophone « El Gathafi parle... », consultable à l'adresse suivante : www.algathafi.org/html-french/08.htm

phones⁸³ ressemblent à s'y méprendre au texte de synthèse qui émane de la cellule de communication du ministère des Maliens de l'Extérieur et de l'Intégration africaine⁸⁴. En revanche, ce compte rendu œcuménique est significatif de ce qui fait sens dans le contexte malien et de ce que l'opinion publique dans et hors du Mali retiendra (ou devra retenir) de ce Maouloud 2006. C'est donc la quasi-totalité de cet article issu du ministère que je restitue ici, ne serait-ce que pour apprécier les outrances verbales de Kadhafi à l'endroit de l'Occident et évaluer quelle perplexité le « Frère Guide » peut susciter dans la sphère islamique :

« [...] Après la séance de prière du Maghrib, le Guide libyen s'est lancé dans un long prêche durant lequel il a exprimé son désir, en compagnie de tous les musulmans du monde, de rétablir la vérité historique au sujet des grandes religions monothéistes que sont le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. « Nous voulons, à partir de Tombouctou, en ce jour béni, rectifier l'histoire de l'humanité », s'est-il exprimé. Mieux, le Guide libyen a déclaré que « la version "originelle" de la Bible, "l'Évangile de Barnabas"⁸⁵, évoquait bien Mohamed ». Il a appelé ses « frères musulmans » à rechercher cette version non édulcorée du livre saint qui explique que les fidèles de Jésus Christ devraient embrasser la foi musulmane. De même que les adeptes du Judaïsme ont été appelés à devenir des chrétiens quand fut révélé le christianisme. Les musulmans respectent Jésus ainsi que la Vierge Marie parce que les passages les évoquant n'ont pas été supprimés du Coran, a conté le Guide

83. À l'exception du correspondant de l'Agence France Presse qui, visiblement, a consulté le texte officiel, ou du journal algérien *El Watan*, hostile à Kadhafi ; voir respectivement le communiqué de l'AFP du 11 avril 2006, « Kadhafi, en visite au Mali, veut former un "Grand Sahara" », repris dans Jeuneafrique.com, et l'article « Ech-Chourouk condamné. La cynique revanche de Kadhafi », paru dans *El Watan* du 2 novembre 2006.

84. Cf. www.maliensdelexterieur.gov.ml/cgi-bin/view_article.pl?id=383

85. À propos de cet évangile de Barnabé découvert au XVII^e siècle et considéré comme un apocryphe du point de vue chrétien, voir notamment l'article en ligne de Jomier (1999). Je remercie ici Jean-Louis Triaud pour cette communication.

libyen. « L'islam n'a pas été révélé pour les Arabes et les musulmans seulement. C'est la religion universelle que tout le monde doit embrasser » a-t-il souligné, se disant convaincu qu'un jour la religion de Mohamed (PSL) dominera le monde entier. En appui à ses propos, il a évoqué le nombre croissant de musulmans en Europe et aux États-Unis.

L'événement arrive quelques mois après la publication par la presse occidentale des images caricaturales du prophète vénéré de l'islam, provoquant une désapprobation générale et unanime du monde islamique. Apporter la riposte avec énergie à ce qui est compris comme une provocation plutôt qu'une manifestation de la liberté d'expression. Kadhafi devait rompre le silence autour de l'incontournable question : les caricatures diffamatoires du prophète : « Aujourd'hui ce lundi, 12 de ce mois lunaire, le prophète Mohamed, le dernier des prophètes est né... Les gens pensent que le prophète Mohamed (PSL) est uniquement le prophète des arabes ou le prophète des musulmans. C'est une erreur, Mohamed est le prophète universel, c'est à dire qu'il vient pour tout le monde... Si on prend à la lettre leur vision et leur liberté d'expression, si on dessine le prophète Mohamed (PSL) avec des femmes voilées d'une part, on peut dessiner d'autre part Jésus (PSL) avec des femmes nues ou quasi nues... S'il y a vraiment une liberté d'expression, elle devrait peindre Jésus (PSL) avec des femmes complètement nues parce que l'occident est l'adepte de la nudité. En Scandinavie par exemple, les femmes sont quasiment nues... Ce que je voudrai vous dire de toute manière, c'est que la méthodologie chez l'occident est une méthodologie qui incite à la haine. Et c'est une méthodologie corrompue, basée sur l'erreur... Ce qu'on appelle l'ancien testament et le nouveau testament... il y a dans ces livres des choses qui ne sont dignes ni de Moïse ni de Jésus. Si nous voulons rectifier le tir et corriger la situation humaine et vraiment dominer de façon humaine le village universel, nous devons chercher la véritable Bible. Parce que la Bible a été falsifiée. La Bible d'aujourd'hui ne contient aucune mention du prophète Mohamed, alors que

notre Coran dit que la Bible avait mentionné le Prophète Mohamed... »

Muammar El Kadhafi a promis de creuser le bras du fleuve qui drainait, jadis l'eau jusqu'à la ville de Tombouctou. « Ce sont les envahisseurs qui ont comblé ce bras du fleuve pour détruire le rayonnement de cette ville connue dans le monde entier pour être le creuset de l'érudition. Nous devons créer une Charte de Tombouctou pour faire du Sahara une grande famille », a lancé Muammar El Kadhafi avant de diriger la prière de la nuit qui mit fin à la rencontre du stade municipal. »

Au-delà de ce qui est compris et apprécié par nombre de Maliens comme une réponse bien sentie aux propos blasphématoires d'un Occident (chrétien) toujours plus dominateur et immoral⁸⁶, et au-delà même d'un prosélytisme peu diplomatique, on peut relever plusieurs éléments d'analyse intéressants. En dépit des accents guerriers à l'adresse de l'Occident et des velléités de « rectifier l'histoire de l'humanité » ou de « dominer de façon humaine le village universel », Kadhafi insiste sur le fait que l'islam ne serait l'apanage ni des musulmans, ni des Arabes⁸⁷. Après plusieurs décennies de panarabisme militant de la part de Kadhafi⁸⁸, il est sans doute facile d'ironiser en voyant dans cette « Charte de Tombouctou » une manière originale

86. Lire par exemple l'interview d'un membre du Haut Conseil Islamique du Mali dans l'article « Célébration du Maouloud 2006 à Tombouctou. Entre la ferveur religieuse et les affaires juteuses », paru dans *Le Reflet* du 20 avril 2006.

87. Kadhafi précisa à plusieurs reprises cette idée, et jusqu'à dernièrement, en 2008, lors du Maouloud de Kampala, où il accusa l'Arabie Saoudite de régir la centralité du monde musulman : « La Kaaba est pour toute l'humanité. Le Coran dit que seuls les non-croyants sont interdits d'entrer dans la Kaaba ». Mais à l'encontre du Maouloud 2006, il condamnera aussi à cette même occasion « tous ceux qui s'adonnent à inventer des miracles (au nom de Mohamed) à l'image de Issa (Jésus), car, dit-il, Mohamed n'est pas Issa » ; voir l'article « Maouloud 2008 à Kampala... », *op. cit.*

88. On rappellera ici l'influence nassérienne sur les jeunes années de Kadhafi, mais aussi la brève et théorique Union des République arabes (1971-1980), qui regroupait la Libye, l'Égypte et la Syrie, ou l'Union du Maghreb arabe, toujours effective, qui rassemble l'Algérie, la Libye, le Maroc, la Mauritanie et la Tunisie.

d'entériner la promotion du projet « Grand Sahara » qu'il effectue à l'occasion du Maouloud 2006, projet qui fait suite à celui des « États-Unis d'Afrique », emprunté au jamaïcain Marcus Garvey, dont Kadhafi avait relancé l'idée en 2000 à Lomé⁸⁹. Mais, du point de vue malien, la proclamation d'un islam *dés-arabisé, dés-ethnalisé*, c'est-à-dire d'un islam global en partage pour l'ensemble de l'*Umma*, n'est pas aussi anodin qu'il y paraît, même de la part d'un Kadhafi en conflit notoire avec la monarchie saoudienne. Outre qu'il s'agit ici de comprendre que l'islam n'est plus inféodé au modèle arabe et d'entériner ainsi historiquement la prise en charge africaine, voire malienne d'un islam de la modernité qui passe à nouveau par Tombouctou, pour les autorités, le projet « Grand Sahara »⁹⁰, ou plus exactement celui de « faire du Sahara une grande famille », est interprété comme une rhétorique de l'« Union sacrée », selon l'expression du journal gouvernemental⁹¹. Certes, la presse malienne évitera soigneusement d'explicitier la « grande famille » en question, dont Kadhafi précise la forme dans son communiqué officiel :

« [...] une famille qui se compose de plusieurs membres dont chacun a un nom... D'aucuns s'appellent les Touaregs, d'autres les Barabiches, les Sénégalais, les Foulanis, les Bambaras, les Tebous, Ouled Ali, les tribus du Soudan, du Tchad, du Niger, celles du désert du Nil est et ouest, les Tribus du Sinaï, de Jordanie et des campagnes de la grande Syrie, de

89. Il faut signaler que ce projet des « États-Unis d'Afrique » est à l'origine de l'idéologie panafricaniste des années 1945-1950, dans laquelle s'inscrit l'indépendance du Mali et du Sénégal, tandis qu'elle a fortement déterminé la création de l'Organisation de l'Unité africaine (OUA).

90. En réalité, ce terme n'apparaît pour la première fois ni dans le texte libyen, ni dans la presse malienne, mais dans le communiqué de l'AFP du 11 avril 2006, « Kadhafi, en visite au Mali... », *op. cit.*

91. Voir notamment l'article « Grande prière du Maouloud : Khadafi [*sic*] promet d'œuvrer pour le rayonnement de la cité des 333 saints », paru dans *L'Essor* du 12 avril 2006.

l'Iraq et du Croissant fertile. Tous ces noms viennent d'une même famille ; La famille du désert [...]»⁹². »

Vision par trop communautariste, voire tribale, pour aller pleinement dans le sens de sa politique, le Mali retiendra plutôt la vertu pacifique et pacifiée de cette « grande famille » du Sahara, tout autant que la portée heuristique à l'égard de la communauté nationale, en échos au *continuum* État-famille emprunté à Delafosse qui avait servi de schème symbolique lors de la mise en place de la décentralisation malienne (Amselle & Sibeud, 1999 ; Holder, 2006). Ce n'est donc nullement fortuit si le discours officiel malien traduit par « Union sacrée » ce que Kadhafi définit comme « une union qui sera le lien social pour toutes les tribus du désert »⁹³. Car cette union est d'autant plus sacrée qu'elle est entérinée par la « Charte de Tombouctou » et, ce faisant, elle est non seulement placée sous l'égide des « 333 Saints » de la ville – c'est-à-dire finalement tous les saints que vénèrent les musulmans qui en assument publiquement l'existence –, mais aussi sous celle de son Maouloud. La célébration de la naissance et du baptême du Prophète est en effet en passe de devenir, au Mali, une « semaine sacrée », non pas à l'instar du mois de *ramadan*, mais dans une logique de sécularisation, où l'État propulse la « Semaine du Maouloud » au rang de fête nationale. Et si Kadhafi, qui quitte le territoire malien le 12 avril, ne reste pas jusqu'à la fin de la semaine sainte (peut-être précisément pour ne pas cautionner la célébration iconoclaste du « baptême »), rien n'empêche que, dans une lecture nationale, le chef libyen puisse désormais être élu « roi du Maouloud » :

« [...] Après une semaine d'intenses activités, voilà que la communauté musulmane des soufis du Mali arrive à la fin des festivités du Maouloud [2008]. Après le grand prêche pour célébrer le baptême du Prophète (psl) dans la nuit du 25 au 26 mars dernier, le Guide spirituel a procédé à la remise des

92. Voir le site officiel francophone « El Gathafi parle... », *op. cit.*

93. *Ibid.*

diplômes de participation et de reconnaissance aux différentes personnalités dont votre serviteur Kabako pour sa très grande religiosité et aux compétiteurs en Karaté, montages poétiques et à la remise de la coupe à l'équipe de football gagnante.

De la Côte d'Ivoire au Togo en passant par le Burkina Faso jusqu'au Mali, la reconnaissance du Guide spirituel n'a pas failli. Cheick Soufi Bilal a aussi fait du Frère Guide de la Révolution libyenne, son Excellence Moammar El Kadhafi, Roi du Maouloud grâce à son implication personnelle et à son soutien financier dans la célébration du Maouloud et pour son rayonnement à travers le monde. La fête s'est terminée avec une prestation de l'inégalable et très célèbre maître du n'goni, Almamy Bah. Le jeu en vaut vraiment la chandelle. Merci Cheick Soufi Bilal⁹⁴. »

De « Tombouctou 2006 » à « Maouloud 2006 » : la récupération des recettes de prêcheur

Jusqu'à présent, il a été question du processus institutionnel et diplomatique complexe qui a récemment fait advenir le Maouloud sur la scène publique malienne. Si l'originalité de cette perspective réside dans le fait que c'est l'État lui-même qui est à la manœuvre⁹⁵, et non des agents de la foi transnationaux qui, tantôt héritiers des grandes figures charismatiques, tantôt des mouvements réformistes, sont devenus des « entrepreneurs religieux prospères » (Kane, 1998 : 30), voire les acteurs d'un « islam de marché » (Haenni, 2005), le Maouloud n'est pas pour autant encore constitué en enjeu national, ni en espace de débat

94. Extrait de l'article « Maouloud 2008 : le Guide spirituel Cheick Soufi Bilal consacre Moammar El Kadhafi "Roi du Maouloud" », paru dans *Kabako* du 7 avril 2008.

95. La critique de l'absence ou de la faiblesse de l'État en Afrique est suffisamment récurrente pour que le Mali fasse ici figure de cas. Pour une situation inverse, voir notamment le chapitre de Souley Hassane sur le Niger dans cette même livraison.

public. Pour cela, il faut non seulement que la sphère islamique malienne participe du processus, mais aussi la société elle-même, permettant alors de parler d'une véritable *réislamisation*. Le cadre restreint de ce chapitre ne permettra pas de documenter avec précision un tel processus. Mais on peut néanmoins apporter un certain nombre d'éléments permettant de resituer le contexte dans lequel l'État malien puise pour ériger le Maouloud comme ressource nationale.

Aussi, le premier élément sans doute à retenir est que l'option que prend l'État malien en mettant en exergue le Maouloud ne va pas sans un certain forçage du paysage religieux national, ce que ne manquent pas de dénoncer les opposants au régime d'Amadou Toumani Touré⁹⁶. Il lui est en particulier reproché que la considération apportée au Maouloud 2006, comme célébration, mais aussi dans la mise en avant du culte des saints en islam, relève d'un affichage théologique particulier au sein de la sphère islamique globale et que les pratiques musulmanes au Mali sont plurielles. Pire, car en s'investissant autour du Maouloud, l'État aurait délibérément dérogé au principe de laïcité qui est au fondement de la République, et auquel l'intelligentsia malienne est profondément attachée, risquant ainsi de créer de graves dissensions au sein du consensus religieux national.

En effet, au nom du principe constitutionnel de laïcité, l'État doit garantir la pluralité des expressions religieuses sans prendre parti. N'ignorant toutefois pas le fait religieux, il agit par le biais du ministère de l'Administration territoriale et des Collectivités locales, qui assure les relations avec les cultes et la coexistence pacifique entre les religions⁹⁷. S'agissant plus particulièrement de la religion musulmane, le ministère a comme interlocuteur principal le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), créé en janvier 2002, qui a été conçu comme une « interface entre les pouvoirs publics et la communauté musulmane », pour coordonner et réguler les actions au sein de cette communauté

96. *ATT-cratie...*, *op. cit.* : 122-123.

97. Sur cette dimension, voir notamment l'article de synthèse du Père Joseph Stamer (2003).

(Prêche, Commission Lune, Maison du Hadj, etc.)⁹⁸. À cette tutelle de l'Administration territoriale, s'ajoute celle de la Division des affaires religieuses de la Direction nationale de l'Intérieur, chargée surtout des aspects réglementaires et sécuritaires⁹⁹, ainsi qu'un Conseiller des Affaires religieuses à la Présidence, en la personne de Mahmoud Abdou Zouber qui, à l'égard du Maouloud 2006, est évidemment au cœur du processus, malgré une très grande discrétion¹⁰⁰. Arabisant distingué, docteur de l'université Paris IV et ancien ambassadeur en Arabie Saoudite, Mahmoud Abdou Zouber est une personnalité éminente de Tombouctou, pour avoir été notamment le directeur historique du Centre de documentation et de recherche Ahmed Baba (CEDRAB), devenu depuis 2000 l'Institut des Hautes Études et de Recherches Islamiques Ahmed Baba (IHERI-AB)¹⁰¹. À cet égard, l'IHERI-AB et les Bibliothèques des manuscrits anciens de Tombouctou viennent de recevoir l'édition 2007 du « Prix Kadhafi des droits de l'homme », cérémonie qui s'est déroulée en grande pompe à Bamako, le 16 janvier 2008, à l'issue du symposium « Droit des peuples à sauvegarder leur mémoire culturelle ».

98. Voir l'article « Haut conseil islamique du Mali : expression de l'union dans la tolérance et le dialogue », paru dans *L'Essor* du 26 février 2008, dans lequel le nouveau président du HCIM rappelle l'historique et la mission du Haut conseil.

99. L'actuel responsable, El Hadj Issiaka Traoré, est également membre de la Commission d'Observation de la Lune (COL) et ancien président de l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI), créée par Moussa Traoré en 1980, désormais régie par le statut d'organisation de la société civile.

100. À cet égard, je n'ai relevé qu'un seul article, parmi tous les journaux consultés, qui mentionne la présence et le rôle de Zouber ; il s'agit de l'article de *L'indépendant* « Maouloud 2006. 250 millions... » (*op. cit.*), dans lequel on apprend qu'ATT a « mis en place une commission d'organisation nationale, dirigée par son conseiller chargé des affaires religieuses en l'occurrence Mahmoud Zouber ».

101. Le chantier du nouveau siège de l'IHERI-AB a débuté en novembre 2005, essentiellement financé par l'Afrique du Sud à hauteur de 2,8 milliards de francs CFA ; *cf.* communiqué de la Présidence, du 5 octobre 2005, à l'occasion de la visite d'ATT en Afrique du Sud : www.koulouba.pr.ml/PROJET-DE-SAUVEGARDE-DES-MANUSCRITS

Le Mali, comme bien d'autres pays qui affichent ostensiblement leur laïcité, entend donc influencer sur les affaires religieuses, tout en demeurant dans le cadre légal de l'action publique. Mais ces initiatives ne sont pas toujours du goût des acteurs islamiques eux-mêmes. C'est ainsi qu'à l'occasion de la fête de la Tabaski du mois de janvier 2006, les autorités du district de Bamako avaient imposé à la *zawiya hamawî* de Niaréla d'effectuer la grande prière le jour fixé par la très officielle « Commission Lune », alors que la confrérie *Hamawiyya* célèbre souvent – mais pas toujours – la Korité et la Fête du Sacrifice le lendemain. Sans entrer dans les particularités rituelles de la *Hamawiyya*¹⁰², ni même dans les enjeux que suscite cette Commission Lune, on retiendra ici que le chérif de Nioro qui dirige la confrérie aura précisément choisi la *koutouba* du Maouloud 2006 pour adresser ses reproches publics au gouvernement malien. C'est ainsi que, s'exprimant « au profit de tous les musulmans du Mali », il demande « aux autorités de laisser les musulmans eux-mêmes gérer les questions religieuses suivant les principes de la tolérance et que chaque musulman puisse les pratiquer en fonction de la voie qui est la sienne », invitant « le pouvoir à tout mettre en œuvre pour que de tels événements ne se répètent pas à l'encontre des fidèles Hamawouï¹⁰³ ».

Cette sévère remontrance, peu fréquente dans les annales des relations entre l'État et la sphère religieuse, révèle à la fois l'attachement pragmatique des acteurs religieux maliens à la laïcité, qui voient en elle un outil leur garantissant une certaine autonomie, et la tentation qu'à l'État d'organiser les cultes pour ne pas laisser faire cette « vigoureuse décentralisation » du religieux, selon l'expression de Jean-Louis Triaud (2000 : 17), voire une « pluralisation de la scène religieuse » (Hervieu-Léger, 2001 : 11) qui conduirait aux confins d'une « religion en miettes » (*ibid.*). Si cette polémique est peut-être simplement à

102. À propos de cette confrérie, je renvoie notamment à l'ouvrage de Benjamin Soares (2005).

103. Article « La zawiya hamalliste en deuil : le moqqadem Soumaila Dramé n'est plus », paru dans *Info-Matin* du 4 juillet 2006.

mettre au crédit d'un district de Bamako par trop zélé, on peut néanmoins se demander si l'État malien, en organisant ainsi la célébration du Maouloud 2006, ne va pas en effet au-delà, sinon de ses prérogatives, du moins de ses missions. Dit autrement, l'État ne se serait-il pas laissé prendre un peu trop au jeu (électoraliste ?) d'une conscientisation musulmane de la communauté nationale – sorte d'« islamité » malienne –, au point même d'en inquiéter les autres cultes quant au risque de leur marginalisation sur l'espace public (Stamer, 2003) ?

En réalité, le recours au Maouloud dans un registre plus large que la stricte célébration religieuse de la naissance (et du baptême) du Prophète n'est nullement une initiative de l'État malien. Elle est le fait du charismatique leader islamique Chérif Ousmane Madani Haïdara, surnommé le « Mouride malien » pour son activisme et la spectacularité de ses prêches, ou encore l'« Imam rouge¹⁰⁴ » pour ses prises de position iconoclastes en faveur du port du préservatif pour lutter contre le sida, ou encore des prières quotidiennes effectuées en langues nationales (Soares, 2005 : 234). Guide spirituel de l'Association malienne pour le soutien de l'islam (AMSI), plus connue sous le nom de *Ançar dine*¹⁰⁵, Haïdara est une figure publique majeure du paysage malien qui a fait voler en éclats les anciens clivages de la sphère islamique nationale. Pur produit du processus de démocratisation initié en 1991 – il dépose les statuts de son association en août 1991, au lendemain du renversement de Moussa Traoré –, Haïdara est en effet le premier à utiliser un stade municipal pour le prêche du Maouloud. C'était le 4 juin 2001, selon le site officiel de l'association www.ancardine-haidara.com, aujourd'hui fermé, le 13 mai 2003 selon d'autres sources (Soares, 2005 : 254), au Stade Omnisports Modibo

104. On donne encore bien d'autres surnoms et sobriquets à Haïdara, tels Wulibali ou Wilibali, Bani, Bazouama, etc., qui témoignent de la popularité de ce guide spirituel ; cf. article « Zihara 2007 et Aid el Fitr à Tamani : plus de 15 000 fidèles originaires de 33 pays mobilisés par Haïdara », paru dans *Bamako hebdo* du 19 octobre 2007.

105. De l'arabe *'ansâr dîn*, les « Partisans de la Religion », *'ansâr* faisant référence aux Compagnons médinois du Prophète.

Kéita de Bamako, où se seraient rassemblés, toujours selon le site de *Ançar dine*, « plus de 60 000 fidèles ».

Si le Maouloud est depuis longtemps déjà un moment fort de l'année pour une série de communautés religieuses du Mali, tout particulièrement à Tombouctou, à Djenné¹⁰⁶ et, plus récemment, à Nioro, force est de reconnaître qu'au début des années 2000, Haïdara constitue cette célébration en véritable événement national annuel, entraînant dans son sillage toute une série d'entrepreneurs islamiques souhaitant acquérir à leur tour une visibilité plus grande dans l'espace public. Et jusqu'aux chrétiens du Mali qui, paradoxalement, peuvent espérer obtenir un meilleur écho de leurs activités religieuses lorsque le Maouloud coïncide avec Pâques, par exemple, comme ce fut le cas en 2007¹⁰⁷.

Depuis 2006, un guide spirituel très en vogue tel que Cheick Soufi Bilal, qui affiche un soufisme ostentatoire¹⁰⁸, n'a ainsi cessé de surenchérir sur le Maouloud qu'il organise à sa grande *zawiya*, située dans le quartier Djicoroni-Para, à Bamako, en y conviant des délégations venues des pays voisins, mais aussi des personnalités politiques maliennes et sénégalaises¹⁰⁹. Plus fort encore, puisque depuis 2007, l'invité d'honneur du Maouloud organisé par Soufi Bilal n'est autre que l'ancien président Moussa Traoré¹¹⁰ – sans doute reconverti dans les affaires religieuses

106. Sans toutefois en conclure une continuité historique de cinq siècles, on signalera néanmoins que l'ancienneté du Maouloud dans le nord de l'actuel Mali est largement attestée par les célèbres chroniques de Tombouctou, notamment le *Ta'rikh al-Sūdān* rédigé en 1655, qui fait remonter la pratique des panégyriques au moins à la fin du xv^e siècle (*Al-Sa'di* : 60-61 ; 93-96).

107. Voir l'Article « Maouloud : dans la ferveur », paru dans *L'Essor* du 5 avril 2007.

108. Sur les premiers éléments biographiques de cette figure de l'islam malien, voir Soares (2007).

109. Voir notamment l'article « Célébration du Maouloud 2006 en commune IV », *op. cit.*

110. Dans les stratégies de démarquage de ces entrepreneurs religieux, on peut fort bien imaginer ici qu'à la symbolique du nom du premier président du Mali, auquel est rattaché le Maouloud de Haïdara qui se déroule sur le stade Modibo Kéita, Soufi Bilal ait répondu par celle de Moussa Traoré, dont l'image nationale n'est pas aussi ternie que les médias étrangers le laissent entendre, au point que le Mouvement

depuis la *grâce* présidentielle dont il a bénéficié en 2002 –, l'événement étant retransmis par *Africable*, la *Chaîne du Continent*, média déjà présent à Tombouctou lors du Maouloud 2006¹¹¹. Et l'on pourrait encore citer ici le prêcheur Bandiougou Doumbia, qui explose sur la scène nationale à l'occasion du Maouloud 2008 – le journaliste couvrant l'événement laisse entendre qu'il ignore encore qui est exactement ce personnage –, en ayant invité à son Maouloud une chanteuse de variété très populaire au Mali, Nafi Diabaté, après le non moins célèbre chanteur ivoirien Tiken Jah Fakoly, présent à ses côtés l'année précédente¹¹². À chacun sa ressource événementielle – stade omnisport, ancien président ou chanteuse populaire –, l'essentiel consistant à ne surtout pas rater son Maouloud, au risque de rester dans l'ombre et sans ressource une année entière.

Si Haïdara s'est souvent heurté aux différents leaders de la communauté musulmane du Mali, il a aussi longtemps été dans le collimateur des autorités politiques¹¹³ et, récemment encore, j'ai pu entendre des prises de position véhémentes d'universitaires et de responsables politiques maliens à l'encontre de cet « islamiste » (*sic*) et de sa « secte » (*sic*). En réalité, et c'est sans doute à nouveau le signe patent d'un État particulièrement actif en la matière, le prêcheur s'est beaucoup assagi – d'aucuns parlent d'« embourgeoisement » –, en veillant à pacifier ses relations avec l'*establishment*, et jusqu'à intégrer le HCIM en janvier dernier, en qualité de 2^e vice-président du bureau exécutif national. Aussi, et en laissant volontairement de côté l'analyse des stratégies propres à Haïdara dans ce processus inachevé, l'hypothèse que l'on peut formuler ici est la suivante : l'État ne

Patriotique pour le Renouveau (MPR), qui compte aujourd'hui 8 députés, s'en réclame. Sans doute assiste-t-on là à un télescopage significatif entre sphère politique, identité nationale et islam.

111. Voir l'article « Célébration du Maouloud 2006 en commune IV », *op. cit.*

112. « Musique et religion : Nafi Diabaté fête Maouloud avec le prêcheur Bandiougou Doumbia », paru dans *Bamako Hebdo* du 4 avril 2008.

113. En fait, il avait déjà été interdit de prêcher sous le régime de Moussa Traoré.

serait-il pas parvenu à s'emparer du *Maouloud en Stade*, avec la prestation de Kadhafi à l'occasion de « Tombouctou 2006 » ?

« Un Peuple, un But, une Foi » : repenser l'espace public dans la République du Mali

Car, en ce début de III^e millénaire, l'État malien n'est nullement cet appareil décomposé et sans pouvoir d'initiative que l'on décrit trop souvent à propos de l'Afrique. Il a certes des carences et des défauts, et la corruption n'est pas le moindre de ceux-ci. Mais il a aussi pour lui la permanence historique et la légitimité politique due à ses vertus démocratiques saluées un peu partout dans le monde, tandis qu'il bénéficie d'une conjoncture favorable à travers un « consensus national » imaginé et orchestré par ATT qui, paradoxalement, a abouti à une forte dépolitisation de l'espace public malien¹¹⁴. À cela s'ajoutent le savoir-faire et la détermination d'un président de la République habile, qui use de façon raisonnée des ressources propres à l'État. Parmi celles-ci, outre les médias dont j'ai déjà amplement

114. On soulignera ici l'inquiétude de la classe politique malienne, comme des observateurs étrangers, à l'égard de la faiblesse du taux de participation électorale depuis 1992, qui se situe entre 20 et 40 %, malgré d'incontestables avancées en matière d'expression démocratique (radios libres, presse, EID, etc.). Les raisons de cette situation sont complexes, mais il semble néanmoins que le schéma de relations classiques entre l'État et la société civile, dont l'EID se veut l'expression aboutie, n'ait guère fait la preuve de son efficacité quant à une implication de l'opinion publique dans la chose politique. Par ailleurs, la stratégie dite du consensus politique, menée par le président Amadou Toumani Touré depuis 2002, a fortement contribué à dépolitiser le débat public en annihilant l'opposition parlementaire, sans avoir par ailleurs apporté beaucoup de solutions aux problèmes sociaux majeurs qui persistent (pauvreté, santé, éducation, chômage, etc.). Pour un bilan rapide de cette stratégie du consensus, voir l'article « Consensus et Opposition : à quel jeu joue ATT ? », paru dans *Info Matin* d'avril 2007.

tiré parti dans ce chapitre¹¹⁵, on retiendra particulièrement la loi et les ressources budgétaires mises à disposition pour lui donner force, mais aussi la symbolique d'un pouvoir présidentiel incarnant l'expression du Peuple.

En effet, depuis son premier mandat, le chef de l'État n'a eu de cesse de multiplier les signes de bienveillance à l'égard de la communauté musulmane, soit en qualité de président de la République, soit par l'action de son épouse, Madame Touré Lobbo Traoré qui, depuis 2002, est présidente de la Fondation pour l'Enfance, une association déclarée d'intérêt public et créée par ATT en 1993¹¹⁶. Ou plus exactement, on observe une sorte de partage des actions caritatives par le couple présidentiel, actions qui se focalisent particulièrement sur le mois de *Ramadan* et le Maouloud.

D'un côté, on voit ainsi la Première Dame du Mali qui, dans le cadre de la fondation, œuvre de concert avec la « société civile », notamment à l'occasion du « Mois de solidarité et de la lutte contre l'exclusion » mis en place par le gouvernement, lequel se cale autour du mois de *Ramadan*. Selon les données communiquées par la Présidence de la République, parmi tout un ensemble d'actions caritatives non religieuses, la Fondation pour l'Enfance aurait financé, entre 2002 et 2003, la construction de 17 mosquées et de 6 médersas, et versé 57 millions

115. Parmi les médias nationaux, je n'ai pas fait allusion à la télévision, l'ORTM, qui couvre toutes les villes du territoire et qui est gratuite. C'est évidemment un média capital, dont la force réside notamment dans sa capacité à faire apparaître comme institué ce qui n'est parfois qu'un processus récemment initié. Or, c'est la raison pour laquelle j'ai privilégié la presse écrite et les communiqués émanant des différents ministères. Leur audience est certes restreinte, parce que les journaux et les sites Internet sont généralement francophones et payants, tandis que les journaux sont surtout vendus à Bamako et que les communiqués en ligne ne s'adressent qu'à une minorité de personnes aisées et aux Maliens de l'extérieur. Mais ces médias écrits présentent l'avantage considérable (et redoutable) de conserver une trace précise du fil, sinon historique, du moins narratif, de ce Maouloud présenté comme un patrimoine national des plus anciens.

116. Pour plus de détails sur les activités en direction de la communauté musulmane, je renvoie au site officiel de la fondation : www.fondationpourlenfance.net/index.php3

de francs CFA « au titre du Ramadan 2002¹¹⁷ ». Et les budgets croissent chaque année avec, toutes activités confondues, 271 millions de francs CFA en 2005, 360 millions en 2006¹¹⁸, 307 millions en 2007¹¹⁹.

De l'autre, c'est le président de la République qui manifeste un intérêt de notoriété publique à l'égard du Maouloud, notamment auprès des familles Touré et Dravé du quartier Bagadaji de Bamako, officiellement érigées en dépositaires du Maouloud de Tombouctou dans la capitale, et pour lesquelles, apprend-on ici par la presse, « de Modibo Kéita à Amadou Toumani Touré, le chef du clan des Maures de Bagadaji a toujours bénéficié de l'apport du président de la République en nature et en argent pour l'organisation du Maouloud¹²⁰ ».

Force est de reconnaître que les actions du président en faveur du Maouloud se sont non seulement intensifiées depuis « Tombouctou 2006 », mais qu'elles font désormais l'objet d'une véritable organisation nationale, sous la forme d'attributions ciblées en direction d'un certain nombre d'organiseurs religieux à travers le pays¹²¹. Quoique l'on ne dispose pas de chiffres officiels en la matière, on peut toutefois avoir une idée assez claire de cette stratégie à travers l'entretien en français et en songhay (*jenne ciini*, litt. la « langue de Djenné ») que j'ai eu à Djenné le 31 décembre 2007 avec l'un des principaux organisateurs du Maouloud de la ville, que j'appellerai ici Alpha :

« **GH** : Est-ce que les autorités vous soutiennent, dans cette organisation. Bon, par exemple, on sait qu'ATT, chaque année, il va à Bozola voir la famille Touré... Il va financer une partie du Maouloud. À Bamako, quand même, il est là.

117. Cf. www.koulouba.pr.ml/Les-Activites-de-la-Premiere-Dame

118. Cf. www.fondationpourlenfance.net/article.php3?id_article=39

119. Cf. l'article « Fondation pour l'Enfance : des lots de dons à flot ! », paru dans *Le Pouce* du 5 novembre 2007.

120. Voir l'article « Maouloud chez les Touré et les Dravé. Une tradition depuis sept siècles », paru dans *Les Échos* du 22 avril 2005.

121. D'une manière générale, les prêcheurs, en particulier ceux de l'association islamique *Ançar dine*, ne bénéficient pas de cette aide présidentielle.

Est-ce que vous sentez ici que vous êtes soutenus par le pouvoir ? Et de quelle manière ?

Alpha : Si, on est soutenu ! Si, on est soutenu ! Le pouvoir apprécie le Maouloud et je n'ai jamais entendu dire qu'il s'y opposait. En tout cas, moi, je ne suis pas au courant. Lorsque j'étais petit, le gouverneur de région quittait Mopti pour venir fêter le Maouloud ici, à Djenné. Le gouvernement malien donne deux jours fériés pour le Maouloud ; c'est la preuve d'une considération. À chaque fois que nous faisons notre Maouloud, le préfet vient, le juge vient et le gendarme-chef (*sic*) vient. Donc le Maouloud est important pour les autorités. Je n'ai rien vu, de la part des autorités, qui irait à l'encontre du Maouloud. Chaque année, l'imam venait nous remettre 20 000 francs CFA de la part des autorités. À présent, ça ne vient plus de l'imam. Depuis deux ans, le préfet nous appelle pour nous remettre une aide de 100 000 francs CFA de la part d'ATT. Lorsque j'ai pris les 100 000 francs CFA, j'ai écrit une lettre de remerciement et je l'ai signée avant que le Commandant ne l'envoie immédiatement à Bamako. Mais désormais, ça ne vient plus par l'imam ; c'est directement par le Commandant [...].

GH : Le soutien des autorités, tu as vu cela venir, ou bien ça a toujours été comme ça ?

Alpha : J'ai vu ça venir.

GH : Est-ce que tu as vu ça venir petit à petit et augmenter ? Mais depuis quand ça a commencé à bouger ? Est-ce que c'est depuis ATT, depuis Alpha [Oumar Konaré]... ?

Alpha : Non... Depuis Moussa [Traoré] !

GH : Depuis le début de Moussa, ou bien depuis... ?

Alpha : Oui, oui, depuis... En tout cas, depuis que je suis petit et que je connais le Maouloud, les autorités sont présentes aux célébrations.

GH : Est-ce que la Maouloud a augmenté ?

Alpha : Oui, le Maouloud a augmenté. Avant, l'imam nous remettait 20 000 francs CFA, alors qu'aujourd'hui ATT nous envoie 100 000 francs CFA [...].

GH : Cette année, il a donné 100 000 francs CFA ; l'an passé c'était un peu moins, ou bien... ?

Alpha : Non, non ! C'est le même 100 000 francs CFA. On dit ATT, pas le gouvernement, on dit ATT !

GH : ATT personnellement...

Alpha : On dit ATT !!!

GH : Chaque année il donne ?

Alpha : ATT ? Chaque année il donne !

GH : Depuis qu'il a été élu la première fois, il donne ?

Alpha : Oui, oui, il donne. Mais, 100 000 francs CFA, avec le préfet-là, il y a deux ans seulement.

GH : Depuis "Tombouctou 2006" ?

Alpha : Ah, avec Kadhafi-là ? Voilà... 2006, 2007.

GH : Tu me dis que, effectivement, ATT, personnellement il s'investit là-dedans ; il aide là-dedans. Est-ce que tu penses que le gouvernement et l'Assemblée nationale, ils pensent de la même manière ?

Alpha : Je pense qu'un jour, ça va venir.

GH : Un jour, ça va venir ?

Alpha : Pourquoi ? Parce qu'avant, le gouvernement travaillait durant les deux jours du Maouloud. Or maintenant, il chôme. Dans l'avenir, le gouvernement soutiendra le Maouloud [...]. »

De fait, et c'est là une illustration de cet usage stratégique de la loi mentionné plus haut, ce détail des deux journées fériées à l'occasion de la célébration de la naissance et du baptême du Prophète n'a pas échappé à mon interlocuteur, ni le signe que l'État accorde désormais de l'importance au Maouloud. C'est en effet le 30 juin 2005 que l'Assemblée nationale a voté le projet de loi relatif aux « fêtes légales en République du Mali » (102 voix pour, 0 contre et 1 abstention), portant le nombre de fêtes légales à douze¹²², dont « les journées de Maouloud

122. À ces fêtes légales s'ajoutent 8 autres fêtes dites « traditionnelles », telles que le crépissage annuel de la mosquée de Djenné en avril, la sortie des masques dogon en juin célébrant la levée de deuil (*dama*), ou encore le cycle de célébration du Maouloud de Tombouctou, qui s'étend sur 18 jours.

(naissance et baptême) ; la journée du Ramadan, la journée de Tabaski et le lundi de Pâques¹²³ ». Cette proposition de loi avait été adoptée en Conseil des Ministres le 16 février 2005, en vue

« d'instituer dans un texte unique les fêtes légales dont la liste est éparse dans différents textes. En outre et comme innovation, le projet de loi ouvre la possibilité pour le Gouvernement de déclarer fériée la journée ouvrable qui suit le jour de certaines fêtes légales¹²⁴ ».

Il n'est évidemment pas question de spéculer en vain sur les motivations de cette loi qui n'explique nullement la question du Maouloud. On notera simplement que ce vote intervient en pleine préparation de « Tombouctou 2006 », tandis que le Maouloud était la seule fête qui n'était pas officiellement déclarée légale, l'administration accordant simplement un congé exceptionnel à cette occasion. Or, désormais, tout Malien bénéficie de deux jours fériés pour la célébration de la Naissance et du Baptême, éventuellement extensibles avant et après ces deux journées. Si l'État avait souhaité mettre en relief le Maouloud sur le plan national, il ne s'y serait pas pris autrement !

*

On le voit sans doute mieux désormais, l'État, par la volonté même du président de la République, est parvenu à mettre littéralement la main sur le Maouloud, non pas seulement en désarmant les prêcheurs les plus populaires, mais par le fait d'avoir produit dans le même mouvement une aura nationale et une historicité acquises à Tombouctou. Cette opération, que l'on peut qualifier ici de sécularisation, en ce sens où l'État adjoint au Maouloud une plus-value historique et nationale que lui seul

123. Cf. l'article « Assemblée nationale : les fêtes légales et la nouvelle classification des routes adoptées », paru dans *L'Essor* du 4 juillet 2005.

124. Voir la page du site de la Présidence de la République du Mali : www.koulouba.pr.ml/COMMUNIQUE-DU-CONSEIL-DES,582?var_recherche=f%EAtes%20l%E9gales

pouvait activer, avant de le consacrer fête légale au même titre que la fête nationale de la République du Mali, aura consisté à sortir symboliquement le Maouloud du stade Modibo Kéita de Bamako pour le transférer sur le stade municipal de Tombouctou qui, en cette année 2006, devient national, international et même global.

Et puisque l'on mentionne ici le nom de Modibo Kéita, dont l'arrestation par Moussa Traoré eut lieu le 19 novembre 1968, il y a quarante ans, on doit sans doute aussi rappeler qu'en ayant adopté la devise nationale « Un Peuple, Un But, Une foi », les pères fondateurs de l'indépendance malienne (tout comme ceux du Sénégal) auront fait écho à celle du mouvement *Universal Negro Improvement Association* de Marcus Garvey : « Un Dieu, Un But, Une Destinée ». Mais jusqu'à preuve du contraire, la « foi » du Mali désigne toujours celle que le pays a en son propre avenir. Car ce qui pourrait apparaître aux yeux de certains comme le risque d'un renoncement progressif à la laïcité pour aboutir à un État musulman, voire une République islamique, n'a jusqu'à maintenant aucunement prévalu. Tout indique au contraire que l'État, plus fort que jamais, veille à bien distinguer le politique du religieux. Et c'est sans doute pourquoi cette *nationalisation* du Maouloud est originale. Aussi, s'il fallait tenter de définir le processus en cours, on pourrait peut-être dire que le Mali inaugure là l'exercice d'une « religion civile », au sens que lui donne le sociologue américain Robert N. Bellah (1980).

C'est que, dans ce formidable déplacement des rôles entre l'État et la sphère islamique que l'on observe désormais au Mali, où l'enjeu n'est rien de moins que le contrôle de l'espace public par l'État ou par la sphère islamique, les stades omnisports en sont le théâtre, tandis que le Maouloud en est la représentation. Quant au succès de la pièce, il dépendra plus que jamais des hommes qui y participent, du scénariste aux acteurs, en passant par le public. Au salut final, c'est sans doute à ce dernier que reviendra la tâche de dire en quoi et comment l'espace public malien est religieux.

Bibliographie

- ADELKHAH Fariba & François GEORGEON (dir.), 2000, *Ramadan et Politique*, Paris, CNRS Éditions.
- AL-SA'DÎ Abd al-Rahmân, 1898-1900, *Ta'rikh al-Sûdân* (éd. & trad. Octave Houdas : *Tarikh es-Soudan*), Paris, Ernest Leroux [rédigé en arabe à Tombouctou en 1655].
- AMSELLE Jean-Loup, 1985, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 19, n° 2 : 345-357.
- AMSELLE Jean-Loup & Emmanuelle SIBEUD, 1999, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- BAZIN Jean, 1982, « État guerrier et guerre d'État », in Jean Bazin & Emmanuel Terray (dir.), *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Paris, Éditions des Archives contemporaines : 319-374.
- 1988, « Genèse de l'État et formation d'un champ politique : le royaume de Segu », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 5, « L'anthropologie politique aujourd'hui », octobre : 709-719.
- BELLAH Robert N., 1980, « Civil Religion: The American Case », in Robert N. Bellah & Philip E. Hammond (dir.), *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper & Row : 3-26.
- BOILLEY Pierre, 1999a, *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, Paris, Karthala.
- 1999b, « Stabilité du Nord Mali : Les responsabilités partagées », *Writenet Paper*, n° 11.
- CISSOKO Mody Sékéné, 1974, « L'université de Tombouctou au XVI^e siècle », *Africa Zamani*, n° 2 : 105-138.
- DACHER Michèle, 1998, *Histoire du pays gouin et de ses environs*, Paris, Éditions Sèpia.

- DUBOIS Félix, 1897, *Tombouctou la mystérieuse*, Paris, Ernest Flammarion.
- EICKELMAN Dale F., 1989, « National Identity and Religious Discourse in contemporary Oman », *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, vol. 6, n° 1 : 1-20.
- HAENNI Patrick, 2005, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- HOLDER Gilles, 2006, « Entre cité-État et cité musulmane. La commune imaginée de Djenné à l'heure de la décentralisation malienne », in Claude Fay, Youaga Félix Koné & Catherine Quiminal (dir.), *Décentralisation et pouvoirs en Afrique. En contrepoint, modèle territoriaux français*, Paris, IRD Éditions : 279-301.
- JOMIER Jacques, 1999, « L'évangile de Barnabé, un apocryphe », *Esprit & Vie*, n° 22, 109^e année, 18 novembre (biblio.domuni.org/index.php?f=articlesbible/barnabe/index.htm)
- KANE Ousmane, 1998, « Introduction », in Ousmane Kane & Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala : 5-30.
- KAPTEIN Nico J. G., 1993, *Muhammad's Birthday Festival*, Leiden, Brill.
- KÂTI Mahmûd / Ibn Al-Mukhtâr, 1910-1911/1913, *Ta'rikh al-Fattâsh fî akhbâr al-buldân wa-l-djuyûsh wa-akâbir al-Nâs* (éd. & trad. Octave Houdas & Maurice Delafosse : *Tarikh El-Fettach, ou chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekroun*), Paris, Ernest Leroux [attribué à Mahmûd Kâti, rédigé par Ibn Al-Mukhtâr à Tombouctou vers 1665 et remanié au XIX^e siècle].
- MONTEIL Charles, 1977, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta (étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français)*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose [1^{re} éd. : 1924].

- PERSON Yves, 1968-1975, *Samori. Une révolution dyula*, 3 t., Dakar, IFAN.
- ROBINSON David, 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala [1^{re} éd. anglaise : *The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1985].
- SOARES Benjamin F., 2005, *Islam and the Prayer Economy: Religion and Authority in a Malian Town*, Edinburgh/Ann Arbor, Edinburgh University Press/University of Michigan Press.
- 2007, « Saint and Sufi in Contemporary Mali », in Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (dir.), *Sufism and the « Modern » in Islam*, Londres/New York, I. B. Tauris : 76-91.
- STAMER Joseph, 2003, « Quel dialogue islamo-chrétien au Mali ? », *Chemins de Dialogue*, n° 22, « Entre guerre et paix » : 119-129.
- TRIAUD Jean-Louis, 1986, « Abd al-Rahman l'africain (1908-1957), pionnier et précurseur du Wahhabisme au Mali », in Olivier Carré & Paul Dumont (dir.), *Les radicalismes islamiques*, t. 2, Paris, L'Harmattan : 162-180.
- 2000, « Présentation. La Tijâniyya, une confrérie musulmane pas comme les autres ? », in Jean-Louis Triaud & David Robinson (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala : 9-33.

La question musulmane au Sénégal

Termes et enjeux d'une relecture de la *modernité* en Afrique

Abdourahmane SECK*

Le caractère spectaculaire de la présence du religieux islamique dans le corps de la société sénégalaise ces vingt dernières années est une évidence. Dans le développement du phénomène, les considérations strictement religieuses ne l'emportent pas toujours sur les facteurs sociaux, économiques ou politiques. L'un dans l'autre, deux concepts paraissent intéressants pour réfléchir, à partir des mutations de la société sénégalaise de la fin des années quatre-vingt à nos jours, sur ces articulations parfois contradictoires. D'abord celui d'« islamo-nationalisme », qui permet de mettre en relief la massivité des discours et des faits religieux qui traversent la société sénégalaise. Ensuite celui d'« islamisation paradoxale », qui coexiste avec le premier en rendant compte du caractère incertain de ses projets.

* Anthropologue, CEMAf (UMR 8171).

La révolution iranienne et les bouleversements de la fin des années 1980 ont soumis l'espace public sénégalais à l'épreuve d'un discours religieux fonctionnant comme autant de ressources symboliques à l'usage des acteurs. Ce regain de religiosité est d'autant plus accentué qu'on enregistre, de manière concomitante, une crise des modèles de l'État ou encore de ce que l'on a appelé la culture de l'Académie ou de la robe (Diaw, 2002 ; Diagne, 2002). Ce phénomène, qui va coïncider avec une profusion d'expressions populaires diverses dans l'espace public, sature presque tous les discours, des expressions artistiques aux rhétoriques politiques, ce qui nous a conduit à parler d'islamo-nationalisme afin de bien mettre en exergue la dimension culturelle de cette confusion extrême entre traditions historiques et héritages islamiques. Pour autant, la confessionnalisation du débat politique, au sens d'un recouvrement de la sphère politique, voire publique, par le religieux, n'a pas eu lieu. En effet, le discours protestataire islamique revendique la vocation à contrôler, dans la société, les institutions objectives de dominations sociales (la famille, l'école, la loi), et des groupes auxquels elles s'appliquent (surtout les femmes et les jeunes). Or, chacune de ces cibles ou objectifs de récupération lui échappe, à bien des égards, même si, au demeurant, le regain d'islam dont on parle trouve ses manifestations concrètes dans les *demandes d'islam* de ces lieux et groupes sociaux.

Les concepts d'islamisation paradoxale et d'islamo-nationalisme permettent de contourner le paradigme dominant de l'étude des rapports entre politique et islam, bâti sur une opposition frontale allant du « tout politique » au « rien politique ». L'islam politique et apolitique présente depuis presque toujours, en effet, une inextricable figure d'unité paradoxale. Une unité faite d'occurrences performatives où la figure qui est actualisée reste toujours riche de la potentialité de l'autre. En relativisant ainsi la notion d'*islam politique*, on peut mieux entendre la pertinence d'une question musulmane au Sénégal, débarrassée de la tyrannie de la vérification d'un ou de plusieurs modèles du genre (oriental, internationaliste ou tropical). L'hypothèse qui sous-tend cette approche est que le

regain d'islam qui paraît en cours n'est pas une mesure suffisante d'une dissidence musulmane dans la société politique sénégalaise actuelle ; tout comme, il est vrai, les dynamiques de sécularisation que l'on y repère ne sont pas non plus sans ambiguïtés. De cette hypothèse dérive la conséquence que seule une attention accordée aux dynamiques des mutations sociologiques et historiques en cours est susceptible de révéler ce jeu des occurrences qui pourraient favoriser, pour des acteurs particuliers, le travail de basculement dans l'une ou l'autre perspective, ou encore la gestation d'une troisième voie découlant de leur relativisation ou neutralisation réciproque. Il s'agit alors, dans ce qui serait un troisième niveau, d'une sorte de *nouvelle modernité sénégalaise*¹. Essentiellement portée par la frange juvénile de la société, cette culture inédite, qui se pose en nouvelle mémoire sociale et politique de la nation, puise ses références dans les vies et œuvres des propagateurs et leaders charismatiques des confréries, des héros politiques panafricains, des enseignements de la sagesse populaire, mais aussi de volontés ou d'aspirations citoyennes très marquées. On peut constater que dans ce phénomène les visibilitées et demandes d'islam débordent très largement les frontières du religieux cultuel, comme domaine à part, régissant et expliquant, de l'extérieur, la vie sociale. À l'intersection donc du politique et du religieux, une analyse sur la complexification du rapport est proposée par Diop, Diouf & Diaw (2000 : 168-169), au moment où la démocratie sénégalaise enregistre sa première alternance :

« Ce discours religieux a trouvé sa propre légitimation dans le fait démocratique : liberté d'expression, liberté d'opinion, liberté de culte garanties comme des droits fondamentaux. Cependant, en examinant l'argumentaire du discours religieux, on se rend compte que la référence n'est plus ce qui ancre dans le territoire du droit mais plutôt dans celui de la mémoire.

1. La problématique d'une « nouvelle modernité » à l'œuvre dans les sociétés musulmanes a été à la mode dans la décennie 1990 pour indiquer que ces dernières, en dépit du caractère chaotique de leur évolution récente, étaient en train d'inventer leur propre modernité politique ; voir Kepel (2001) et Roy (1992).

Autrement dit, le texte fondamental n'est pas la référence suprême ; au-delà, il y a notre mémoire, avec sa sacralité ; il y a notre culture, qui est l'impératif catégorique qui doit nous déterminer : dans ce nouveau discours "religieux", le fait démocratique est utilisé pour disqualifier le fait républicain, car il ne le reconnaît pas comme étant au fondement du politique² ».

Ces auteurs, certes, ont très bien indiqué que, dans ce tournant des années 2000, quelque chose d'autre de ce à quoi nous étions jusque-là habitués était en train d'advenir dans le rapport du politique et du religieux. Cependant, il nous semble que la conception qu'ils paraissent prendre en charge du politique procède de son acception comme relevant de la séparation privé/public. La théorie arendtienne et, de façon plus large encore, la *Politique* d'Aristote insistent longuement sur le statut fondateur de cette séparation. Pourtant maints travaux sociologiques (ou ethnologiques) montrent comment ces deux instances s'impliquent et s'informent mutuellement (Dayan-Herzbrun, 2001).

Et comme on peut le constater, dans l'inédit de la figure en cours de l'espace public politique sénégalais, le sort fait au religieux n'est pas celui d'un renvoi à un espace du privé ou du domestique qui lui serait propre. Un renvoi qui, de surcroît, ferait que le politique naîtrait véritablement à lui-même, consacrant alors une nouvelle ère institutionnelle, dans un Sénégal en marche vers sa *modernité promise* depuis l'entreprise coloniale.

Certes, on assiste à une recomposition de la structure du religieux dans le jeu politique, mais la crise d'opérationnalité des injonctions de vote (partout invoquée) n'invalide, dans les faits, qu'une figure singulière du rapport profond entre politique et religion au Sénégal. Les aspects ou conséquences purement

2. Plus loin, les auteurs poussent l'analyse de manière plus intéressante encore, en soulignant que « [...] la démocratisation se consolide et la citoyenneté est en construction. Une construction qui semble ne plus hésiter à s'en prendre au pouvoir des marabouts, qui s'effrite pour laisser place à un *imaginaire religieux plus profond, plus cultivé et moins dépendant d'une autorité confrérique* » (Diop, Diouf & Diaw, 2000 : 177) ; c'est nous qui soulignons.

politiques des mutations du religieux ont conduit l'attention des observateurs sur l'advenu d'une séparation du politique et du religieux, plutôt que de la diriger, de manière bien plus heuristique, sur l'advenu de nouvelles consciences socioreligieuses. Les expressions « transmutation du citoyen en taalibé » (Diop, Diouf & Diaw, 2000) ou « talibe-citoyen » (Audrain, 2004) restent empêtrées, en effet, dans une commune logique de la distinction et de la séparation, qui ailleurs prend l'allure d'une accession à une majorité civique³. En réalité, les choses semblent beaucoup plus compliquées. Car, à l'évidence, après bientôt une décennie d'alternance politique, l'autonomisation tant proclamée du religieux, loin d'avoir accouché de la terre politique promise, semble bien davantage faire signe vers d'autres figures du politique.

Il est loisible de s'interroger sur le fait que ces figures *autres* ne soient que le fait des vieilles figures, autrement dit : plus ça change, plus c'est la même chose. Le trait distinctif, en tous les cas, de ces figures est bien la capture du « fait républicain » par ce que Diop, Diouf & Diaw (2000) appellent « notre mémoire » ou encore « notre culture ».

À côté du fait républicain (et non pas nécessairement à sa place), il est possible de poser l'hypothèse d'un « fait de la *teranga*⁴ », à la fois espace du lien (domestique et public) pertinent et lieu des émargements aux bénéfiques (et sanctions) divers de la protection et de la promotion sociales. Ce sont les acteurs eux-mêmes, toutes échelles et tous niveaux confondus, qui situent, en la nommant, l'économie politique de la *teranga* au cœur de leurs transactions quotidiennes. Nous rentrons là dans l'univers, déjà ancien, de l'*Afrique ambiguë* inauguré par l'anthropologie et que les politistes n'ont cessé d'avoir en ligne de mire. C'est toute la question de la rationalité et de l'imagi-

-
3. « L'analyse de la défaite des ndigals ne doit pas laisser croire que les Sénégalais se détournent pour autant de la religion. Leur pratique religieuse n'est pas remise en cause, seulement *ils différencient maintenant* l'aspect religieux de l'aspect politique » (Samson, 2000 : 6) ; c'est nous qui soulignons.
 4. Mot wolof qui désigne, de manière usuelle, l'« hospitalité traditionnelle ». Nous en proposons, ici, une autre approche.

nation du politique dans les sociétés africaines qui est ainsi posée.

Jean-François Bayart (1989), Achille Mbembe (2000), ou encore Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz (1999) ont mis en place diverses lexicographies, qui sont autant de références incontournables, pour rendre compte des trajectoires du politique en Afrique. En dépit de ces importantes contributions, il semble toutefois que jusqu'à présent, le *sérieux* du chercheur l'emporte, par trop, sur le *sérieux* du terrain. Autrement dit, la nécessaire médiation théorique ou conceptuelle a beaucoup trop souvent tendance, même lorsqu'elle s'en défend, à fonctionner comme écran à la connaissance du *logos* et de la *praxis* que les acteurs mettent en branle en permanence pour se maintenir dans le lien social pertinent. Dans le discours des sciences sociales à propos de la nature et des lieux du politique en Afrique, c'est comme si nous assistions à un *acte manqué volontaire* ; l'objet du discours est comme condamné à ne jamais être désigné autrement que sous la forme poétique ou hardie de l'intuition. Tout ceci pose la question déjà plusieurs fois débattue du statut des sciences sociales par rapport à l'ordre du politique et de ce qu'elles peuvent en dire.

Or, l'idée d'une nouvelle modernité sénégalaise doit justement servir à penser la concaténation, sous un mode non traumatique, des diverses trajectoires de sens qui structurent les comportements et imaginations sociopolitiques générés par les mutations de la société sénégalaise au cours de ces dernières vingt-cinq années. Toutefois, la question reste posée de savoir à quelle modernité se fier, surtout dans un contexte où l'on a fini de constater que celle-ci n'est plus ce que l'on croyait (Mbembe, 2000). En d'autres termes, il est admis qu'elle consiste moins dans les objets et les signes de l'occidentalisation du reste du monde (adoption et acclimatation de ses modèles politiques et univers philosophico-culturels), que dans la dynamique des historicités propres à chaque société. Aussi, nous semble-t-il, la modernité africaine en question doit cesser d'être envisagée comme une histoire en attente (ou une promesse de l'histoire)

ou l'histoire d'un destin confisqué ou encore aliéné⁵. En Afrique, les savoir-faire et les sagesses autochtones qui accompagnent l'expérience de la perte de souveraineté, en constituant un ensemble cumulatif passé à la postérité sous formes de récits divers, de travail de réécriture, d'enjeux plusieurs fois raturés, dessinent les figures de la modernité dans la longue durée. Le débat polémique entre ethnophilosophes et europhilosophes dans le tournant des années 1970 à 1980 n'est qu'une figure ultime et tardive de cette longue histoire. En effet, ce débat dont l'enjeu premier a pu être résumé dans la question de savoir si l'on pouvait, oui ou non, parler de l'existence d'une philosophie africaine, n'a traité, en fin de compte, que de la question de la modernité africaine, notamment sa nature et ses enjeux, et des qualités du sujet africain qui se doit de la construire pour la vivre⁶. De même, les indépendances octroyées et l'essor des nouveaux États ne sont que très fausement des instants premiers de promesses de la modernité en Afrique. La nouvelle modernité sénégalaise semble donc se jouer en dehors des lieux constitutifs de l'encadrement étatique et des polémiques académiques.

Cette nouvelle modernité évoquée dispose de signes ou caractéristiques qui sont à rechercher dans la demande et l'expérience concrète de liens symboliques et sociaux s'inscrivant, presque termes à termes, dans le contre-pied de la modernité occidentale. Elle affirme, par là, son autonomie et révèle ses propres historicités. Dans le cas occidental, ces formes de liens en question paraissent représenter, comme le souligne Bertrand Badie dans *La fin des territoires...* (Paris, Fayard, 1995), rapporté ici par Jean-Yves Martin (1999 : 77), des forces de parasitage de la modernité politique :

« La banalisation des allégeances multiples – nationale, subcontinentale, religieuse, ethnique, économique, voire asso-

-
5. Ce qui est loin de vouloir dire que nous passons sous silence le rapport politique de dominations diverses dont pâtit le continent.
 6. Sur cette question et ses enjeux théoriques et politiques, voir Ndaw (1983), Towa (1971) et Hountondji (1977). Signalons également la parution récente du livre de Diagne (2006), qui fait utilement suite à son ouvrage de 2005.

ciative – réintroduit des formes de construction sociale où, de plus en plus, des autorités différentes se superposent et coexistent au sein d'un même espace social, rognant bien souvent jusque sur les droits de l'État-nation. »

Cette caractérisation de la valeur performative du lien social et symbolique conforte l'idée de modernité en contre-pieds de celle occidentale qui vient d'être avancée. Car, dans la nouvelle modernité sénégalaise, précisément, ces *pressions contradictoires en apparence* que dénonce Bertrand Badie ne se constituent pas en réelle opposition. C'est aussi en cela que nous nous démarquons de Diop, Diouf & Diaw, non pas en rejetant leur relecture, mais plutôt en la prolongeant. Ainsi, pour ces auteurs (2000 : 177) :

« La reconstruction politique de la société sénégalaise est une reconstruction morale qui, tout en s'inspirant des textes religieux, chrétiens, musulmans ou encore d'une morale "animiste", s'applique à disjoindre l'espace public de l'espace de la croyance, dans l'élaboration d'une distinction radicale entre espace public et espace privé, l'individuel et le collectif, le domestique et l'officiel, le masculin et le féminin, le jeune et le vieux. »

La revalorisation des identités primaires promet pourtant bien plus des espaces de réciprocité que des projets philosophico-politiques tendant à rompre le lien politique national. Ce n'est pas en effet un principe de séparation que nos compatriotes expérimentent au quotidien, mais plutôt de brouillage des frontières au niveau des pôles d'identification et d'identité. Même les franges intellectuelles radicales, notamment les animateurs des anciennes gauches communistes, n'y échappent pas. À cet égard, ce que Jean Copans (1998) faisait remarquer, non sans quelque prudence, sur la texture sociologique des organisations politiques de gauche au Sénégal, notamment leurs rapports ambigus aux hiérarchisations sociales traditionnelles, est aujourd'hui largement étayé par l'affichage ostentatoire

d'attachements à plusieurs valeurs sociales (dont l'affiliation confrérique) par la plupart de ces figures emblématiques.

Dans le même temps, la demande de démocratie, de citoyenneté, de participation, à tous les niveaux (domestiques et publics) des relations sociales (hommes/femmes, aînés/cadets, gouvernants/gouvernés, tuteurs/protégés) est un fait manifeste qui frappe l'observateur, en particulier depuis la fin des années 1980. C'est dire que la société sénégalaise a ouvert des espaces de délibération publique sur ces liens de dépendance et d'obligations réciproques⁷. Par l'initiative associative, par la création littéraire et artistique, par les effets induits de la crise de redistribution et d'allocation des biens, cette société sénégalaise a généré du *savoir* sur son *être*, mais aussi sur les liens qui la structurent. Jeunes, adultes, patrons, subordonnés, hommes et femmes s'emparent des rationalités internes des mécanismes de production du lien social et symbolique, et les reproduisent selon leurs besoins (donc de manière sélective). Ce que les liens qui régissent leur *être-ensemble* perpétuent en conséquence, ce n'est pas le passé, mais plutôt des structures précises du lien social qui empruntent à des imaginaires n'ayant rien à voir avec une tradition impassiblement reproduite, ou si peu.

L'exemple des nouveaux convertis au confrérisme est intéressant en ce qu'il permet de suggérer la nature des nouveaux rapports aux allégeances traditionnelles qui ne sont plus de l'ordre des choses subies, mais autrement recomposées. Ces jeunes urbains, en effet, qui naguère snobaient les sociabilités confrériques et qui, aujourd'hui, se disent volontiers les « griots » de cheikhs divers, n'ont généralement rien à voir avec de quelconques origines griottes et sont très souvent révoltés contre les survivances des considérations de caste.

L'expérience historique nouvelle que l'on peut comprendre de ces maintiens et proliférations de demandes d'allégeance et d'obligations sociales qui, une fois encore, ne cherchent pas à saper la démocratie – car elles coexistent avec des demandes, toutes aussi fortes, d'espaces publics de délibérations, de conso-

7. Nous préférons cette expression à celle communément admise de « liens (ou dépendances) interpersonnels ».

lvalidation de l'expérience démocratique et de garantie de sincérité des compétitions électorales —, c'est ce qui ici apparaît comme une lecture alternative de ce que nous avons appelé précédemment des « *pressions contradictoires en apparence* ». En effet, dans la dynamique de la nouvelle modernité sénégalaise, et dans le sillage du projet d'engendrement des sciences sociales africaines (Imam *et al.*, 2004), l'anthropologie, tout particulièrement, devra apprendre à relire autrement les profusions de liens qui échappent à la grammaire de l'État-nation et de son vieux projet de modernité, à ne pas les culpabiliser, ou les archaïser. Sortir définitivement du paradigme évolutionniste, qui emprisonne également une grande partie de l'intelligentsia occidentalisée du pays, c'est admettre une fois pour toutes que le Sénégal n'est pas encore à venir, mais qu'il est déjà là.

Revisiter le concept de *teranga* qui a été introduit, ici, participe de ce long et néanmoins urgent apprentissage. La *teranga* comme système et espace du lien socioéconomique pertinent est le siège et l'expression de réciprocity généralisées unissant les individus et les groupes les uns aux autres. L'espace public dit moderne est régi en bonne partie, par-delà ses réglementations formelles et institutionnelles, par l'économie politique de la *teranga* reposant sur un système d'« arrangements mutuels⁸ ». L'éthique religieuse contribue par ailleurs à la légitimation de ce primat du lien social dans l'organisation de l'espace public. L'expression wolof, *Senegal rewu julit la* (« le Sénégal est un pays de musulmans »), veut, en large partie, dire que le Sénégal est un pays de solidarité, en d'autres termes de liens sociaux ou parentaux. De sorte qu'on puisse, une fois encore, soutenir l'idée que la prolifération et l'entrecroisement des liens sont non seulement une donnée de structure de l'espace public sénégalais, mais fonctionnent comme un signe de la maîtrise de son propre destin historique.

Du reste, pour Jean-Yves Martin, en effet, « la poussée identitaire ne doit pas être unilatéralement réduite à un repli

8. L'expression « *arangé ma* » (en wolof, lire comme c'est écrit), que l'on peut traduire par « rends-moi service », est, probablement, l'une des mieux partagées au Sénégal dans les transactions quotidiennes.

sectaire générateur de conflits et d'épurations ethniques. La dialectique des identités et des territorialités, si elle fonctionne sous l'égide d'une culture critique, n'est pas inéluctablement synonyme d'intolérance et d'intégrisme. C'est à ce prix que se profile une issue à la crise de la politique qui se situe dans la perspective d'une reterritorialisation « en archipel » à partir de lieux nouveaux de citoyenneté » (Martin, 1999 : 84)⁹.

Auparavant, Christian Ruby, dans son article « Des pratiques en archipel » (*Raison présente*, n° 126, 1998), cité ici par Jean-Yves Martin (1999 : 83), aura fait entendre ce qu'il fallait comprendre dans cette notion de reterritorialisation *en archipel* :

« Sur son terrain propre, qui n'est pas celui d'un isolat à envisager, la notion d'archipel constitue, plutôt une autre façon de thématiser une dynamique de paroles et d'actions, la superposition de la multiplicité des relations sociales en un individu et les façons d'agir au sein de ces relations. »

Au final, la nouvelle modernité sénégalaise nous paraît donc davantage rendre compte de l'unité de deux phénomènes plutôt contradictoires. D'une part, une demande d'égalitarisme citoyen qui promeut l'approfondissement de l'expérience démocratique sénégalaise, en l'occurrence la transition en cours de la « démocratie des lettrés » (Diaw, 1992) à la « démocratie des gens ordinaires » annoncée par la présidentielle de 2000, et confortée par celles de 2007. D'autre part, une demande d'inégalité sociale arrimée aux logiques traditionnelles, mais revisitée à des fins de réinvention, de la dépendance sociale.

En dépit des apparences, l'approfondissement de l'expérience démocratique sénégalaise, parce qu'elle semble ne pas savoir ni vouloir se débarrasser de la fabrique du patronage social,

9. Soulignons que ce qui nous fait citer cet auteur, dans ces paragraphes sur la nouvelle modernité sénégalaise, réside dans le fait que la citoyenneté constitue une dimension importante de la « démocratie politique », laquelle est une donnée incontournable de toute modernité. Ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, c'est cette problématique d'éclatement des territoires anciens de la citoyenneté et des pistes de reterritorialisation de celle-ci à explorer.

indique que la démocratie est utilisée, non comme paradigme, mais comme une ressource supplémentaire dans un dispositif d'ensemble d'arbitrage sociopolitique qui l'excède largement. La promesse démocratique de la modernité paraît emprunter, au total, d'autres parcours de possibilité et de crédibilité. La démocratie se révèle être, une fois encore, une simple ressource, une trajectoire parmi maintes autres des inventions de civilités qui maintiennent le lien social et symbolique. Pour cette raison, la demande de démocratie s'accompagne d'autres formes de demandes qui paraissent ressortir de systèmes qui lui sont antinomiques. Dans ce contexte toujours, l'espace religieux, qui est un important champ social de patronage, ne pouvait avoir d'autre destinée que d'être, non un obstacle, mais un facteur de l'élargissement de l'espace public sénégalais moderne (celui du jeu politique national). Du reste, le clash tant prédit et redouté entre espaces religieux et républicain n'a pas eu lieu et semble même de moins en moins probable. C'est que, nous semble-t-il, cette nouvelle modernité a su dépasser ces deux espaces (dans leurs acceptions traditionnelles) en les intégrant dans une logique d'*espace public de la redistribution*. On peut comprendre ainsi pourquoi les succès des offres d'encadrement socio-religieux n'ont pu empêcher le déclassement de la problématique référendaire « Pour » ou « Contre » la République islamique.

La nouvelle modernité sénégalaise, au plan théorique et pratique, fait échec ainsi à la contradiction classiquement établie, dans le sillage de diverses traditions sociologiques, entre modernité d'une part et, d'autre part, religion ou ethnicité. Tout se joue alors dans la confrontation avec ce que Mbembe conçoit comme « le vivre au monde concret¹⁰ », horizon de questionnement qui doit offrir de nouvelles prises à la théorie sociale en Afrique ou appliquée à l'Afrique.

10. « [...] Il existe, pour chaque temps et pour chaque époque, un "propre" et un "particulier" – ou, pour reprendre un terme obscur, "un esprit" (*Zeitgeist*). Ce propre et ce particulier sont constitués d'un ensemble de pratiques matérielles, de signes, de figures, de superstitions, d'images et de fictions qui, parce que proposés à l'imagination des gens et à leur intelligence, parce que réellement éprouvés par eux, forment ce que l'on pourrait appeler leur "vivre au monde concret" » (Mbembe, 2000 : 34).

*

L'espace public oscille entre autonomie et encastrement, dans une sorte de *différenciation intégrative* qui brouille les clivages classiques entre tradition et modernité. L'indifférenciation entre les champs du social, du politique et de l'économie est, en effet, présentée comme la marque des sociétés traditionnelles, tandis que leurs autonomisations respectives les uns par rapport aux autres caractériseraient la modernité. C'est, à la fois, tout le paradoxe et la spécificité de cette nouvelle modernité sénégalaise.

Le principe de l'« assimilation réciproque des élites » (Bayart, 1989)¹¹ favorise une culture d'imagination politique à l'intérieur de laquelle le religieux se positionne dans un incessant va-et-vient entre privé et public. Il permet, également, de dépasser le constat que l'annonce de la résorption asymptotique de la religion par la modernité n'a pas eu lieu. Cette « résistance » de la modernité, certes comme nous l'avons suggéré, s'opère dans un contexte de capture efficace de son langage par le discours religieux ; mais il reste qu'il s'agit d'un religieux paradoxal, non réductible, de surcroît, au sacré. Par ailleurs, même si l'espace du religieux semble s'affirmer comme lieu pertinent de production et de diffusion du lien social, lors même que l'État en produit et en diffuse de moins en moins, il est loin de subsumer totalement l'ensemble des autres lieux de déterminations identitaires et sociales. Dans ses formes et ses enjeux, l'étude de la question musulmane au Sénégal de la

11. La notion d'« assimilation réciproque des élites », telle que nous en tirons partie ici, n'est guère éloignée de l'« assimilationnisme » développé par l'école de Chicago. Ainsi, Dominique Schnapper (1993 : 151) rapporte que « pour les sociologues de l'école de Chicago, la perspective était "assimilationniste", pour utiliser leur vocabulaire. Park pensait que les conflits entre les groupes seraient progressivement résolus. Leurs relations suivraient les étapes du "race relations cycle", contact, compétition, conflit, accommodation, assimilation. À l'issue du cycle, les divers groupes seraient "assimilés", c'est-à-dire qu'ils régleraient désormais leurs conflits à l'intérieur du même système de normes et de valeurs ».

fin des années 1980 à nos jours nous renseigne ainsi sur l'état d'une société à l'épreuve de sa modernité propre.

Bibliographie

- AUDRAIN Xavier, 2004, « Du “ndigël” avorté” au Parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique africaine*, n° 96, décembre : 99-118.
- BAYART Jean-François, 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- CHABAL Patrick & Jean-Pascal DALOZ, 1999, *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica.
- COPANS Jean, 1998, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala [1^{re} éd. : 1990].
- DAYAN-HERZBRUN Sonia, 2001, « Privé-Public : limites d'une opposition », in Eugène Enriquez & Dominique Lhuillier (dir.), *Domaine Privé-sphère publique*, Paris, Éditions Eska : 7-17.
- DIAGNE Mamoussé, 2005, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Dakar/Paris, Celhto/IFAN/Karthala.
- 2006, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Dakar/Paris, IFAN/Karthala.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2002, « La leçon de musique. Réflexions sur une politique de la culture », in Momar-Coumba Diop (dir.), *Le Sénégal Contemporain*, Paris, Karthala : 243-259.
- DIAW Aminata, 1992, « La démocratie des lettrés », in Momar-Coumba Diop (dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Dakar, Codesria : 299-329.
- 2002, « Les intellectuels entre mémoire nationaliste et représentations de la modernité », in Momar-Coumba

- Diop (dir.), *Le Sénégal Contemporain*, Paris, Karthala : 549-574.
- DIOP Momar-Coumba, DIOUF Mamadou & Aminata DIAW, 2000, « Le baobab a été déraciné », *Politique africaine*, n° 78 : 157-179.
- HOUTONDI Paulin J., 1980, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, Éditions Clé [1^{re} éd. : 1977].
- IMAM Ayésha M., MAMA Amina & Fatou SOW (dir.), 2004, *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*, Dakar/Paris, Codesria/Karthala.
- KEPEL Gilles, 2001, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.
- MARTIN Jean-Yves, 1999, « Mondialité et identités. Reterritorialiser la citoyenneté », *La Pensée*, n° 319, juillet-août-septembre : 75-84.
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- NDAW Alassane, 1983, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Éditions africaines.
- ROY Olivier, 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil.
- RUBY Christian, 1997, *La solidarité : essai sur une autre culture politique dans un monde postmoderne*, Paris, Ellipses (« Polis »).
- SAMSON Fabienne, 2000, « La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise », *Afrique Contemporaine*, n° 194 : 5-11.
- SCHNAPPER Dominique, 1993, « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 81 : 149-163.
- TOWA Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé.

Table des matières

Remerciements	4
Introduction : Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique, <i>par Gilles Holder</i>	5

PREMIÈRE PARTIE L'ISLAM EN DÉMOCRATIE : DU RELIGIEUX DANS L'ESPACE PUBLIC

1. Modalités du politique en islam : retour sur quelques idées simples, *par Jean-Louis Triaud* 23
2. Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels, *par Michèle Leclerc-Olive* 37

DEUXIÈME PARTIE GENÈSE ET TRANSFORMATIONS DE LA SPHÈRE ISLAMIQUE : L'ISLAM ENTRE L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ

3. La formation d'une « sphère islamique » en Afrique Occidentale Française (1895-1958), *par Robert Launay et Benjamin F. Soares* 63

4. Société civile islamique et nouveaux espaces publics au Niger. Esquisse sur l'islam postmoderne et les pratiques religieuses « globales » en Afrique, *par Souley Hassane* .. 101
5. Comment (ne pas) lire le Coran ? Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire, *par Robert Launay et Rudolph Ware* 127

TROISIÈME PARTIE
**DE LA RAISON PRATIQUE
 DE L'ESPACE PUBLIC RELIGIEUX :
 LES ENJEUX D'UNE CITOYENNETÉ MUSULMANE**

6. Nouveaux marabouts politique au Sénégal : lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux, *par Fabienne Samson Ndaw* 149
7. Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle, *par Marie Nathalie LeBlanc* ... 173
8. Autonomie politique et diffusion de normes morales dans l'espace public burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité, *par Maud Saint-Lary* 197

QUATRIÈME PARTIE
**ÉTAT, NATION ET DÉSIRS D'ISLAM :
 LE RETOUR DU POLITIQUE**

9. Remémoration coloniale et actualisation politique dans la confrérie mouride, *par Jean-Pierre Dozon* 225

10. « 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,
par Gilles Holder 237
11. La question musulmane au Sénégal : termes et enjeux
d'une relecture de la *modernité* en Afrique,
par Abdourahmane Seck 291

Composition, mise en page :
Écriture Paco Service
27, rue des Estuaires - 35140 Saint-Hilaire-des-Landes

Achévé d'imprimer en février 2013
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : octobre 2009
Numéro d'impression : 302031

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

En dépit de sa présence déterminante sur la longue durée, l'islam en Afrique a encore du mal à se départir d'une image de « religion importée » et « bricolée » face à un monde musulman arabophone. Si cette présence au sud du Sahara n'a nullement été linéaire et s'inscrit au contraire dans des effets de replis et de reprises successifs, le puissant mouvement de réislamisation, qui s'amorce à la fin du XVIII^e siècle pour s'accélérer dans les dernières décennies du XX^e siècle, ne permet plus de faire l'économie de la dynamique sociale et politique du religieux pour comprendre l'Afrique actuelle et, singulièrement, de la place qu'y occupe l'islam.

Au fil d'un parcours à travers cinq pays de l'Afrique de l'Ouest, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Mali, le Niger et le Sénégal, cet ouvrage souligne combien l'Afrique musulmane est inscrite dans la modernité et participe de ce que l'on peut appeler la globalisation islamique. Mais plus encore qu'une active présence au monde, l'Afrique d'aujourd'hui donne à voir des pratiques politiques et sociales originales qui puisent massivement dans la ressource religieuse, cherchant ainsi à pallier la faillite morale, politique et économique des États.

Décrivant et analysant les configurations des expériences démocratiques en cours, le phénomène d'assimilation réciproque des sphères politique et religieuse, et le degré d'organisation des acteurs islamiques au sein des sociétés civiles, cet ouvrage pose en final la question de l'émergence d'un nouveau type de rapports entre l'État et la société, que l'on peut qualifier d'« espace public religieux ».

Gilles Holder est anthropologue au Centre d'études des mondes africains à Aix-en-Provence (CEMAf, UMR 8171 du CNRS). Travaillant depuis une quinzaine d'années au Mali sur le fait politique, il s'intéresse à la place du religieux dans la sphère publique et coordonne le programme ANR PUBLISLAM (Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest). Il a notamment publié Poussière, Ô Poussière ! La cité-État sama du pays dogon (Société d'ethnologie de Nanterre, 2001) et, en collaboration avec Anne-Marie Peatrik, un numéro spécial du Journal des africanistes intitulé Cité-État et statut politique de la ville en Afrique et ailleurs (2004).



9 782811 102548

ISBN : 978-2-8111-0254-8