



Les **GREM** Cahiers

Groupe de recherche en économie appliquée et théorique

N° 52

" Réfléchir à changer "

Avril – Juin 2015

Mali



Laïcité au sud du Mali

Débat public actuel sur la laïcité et la liberté religieuse

Tone SOMMERFELT et Kristine JESNES



Table des matières

Résumé exécutif	1
Biographies.....	2
Introduction	3
L'islam de plus en plus présent dans la sphère publique : Le débat autour du Code de la famille	6
La présence publique des dirigeants religieux en politique	9
La paranoïa des Wahhabistes au sud du Mali	12
Les tentatives de contrôle des processus religieux par l'État.....	15
Conclusions	19
Références	21

Résumé exécutif

La religion occupe une place de plus en plus considérable dans l'espace public malien. Les avancées de groupes islamiques combattants et l'application sporadique de punitions selon le Code pénal de la Charia au nord du Mali ont évoqué la crainte chez les Maliens, tout comme chez les acteurs étrangers sur la transformation progressive du pays vers un « État islamique ». Notamment, les influences religieuses dans le débat public proviennent autant des mouvements populistes anti-Wahhabiste que des activités missionnaires salafistes. En s'appuyant sur des entretiens avec des dirigeants religieux et des politiciens au sud du Mali, ce document d'orientation explore des aspects de l'islam comme une force politique au Mali, examine les différentes compréhensions, des Maliens, du concept de *laïcité*, le principe de la séparation de la religion et de la gouvernance et du sécularisme de l'État et analyse les implications de ces processus pour les futures politiques publiques.

Les inquiétudes concernant la progression du Mali vers un « État islamique » ne sont pas fondées. Nous croyons plutôt que les processus politico-religieux contemporains au Mali impliquent une renégociation des relations État-religions et du concept de laïcité. Il en résulte que la séparation entre l'État et les institutions religieuses est maintenue. Toutefois, l'État cherche à contrôler les processus religieux et les regroupements, et son implication dans le domaine religieux en est le résultat. Aussi, plusieurs dirigeants musulmans éminents développent des programmes politiques bien définis. Ensemble, ces processus défient la compréhension de la « laïcité » et de son héritage colonial, mais n'affectent pas les fondements de la démocratie malienne.

Biographies

Tone Sommerfelt est détentrice d'un doctorat en anthropologie de l'Université d'Oslo, et elle est chercheuse principale à la Fondation de Recherche de Fafo. Elle a une expérience considérable sur le terrain auprès des musulmans d'Afrique de l'Ouest, y compris trois ans de travail sur le terrain en Gambie, de même qu'au Mali, au Maroc et en Haïti. Elle est impliquée dans les projets sur le Mali, sur les influences des salafistes au sud du Mali ainsi que sur la dynamique politico-religieuse suivant la crise au nord du Mali.

Kristin Jesnes est chercheuse à la Fondation de Recherche de Fafo, où elle traite des questions en liens aux pays en transition, aux entreprises et aux droits de l'Homme, ainsi qu'à l'offre de travail décent. Jesnes est titulaire d'une maîtrise en sécurité internationale de Sciences Po Paris et d'une licence en politique comparée de l'Université de Bergen.

Introduction

La religion occupe une place de plus en plus considérable dans l'espace public malien, un développement facilité par la transition vers un régime démocratique en 1991 et avec lui la liberté d'association et la liberté de presse. La nouvelle visibilité de la religion dans l'espace public se manifeste par la multiplication des écoles religieuses, des associations et des nouvelles mosquées, et la participation active des dirigeants religieux musulmans dans les débats politiques. Ces dynamiques, combinées aux avancées de groupes islamiques combattants et de l'application sporadique de peines criminelles selon la Charia en 2012 au nord du Mali, évoquent la crainte chez les Maliens de même que chez les acteurs étrangers. De plus, le Mali semble s'éloigner du principe de « laïcité » enchâssé dans la Constitution malienne de 1960 et réaffirmé dans la Constitution de 1992¹ et vient s'ajouter à ces craintes. La manière dont la laïcité a été comprise au Mali suivant son indépendance est un reflet direct de la conceptualisation française de « laïcité », qui signifie la séparation formelle entre L'État et les institutions religieuses, l'absence de l'engagement religieux dans les affaires gouvernementales et l'absence d'implication du gouvernement dans les affaires religieuses. La structuration plus spécifique de ce principe au Mali peut être considérée comme un héritage colonial, bien que l'idée de la séparation entre l'État et la religion « dans les sociétés musulmanes n'est pas une innovation du vingtième siècle dans cette région » (Brenner 2001:2). La conceptualisation française est fondée sur une séparation stricte entre la sphère privée et la sphère publique, laissant l'instruction religieuse hors des écoles publiques, interdisant des partis politiques ayant des valeurs religieuses, et interdisant le soutien économique du gouvernement aux écoles et aux organisations religieuses privées². La Constitution malienne contient des dispositions similaires³.

¹ L'article 25 de la Constitution de la République du Mali déclare que : « Le Mali est une République indépendante, souveraine, indivisible, démocratique, laïque et sociale. » Pour une traduction anglaise de la Constitution malienne, voir <http://confinder.richmond.edu/admin/docs/Mali.pdf>

² Fetzer et Soper déclarent que « aujourd'hui, les diverses interprétations de laïcité pourraient être divisées en deux grandes catégories : « stricte » (aussi appelées « militante » ou « fermée ») et « souple » (« pluraliste » ou « ouverte »). Chacune de

Plusieurs politiciens maliens et dirigeants religieux sont critiqués à propos de l'interprétation française du principe de laïcité, qu'ils voient comme étant antireligieux, plutôt qu'une garantie de liberté religieuse. Ils soulignent que le principe de « laïcité » devrait signifier le respect de la diversité religieuse, le traitement égal des différents groupes religieux (les différentes communautés musulmanes, les groupes d'animistes et en particulier les congrégations chrétiennes) par l'État et le droit de chaque individu de pratiquer sa religion – également dans la sphère publique.

En s'appuyant sur des entretiens avec des dirigeants religieux et des politiciens au Mali, ce rapport explore brièvement des aspects de l'islam comme une force politique au Mali, examine les différentes compréhensions du concept de laïcité par les Maliens, et les implications de ces processus pour les futures politiques publiques⁴. Nous soutenons que le concept de laïcité subit une renégociation plutôt qu'une progression du Mali « laïc » vers un « État islamique ». Cela suppose, premièrement, une renégociation du principe de gouvernance religieusement « neutre ». De nombreux musulmans maliens provenant de l'élite urbaine soulignent que l'Islam est une religion démocratique (voir, p. ex. Gakou 2013) et conservent le droit d'exprimer des arguments politiques fondés sur les valeurs musulmanes. Il existe une variété d'identités musulmanes au Mali, et « les valeurs musulmanes » sont diverses et contestées. Par conséquent, de nombreux défenseurs du droit d'expression des opinions politiques au nom des valeurs musulmanes soulignent l'égalité des droits de tous les citoyens quant à leur participation au débat politique et à l'exercice de fonctions. En effet, cette

ces versions contiennent de nombreuses sous-catégories et sont reconnues par les divers secteurs de la société française » (2005 : 73).

³ L'article 18 de la Constitution de la République du Mali déclare que l'enseignement public est obligatoire, gratuit et laïque. L'article 28 spécifie que les partis politiques doivent respecter la laïcité de l'État. Une interdiction des partis politiques fondés sur les lignes religieuses est élaborée dans l'article 43 de la Loi sur les partis politiques (La Charte de partis, Ordonnance nr. 97-075/PCTSP du 10 octobre 1991), cf. <http://www.un.int/wcm/webdav/site/mali/shared/documents/fr/codestextes/1164088846.pdf>.

⁴ Le travail de terrain qualitatif s'est déroulé au mois de mai et juin 2014 à Bamako, Mopti, Segou, Koutiala et Sikasso. La méthodologie est décrite dans Hatløy, Sommerfelt et Jesnes (2015). Nous voulons remercier M. Mamadou Konaté pour avoir facilité le travail de terrain.

renégociation de la gouvernance religieusement « neutre » entraîne une importance accrue sur le pluralisme religieux, plutôt que sur l'insistance de « l'absence » des affaires religieuses dans la gouvernance. Cette réaffirmation de la liberté religieuse est une défense simultanée contre le « fédéralisme » et une autonomie accrue des secteurs du nord, et ainsi, la protection de l'intégrité territoriale de la nation malienne.

De plus, la laïcité de l'État est défendue comme le maintien de la séparation entre l'État et les institutions religieuses. La religion de l'État n'a pas de solides défenseurs parmi les politiciens à Bamako, et l'État ne contrôle pas directement les organisations. Toutefois, la tolérance des points de vue politiques fondés sur les valeurs religieuses s'accroît, surtout dans les débats sur la loi de famille et la politique liée aux genres. Plusieurs dirigeants musulmans éminents développent des programmes politiques bien définis, et ils en débattent en public, là où la sphère religieuse se termine et où la sphère politique commence. Les dirigeants religieux, de même que les politiciens, également ceux qui soutiennent l'intervention militaire française au nord du Mali soulignent que la laïcité devrait signifier la liberté *de* religion et la liberté *de* pratiquer la religion, autant que la liberté *de* religion. Dans ce sens, ils défient la version française stricte de la laïcité, et de son héritage colonial.

Deuxièmement, la renégociation de la « laïcité » se manifeste aussi par la participation accrue du gouvernement dans les affaires religieuses et un contrôle sur ces dernières. Dans un effort de distanciation du Mali de l'Islam extrémiste et en réponse aux avancées des groupes d'islamistes extrémistes au nord du Mali, l'État cherche à contrôler les groupes religieux en général, par exemple, en établissant des lignes directrices concernant les dirigeants religieux, les prêcheurs et l'éducation religieuse. Cette augmentation de la participation de l'État dans le domaine religieux accentue la visibilité des questions religieuses dans le débat public.

Il est à noter que les influences religieuses dans le débat public dépendent autant des populistes, des mouvements d'anti-Wahhabiste que des activités missionnaires Salafistes (ou « Wahhabiste »). Les avancées des extrémistes islamistes dans le nord ont pour résultat de répandre la crainte des adeptes Wahhabiste (représentés comme des

jihadistes Salafi) dans une rhétorique publique anti-Wahhabiste relativement agressive. Ceci peut avoir un impact sur les processus de réconciliation au sud du Mali, puisque certaines des voix anti-wahhabistes les plus engagées proviennent des milieux réclamant la promotion du dialogue interreligieux, et cherchant le soutien économique des gouvernements européens.

L'islam de plus en plus présent dans la sphère publique : Le débat autour du Code de la famille

Au Mali, la pertinence de l'islam dans la vie des gens a changé au cours des deux dernières décennies (voir par exemple Schultz 2003, Soares 2005). L'introduction de la liberté d'association dans les années 90 a facilité la création de diverses communautés musulmanes au Mali (Thurston 2013a). Le changement de l'importance de l'islam est visible dans les rues de Bamako par le biais de la prolifération de mosquées, d'écoles et d'associations religieuses, et par les stations de radio privées où les dirigeants musulmans populaires donnent des discours religieux et politiques. La participation des femmes à la vie religieuse est aussi en train de changer, et est visible dans le changement d'habillement des femmes maliennes. Plusieurs femmes musulmanes remplacent les foulards traditionnels par le *hijab*. Le port du *niqab* est aussi de plus en plus fréquent.

En 2009, le débat public concernant le *Code de la Famille* (qui réglemente le mariage, le divorce, l'héritage, et les autres questions relatives à la famille) a renforcé les discussions sur l'application de la « laïcité » au Mali. Dans la pratique légale, la jurisprudence arabe de l'école Maliki, de même que les coutumes locales spécifiques, ont été appliquées au Mali depuis l'indépendance, parallèlement au système légal hérité des Français (cf. Soares 2005 : 83). La tentative de révision de la loi s'est amplifiée suivant la Quatrième conférence mondiale sur les femmes des Nations Unies qui s'est tenue à Pékin en 1995. Le Code de la Famille avait été ainsi un sujet de discussion pour plus d'une décennie avant qu'une version révisée de la loi n'ait été passée à l'Assemblée nationale en 2009. La loi révisée a élevé l'âge légal du mariage, reconnu les mariages civils seulement, et octroyé de plus grands droits d'héritage aux femmes (Leininger 2010). La communauté internationale des donateurs et les politiciens maliens

faisant la promotion d'un discours sur les droits de l'Homme s'étaient efforcés de conformer la loi à la Déclaration et au Programme d'action de Beijing relativement à l'égalité des femmes. D'aucuns ont donc vu la version révisée comme un signe de l'influence euro-américaine dans les affaires culturelles et politiques maliennes. Les dirigeants religieux, de même que plusieurs laïcs, ont décrit la révision du Code de la Famille comme un assaut de l'État sur les structures traditionnelles d'autorité dans les familles maliennes, sur la pratique religieuse, et sur les considérations morales de la grande majorité de la population, dont approximativement 90 pour cent sont des musulmans.

Contrairement à ce qui est rapporté par les médias occidentaux, l'opposition est venue des cercles bien plus éloignés que ceux des écoles religieuses les plus conservatrices. L'un des répondants interviewés par notre équipe a soutenu que la loi révisée a créé un « choc de la majorité ». Un autre répondant, un politicien supérieur, a souligné que la loi de la famille aborde des problèmes près du ménage, évoquant naturellement le débat, tant dans la famille que dans la société en général. Il a souligné que les réactions contre la loi révisée étaient liées à une crainte répandue que la structure familiale et l'autorité au Mali ne se fragmentent, et à la crainte de conflits générationnels improductifs, la criminalité juvénile et la nonchalance⁵. Il soulignait en outre que, puisque le contenu du Code de la Famille ne laissait place à aucune discussion avant son adoption par le parlement, l'adoption de la loi allait inévitablement susciter de l'opposition. À travers le Haut conseil islamique du Mali (HCIM), une association religieuse créée en 2000 et visant à servir d'intermédiaire entre les différentes communautés musulmanes et l'État, les dirigeants religieux ont mobilisé des masses de gens à Bamako pour protester contre la version révisée. À la suite de cette opposition massive, la version du Code de la famille révisée a finalement été retirée. Par la suite, en 2011, une nouvelle version, modifiée pour tenir compte des inquiétudes des dirigeants musulmans, a été adoptée par le parlement (Thurston 2013a : 52).

⁵ Le débat médiatique entourant une présumée « crise de la jeunesse », surtout dans les zones urbaines, ont aussi suscité de vives réactions dans d'autres pays ouest-africains. Pour une perspective anthropologique sur cette crainte au Sénégal, pays voisin, voir par exemple Perry (2009).

La dispute publique autour du Code de la famille a donné lieu à des discussions entre les Maliens et les commentateurs internationaux sur le rôle du HCIM en politique. Quelques observateurs ont interprété la visibilité croissante du HCIM comme un signe de confusion du rapport entre la religion et la politique, et que la pression des organisations religieuses et de leurs dirigeants fait de plus en plus céder les politiciens (voir par exemple Sow 2014). Donc, les débats publics à propos du Code de la famille renforcent les discussions entre les Maliens quant à la forme du principe de « laïcité » de l'État malien.

Ces discussions se sont principalement accentuées en 2012 lors du nouveau virage du conflit au nord du Mali, avec l'application sporadique et désinvolte de pratiques de punition selon le Code pénal de la Charia par MUJAO, AQIM et Ansar Dine. Quelques-uns ont craint que l'application de peines selon le Code pénal de la Charia s'étende jusqu'au sud du Mali. Toutefois, les dirigeants religieux musulmans du sud ont souligné que les pratiques de punition vues dans le nord n'étaient pas conformes aux processus légaux de la Charia. Ils ont démontré une position claire contre l'islamisme radical qui a menacé l'intégrité territoriale du Mali, la laïcité de l'État et les droits de culte des musulmans maliens selon la tradition (Sogoba 2014, Togola 2012). En janvier 2013, l'intervention française a neutralisé ce qu'elle prétendait être la poussée des extrémistes islamistes combattants vers le sud (par Mopti), mais la crise a révélé l'incapacité des politiciens à gérer le problème du « Nord ».

Il est important de noter que les débats sur la laïcité et sur l'islam en politique malienne ne sont pas nouveaux. Plutôt, « l'après » liberté d'association de 1991 et les nouvelles politiques des médias ont eu un impact sur la façon dont les questions d'identité et d'organisations religieuses sont articulées et développées (cf. Soares 2005). Contrairement au Sénégal, où les différentes confréries de soufi ont orienté le développement économique et politique, à la fois durant le colonialisme et dans l'ère postcoloniale, la plupart des Maliens n'ont pas adhéré à d'ordre musulman particulier (cf. Soares 2004). Ceci est toujours le cas : dans l'enquête de Fafo effectuée au sud du Mali en juin 2014, des 96 pour cent des répondants musulmans, trois sur cinq

se sont identifiés comme « musulman seulement », sans distinctions de confrérie ou d'ordre spécifique (cf. Coulibaly et Hatløy, 2015).⁶

La présence publique des dirigeants religieux en politique

L'incapacité des politiciens à neutraliser les avancées des groupes associés à Al-Qaida au nord du Mali, et la visibilité croissante du clergé musulman dans le débat sur le Code de la Famille, ont permis aux dirigeants religieux musulmans (sufi⁷ et Wahhabiste⁸) de participer aux affaires politiques d'une nouvelle manière (Thurston 2013a : 59). La distinction entre le Salafisme, ou Wahhabisme, tel que défini au Mali, et les communautés de sufi est trop simpliste. Elle reflète cependant une distinction que les maliens utilisent pour établir ce qu'ils considèrent comme « traditionnel » (sufi) versus les versions de l'islam⁹ « nouvellement importées » (Wahhabiste/Salafiste). Le Président du HCIM, Mahmoud Dicko, adhère au Wahhabisme, et il est connu pour sa participation active dans les affaires politiques internes. En 2012, Dicko a aidé à négocier la libération de soldats maliens capturés par les extrémistes salafistes, et il a tenté, mais sans succès, d'amorcer le dialogue avec les extrémistes dans le Nord (Thurston 2013a : 59). Quelques observateurs locaux et étrangers ont accusé Dicko de contribuer à un affaiblissement de la séparation entre la religion et la politique à cause de son engagement dans les affaires politiques (par exemple

⁶ L'enquête a été effectuée entre le 7 et le 20 juin 2014, dans les milieux urbains et ruraux des régions de Kayes, Koulikoro, Sikasso, Ségou, Mopti et Bamako. 1210 personnes âgées de 18 ans et plus ont participé à l'enquête de perceptions, qui a traité des questions de religion, d'ethnicité et de politique.

⁷ Le Sufisme se réfère à la version de l'islam la plus répandue en Afrique de l'Ouest. Les fidèles mettent l'accent sur l'art de la prière, et chez plusieurs d'entre eux, les Saints musulmans occupent une place prédominante et sont le sujet d'adoration. Au Mali, les communautés sufistes les plus connues sont Qaditiyya et Tijaniyya.

⁸ Wahhabiyya est synonyme de Salafiste au Mali. Le terme wahhabiyya se réfère généralement à la doctrine qui a été adoptée par la Maison de Saoud, la monarchie d'Arabie Saoudite, et qui est fondée sur les enseignements de Muhammed Ibn Abd al-Wahhab. Il a une gamme de connotations, mais est généralement vu comme une version puriste, ultra-conservatrice de l'islam sunnite.

⁹ Toutefois, cela reflète aussi des tentatives coloniales françaises pour distinguer entre les pratiques de Sufi « bénignes », appelées Islam « Africain » ou « Islam noir » et les « mauvaise » pratiques Salafi/Wahhabis. Voir Soares (2013) et Janson (2014 : 4).

Soares 2013). Aussi, Cherif Ousmane Madani Haïdara, le dirigeant de l'organisation Ansar Dine¹⁰ et vice-président du HCIM est capable de rassembler des dizaines de milliers d'adeptes pour ses discours publics religieux et un peu politiques. Haïdara et Dicko représentent tous les deux un nouveau type d'acteurs religieux fusionnant leurs rôles religieux comme « marabout »¹¹ et imam, respectivement avec leurs expressions ouvertes sur la politique. Avec d'autres dirigeants religieux, ils soulignent leur droit d'aborder des discussions basées sur les valeurs, telle la question de l'âge légal du mariage et le mariage entre conjoints de même sexe, et leur droit de se référer aux convictions morales personnelles comme points de référence dans ces débats. Donc, la présence de dirigeants religieux éminents dans les débats politiques publics au Mali est une tendance émergente. Dans une certaine mesure, cette tendance implique également l'insistance qu'ont les politiciens sur leur droit de se référer à l'Islam comme l'un des fondements de leurs valeurs morales. Cette position se démarque de celle de l'ensemble du spectre politique, et ne coïncide pas nécessairement avec les opinions « anti-occidentales ».

Contrairement aux politiciens, les dirigeants religieux musulmans ont, depuis peu de temps, démontré une grande capacité de mobilisation des masses autour des questions politiques, autant par le HCIM qu'individuellement. Cela s'explique de deux façons; l'usage actif des médias par les dirigeants pour diffuser leurs idées, et la confiance relativement faible accordée au gouvernement et aux politiciens.

Premièrement, les dirigeants religieux musulmans diffusent activement leurs sermons religieux, leurs indications sur comment se comporter comme un bon musulman, de même que leurs opinions politiques par le biais des divers canaux de communication, comme la radio, les cassettes audio et vidéo, la télévision et ainsi de suite. La diffusion des messages politiques, de même que religieux, par ces médias, leur permet d'atteindre plus de gens, et aussi d'atteindre les gens ne pouvant lire (le taux d'alphabétisation des adultes, c.-à-d. âgés de plus de 15 ans, était aussi bas que 33,4 pour cent au Mali en 2012, cf. UNICEF 2013).

¹⁰ Il ne s'agit pas de la même organisation qu'Ansar Din menée par Iyad Ag Ghali au nord du Mali.

¹¹ Dirigeants d'ordres Sufi et de Saints musulmans vivants (Soares 2005 : 83)

Deuxièmement, la perception de mauvaise gouvernance qu'ont les gens semble aider à légitimer l'engagement des dirigeants religieux dans les affaires politiques. Les musulmans maliens, les dirigeants religieux et les laïques, ont des vues divergentes sur la pratique religieuse, la doctrine et le rôle de la religion en politique. Toutefois, la plupart des adultes, à travers les orientations religieuses et politiques, soulignent qu'une gamme de problèmes sociaux, y compris la corruption, le manque de développement économique, la criminalité et la participation des jeunes dans les groupes jihadistes dans le nord peuvent être attribués à la dégradation morale. Selon eux, un retour aux valeurs musulmanes fondamentales est une solution à ces problèmes sociaux. Certains des dirigeants politiques et religieux avec qui nous avons parlé ont souligné « le besoin de réarmement moral » en période de « mauvaise gouvernance et de politiques défailtantes ». Comme le Président Dicko du HCIM l'a décrit lorsque nous lui avons parlé : « Le système politique a échoué. Les gens sont sortis pour demander la démocratie. Qu'est-ce que la démocratie leur a apporté ? La corruption. Les gens se révoltent contre les valeurs de la mauvaise gouvernance ». Donc, les dirigeants religieux rendent leur participation dans les affaires politiques partiellement légitimes en faisant référence à l'échec des politiciens à gouverner. Ceci a le soutien populaire. Dans notre enquête de perceptions, 63 pour cent des répondants ont considéré les représentants de partis politiques comme « corrompu » ou « très corrompu ». La proportion pour les membres de l'Assemblée nationale était à 45 pour cent. Seulement 15 pour cent des répondants considéraient l'administration des groupes religieux comme corrompue. Généralement, la confiance accordée aux dirigeants religieux est de loin plus élevée que pour les représentants politiques (Coulibaly et Hatløy, 2015).

Comme déjà mentionné, les débats sur la relation entre la politique et la religion ne sont pas nouveaux au Mali, mais « la façon dont certains dirigeants religieux musulmans ont articulé leurs plaintes et leurs critiques » l'est (Soares 2005 : 78). L'arrivée de chefs religieux sur la scène politique rend la politique au Mali relativement imprévisible. Deux exemples récents de groupements religieux migrant vers la politique illustrent ceci. Premièrement, à la suite de la crise dans le Nord, *Sabati 2012*, un mouvement politique enraciné dans le HCIM a émergé. Le mouvement a eu comme objectif explicite d'accroître la

participation des électeurs aux élections présidentielles de 2013 et d'augmenter la conscience politique des musulmans au Mali. Le mouvement a développé un mémorandum avant les élections encourageant le gouvernement à mettre en œuvre des réformes politiques dans plusieurs secteurs (cf. Thurston 2013b). Le président du HCIM, Mahmoud Dicko, est connu pour son soutien au candidat à la présidence I. B. Keïta, qui a gagné l'élection. Deuxièmement, le 25 août, Dicko et Haïdara, n'étant généralement pas en bons termes, ont mobilisé une gamme d'organisations de la société civile en tant que des membres du groupement religieux d'Ansar Dine et du HCIM contre le fédéralisme (Demain 2014), c.-à-d. contre l'autodétermination régionale croissante dans le nord. En d'autres termes, les dirigeants religieux se rencontrent dans la nouvelle constellation afin d'exercer une influence politique, et ils arrivent à mobiliser des masses de gens dans le processus. En général, ces dynamiques indiquent la croissance de la pertinence politique des organisations musulmanes au Mali.

La paranoïa des Wahhabistes au sud du Mali

Les intérêts opposés de certains des dirigeants religieux, notamment Dicko et Haïdara, ont reçu beaucoup d'attention dans les médias au cours des dernières années (par exemple dans les portails d'informations tel Malijet et Maliweb). Haïdara a été un franc critique des extrémistes islamistes dans le nord, et il a accusé Dicko de ne pas prendre une position suffisamment claire contre les groupements terroristes. Les Wahhabistes occupent plusieurs des sièges dans l'organisme central du HCIM, et ont été notamment visibles dans les débats politiques récents. Plusieurs intellectuels sufis perçoivent les Wahhabistes comme dominant dans la vie religieuse et le discours s'y rattachant, malgré le fait qu'ils ne représentent qu'une minorité de la population.

Les perceptions populaires renforcent les distinctions entre Wahhabistes et non Wahhabistes : plusieurs membres de l'élite Wahhabiste de Bamako sont instruits en Arabie Saoudite, et sont réputés avoir de forts liens d'affaires avec l'Arabie Saoudite, et de recevoir un soutien financier substantiel de ce pays ainsi que du

Pakistan et des États du Golfe¹². Les femmes Wahhabistes portent le voile intégral et le niqab/burqa, tandis que plusieurs hommes Wahhabistes portent la barbe, et des vêtements distincts (par exemple les pantalons courts). D'autre part, plusieurs intellectuels sufis articulent leur version de la pratique religieuse en se référant aux valeurs culturelles africaines. Plusieurs musulmans de l'élite urbaine, identifiant le Sufisme comme leur patrimoine folklorique, sont instruits en France. De plus, parmi les musulmans allant aux mosquées de Sufi ou ne souhaitant pas nécessairement exprimer leur affiliation religieuse en termes de fraternités ou de distinction Wahhabi/Sufi, certains chérissent les idéaux éducatifs et les valeurs politiques des Européens et des Américains.

À Bamako, la majorité de la population pensent que les versions Wahhabiste ou Salafiste de l'islam ont connu une croissance au sud du Mali, et que l'influence provient de l'Arabie Saoudite. Une augmentation du nombre de mosquées Wahhabistes à Bamako semble donc crédible. Toutefois, l'augmentation alléguée du nombre d'adhérents des dernières années est moins fondée. Un dirigeant Sufi a soutenu que le pourcentage de musulmans maliens adhérant maintenant au Wahhabisme a atteint 20 pour cent. Selon l'enquête Fafo 2014, à peu près onze pour cent des répondants indiquent qu'ils sont Wahhabiyya/Sunnite/Salafi au sud du Mali (cf. Coulibaly et Hatløy, 2015). En comparaison des estimations précédentes, il est difficile de déterminer si ceci représente une augmentation significative. Déjà dans les années 40, le Wahhabiyya a émergé comme un mouvement réformiste contre le Sufisme au Mali, et ce mouvement réclamait une lecture conservatrice du Coran. Il semble y avoir une tendance à exagérer la croissance du Wahhabisme au sud du Mali (Thurston 2013a : 53) et à dénoncer certains des dirigeants religieux les plus conservateurs de la direction du Wahhabiyya, comme islamistes ou comme jihadistes.

D'une manière importante, la croissance des diverses branches de Salafistes au sud du Mali est accompagnée d'un discours dans lequel tous les Wahhabistes, y compris les femmes, les enfants et les

¹² Avant 1991, AMUPI (l'Association Malienne pour l'unité et le progrès de l'islam) était la seule organisation islamique officiellement reconnue, et a donc coordonné toute l'assistance financière provenant, entre autres de l'Arabie Saoudite, de la Libye, de l'Iran et des États du Golfe (Soares 2005 : 82).

Wahhabistes ayant un programme explicitement apolitique, sont décrits par des intellectuels sufis et des dirigeants religieux comme une menace pour la sécurité. Quelques dirigeants religieux sufis, ayant un large soutien dans la société, utilisent le terme *Wahhabisme* de façon interchangeable avec jihadisme et Salafisme (le dernier terme étant considéré comme un synonyme du terme « terrorisme » au Mali, faisant référence aux groupes au nord). Par exemple, les gens provenant des cercles élitistes avec qui nous avons parlé, ont souligné que les Wahhabistes sont des « satanistes » ou « jihadistes », et qu'« ils essaient de reprendre notre pays ». Des vues similaires ont été exprimées dans des déclarations telles que : « Nous devons les avoir, avant qu'ils nous aient » et « nous sommes prêts à entrer en guerre contre eux », « ils ont des armes, nous devons nous armer ». Les dernières déclarations ressemblent à un discours de haine, et selon les gens que nous avons interviewés, des messages similaires sont régulièrement exprimés dans les stations de radio maliennes. Ces dirigeants religieux sufis utilisent les exemples de Boko Haram, AQIM et MUJAO pour souligner le danger des Wahhabistes en général.

Ce discours exprime une crainte répandue contre les Wahhabistes parmi les gens au sud du Mali. Quelques informateurs ont déclaré que « leur peau ne sera pas endommagée si vous essayez de les frapper », suggérant que les Wahhabistes sont au-delà du royaume humain. À Mopti, une femme nous a parlé d'un homme âgé qui avait été entouré par un groupe de personnes lui ayant dit de quitter la région — comme on ne voulait pas de son « genre » à Mopti. Selon cette femme, ils savaient qu'il était Wahhabiste, car il portait un pantalon court. Paradoxalement, plusieurs chefs religieux les plus actifs dans leurs accusations contre *tous* les Wahhabistes d'être des terroristes nés, et qui suscitent la peur du public quant aux musulmans de dénomination « étrangères », se décrivent comme défenseurs de la « communication inter-religieuse ». Sous prétexte de préserver le Mali comme religieusement modéré, ils sollicitent le soutien économique des ONG européennes et des organismes de l'État.

L'intensification de l'exclusion sociale des minorités religieuses, dans ce cas, des Wahhabistes, devrait être vu comme un aspect de la dynamique politique post-2012 au sud du Mali. Il y a eu des actes de représailles, des arrestations et des exécutions extrajudiciaires

d'extrémistes présumés (Human Rights Watch 2014a). En 2013, par exemple, la police a arrêté 18 personnes dans une mosquée de Bamako à la suite d'inquiétudes des voisins au sujet de l'apparence de Wahhabistes étant venus pour y prier, et de soupçons d'entreposage d'armes dans la mosquée. Une vidéo sur France24 montre une foule en colère entourant les hommes ayant été arrêtés, criant « Exécutez-les! » et « Ce sont des infidèles! » La vidéo montre aussi des armes artisanales parmi la foule.¹³ Aucune arme n'a été trouvée dans la mosquée, et les hommes qui ont été arrêtés par la police ont été relâchés plus tard. Ces incidences suggèrent que la rhétorique sur le danger du Wahhabisme et/ou de l'extrémisme et le discours de sécurité qui l'accompagne gagnent du terrain parmi les laïques, et portent avec eux un potentiel de violence.

La démonisation des citoyens fondée sur des étiquettes d'extrémisme est un problème régional plus large. Par exemple, Human Rights Watch rapporte les arrestations arbitraires, la détention, la torture, et les exécutions extrajudiciaires par les forces de sécurité impliquées dans le combat contre Boko Haram au Nigéria (Human Rights Watch 2014b, voir aussi Mark 2013). Cette tendance à la démonisation affecte inévitablement la façon dont les processus de réconciliation évoluent, et les rôles potentiels que les acteurs étrangers peuvent y jouer.

Les tentatives de contrôle des processus religieux par l'État

Les politiciens maliens et les dirigeants religieux que nous avons rencontrés ont fortement défendu le principe malien de la « laïcité ouverte », signifiant que l'État ne devrait pas avoir une base religieuse, mais doit protéger la liberté religieuse et encourager l'expression religieuse. Ils condamnent également la compréhension française conventionnelle et stricte de la « laïcité », qu'ils perçoivent comme antireligieuse. En France, l'interdiction du port du hijab dans l'espace public est considérée par plusieurs maliens comme une menace à la liberté de pratiquer la religion, et comme telle, comme une infraction au concept de « laïcité » dite ouverte. Leur

¹³ La vidéo n'est plus disponible, mais l'article est toujours disponible sur France24, voir la référence dans la liste de documentation.

compréhension de la « laïcité » se rapproche davantage de la compréhension existant dans plusieurs pays européens non francophones, en Scandinavie en particulier, et aux États-Unis. Dans une conversation qu'ils ont eu avec nous, le dirigeant du HCIM, Dicko, et le dirigeant du Mouvement Sabati, Boubacar Bah, ont explicitement défendu la façon dont les États-Unis pratiquent la liberté de choix religieux et d'expression. La « menace » contre la version française du principe de « laïcité », souvent décrite au Mali comme l'adoption non réfléchie des vues des anciens dirigeants coloniaux au Mali, a été critiquée à maintes reprises par les pays occidentaux. En fait, la plupart des informateurs ont souligné que les dirigeants religieux ne veulent pas toucher le principe de « laïcité » parce qu'il reflète l'unité nationale. Par ailleurs, au Mali, la critique de l'usage de la compréhension française de la « laïcité » n'est pas nécessairement associée à des sentiments anti-français en général : plusieurs des plus fervents critiques de la compréhension française de la « laïcité » défendent aussi fortement les opérations militaires françaises dans le nord.

Plusieurs représentants gouvernementaux soulignent le besoin de réaffirmer le contrôle et la « prise en mains » de la pratique religieuse, et d'empêcher les extrémistes de contrôler la sphère religieuse. Plusieurs initiatives politiques ont donc été développées en réponse directe au manque de contrôle des processus religieux. La création du ministère des Affaires religieuses en 2012, les considérations politiques sur l'organisation des écoles religieuses au Mali, et l'éducation d'imams maliens au Maroc en font partie.

Quelques observateurs ont interprété la création du ministère des Affaires religieuses et du Culte en 2012 comme un signe que le Mali devenait un État plus religieux (Daniel 2012, Diabate 2014). Selon le ministre des Affaires religieuses et du Culte, Thierno Amadou Omar Hass Diallo, le mandat du ministère est de réglementer la sphère religieuse, par exemple, par le contrôle des prédicateurs (suivant des incidents où des prédicateurs incitaient à l'agression), par la surveillance des contenus éducatifs dans la multitude d'écoles coraniques dans le pays, et par la formation active d'imams au Mali. En ce moment, cette formation est perçue comme trop biaisée par les Saoudiens et par l'influence des Wahhabistes. Le ministère des Affaires religieuses et du Culte dialogue avec l'organisation nationale

du HCIM, qui donne les instructions au HCIM au niveau régional et local. Bien que l'organisation nationale du HCIM, située à Bamako, ait de plus en plus débattu des problèmes concernant directement la politique nationale, ceci ne semble pas être le cas pour les assemblées du HCIM aux niveaux régional et local. Dans nos conversations avec le HCIM au niveau local situé dans deux régions différentes, ils ont expliqué comment ils se concentrent sur les questions pratiques à propos de l'organisation de la prière, du règlement de la prière, du calendrier du ramadan, etc. Au niveau local, le HCIM se rassemble aussi en réponse aux demandes d'assistance dans les disputes familiales, les disputes relatives aux terres, les problèmes d'héritage et ainsi de suite, tous des cas soulevés autant par les femmes que par les hommes. Les cas ne pouvant être réglés par la médiation sont transférés au système judiciaire de l'État. Au niveau local, le HCIM pourrait donc être interprété comme exécutant les pratiques réglementées par l'État, sans avoir son propre programme politique, contrairement à ce qui est suggéré par le HCIM central.

La même motivation, le contrôle accru des groupements religieux, est présente dans les arguments politiques en faveur de l'incorporation de *l'éducation coranique dans le système d'école formel*, système dominé par les acteurs extérieurs à l'État. Le système d'éducation est complexe au Mali car il compte quatre modèles parallèles de scolarisation. L'éducation formelle regroupe les écoles françaises laïques et les écoles franco-arabes. Les modèles informels de scolarisation regroupent quant à eux les écoles privées (*medersas*) où un type offre une éducation en arabe ainsi que l'éducation islamique, et l'autre où seule l'éducation religieuse islamique est offerte. Ces deux derniers modèles de scolarisations sont en croissance parce que plusieurs dirigeants religieux retournent au Mali après avoir reçu une éducation religieuse à l'étranger (dans les pays de langue arabe), et ont peu de possibilités d'entrer dans le système scolaire de langue française. Ils établissent donc leurs propres écoles religieuses (Soares 2005 : 85). Selon l'un des répondants, les parents qui désirent que leurs enfants reçoivent une éducation religieuse ont tendance à les envoyer dans les *medersas* au lieu du système d'éducation formel où ils n'obtiennent pas d'éducation religieuse du tout. Donc, le HCIM (et Sabati 2012) argumentent en faveur de l'incorporation de l'éducation religieuse dans le système scolaire formel. L'objectif affirmé du HCIM est cependant de renforcer l'éducation religieuse et la persévérance morale de la

nation, plutôt que de consolider le *contrôle* de l'éducation religieuse. Selon nos données, quelques 29 pour cent de la population voit les *medersas* comme une alternative aux autres options de scolarisation (Coulibaly et Hatløy, 2015).

Par ailleurs, le Mali a signé un accord d'affaires religieuses avec l'État marocain à la fin de 2013 prévoyant que 500 *imams maliens recevront une formation religieuse au Maroc*. Ceci pourrait aussi être interprété comme un signe voulant que le Mali se dirige du côté d'un État plus religieux. Toutefois, la motivation de l'État, selon Thierno Amadou Omar Hass Diallo (ministre des Affaires religieuses et du Culte), est d'améliorer le contrôle des groupements religieux. Plusieurs informateurs avec qui nous avons parlé avaient entendu parler d'Imams ayant encouragé des jeunes hommes à participer aux combats se déroulant au nord, car ils considéraient la guerre comme une guerre sainte (djihad). Ils ont soutenu que l'entraînement religieux des imams est une bonne initiative pour travailler contre de telles convictions. En envoyant des imams vers des établissements marocains enseignant une forme modérée de l'islam, l'État envoie aussi un signal pour équilibrer l'influence venant d'Arabie Saoudite.

Conclusions

La discussion au sujet de la nature de la « laïcité » au Mali, de même que les tentatives actives des politiciens pour jouer un rôle dans l'éducation des imams et des professeurs religieux, visant ainsi à contenir les éléments islamistes radicaux, indique que les débats sur la religion et la politique continueront, mais ces débats ne devraient pas être compris comme un processus à sens unique d'« islamification » de l'État malien. Nous soutenons que la signification du concept de laïcité de l'État change au Mali, plutôt que de progresser d'un État « laïc » vers un « État islamique ». La laïcité de l'État est défendue comme étant le maintien de la séparation formelle entre l'État et les institutions religieuses. En réponse aux avancées des groupes d'islamistes extrémistes au nord du Mali, nous devons cependant anticiper un contrôle accru de l'État dans les affaires religieuses et auprès des regroupements religieux, en établissant, par exemple, des lignes directrices pour les autorités religieuses, les prédicateurs et l'éducation. Aussi, plusieurs dirigeants musulmans éminents développent des programmes politiques bien définis, et ils débattent en public, là où la sphère religieuse se termine et où la sphère politique commence. Les dirigeants religieux, de même que les politiciens soutenant l'intervention militaire française au nord du Mali, soulignent que la laïcité devrait signifier la liberté *de* pratiquer la religion, autant que de la liberté *de* la religion. Donc, le Mali se dirige vers la laïcité ouverte, qui prévoit que l'État n'a pas une base religieuse, mais qu'il protège la liberté religieuse et encourage l'expression religieuse. En ce sens, il défie la compréhension française de la laïcité. Notamment, les influences religieuses dans le débat public proviennent autant des populistes, des mouvements anti-Wahhabiste que des activités missionnaires salafistes. Par rapport à ces dernières, l'intensification de l'exclusion sociale des minorités religieuses est un danger potentiel dans la dynamique politique actuelle au sud du Mali.

Les organisations religieuses continueront à jouer un rôle public important au Mali. Les évaluations futures de l'évolution politique au Mali devraient inclure la collecte de l'information sur les opinions politiques des dirigeants religieux sufis, Wahhabistes et celles provenant d'autres orientations.

Les analyses devraient accorder une attention particulière au discours de sécurité propagé par les dirigeants religieux non Wahhabistes cultivant la crainte des Wahhabistes, y compris ces Wahhabistes et Salafistes ayant un programme apolitique explicite. Comme déjà mentionné, ce discours est souvent communiqué au nom du « dialogue interreligieux », un concept populaire parmi les donateurs occidentaux. Une distinction entre les dirigeants modérés et non violents du sud et rebelles du nord doit être faite. Malgré le fait qu'ils partagent des étiquettes théologiques, les dirigeants du sud rejettent les méthodes et les visions des Salafistes du nord. Toute surveillance du développement de groupes militants dans le sud du Mali devrait tenir compte de cela.

Le système d'éducation continuera d'être un point de discord dans la politique malienne et le débat sur l'inclusion des écoles coraniques informelles dans le secteur scolaire formel est susceptible de s'intensifier. De plus amples informations sur la qualité de l'éducation du secteur informel sont nécessaires.

Références

Brenner, Louis. 2001. Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society. Bloomington: Indiana University Press.

Coulibaly, Massa et Anne Hatløy (2015). Les questions religieuses et ethniques au sud du Mali. Rapport Fafo 2015:13 (EN)/2015:06 (FR). Oslo: Fafo.

Daniel, Serge. 2012. “Muslims win influence in Mali politics”. News24, 23.08.14. <http://www.news24.com/Africa/News/Muslims-win-influence-in-Mali-politics-20120823>

Demain, Mali. 2014. “La grande marche organisée des associations de la société civile : Un avertissement cinglant du peuple.” Malijet, 18.10.14.

Diabate, Roka. 2014. “Laïcité du Mali en péril : Le ministre délégué chargé des affaires religieuses et le président du Haut Conseil Islamique font le lobbying d’une république islamique ». http://www.malijet.com/la_societe_malienne_aujourd'hui/91616-la%C3%AFcit%C3%A9-du-mali-en-p%C3%A9ril-le-ministre-d%C3%A9l%C3%A9gu%C3%A9-charg%C3%A9-des-affaires.html

Fetzer, Joel et Christopher Soper. 2005. Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge : Cambridge University Press.

France24. 2013. “Paranoia in Bamako: Muslims arrested for “looking Islamist”. <http://observers.france24.com/content/20130117-paranoia-bamako-dawah-looking-islamist> (téléchargé en juin 2014).

Gakou, Bandiougou. 2013. Islam et Démocratie : “Le Onzième Commandement”. Édition février 2013. Bamako : Editions Pum, Presses Universitaires du Mali.

Hatløy, Anne, Tone Sommerfelt et Kristin Jesnes. Rapport à venir en 2015 : Islam, Islamism and religious reorientation in southern Mali. *Rapport Fafo* 2015:19 (EN) / 2015:20 (FR). Oslo : Fafo.

Human Rights Watch. 2014a. “World Report 2014 – Mali”. <http://www.hrw.org/world-report/2014/country-chapters/mali?page=3>
Human Rights Watch. 2014 b. “World Report 2014 – Nigeria”. <http://www.hrw.org/world-report/2014/country-chapters/nigeria>

Janson, Marloes. 2014. Islam, Youth, and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at. New York : International African Institute et Cambridge University Press.

Leininger, Julia. 2010. “The Diverse Role of Muslim Actors in Mali’s Democratic Consolidation: Fostering Plurality to Inhibiting Strong State Institutions.” Paper prepared for the Workshop on Religious Actors in Democratization Processes: Evidence from the five Muslim Democracies to be held in Princeton University February 4-5, 2010.

Mark, Monica. 2013. ”Boko Haram leaves trail of anger and paranoia across Nigerian state”.
<http://www.theguardian.com/world/2013/may/15/boko-haram-islamist-nigeria-terror>. 15 mai 2013 (Téléchargé le 21 janvier 2014).

Perry, Donna L. 2009. “Fathers, sons, and the state: discipline and punishment in a Wolof hinterland.” *Cultural Anthropology* 24 (1) : 33-67.

Schultz, Dorothea E. 2003. “Political Factions, Ideological Fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali.” *Islamic Law and Society*, 10(1) : 132-164.

Soares, Benjamin. 2004. “Islam and public piety in Mali”. In *Public Islam and the Common Good*, edited by E. Salvatore and D. F. Eickelman, pp. 205-226. Leiden : Brill.

Soares, Benjamin. 2005. “Islam in Mali in the Neoliberal Era.” *African Affairs*, 105(418) : 77-95.

Soares, Benjamin. 2013. “Islam in Mali since the 2012 coup.” Fieldsites – Hot Spots, Cultural Anthropology Online, <http://www.culanth.org/fieldsights/321-islam-in-mali-since-the-2012-coup>. Téléchargé 06.10.13,

Sogoba, Bréhima. 2014. “Mahmoud Dicko, président du HCI : “Le monde doit concerter et se mobiliser contre le jihad» <http://www.malijet.com/actualite-politique-au-mali/flash-info/114373-mahmoud-dicko,-pr%C3%A9sident-du-hci-%C2%AB-le-monde-doit-concerter-et-se-.html>

Sow, Fatou. 2014. “Secularism at risk in Sub-Saharan secular states: the challenges for Senegal and Mali.” OpenDemocracy. 10.10.14.

Thurston, Alex. 2013a. “Towards an ‘Islamic Republic of Mali?’.” *The Fletcher Forum of World Affairs*, 37(2) : 45-66.

Thurston, Alex. 2013 b. “Mali’s Elections: Sabati 2012 and Muslim Engagement”. Sahel Blog. Publié 17 juillet 2013. <https://sahelblog.wordpress.com/2013/07/17/malis-elections-sabati-2012-and-muslim-engagement/>

Togola, Drissa. 2012. “Chérif Ousmane Madani Haïdara à la Ziara de

Tamani 2012 : ‘Ce que les jihadistes appliquent au nord n’est pas la charia’ ». <http://www.malijet.com/videos/religions/55218-ch%C3%A9rif-ousmane-madani-ha%C3%AFdara-%C3%A0-la-ziara-de-tamani-2012-%3A-%E2%80%98%E2%80%99ce-q.html>

Vallaëys, Béatrice. 2011. “La laïcité ouverte est insultante”. Libération. 23.04.11. http://www.liberation.fr/societe/2011/04/23/la-laicite-ouverte-est-insultante_731019

UNICEF. 2013. “Statistics: Basic indicators : Mali”. http://www.unicef.org/infobycountry/mali_statistics.html. Dernier téléchargement : 21 janvier 2014.