



Revue internationale
International Web Journal
www.sens-public.org

Enjeux démocratiques et (re)conquête du
politique en Afrique
De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère
islamique oppositionnelle

GILLES HOLDER ET MAUD SAINT-LARY

Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle

Gilles Holder et Maud Saint-Lary

Depuis une vingtaine d'années, les travaux sur la redéfinition d'une sphère islamique au sein des espaces publics ouest-africains partent d'un double constat. Premièrement, les processus de démocratisation issus des conférences nationales des années 1990 ont conduit à une libéralisation juridique des médias et des associations, parallèlement à une décentralisation des institutions, de l'aide au développement, et à une urbanisation sans précédent. Deuxièmement, cette période est marquée par une accélération des phénomènes de « réveils religieux », tant chrétiens qu'islamiques, qui s'accompagnent de visées identitaires, voire nationalistes.

Dans ce contexte, des d'initiatives islamiques tendant à investir les sphères publiques se mettent en place : des radios et des journaux dédiés aux fidèles naissent chaque année, contribuant à faire émerger une opinion publique jusque-là peu prise en compte ; les associations et ONG musulmanes se multiplient, tournées vers des campagnes de moralisation et de sensibilisation en direction de l'éducation, la santé, la pauvreté, la famille, la justice, ou le statut des personnes. Ces initiatives cumulées contribuent à faire exister une série d'« espaces publics religieux », une notion exploratoire qui visait à appréhender la nature des relations entre État et islam¹ mais qui, à la lumière de l'évolution de l'islam en Afrique de l'ouest, doit être reconsidérée au-delà de sa dimension plurielle et constitutive de l'espace public. L'hypothèse posée ici est en effet l'émergence d'une forme d'espace public hybride, où la raison se fonderait sur la foi prise comme expérience du social, et dont la production oscillerait entre le modèle bourgeois et abstrait d'Habermas, avec un État redéfini mais renforcé, et le modèle prolétarien et expérientiel de Negt, avec un État préservé mais maintenu à distance.

Dans ce texte, nous nous attacherons d'abord à montrer la portée heuristique de cette notion pour lire les dynamiques d'expansion de l'islam au sein des espaces publics ouest-africains. Puis nous essaierons de voir en quoi ceux-ci se reformulent sous l'impulsion du religieux, pris comme

¹ Cet article s'appuie sur les travaux menés depuis quatre ans au sein du projet PUBLISLAM financé par l'ANR « Les Suds Aujourd'hui I » ; cf. <http://publislam.net>

ressource d'une « autre » politique, permettant de l'appréhender comme espace public *religieux*. Au-delà des aspects classiques de la réislamisation, nous verrons comment l'espace public a permis à l'islam de susciter les débats sociaux et politiques majeurs et comment il a servi de lieu de subjectivation politique autour d'une revendication identitaire et culturelle de l'islam en cohérence avec l'identité nationale. En dernier lieu, nous considérerons plus particulièrement le cas du Mali qui, s'il illustre bien cette dynamique de transformation de l'espace public par le religieux, évolue depuis peu vers une situation où l'islam tend à se constituer en une sphère oppositionnelle au sein même du jeu politique.

Les espaces publics religieux ou comment relire les dynamiques de l'islam en Afrique de l'ouest

D'un point de vue épistémologique, la notion d'espaces publics religieux permet de porter un regard différent sur le politique et le religieux pris ensemble, en l'occurrence *par* l'espace public. Il s'agit d'une approche relativement récente de l'anthropologie politique sur l'Afrique, qui a privilégié les fonctionnements et dysfonctionnements de l'État et les formes d'organisations sociales et politiques (Dahou, 2005). Aussi parler d'espace public, avant même d'y ajouter la dimension religieuse, est d'ores et déjà un parti pris. S'il ne se réduit pas à cela, l'espace public est aussi un espace de diffusion de valeurs morales et de débats sur des enjeux sociétaux. Il permet une certaine expression de la société – qui n'est pas seulement « civile » ni « lignagère » – à travers ses organisations, ses corps, ses normes, ses opinions et ses individus concrets, constituant le cadre de ce que l'on a coutume d'appeler la citoyenneté. Si les espaces publics religieux permettent de saisir l'activité publique de l'islam, sa capacité à susciter du débat, à structurer le temps et à participer de l'espace public, ils revêtent aussi deux dimensions importantes comprises à l'aune du religieux, l'une identitaire, l'autre sociopolitique, dont découlent les relations plus ou moins normées entre acteurs islamiques et pouvoirs publics.

La vocation identitaire de l'espace public islamique

Considérés dans leur version islamique, les phénomènes de « réveils religieux » donnent à voir des logiques identitaires qui s'illustrent à travers des processus de réislamisation tout azimut. L'espace public est devenu le théâtre de cette nouvelle donne qui révèle que « la conscience que l'identité musulmane, jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie d'un ensemble culturel hérité, ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée » (Roy 2004). Il s'agit, pour les croyants, de reformuler leurs pratiques de l'islam supposées avoir été jusque-là trop mécaniques. Ceci implique une quête individuelle largement conscientisée, qui

conduit les musulmans à prendre en charge la dimension rituelle, et donc publique, de leur religion autrement que par la répétition d'une tradition. Toutefois, la réislamisation n'est pas qu'une individualisation de la pratique religieuse ; elle recèle aussi une dimension collective impliquant un ensemble d'explicitations nécessitant le recours à l'espace public.

La littérature spécialisée suggère au moins trois acceptions à la notion de réislamisation (Saint-Lary et Samson, 2011) : la première, dominante et surtout portée par les politistes du monde arabe, réfère à un islam politique issu du vent islamiste qui a suivi la révolution iranienne (Botiveau, 1993 ; Kepel, 1991 ; Roy, 1995). Autre signification, moins courante mais tout aussi pertinente, celle qui analyse la réislamisation sous l'angle de sa portée économique. Elle suppose la nécessité pour les croyants d'attacher de l'importance au registre de l'équité (Haenni, 1996 ; Ireton, 1997 ; Selim, 1999) en référant à une économie morale (Triaud et Villalòn, 2009) perçue comme alternative au libéralisme sans éthique et à l'occidentalisation des pratiques économiques. Enfin, la troisième lecture porte sur la dimension sociale et culturelle de la réislamisation (Ferrié, 1996), en insistant sur le travail de refonte des pratiques culturelles des musulmans, afin de « réenchanter » leur vie individuelle et sociale (Haenni, 1997 ; Jamous, 1991 ; Radi, 1995).

Nombre de chercheurs qui avaient insisté sur la dimension politique de l'islam incarnée par le modèle iranien reviennent sur cette approche en jugeant que les réalités du monde musulman ont évolué vers un « post-islamisme » (Haenni et Roy, 1999 ; Khosrokhavar, 1998) : la réislamisation des mondes arabes serait en voie d'être « dépolitisée » (Roy, 2011). Elle serait aussi sociale, culturelle et tournée vers l'individualisation et un effort de mise en conformité des comportements. Elle aurait enfin « ouvert un "marché religieux" dont plus personne n'a le monopole » (Roy, 2011).

Si cette ultime lecture est pertinente, les « révolutions arabes » de 2011 donnent à voir une pluralité de formes telle qu'il faut pour le moins considérer avec prudence ce post-islamisme. Quant à l'Afrique subsaharienne, la réislamisation à l'œuvre conjugue elle aussi ces trois éléments, mais elle est loin d'être dépolitisée. Certes, l'islam constitutif des espaces nationaux, toutes tendances confondues, ne peut être globalement assimilé à un islam politique visant la conquête du pouvoir sur le modèle des Frères musulmans. L'enjeu politique se situe plutôt dans la volonté de reprendre en main le travail social vis-à-vis duquel l'État s'est largement désengagé, suscitant en cela un débat public majeur sur la nature de la société proposée, dès lors que l'islam réfère ses actions à une foi qui s'inscrit comme expérience ordinaire du social, l'une des acceptions de la notion arabe de *imânya*.

Dans les pays à forte majorité musulmane, comme le Sénégal, le Mali ou le Niger, la vocation identitaire et culturelle des espaces publics religieux se matérialise notamment par des logiques de patrimonialisation de l'islam, où l'enjeu est de relire la construction nationale à travers le religieux.

On voit ainsi les musulmans de ces pays mettre en place des projets de réislamisation de la nation à travers une construction mémorielle et une mise en patrimoine de l'islam qui n'est pas sans emprunter aux registres de l'État et de l'UNESCO (Holder, 2012a). Au Mali, lorsqu'on analyse l'économie politique du Maouloud, la célébration de la naissance du prophète Muhammad (*mawlid an-Nabi*), on voit comment cet ensemble cérémoniel s'est constitué depuis moins de dix ans en une affaire à la fois d'État et de la nation (Holder, 2009 ; p. 128). Même phénomène au Sénégal, avec la cérémonie des « deux rakas » en hommage à Cheikh Amadou Bamba qui, désormais constituée en ressource de l'identité nationale, permet de parler de patrimonialisation de l'islam (Dozon, 2009).

Dans les pays plus marqués par la pluralité religieuse, comme le Burkina Faso ou la Côte-d'Ivoire, la question identitaire revêt davantage la forme d'une lutte civique pour la reconnaissance des populations musulmanes. Si dans ces pays l'islam dépasse depuis peu 50% de la population, leur histoire reste marquée par une hégémonie culturelle et politique chrétienne. Ces luttes se cristallisent, par exemple, autour de l'organisation du pèlerinage à La Mecque, véritable enjeu de reconnaissance des musulmans par les pouvoirs publics. De même, la création de radios islamiques s'inscrit souvent dans une volonté de participer de la sphère médiatique au même titre que les chrétiens (Gomez-Perez et Savadogo, 2011 ; Samson, 2011).

Ces usages identitaires et culturels de plus en plus massifs de l'espace public posent la question de leurs conditions d'existence, donnant à voir une grande diversification des acteurs et des formes de prédication. Ainsi, à côté du traditionnel prêche du vendredi dans les mosquées, il y a le prosélytisme par les supports médiatiques (radio, télévision, Internet), la diffusion des prêches par les NTIC (Sounaye, 2011). Enfin, il y a la musique dite « soufie » qui, empruntant au rap, au slam, au reggae ou au coupé-décalé à la une des classements musicaux (LeBlanc, 2010 ; Niang, 2010 ; Prud'homme, 2010), révèle une forme de « prédication par le divertissement » destinée à la jeunesse. Cette pluralité des modes de réislamisation ouvre ainsi la voie aux femmes (Masquelier, 2009) et aux jeunes qui ne s'expriment guère dans les mosquées et trouvent là des ressources de diffusion de valeurs morales qui leur sont propres. On voit ici combien les modes d'expression publique ne constituent pas l'apanage de l'*establishment* islamique, mais sont aussi produits par les couches sociales dominées, redéfinissant par là-même, dans une logique qui évoque le modèle « oppositionnel » de Negt (2007), les conditions de *leadership* au sein de la Oumma autant que les rapports de force entre chrétiens et musulmans.

Les visées sociopolitiques de la sphère islamique : les ressources économiques de la réislamisation

La montée de la parole publique des acteurs islamiques depuis une vingtaine d'années a permis de produire du débat autour des grands enjeux auxquels la société est confrontée (rapports de genre, Sida, éducation, espacement des naissances, excision, polygamie, peine de mort, corruption, justice, etc.), en ce sens où la société se voit désormais invitée à reconsidérer les « termes de références » distillés par les experts gouvernementaux. En s'appuyant sur la lecture d'un droit islamique qui mêle souvent les écoles juridiques, érudits ou simples prédicateurs se posent de plus en plus en arbitres de l'intérêt général à même d'établir un dialogue avec les pouvoirs publics. Toutefois, le contenu des débats et la teneur des défis sociétaux que la sphère islamique se fixe sont à mettre en lien avec ses sources de financement, permettant de comprendre la nature de la réislamisation et des activités militantes qui se déploient au sein à la fois de la sphère islamique et de l'espace public.

En effet, les mosquées et les organisations musulmanes bénéficient ou suscitent des financements d'origines diverses qui influencent les formes et les contenus des débats. Tout d'abord, la sphère islamique s'autofinance par le biais des fidèles. On constate, par exemple, que la *zakat*, l'aumône légale, devient une fiscalité parallèle de plus en plus opérante à mesure que l'impôt public paraît de moins en moins servir l'intérêt général. Parallèlement, des activités économiques aussi diverses que l'enseignement, le BTP, l'industrie culturelle ou le travail humanitaire sont désormais des sources de revenus générées par et pour la sphère islamique. De même, le mécénat de certains grands entrepreneurs offre des sources de financement de nature et d'ampleur sans précédents (Cissé, 2010), tandis que les bénédictions, ou l'organisation de visites et de pèlerinages sur les tombeaux de saints locaux, conduisent à une véritable « économie de la prière » (Last, 1988 ; Soares, 1996).

Ces formes de financements internes donnent une certaine latitude à la sphère islamique pour produire des débats sur des questions (et des réponses) où elle se sent légitime et que les politiques publiques ou les organisations internationales ne prennent ou ne veulent pas prendre en compte. Cette capacité, ici à s'autofinancer, là à recevoir des fonds des pays arabes sans le truchement des États, lui octroie une grande potentialité de critique des politiques publiques. À la fois consommateurs, employeurs, investisseurs et producteurs, ces économies morales pèsent sur les économies de marchés, et donc sur les politiques publiques qu'elles sont en mesure de faire infléchir dans leur sens ou de rejeter, particulièrement dans les pays à forte majorité musulmane.

Cette posture critique n'est pas le seul registre d'expression de la sphère religieuse dans l'espace public. Des accommodements, des collaborations s'établissent de façon de plus en plus

systématique, donnant toute sa pertinence à la notion de *caution islamique*. Si les États usaient déjà de cette pratique, le soutien des acteurs religieux est désormais recherché par les organisations internationales. Sur ces thèmes où la société est censée être concernée, voire « participative », les acteurs musulmans sont requis comme relais d'opinion aptes à fournir les arguments d'un discours recevable par les « populations cibles » (Kaag et Saint-Lary, 2011) et de plus en plus sollicités comme « partenaires² » pour la mise en œuvre de programmes touchant à la santé, au genre, à l'éducation, à l'environnement ou au maintien de la paix (Marshall et Keough, 2004).

On le voit, la notion heuristique d'espaces publics religieux permet de prendre en compte la participation des acteurs islamiques dans l'espace public, tant du point de vue des débats sociaux que des opinions et de l'action de l'État. C'est en effet *par* l'espace public que l'on peut avoir une idée de l'innovation que porte la sphère religieuse sur la société, et appréhender les dispositifs et les ressources qui font d'elle une composante majeure. Pour autant, il s'agit au mieux d'espaces publics religieux constitutifs et, d'une certaine manière, bénéficiaires de l'espace public bourgeois. Si l'on veut envisager une rupture épistémologique et poser l'hypothèse d'un espace public religieux dans sa singularité tautologique, il faut encore pouvoir observer en quoi le religieux pulvérise l'hétérogénéité de l'espace public, à travers un processus de banalisation du réformisme.

L'homogénéisation des discours et l'émergence d'un espace public religieux

Dans un texte récent, Michèle Leclerc-Olive (2009) pointe un certain nombre de limites à la notion d'espace public religieux, à laquelle elle propose de substituer celle d'« espace politique religieux », puis d'« arène publique » à la suite de Daniel Céfai. Si Leclerc-Olive estime que celle-ci présente l'inconvénient de privilégier la dimension « dramaturgique du politique, la subordination logique de l'État aux interactions des acteurs de la société civile et un ajustement aux "contraintes de publicisation" », elle la préfère toutefois à celle d'espace public, car « plus large et plus ouvert » (*Ibid.*, p. 57). Sa critique porte toutefois sur la vacuité de la proposition espace public religieux, considérant que l'espace public 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 » (*Ibid.*, p. 52).

Plus que la configuration religieuse de l'espace public qui, dans le contexte urbain ouest-africain, nous semble pertinente à interroger, c'est bien le critère de l'hétérogénéité qui accuse certaines limites. En dépit du fait que dans la plupart des pays l'islam soit très segmenté et se singularise par une série de mouvances et d'organisations traversées par des conflits de

² Voir *Mind, Heart, and Soul in the Fight Against Poverty*, publié par la Banque Mondiale en 2004.

leadership, il n'en demeure pas moins homogène du point de vue des discours autorisés dans l'espace public, tandis que les débats doctrinaux tendent à s'estomper.

De nombreux « pays musulmans³ » en Afrique de l'ouest ont connu, à partir des années 1945, une série de conflits majeurs entre les sunnites réformés (qualifiés, selon les pays, de wahhabites, salafistes ou isâlistes), qui se réfèrent à un modèle littéraliste fondé sur une doctrine néo-hanbalite, et les sunnites malékites (souvent soufis), qui revendiquent quant à eux un islam « africain » oscillant entre tradition et refondation culturelles. Si ces clivages sont profonds et toujours actifs, la sphère islamique ouest-africaine arbore un langage de plus en plus « religieusement correct » (Lamine, 2004) qui tend à homogénéiser les discours religieux.

Dans la plupart des pays, on observe un accord tacite entre les élites islamiques de tous bords pour dénoncer les pratiques magico-religieuses, les cérémonies ostentatoires et dispendieuses, les relations sexuelles hors mariage. Sur toutes les questions sociales, et même sociétales, il y a fort peu de désaccords entre les leaders islamiques, même si la réalité est plus nuancée hors de la sphère de visibilité. À Ouagadougou, mais aussi à Bamako ou à Abidjan, une sorte de consensus s'opère ces dernières années autour de certains marqueurs autrefois référés aux sunnites réformés. Si, dans les années 1945, ces derniers se distinguaient par le port de la barbe pour les hommes, du voile noir et de la djellaba pour les femmes, ou encore la prière effectuée les bras croisés plutôt que le long du corps, on voit aujourd'hui que ces marqueurs se sont largement diffusés dans la sphère islamique.

De fait, nombreux sont les musulmans qui, sans revendiquer d'appartenance à une école juridique, une voie soufie, ou une association islamique particulières, ont repris à leur compte ces marqueurs jugés « wahhabites ». Peu à peu, une opinion publique et une attitude musulmanes s'imposent, façonnées par un *réformisme générique* qui traverse l'ensemble des sociétés ouest-africaines. Cette opinion publique musulmane naissante est la conséquence d'une (ré)islamisation de masse. Mosquées et écoles coraniques ne suffisent plus à orienter et à éduquer les musulmans. Nombre d'entre eux se forment par les médias, les prêches dans les lieux publics, la lecture de fascicules gratuits, les cérémonies populaires et Internet. Ils abordent le Coran de façon presque autodidacte et généralement en étant adultes. Ils suivent parfois des cours du soir en français (Saint-Lary, 2011), en langue nationale et accèdent à des supports de savoirs décontextualisés souvent diffusés par des organisations sunnites, voire salafistes, dotées de moyens financiers conséquents et de savoir-faire nouveaux en termes de marketing.

³ Contrairement à un « État musulman », où la constitution politique s'appuie sur la charia, on caractérisera un « pays musulman » par le fait que l'islam soit socialement très majoritaire et que le pays soit membre de l'OCI.

L'homogénéisation de la pensée et des pratiques musulmanes dans les espaces publics ouest-africains apparaît comme le résultat d'une combinaison entre le local et le global à l'échelle de la nation et réactive ainsi, chez les croyants, le sentiment de participer de la Oumma en tant que citoyen. Aussi cette homogénéisation, concomitante à l'urbanisation et à la publicisation, conduit à interroger la nature de cette expérience de l'espace public et à poser l'hypothèse, non plus de l'existence d'espaces publics religieux constitutifs, mais d'une conception spécifiquement islamique de l'espace public.

En dépit des limites rappelées plus haut, nous pensons que la notion d'espace public religieux est féconde pour décrire les dynamiques de changement, à travers l'usage des médias par les croyants, les tensions entre leaderships, les formes de dialogues entre sphère religieuse et pouvoirs publics, et enfin le retour d'une certaine citoyenneté, où chacun pense tirer de son expérience de croyant les ressources et le sens de l'action politique (Leblanc, 2009). Plus largement, poser l'hypothèse de l'espace public religieux permet d'observer de façon stratégique les déplacements massifs du débat social et de l'action politique vers la sphère religieuse. Si la logique d'homogénéisation remet en cause la pertinence de la notion d'espace public, elle offre en retour une singularisation de l'espace public que l'on qualifie ici de « religieux ». Au-delà de l'approche portée par la philosophie et la sociologie politiques, laquelle suppose un espace public fondé sur la raison tantôt savante (Kant), tantôt bourgeoise (Habermas), tantôt contestataire (Negt), l'espace public religieux se constitue sur la raison de la foi et oblige ainsi à changer de paradigme. Il met en tension discours et pratiques qui réfèrent à un livre et à sa tradition, le Coran et la Sunna, avec comme enjeu le réenchâtement du monde par la diffusion de valeurs et l'espérance d'une nouvelle société que la République laïque, l'État libéral ou les régimes démocratiques ne peuvent plus prétendre porter.

Il existe pourtant une pluralité des points de vue au-delà de l'homogénéité dans l'espace de visibilité. Mais ces divergences sont à rechercher dans l'espace privé de la raison et les non-dits des militants islamiques qui, s'ils ne critiquent guère les positions de leurs coreligionnaires, restent animés par des convictions et des luttes spécifiques. Ainsi, s'il est religieusement correct de dire que l'islam n'a nullement prescrit l'excision, certains y verront un combat pour l'émancipation féminine, d'autres estimeront que le thème résulte d'une des ingérences de l'Occident chrétien. Considérer pour elles-mêmes les formes de militantisme qui animent la sphère islamique suppose de mettre en regard discours et actions militantes, consensus publics et discordances des opinions exprimées en privé. Mais si l'espace public religieux se constitue en tant qu'espace de l'action critique vis-à-vis des politiques publiques, de l'État et du modèle sociétal, s'il redéfinit la notion d'espace public en suscitant une opinion fondée sur la raison de la foi, s'il ne permet pas

l'expression plurielle ailleurs que dans l'espace privé, il se veut aussi de plus en plus actif quant à son rôle politique et à la transformation de la cité.

L'exemple du Mali : espace public religieux et émergence d'une sphère islamique oppositionnelle

Entériné par les différents rapports de conjoncture et bases de données, à commencer par le *World Factbook* de la CIA, le chiffre de 90% à 95% de musulmans est fourni depuis plusieurs années pour le Mali. Fondé sur aucune statistique confessionnelle, ce chiffre a néanmoins le mérite de rappeler que le Mali est un pays musulman, au sens sociologique et géopolitique du terme. Mais si l'islam y a presque continuellement marqué l'histoire des grandes formations politiques, les dynamiques actuelles s'inscrivent dans une massification concomitante à l'urbanisation qui s'opère depuis vingt ans⁴.

Mais le Mali se caractérise surtout par un processus de structuration et de transformation de la sphère islamique qui permet de poser l'hypothèse d'un passage de l'espace public religieux à une sphère islamique oppositionnelle. En d'autres termes, face au déficit démocratique du régime politique malien, qui se fonde sur un multipartisme de façade, l'islam tendrait à devenir une ressource idéologique et pratique permettant de penser une réelle opposition. L'hypothèse repose sur l'idée d'un islam se constituant en « contre-culture » (Coulon, 1983), dont la genèse remonterait à la « révolution islamique » de la fin du 18^e siècle (*Ibid.*, p. 14 *sq.*). La sphère islamique actuelle participe de l'architecture politique malienne, laquelle accuse une difficulté à penser l'alternance politique propre au régime démocratique.

L'État et l'islam au Mali : l'émergence d'une sphère oppositionnelle hors champ

Qu'il s'agisse de l'US-RDA⁵, le parti unique qui porta l'indépendance et fonda la Première République de 1960 à 1968, de l'UDPM⁶ qui, à la suite d'un Comité militaire, s'érigea également en parti unique de 1979 à 1991, de l'ADEMA-PASJ⁷, qui conduisit la transition démocratique de 1992 à 2002 avec un parti-État de fait, ou de cette ultime configuration d'un président sans parti,

⁴ Cette dynamique islamique n'est évidemment pas absente du monde rural et provincial qui, confronté à la décentralisation depuis le milieu des années 1990, suscite aussi de nouvelles centralités religieuses.

⁵ Union Soudanaise – Rassemblement Démocratique Africain créée en 1946.

⁶ *Union Démocratique du Peuple Malien*, parti unique fondé avant les élections générales pour permettre à Moussa Traoré d'accéder à la présidence en 1979.

⁷ Issu de l'association ADEMA, *Alliance pour la Démocratie au Mali*, l'ADEMA-PASJ, *Parti Africain pour la Solidarité et la Justice* permettra, en 1992, à Alpha Oumar Konaré d'être élu Président de la République au second tour, avec 60,1% des suffrages, puis en 1997, avec 95,9% dès le premier tour.

Amadou Toumani Touré, qui théorisa la notion de « consensus politique » en 2002⁸, on constate partout cette même logique d'être ou pas dans l'État. Au Mali, un pays considéré de l'extérieur comme un modèle de démocratie, l'État semble ne pas pouvoir générer d'alternance politique. Les mythes et les épopées l'appréhendent par la geste du cadet renversant l'aîné par ruse ou par force, tandis que la notion même d'opposition politique est rendue dans les langues vernaculaires par l'idée d'asocialité, d'opposition à la société et à la norme. Quant au terme « politique », il est si négativement connoté par ses usages d'exception et d'appropriation par le pouvoir d'État que nul ne considère la politique comme une sphère d'engagement du citoyen contre les abus du pouvoir.

Il existe pourtant anciennement une sphère de contrôle que Christian Coulon qualifie de « pouvoir surveillé » (Coulon, 1983 ; p. 16 *sq.*). Il s'agit de l'islam supposé assurer la protection des individus contre les outrances de la force. C'est un islam populaire marqué par le soufisme qui, « dans sa conception fondamentale, s'oppose à l'envahissement du Pouvoir, à son intrusion permanente dans la vie du croyant » (*Ibid.*, p. 21), même s'il s'est parfois mué en force politique (confréries, *djihad*s, États islamiques) et opéré cet envahissement.

Les dynamiques islamiques maliennes sont animées par cette logique de distanciation, surtout avec l'affirmation d'un islam populaire, notamment autour des mouvements Ançar Dine (Holder, 2012b) et néo-soufis (Soares, 2007). Mais avant cela, l'irruption de la réforme sunnite après la Seconde Guerre mondiale va induire une autre dimension par son activisme social et sa formation intellectuelle : celle du passage de la protection à la résistance morale face à la présence coloniale et chrétienne (1950-1960), avant de s'opposer à l'État socialiste en soutenant la dictature (1968-1991). Les désillusions de l'indépendance et les logiques de l'État-nation cherchant à ériger l'individu-citoyen incitent les milieux religieux, y compris non réformistes, à reconsidérer leur rôle dans la société et à prendre conscience de leur « capacité d'opposition à l'État » (Coulon, 1983 ; p. 49).

C'est donc une distinction entre la sphère du pouvoir politique et celle de l'opposition que nous souhaitons proposer pour comprendre la configuration actuelle de l'islam malien, qui entend désormais prendre en charge des pans entiers, à la fois réels et symboliques, de l'État : éducation, santé, sécurité, justice d'une part ; peine de mort, excision, code des personnes d'autre part. Mais avant d'aborder l'hypothèse, non pas de l'opposition des milieux religieux, mais d'une sphère islamique oppositionnelle qui s'engage dans l'espace politique, il faut évoquer la genèse de l'espace public religieux au Mali.

⁸ Amadou Toumani Touré est élu en 2002 au second tour, avec 65,01% des suffrages, puis réélu en 2007 dès le premier tour, avec 71,2%.

Une brève histoire de l'expression publique de l'islam au Mali

Peu pris en charge par les acteurs de l'indépendance nationale, l'islam a semblé écarté ou indifférent vis-à-vis des événements, tandis que d'autres idéologies s'imposaient : panafricanisme, socialisme, tiers-mondisme. Pourtant, si l'islam n'a pas participé au projet d'indépendance, les musulmans n'en n'ont évidemment pas été absents, pas plus que l'islam n'était absent de la vie quotidienne des Maliens. La question n'est donc pas de savoir si l'islam a participé des dynamiques de changements, mais à quel moment il est apparu comme une ressource pour accompagner ou produire ce changement.

L'usure rapide du projet d'État-Nation fondé en 1960 conduisit à un coup d'État en 1968 et à la confiscation du politique, avant que la fin des années 1970 ne soit marquée par la faillite de l'État (corruption, clientélisme, dette) entraînant une politique d'ajustements structurels brutale de la Banque Mondiale (réduction du fonctionariat, externalisation de la gouvernance sociale). Aussi cette conjoncture réintroduisit-elle la pertinence de l'islam en tant que *sphère de pondération* face à l'État et à un contexte politique et international considéré comme *sphère de prédation*.

La dynamique sociale de l'islam au Mali s'accroît à la fin des années 1970 et s'amplifie tout au long de la décennie 1980 (Brenner, 1991), où se multiplient les mouvements et les associations islamiques non déclarés. Ce processus, certes lié à un certain repli à l'égard du politique comme idéal de la cité, s'inscrit aussi dans un contexte international qui conduit les Maliens à saisir combien l'islam peut être une ressource idéologique globale : le conflit israélo-palestinien à partir de 1967 ; la révolution iranienne de 1979 ; la chute du Mur de Berlin en 1989.

C'est dans ce contexte que se produit l'arrestation du président Traoré le 26 mars 1991 et que s'engage un processus démocratique, en offrant ainsi de nouvelles perspectives aux musulmans ; l'islam pourrait ne plus être seulement une ressource mais une force sociale et politique. Au cours de l'élaboration de la constitution de la III^e République par la Conférence nationale, les cadres de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI), organisation créée en 1980 par le régime de Moussa Traoré pour contrôler les activités religieuses du pays, militèrent en vain pour la possibilité de fonder des partis religieux. En revanche, la libéralisation juridique des organisations sociales aboutit à la création d'une série d'associations islamiques déclarées, ouvrant le champ de l'expression publique, l'institutionnalisation et la compétition religieuses.

Les chiffres du Ministère de l'administration territoriale font état de 146 associations islamiques sur les 8542 déclarées en 2009, mais ils en masquent la dissémination territoriale (sections et bureaux locaux) et occultent les associations non déclarées. La participation grandissante des organisations islamiques au débat public dans la décennie 1990 aboutit à l'émergence d'une « société civile islamique » (Coulon, 1983) qui organise de plus en plus le débat d'opinion autour

des valeurs morales en redéfinissant les normes sociales. Dans cette dynamique, on assiste à un transfert progressif d'intellectuels, d'acteurs politiques mineurs et de fonctionnaires vers la sphère islamique à la fin des années 1990. Cette tendance se renforce dans la décennie 2000, qui voit un certain nombre d'initiatives de l'État allant dans le même sens (Fondation pour l'Enfance, Mois de la Solidarité au Ramadan, etc.), d'alliances entre partis et organisations islamiques, voire de partis qui s'appuient sur une morale islamique. Enfin, au tournant des années 2000, d'autres acteurs issus du monde de l'entreprise et des affaires s'engagent dans la sphère islamique. En rupture avec la formation étatiste et néo-marxiste des *décus de la République* qui les ont précédés, ces nouveaux venus s'inscrivent dans une doctrine d'inspiration nord-américaine, où libéralisme et morale religieuse s'allient pour penser l'action sociale et politique au-delà de l'État.

Ces transferts d'acteurs issus des sphères politico-étatiques, intellectuelle et des affaires vers la sphère islamique font émerger une nouvelle modernité religieuse sous l'angle d'un « réformisme générique » qui articule foi, morale publique, rationalisation et réflexivité, et qui croise économie morale et économie de marché.

De l'association à l'ONG : une politisation libérale de l'action islamique

Au milieu des années 2000, on observe la création d'ONG islamiques nationales qui font suite aux associations des années 1980-1990 et aux ONG islamiques internationales (Wamy, Islamic Relief, Al-Muntada, etc.). Cette requalification des associations en ONG caritatives permet de récupérer l'idéologie humanitaire et d'investir l'espace des services sociaux déserté par l'État. La sphère islamique redéfinit ses réseaux d'activités « maraboutiques » (enseignement, médiations sociales, avis doctrinaux), en suscite de nouveaux (aides alimentaires, consultations médicales, assistance sociale) et opère une « reterritorialisation du religieux » qui articule les espaces publics religieux physiques et idéels en saturant l'espace et le temps de la présence de l'islam. À peine a-t-on fini le mois du Ramadan, qui mobilise la communauté nationale au diapason de l'Oumma, que déjà s'annoncent le pèlerinage et la tabaski. C'est aussi la célébration de plus en plus généralisée du 10e jour du mois de Muharram (*Ashura*), ou l'effectuation de visites commémoratives (*ziyara*) sur la tombe de personnages pieux. C'est enfin le Maouloud, devenu fête nationale en 2005 (Holder, 2009), où la capitale d'abord, les « villes bénies » et les *zawiya* confrériques ensuite, se muent en véritables centres religieux, mémoriels et médiatiques (Holder, 2012a ; Soares, 1996).

Parallèlement à leurs actions caritatives, les associations islamiques densifient leurs activités classiques : prêches, construction de mosquées et ouverture de médersas. À Bamako, on passe ainsi de deux cents mosquées en 1988 (Sanankoua, 1991) à plus d'un millier aujourd'hui (Barry, 2004), tandis que 30% des enfants sont scolarisés dans les médersas (36,7% dans l'école publique). Enfin, ces associations investissent de plus en plus les médias audiovisuels (radios

confessionnelles et programmes dédiés dans les radios commerciales et la télévision), les événements culturels non religieux et Internet (blogs, réseaux sociaux, etc.).

Les acteurs islamiques dénoncent d'un côté l'abandon de la mission sociale de l'État, et de l'autre ils prônent l'externalisation du social avec un État au périmètre libéral. Mais cette position contradictoire, initialement portée par les sunnites réformés, est désormais partagée par les autres mouvances islamiques, à commencer par les prêcheurs hors mosquée qui voient dans le caritatif une expression moderne, globalisée et rentable du charismatique. Ce transfert de la charité vers la solidarité nationale, dans lequel on repère le travail des intellectuels organiques, révèle moins une tendance post-islamiste qu'un processus de politisation et de sécularisation de la sphère islamique malienne. Associations et ONG islamiques ne renforcent pas seulement la légitimité sociale de l'islam ; elles réinvestissent l'État « providence » et récupèrent la solidarité et l'idéologie développementaliste qui caractérisent l'action sécularisée de l'État.

Saturant l'espace de visibilité, le militantisme des associations et d'ONG islamiques a permis de concrétiser l'idée d'une Oumma africaine rénovée et de renforcer l'identité musulmane de la nation malienne. Face au discrédit de l'État dans sa gouvernance sociale et économique, son régime de droit et son idéal républicain, face à l'atonie de la classe politique et intellectuelle non islamique, les espaces publics religieux réels et symboliques tendent à fusionner pour ne former qu'un espace public religieux national. De ce point de vue, une partie croissante des acteurs islamiques maliens paraît s'être engagée dans une rupture vis-à-vis de l'État, ce qui conduit à poser la question de la nature du ou des projets politiques qu'ils portent aujourd'hui.

La stratégie de conquête de l'État, ou la République des Oulémas

Au Mali, la stratégie des sunnites réformés s'est traduite depuis le début des années 1990 par un renforcement des réseaux d'éducation et des cercles de réflexion et par l'interpellation de l'opinion publique. En 2008, elle conquiert le Bureau du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), lui permettant de mener la lutte contre la réforme votée en 2009 du Code des personnes et de la famille et de contraindre à le revoter fin 2011, après avoir imposé 49 suppressions et amendements. Parallèlement, œuvrant à maintenir l'unité de la sphère islamique pour forcer les institutions républicaines, la réforme sunnite déploie un intense lobbying visant la création d'un ministère des cultes et à influencer sur la réforme constitutionnelle en discussion.

La vision que la réforme sunnite porte sur l'État est brutalement résumée par l'imam Mahmoud Dicko, président du HCIM, qui livrait en *off* en février 2011 à un journaliste de *Jeune Afrique* : « L'État malien est comme un aéroport. Il s'occupe des visas et de la sécurité ; pour le reste, c'est nous qui nous en occupons ». Au-delà de la référence à l'idéologie libérale du *moindre État* et à la promotion d'une société civile islamique, la stratégie est évidente : l'État républicain

est incapable de s'occuper de la société, voire dangereux par son postulat laïque. Il s'agit de l'investir par un travail sur l'espace public augurant d'une intégration au sein du pouvoir exécutif (ministère) et législatif (sénat), ce qui constitue l'enjeu de l'activisme islamique autour des élections présidentielles de 2012. Dès lors, sans que le Mali ne devienne un État islamique au sens constitutionnel du terme, il sera possible de faire valoir la « Charia⁹ » à travers les propositions de loi faites en conseil des ministres et de les entériner au sein du futur Sénat.

C'est là une expression de ce que l'on appellera une *sphère islamique oppositionnelle* en train de se constituer, non au sens que donne Negt à la notion d'oppositionnelle, car ces acteurs religieux éduqués requièrent l'espace public bourgeois au service d'une possible République des Oulémas, mais comme force d'opposition politique qui, faute de disposer de partis en propre, déstabilise les institutions et phagocyte le système des partis. Ainsi, tandis que le Président du HCIM répète que « les musulmans » voteront aux présidentielles pour celui qui servira le mieux leur cause – et il s'agit d'un candidat déjà clairement identifié –, son Secrétaire Général vient d'être élu à la tête de la Commission Électorale Nationale *Indépendante* par les représentants des partis et de la société civile.

Mais on peut observer une autre version de ce processus de constitution d'une sphère islamique oppositionnelle, tout aussi pertinente du point de vue du devenir du Mali. Il s'agit du mouvement Ançar Dine qui, fort de ses 80 000 membres recensés en 2009 et de son budget annuel de 1,5 milliard de francs CFA¹⁰ – identique à celui que l'État vient d'accorder aux partis pour la campagne électorale –, s'est défini comme structure fédérative intégrant le Mali, le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire sous le nom de Ançar Dine Internationale (ADI).

La stratégie de mise à distance de l'État, ou la République autonome des Ançars

Le projet de l'ADI ne consiste pas à investir l'appareil d'État ni le pouvoir législatif, mais à construire une mise à distance du pouvoir étatique, un schéma d'autonomisation que l'on retrouve dans l'idéal confrérique (Coulon, 1983) et qui se veut ici tout autant religieux que social et économique. La transformation de l'association Ançar Dine en ADI en 2004 entérine l'une des spécificités de ce mouvement qui s'inscrit dans une perspective non pas transnationale, à l'instar de la plupart des réformismes, mais internationale. L'espace pertinent est celui des États-Nations, logique qui tient aux dynamiques migratoires du Mali, notamment vers la Côte d'Ivoire, et à un

⁹ Si certains considèrent la « Charia » comme essence, c'est pourtant la lecture que les oulémas font des textes qui l'établissent. Dans le contexte malien, la charia est toutefois largement requise, car elle réfère à l'identité musulmane de la nation, tandis que les termes « loi » et « justice » se disent *sariya* en langue bamanan, hors de tout contexte religieux explicite.

¹⁰ Sur toutes les données du mouvement Ançar Dine, voir Holder (2012b).

espace linguistique mandingue sous-régional. Cet internationalisme constitutif du mouvement a parallèlement emprunté au modèle de l'US-RDA, panafricaniste, fédéraliste et défendant le principe d'un socialisme appliqué aux « réalités africaines ». Pour l'ADI, l'US-RDA est la référence historique et populaire d'une indépendance nationale fondée sur l'intégration régionale et des valeurs africaines, dont il s'agit de substituer la référence islamique à la rhétorique socialiste.

Pour mettre en œuvre ses objectifs, l'ADI s'est pourvue d'une structuration territoriale (comités, sections et bureaux nationaux) inspirées de l'US-RDA et d'organes exécutifs de type bureaucratique : Guide spirituel, Conférence Internationale, Conseil International des Présidents, Trésorerie Internationale, Comité International de Contrôle, Comité International du Woudouhou (prédication) et Secrétariat Exécutif. Élaboré depuis la Côte d'Ivoire, l'ADI est en mesure de contrôler l'ensemble du dispositif à travers les trois Ançar Dine Nationaux (ADN) du Mali, de la Côte d'Ivoire et du Burkina Faso. Profitant de l'espace économique intégré de l'UEMOA, il a enfin renforcé l'idée d'une appartenance à une communauté organisée de façon fédérale où les spécificités juridiques et historiques des ADN sont préservées, où les statuts de l'ADI font office de constitution fédérale et où la carte de membre fait figure de carte d'identité.

Si l'alternative se situe entre, d'une part, le renforcement de la structure issue de la société civile et le modèle historique de l'US-RDA, et, d'autre part, sa transformation en mouvement charismatique sur le modèle confrérique, le devenir de l'ADI dépendra de sa capacité à assurer son autonomie financière. Aussi, pour répondre aux insuffisances du système, qui repose sur les cotisations des membres, le produit d'activités économiques et les dons à la cause suscités par le Guide spirituel, l'ADI a mis en place, en 2008, des établissements de microcrédits appelés Ançar Finances, destinés aux sections qui ne peuvent accéder aux prêts bancaires. Mais Ançar Finances est en réalité vue comme la préfiguration d'une banque islamique pour aller au-delà de l'économie charismatique et répondre notamment aux projets immobiliers de l'ADI, avec le développement du centre religieux de Bamako, renforcer le réseau d'éducation, incluant une université islamique, et professionnaliser le mouvement par le salariat.

Avec cette structuration et ces ambitions financières, c'est la question du projet politique généré empiriquement par cette organisation islamique qui est posée. La création d'une banque lui donnerait une autonomie économique qui entérinerait du coup son autonomie idéologique et organisationnelle. Si l'on y ajoute les efforts actuels pour articuler pouvoir bureaucratique et pouvoir charismatique, on aboutit à un dispositif qui veille à mettre à distance le pouvoir politico-économique et offre une alternative à l'État bourgeois.

Mais si la sociologie populaire – les Ançars sont essentiellement des « cadets sociaux » –, la capacité expérientielle et la nature subversive de l'ADI peuvent apparaître comme l'une des

figures possibles de l'espace public prolétarien de Negt, il n'est pas certain que ce mouvement veuille en rester là. Le projet politique de l'ADI semble en effet référer à un modèle caché : celui d'une *République autonome islamique* qu'il faut considérer dans son triple énoncé décolonialiste (vis-à-vis de l'État), néoconfrérique (vis-à-vis de l'islam) et iranien (vis-à-vis du modèle historique). En cela, l'ADI offre une autre configuration d'une sphère islamique oppositionnelle, quoique selon une stratégie inverse aux sunnites réformés.

Conclusion

Sans aller jusqu'à dire que l'alternance politique de ces pays ouest-africains s'adosserait désormais à l'islam, l'exemple malien montre qu'une *politisation de la sphère religieuse* s'affirme, qui fait suite à la subversion de l'espace public à travers cette forme hybride qu'est l'*espace public religieux*. Que celui-ci s'inscrive dans une logique bourgeoise ou prolétarienne, la question de l'hétérogénéité pose une difficulté intrinsèque, tandis que la raison discursive se fonde sur la foi en acte mobilisée par une lecture de plus en plus salafiste de la Sounna. Et si cet espace public religieux se présente comme homogène, c'est peut-être parce qu'il n'est pas une fin en soi, à l'inverse du paradigme démocratique. C'est un moyen conduisant au pouvoir dans des contextes constitutionnels où la sphère religieuse n'y est pas invitée. D'où la proposition de lier espace public religieux et sphère islamique oppositionnelle, laquelle ne réfère ni à l'islam politique des Frères musulmans, ni même à l'islamisation de la sphère politique, mais à une redéfinition islamique du bien commun et de la chose politique.

Toutefois, cet usage de l'espace public religieux interroge avant tout les pays africains à forte majorité musulmane. Dans les pays où s'exerce une pluralité religieuse, il demeure constitutif et ne semble pas se déployer dans une logique de conquête du pouvoir. Si l'on y repère la même imprégnation des discours salafistes, il est surtout requis comme moyen de reconnaissance des communautés musulmanes face à l'hégémonie chrétienne. En revanche, dans un pays comme le Mali, aujourd'hui engagé dans un processus électoral sur fond de remise en cause de la légitimité de l'État et de crise sociale et sécuritaire majeure, on peut se demander s'il existe encore un espace public hétérogène capable de décrypter le sens de ces dynamiques religieuses et si l'État dispose de ressources suffisantes pour subvertir à son tour cette sphère islamique oppositionnelle.