



HAL
open science

Essai de lecture d'une démocratisation malienne hors champ : salafisme républicain versus légalisme soufi

Gilles Holder

► To cite this version:

Gilles Holder. Essai de lecture d'une démocratisation malienne hors champ : salafisme républicain versus légalisme soufi. Gilles Holder; Jean-Pierre Dozon. Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques, Karthala, 2018, Hommes et sociétés, 9782811125066. hal-03156946

HAL Id: hal-03156946

<https://hal.science/hal-03156946>

Submitted on 21 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Gilles Holder et Jean-Pierre Dozon (éd.)

Les Politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils, et populismes islamiques

Paris, Karthala, 2018, pp. 215-245.

Gilles Holder

« Essai de lecture d'une démocratisation malienne hors champ : salafisme républicain
versus légalisme soufi »

Entre le 17 janvier 2012, date du début de l'insurrection touarègue au nord du pays, et le 11 janvier 2013, où le président de la République par intérim demande à la France d'intervenir pour stopper l'offensive d'une coalition islamiste vers Bamako, le Mali sombre dans un chaos sidérant et dramatique. En l'espace d'un an, les Maliens subissent en effet le traumatisme d'une armée qui s'effondre face à une ultime rébellion touarègue, d'une perte de souveraineté sur les deux tiers du territoire, d'une rupture profonde de la nation et d'une inimaginable demande de secours auprès de l'ex-puissance coloniale. Entre temps, un djihadisme hybride impose par la terreur la loi d'un califat qui va de Tombouctou à Gao et provoque l'exode de centaines de milliers de civils, tandis qu'à Bamako, un coup d'État militaire suspend les institutions et met le pays au banc de la communauté internationale. L'ennemi est alors partout : au nord comme dans les pays voisins, au siège de la CÉDÉAO comme à celui de l'ONU, et jusqu'à la nation qui se déchire entre sudistes et nordistes, patriotes et « collabos » (*sic*), bérets verts et bérets rouges.

Tandis que la raison historique du Mali chavire, une littérature académique et d'expertise met sur la sellette un État, dont le régime était vu jusque-là comme l'une des « démocraties exemplaires » du continent. À Paris, Bruxelles, New York, Ouagadougou ou Genève, conférences, séminaires et ateliers se succèdent dans une sorte de *mea culpa* collectif¹. On y dénonce les inconséquences de la gestion du conflit libyen ; on s'alarme d'un « arc de crise » qui irait du Sahel au Moyen-Orient ; on pointe un « État failli » et son économie corruptive et clientéliste ; on fustige la gestion calamiteuse de l'aide internationale et les ratées de la décentralisation ; et on requalifie au final le

¹ Lire par exemple, le document de travail issu du séminaire AFD « Mali : une contribution de la recherche française et européenne », qui s'est tenu à Paris le 12 avril 2013 et mis en ligne en janvier 2014 [consulté le 29 avril 2015. URL : <http://www.afd.fr/webdav/site/afd/shared/PUBLICATIONS/RECHERCHE/Scientifiques/Documents-de-travail/136-document-travail.pdf>]. Ce document devait servir à interpeler, en vain, la Conférence des donateurs pour le développement du Mali organisée à Bruxelles le 15 mai 2013. Celle-ci annoncera une promesse de dons de 3,25 milliards d'euros pour les deux ans à venir.

régime malien de « démocratie de façade ». Deux ans plus tard, en dépit des opérations militaires censées réduire le djihadisme et de la présence d'une force d'interposition onusienne au nord, en dépit aussi des centaines de milliards de francs CFA alloués pour la reconstruction du pays et le rétablissement des institutions, en dépit enfin des négociations laborieuses à Alger autour de « la question touarègue », l'avenir du Mali reste en suspens et nombreux sont ceux qui considèrent que la démocratie de façade s'est réinstallée.

Il n'est pas question de s'ériger ici en censeur d'une situation dont les Maliens sont les premiers à souffrir, ni prétendre savoir mieux que quiconque les causes à traiter et les solutions à envisager. En revanche, on peut légitimement tenter un retour critique sur la raison politique qui caractérise la Troisième République malienne, celle qui est issue de l'élan démocratique enclenché en 1991 et qui s'abîme dans la violence en 2012. Si l'on peut envisager cette relecture de plusieurs manières, on se propose de requérir ici la question particulièrement délaissée des dynamiques musulmanes². De fait, au-delà des travaux liés à la radicalisation islamique, il n'existe quasiment pas d'approches globales sur le religieux au Mali³, alors même que le phénomène de réislamisation qui s'enclenche dans les années 1980 s'accélère et se redéfinit au fil du processus démocratique. Désormais, les acteurs musulmans produisent un effort sans précédent pour concevoir de façon rationnelle leurs modes d'action et leurs critiques à l'égard de l'État et la démocratie. Résolus à s'impliquer dans tous les domaines du champ du social et à infléchir les modes de gouvernance, ils convoquent des valeurs, mais aussi une nouvelle intelligibilité fondée sur l'islam qui affecte en profondeur la nature des mobilisations sociales et des imaginaires politiques. Ce faisant, l'enjeu politique de l'islam s'affirme de jour en jour, tandis qu'une partie croissante de la société malienne fait rupture avec le jeu politique institutionnel au profit de la dialectique qui se déploie au sein de la sphère islamique.

Ce texte se propose précisément de décrire et analyser le contexte et les modalités qui conduisent aujourd'hui les Maliens à se réapproprier cette ressource politique que constitue désormais l'islam et à réactualiser ainsi ce que j'appelle une *démocratisation hors champ* : démocratisation, parce que les opinions partisans qui animent la sphère musulmane se fondent sur une conflictualité réglée, tandis que la logique du consensus neutralise le jeu politique et liquide le principe même de démocratie ; hors champ, parce que cette dynamique démocratique, ses expressions publiques, sa rationalité, ses initiatives et ses projets, en appellent à l'économie politique et morale de l'islam.

² Outre la consultation de la presse, les données requises dans ce texte sont issues d'enquêtes de terrain menées au Mali entre 2007 et 2012, dans le cadre du projet ANR PUBLISLAM, complétées par une mission en juillet 2013, visant à suivre la campagne des élections présidentielles.

³ Par contraste, les études sur l'islam au Sénégal, spécialement la confrérie mouride, sont si foisonnantes que certains considèrent le « mouridocentrisme » comme un avatar du « sénégalocentrisme » (Dozon 2010). Pour un aperçu quasi exhaustif de la littérature académique sur l'islam sénégalais, voir dans ce même ouvrage le chapitre de Jean Copans.

Crise de l'État ou rupture d'intelligibilité ? Les enjeux d'une critique islamique inédite

Certes, au Mali comme ailleurs, l'islam n'a jamais saturé la vie des musulmans ni enfermé ces derniers dans une herméneutique ; nul croyant ne saurait être réduit à sa religion et la plupart ne la vit pas non plus comme un univers total régissant chaque acte à chaque instant. Au sein même de la pratique de sa foi, le croyant exerce une critique de sa « communauté imaginée » (Anderson, 1991) et évalue en permanence les acteurs qui prétendent en donner une certaine lecture. De la même manière, il ne s'agit pas de laisser entendre que la crise malienne serait un conflit religieux, pas plus qu'elle aurait une cause religieuse. La crise témoigne bien plutôt, de façon paroxysmique, de la paupérisation de la société malienne depuis les années 1990, d'un pervertissement profond des pratiques politiques, de l'incurie d'une administration corporative, d'une « décharge » de l'État en faveur d'un secteur privé inefficace et, surtout, de la lancinante question de l'intégration des populations de ce qu'on appelle le « Nord ».

Mais c'est pourtant bien en partie sur ce terreau que s'enracine la légitimité religieuse et s'accroît le phénomène de réislamisation, tandis que l'espérance sociale que devait concrétiser le champ politique n'a cessé d'être déçue au fil des régimes. La révolution socialiste de 1960, qui marque l'indépendance du pays, se conclura par l'échec du collectivisme et une miliciarisation du régime. La contre-révolution militaire de 1968 aboutira à la mise en place d'un présidentielisme de plus en plus liberticide et à un « État néo-patrimonial » (Médard, 1991). Enfin l'insurrection populaire de 1991 et l'avènement d'une démocratie entendue comme « le pouvoir pour tous » (*bèjèfanga*), puis le processus de décentralisation enclenché en 1993 promettant un « retour de l'administration à la maison » (*ka mara segin so*), achèveront d'ôter toute illusion aux Maliens quant à l'amélioration de leurs conditions de vie et l'avènement d'un état de droit, où l'État lui-même est soumis à la loi. Ce désenchantement engendrera tantôt le retrait, tantôt la contestation, tantôt l'insurrection à l'égard d'un ordre politique et économique qui accentue les inégalités. Dès lors, face à une gouvernance sociale de l'État qui se départicularise en s'homogénéisant autour du modèle occidental libéral, et tandis que les revendications identitaires succèdent aux idéologies politiques, la société malienne convoque l'islam comme ultime ressource capable d'animer à la fois l'identité personnelle, l'identité collective et l'espérance sociale.

Si l'islam fait là l'objet d'une idéologie *populaire* face à celle de l'État – un phénomène qu'on observe déjà sous la colonisation (Coulon, 1983 et 1988) –, il va également devenir une ressource *populiste* dans les années 1990, et d'abord pour les organisations musulmanes elles-mêmes, qui se livrent à une compétition d'autant plus vive que la démocratisation permet désormais l'expression

publique des diverses doctrines, voies et charismes. Comme le dit avec humour Chérif Ousmane Madani Haïdara, le prêcheur musulman le plus célèbre du Mali⁴ :

« Si tu détiens la vérité, tu viens au marché pour exposer ta marchandise. Le chrétien lui aussi vient au marché pour exposer sa marchandise. Le féticheur vient lui aussi pour exposer sa marchandise. Maintenant, commençons ! Moi je vais dire pour moi ce qu'est la vérité. Les gens viennent m'écouter. Le chrétien dit que pour lui c'est ça la vérité. Les gens vont aller l'écouter. Le féticheur dit que pour lui c'est ça la vérité. Les gens vont aller l'écouter. Laissons les gens décider d'eux-mêmes. Les gens sont dotées d'intelligence. »⁵

Cette explicitation triviale et humoristique de la compétition religieuse témoigne de ce que l'islam au Mali se caractérise autant comme offre des organisations religieuses que comme demande des croyants sur le *marché de la vérité*. Dès lors, ce ne sont plus seulement les organisations religieuses qui convoquent cette ressource islamique, mais aussi, et de plus en plus, une classe politique en quête de relégitimation.

L'État malien s'est défini dès l'origine sur les deux postulats classiques que sont le « monopole de la violence physique légitime » (Weber, 1963 : 101) et le « mode d'existence (un état) spécifique d'un peuple, celui qui fait loi aux moments décisifs, constituant ainsi, en regard des multiples statuts imaginables, tant individués que collectifs, le Statut par excellence » (Schmitt, 1992 : 57). Ainsi sémantiquement consacré, l'État a donc longtemps considéré les acteurs religieux comme une sorte d'auxiliaires au service de sa gouvernance sociale, tandis qu'il se réservait la politique, la production des lois et des normes juridiques, la diplomatie, la sécurité, l'économie, l'éducation ou la culture. Mais avec la démocratisation, cette relation qui s'apparentait à une « domestication » va se transformer au fil d'un processus d'institutionnalisation des organisations musulmanes qui, depuis 2002, sont désormais représentées au sein d'un Haut conseil islamique du Mali (HCIM)⁶. Dans son principe, la création de ce Haut conseil visait à organiser les affaires islamiques par les acteurs eux-mêmes (fêtes religieuses, pèlerinage, autorisations de prêche) et structurer le dialogue avec l'État. Mais dans un pays estimé à 92,4%, voire 94% musulman⁷, et où l'État accuse nombre

⁴ Voir plus loin dans ce texte l'importance d'Haïdara dans l'espace public malien. Pour un approfondissement de son parcours, voir notamment Holder (2012).

⁵ Extrait de la conférence que Chérif Haïdara a donné le 25 juin 2014 devant un parterre d'étudiants de la Faculté des Sciences et Techniques de l'Université de Bamako. Je remercie ici Soumaïla Camara de m'avoir permis d'utiliser ce passage issu de la conférence qu'il a enregistré, transcrite et traduite du bambara, dans le cadre de son enquête de terrain de Master II Anthropologie à l'ÉHÉSS.

⁶ Dans sa configuration de 2008, le HCIM comprenait quatre structures internes : un Bureau exécutif national de 33 membres ; une Commission nationale de contrôle de 9 membres ; un Bureau de la conférence nationale des oulémas, de 9 membres ; et les Présidents d'honneur, qui sont au nombre de 8. Bien qu'aucune analyse, à ma connaissance, ne l'ait envisagée, la coïncidence de dates entre la création du HCIM en janvier 2002 et celle du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) en mai 2002 pourrait indiquer une certaine influence de la France.

⁷ Le chiffre de 92,4% est tiré du recensement mondial effectué par le *think tank* américain *Pew Research Center* publié en 2011. L'enquête statistique se fonde sur la notion d'« attachement à l'islam en tant que composantes culturelle et historique » ; voir l'article « Nombre de musulmans par pays » sur Wikipédia [En ligne, consulté le 29 avril 2015 : http://fr.wikipedia.org/wiki/Nombre_de_musulmans_par_pays]. Quant au chiffre de 94%, il correspond à celui

d'insuffisances en matière de gouvernance sociale, le HCIM va rapidement sortir des limites de ce mandat.

Dès 2008, à l'occasion du premier renouvellement de ses instances, le HCIM va prendre en effet une autre dimension avec l'élection de l'imam sunnite Mahmoud Dicko, alors âgé de 54 ans, à la présidence du Bureau exécutif national. Originaire du Cercle administratif de Goundam, dans la région de Tombouctou, Dicko a suivi un enseignement coranique de base dans plusieurs écoles au Mali, dont celle de Douentza, avant d'aller poursuivre ses études religieuses en Mauritanie, à Amourge, Néma et Oualata, et passer son bac en 1972-73 à l'Institut national des hautes études islamiques de Boutilimit. De retour au pays, il enseigne à la médersa privée de Ouélessébougou, puis intègre la fonction publique en 1977, où il est affecté au Second cycle de l'école régionale de Tombouctou en qualité de maître d'arabe. Après y avoir exercé durant trois ans, il demande sa mise en disponibilité de l'Éducation nationale et se rend en Arabie Saoudite, où il s'inscrit au *Dâr al-Hadîth* de Médine pour y suivre les enseignements d'un des grands maîtres de la doctrine *Salafî wabbâbî*, Cheick Oumar Foulata⁸. Il rentre à Bamako en 1982 et fréquente alors activement la mosquée sunnite de Quinzambougou, avant d'être appelé par celle de Badalabougou (SEMA II) pour en devenir l'imam principal en 1983, poste qu'il occupe jusqu'à aujourd'hui. En 1987, il intègre le Bureau exécutif de l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI) – créée en 1980 et unique organisation musulmane jusqu'en 1991 –, où il a en charge les relations sociales. En 2000, il devient conjointement Secrétaire général de l'AMUPI et du Collectif des associations islamiques (CAI) et prend la direction de Radio Islamique. Il se défera de toutes ses fonctions exécutives en 2002 pour intégrer le nouveau Haut Conseil Islamique et y occuper le poste de Premier Secrétaire aux affaires religieuses⁹.

Bien que peu connu du grand public lorsqu'il est élu à la présidence du HCIM, Mahmoud Dicko jouit pourtant d'une réelle légitimité qui tient à sa formation islamique approfondie et sa maîtrise de l'arabe, mais aussi à son parcours religieux, qui l'a conduit à fréquenter des milieux musulmans très divers (y compris soufis) au Mali et dans les pays arabes. Ses responsabilités associatives de premier plan lui permettent de surcroît de capitaliser non seulement les multiples relations nouées dans les milieux islamique et politique et d'exercer un véritable savoir-faire organisationnel. Fort

publié par la statistique malienne, en croisant différentes données à partir du Recensement général des populations et de l'habitat de 2009 (INSTAT 2011).

⁸ Comme son nom l'indique, Cheick Oumar Foulata – en arabe Shayhk 'Umar b. Muhammad Fallâta – est un Peul né à La Mecque en 1926, dont les parents originaires du nord du Nigeria avaient effectué le *hijra*, avant de s'installer par la suite à Médine. Jusqu'à son décès en 1998, Cheick Oumar enseignera la doctrine *salafî wabbâbî* à la plupart des fidèles venus d'Afrique pour se former à Médine. Pour un approfondissement de l'itinéraire et l'œuvre savante de ce personnage, mais aussi de ses hautes responsabilités en Arabie saoudite, voir Ahmed (2012).

⁹ Données biographiques recueillies le 7 juillet 2008 auprès de Mahmoud Dicko, à l'occasion d'un entretien au siège national du HCIM à Bamako.

de cette légitimité, Dicko va aussitôt requérir le HCIM pour faire valoir une vision wahhabite de l'islam au Mali, en constituant un Bureau exécutif de sensibilité majoritairement salafiste¹⁰ capable de porter une critique de plus en plus élaborée à l'encontre des postulats jugés laïcissants et pro-occidentaux de l'État. Cette gouvernance proactive de Dicko permettra incontestablement aux organisations islamiques d'évoluer vers un rôle de contre-pouvoir inédit. Mais l'appropriation du HCIM en tant qu'organe de diffusion du postulat salafiste suscite une vive opposition au sein des organisations. Mais c'est la crise de 2012, où se conjuguent l'apparition d'un djihadisme malien risquant de dévoyer la posture pro-républicaine du salafisme du HCIM et la perspective jusque-là impensable d'un État pouvant s'effondrer du jour au lendemain, qui propulse cette opposition au grand jour. L'opinion publique en prend acte et réinterprète aussitôt ce qui pouvait apparaître d'abord comme un enjeu doctrinal en un espace proprement politique, où s'opposent un *salafisme républicain*, qui entend modifier démocratiquement les institutions, et un *légalisme soufi*, qui défend le principe d'une séparation stricte entre le politique et le religieux. En réalité, l'activisme politique des organisations islamiques interpelle le retrait manifeste de l'État en la matière, conduisant les acteurs à considérer que démocratie et religion se situent désormais dans une relation dialogique.

Retour sur la « démocratie exemplaire », ou comment le Haut conseil islamique du Mali entend incarner l'« Espace d'interpellation démocratique »

La plupart des observateurs se sont appesantis sur la notion controversée d'« État failli », avant de préférer celle d'« État fragile » pour expliquer la crise malienne. Or il y a là une certaine ironie à parler de fragilité, alors même que les politiques économiques conduites à l'instigation du Fonds Monétaire International et de la Banque Mondiale depuis trente ans auront visé à restreindre les capacités de l'État, au prétexte de son désendettement et du développement du secteur privé. Aussi, faut-il sans doute revenir ici sur le postulat idéologique de ces politiques économiques qui visaient, assurait-on, la démocratisation du pays, comme si la relation entre libéralisme et liberté allaient en quelque sorte de soi (Sen, 2003).

¹⁰ Dans ce texte, la notion de salafisme est utilisée en tant qu'énoncé doctrinal qui préjuge ni de sa forme politique ni des modalités de son activisme. Pris comme doctrine relative à « l'islam des origines », le salafisme, ou *salafiyya*, est censé ne se référer qu'aux actes et dires du prophète et des *Salaf*, les « ancêtres, prédécesseurs », c'est-à-dire les *Sahaba* de la première génération et les *Tābi'ūn* des deux générations suivantes. Théorisé par l'imam Ibn Hanbal (780-855), inspirateur de l'école juridique hanbalite, puis par le juriconsulte Ibn Taymiyya (1263-1328), qui en déduit le djihad comme mode de conversion, le salafisme a été politiquement réalisé à travers le wahhabisme saoudien au début du XIXe siècle. D'autres variantes ont par la suite été développées, du réformisme moderniste au djihadisme, et jusqu'au *takfir*, où l'apostasie justifie l'extermination. Pour autant, la plupart des Maliens tendent à regrouper les différentes tendances salafistes sous le terme bambara générique *Wahabiya*, auquel ils opposent la catégorie *Sufiya* qui regroupe pêle mêle les confréries historiques, les prêcheurs charismatiques et l'islam maraboutique. Ils distinguent toutefois les *Wahabiya* proprement dits, réputés intransigeants, des *Sunamogo* (litt. « Ceux de la Sunna ») ou *Bolominala* (litt. « les bras croisés », considérés comme plus tolérants à l'égard des autres mouvements musulmans.

Finalemeut peu interrogée en tant que facteur structurel de la dégradation précoce de la situation sociale, la démocratisation malienne nécessite pourtant d'être réexaminée par un retour critique sur son processus historique, ses modalités et son soubassement idéologique. Comme le rappelait Claude Lefort, la démocratie est d'abord « une forme de société » et non un régime (1986 : 23). « Le trait révolutionnaire et sans précédent de la démocratie [c'est que] le lieu du pouvoir est un *lieu vide*. Inutile d'insister sur le détail du dispositif institutionnel. L'essentiel est qu'il est interdit aux gouvernements de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Son exercice est soumis à la logique d'une procédure de remise en jeu périodique. Il se fait au terme d'une compétition réglée, dont les conditions sont préservées d'une façon permanente. Ce phénomène implique une institutionnalisation du conflit » (*ibid.* : 28).

Cet idéal démocratique du « lieu vide » – que l'on repère peut-être dans le fonctionnement d'une Union Européenne dont les peuples se défient de plus en plus –, n'a jamais été celui des Maliens : le lieu du pouvoir doit être au contraire « incorporé », pour reprendre à nouveau Lefort à propos du prince. L'un des reproches majeurs adressés au régime du président Alpha Oumar Konaré et, par la suite, à celui du président Amadou Toumani Touré, était précisément qu'il n'était pas assez habité, ni même coercitif¹¹. Les Maliens considéraient que ce lieu *vidé* plutôt que « vide » était en réalité propice au factionnalisme politique, au clientélisme et au laisser-faire. Ils parlaient d'ailleurs avec dépit de « démocratie de l'égoïsme » (*nyèngokerasi*), c'est-à-dire une démocratie anarchique du chacun pour soi, et par là même antisociale.

Dès la mise en œuvre de la IIIe République en 1991, le champ politique s'est caractérisé par un certain consensus, érigé en quasi doctrine sous le président Amadou Toumani Touré, ce dernier considérant que pour gouverner, il fallait nécessairement se situer au-dessus des luttes partisans (Baudais et Chauzal, 2006). Si cette position se justifiait au début des années 2000, eu égard à la paralysie de la fin du mandat d'Alpha Oumar Konaré, elle a conduit à la disparition de toute opposition politique, qui se voit tantôt marginalisée, comme l'extrême gauche, tantôt neutralisée en participant du pouvoir à travers le jeu subtil des désignations et des remaniements. Si cette doctrine avait de quoi satisfaire les observateurs occidentaux acquis à la démocratie libérale dite « délibérative » – celle où le politique relève d'une logique agrégative et d'échanges d'arguments rationnels tendant vers un consensus (Mouffe, 2000) –, elle liquidait aussi l'idée de « compétition réglée » par une « institutionnalisation du conflit », pour reprendre ici Lefort (1986 : 28).

¹¹ À cet égard, la notion de « chef d'État » est rendue en bambara par le terme *faama*, ce qui signifie littéralement « celui de la force », au sens trivial de détenir personnellement la force de coercition (*fanga*).

Cette raison conflictuelle, envers laquelle les organisations supranationales ont toujours préféré la « culture de la paix »¹² – spécialement pour l’Afrique –, est au fondement de ce que la philosophie politique appelle la « démocratie agonistique » (Mouffe, 2000), où le pluralisme des conflits est nécessaire pour que la démocratie soit véritablement politique et anime la participation effective des citoyens. Cette approche qui, dans sa théorisation radicale, considère que la démocratie ne se réalise qu’« à partir de sa conflictualité principielle et, partant de son instabilité existentielle » (Vitiello, 2009), appelle sans doute quelques nuances.

Pour autant, le conflit n’est pas la violence. « Si, écrit Georg Simmel, toute interaction entre les hommes est une socialisation, alors le conflit, qui est l’une des formes de socialisation les plus actives, qu’il est logiquement impossible de réduire à un seul élément, doit absolument être considéré comme une socialisation. Dans les faits, ce sont les *causes* du conflit [...] qui sont véritablement l’élément de dissociation. Une fois que le conflit a éclaté pour l’une de ces raisons, il est en fait un mouvement de protection contre le dualisme qui sépare, et une voie qui mènera à une sorte d’unité, quelle qu’elle soit, même si elle passe par la destruction d’une des parties » (2003 : 19). Et l’auteur d’ajouter : « la société a besoin d’un certain rapport quantitatif d’harmonie et de dissonance, d’association et de compétition, de sympathie et d’antipathie pour accéder à une forme définie » (*ibid.* : 22).

Nicole Loraux rappelait quant à elle que « l’étymologie du terme “démocratie”, au sens de *demos kratos*, n’est pas, comme le répète la vulgate, le “pouvoir” du peuple, mais littéralement “la victoire” ou la “supériorité” du peuple, une victoire dangereuse aussi, qu’il faut contrôler » (2005 : 25). Or, si la démocratie n’est pas le « pouvoir du peuple », mais sa « victoire », c’est que le conflit serait à l’origine du politique, ce qui suppose alors de mettre en doute le paradigme du centre, du lieu stable, d’où « s’opère le partage. Partage du pouvoir dans la rotation des charges, partage du *logos* dans le débat, contradictoire mais non conflictuel, où la loi de la majorité veut qu’à l’issue d’un affrontement de discours, l’avis qui l’emporte passe pour le meilleur » (*ibid.* : 50-51). Aussi, lorsque Nicole Loraux invite « à méditer sur ce que nos représentations modernes du politique ont retenu de cette logique », c’est pour « s’interroger sur le consensus à faire du consensus le lien nécessaire de la politique » (*ibid.* : 68).

¹² Ainsi, l’ONU préconise-t-elle que « la culture de la paix est un ensemble de valeurs, attitudes, comportements et modes de vie qui rejettent la violence et préviennent les conflits en s’attaquant à leurs racines par le dialogue et la négociation entre les individus, les groupes et les États » (résolutions des Nations Unies A/RES/52/13 : culture de la paix et A/53/243). Et l’UNESCO d’ajouter que « dans le souci de favoriser la participation démocratique », il faut comprendre que « parmi les fondations indispensables à la réalisation et au maintien de la paix et de la sécurité figurent des principes, des pratiques et une participation démocratique dans tous les secteurs de la société, un gouvernement et une administration transparents, la lutte contre le terrorisme, la criminalité organisée, la corruption, les drogues illicites et le blanchiment d’argent... ». Voir le site de l’UNESCO [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : http://www3.unesco.org/iycp/fr/fr_sum_cp.htm].

Ce questionnement sur les fondements idéologiques de la démocratie délibérative n'est pas sans intérêt pour comprendre la situation malienne. En promouvant une démocratie qui s'exercerait avec fluidité dans une nation présentée comme fraternelle et apaisée, le pouvoir malien aura dénié la nature profonde de la raison démocratique qui, pour autant qu'elle est censée être politique, doit se fonder sur une *culture de la conflictualité réglée*. De fait, si les indicateurs des bailleurs de fonds n'ont cessé d'entériner depuis vingt ans la « consolidation démocratique » du Mali¹³, il est douteux qu'ils aient pris en compte son intégration qualitative, culturelle, politique. Auquel cas, ils auraient aperçu le phénomène de *transfert de la raison politique* vers la sphère religieuse qui s'enclenche dès le milieu des années 1990 comme conséquence de la vacuité démocratique (Holder, 2013 : 143 *sq.*).

Par transfert de la raison politique, il faut entendre non seulement l'activité politique dans son principe d'opposition et son jeu partisan fixant les rapports de pouvoir en démocratie – ce qu'on appelle en anglais *Political* –, mais aussi la prise en compte de l'intérêt général et la justice sociale à travers la récupération des services publics comme l'éducation, la santé, ou encore la pauvreté – renvoyant là au *Policy*. Au fil d'une désétatisation de la gouvernance sociale et d'une dépolitisation de la démocratie, on observe en effet un déplacement de la légitimité et de l'action politiques vers les organisations musulmanes, qui vont dès lors faire de la remoralisation du corps social et de la réislamisation des individus les deux axes d'une politique d'intérêt général hors de l'État. Toutes les organisations musulmanes maliennes n'adhéreront pas à cette perspective, mais les cadres du HCIM revendiquent ce transfert, à l'instar de son président Mahmoud Dicko qui pouvait confier en « off » à un journaliste français : « L'État est comme un aéroport ; il s'occupe des visas et de la sécurité. Pour le reste, c'est nous qui nous en occupons »¹⁴.

Cette vision d'un État réduit à ses pouvoirs régaliens, rejoignant incidemment le projet libéral, révèle combien les organisations musulmanes ont intégré l'idée qu'elles constituaient la société civile par excellence, au sens d'une émanation réelle de la société malienne, et non d'une fiction idéologiquement et financièrement organisée de l'extérieur. Lors d'un entretien conduit par un

¹³ Si chaque organisation supranationale dispose de ses propres indicateurs, une standardisation a été créée en 2006 par The Economist Group, société britannique qui édite une série de publications économiques, dont *The Economist*. À travers la production d'un « indice de démocratie », 167 pays sont désormais annuellement évalués en fonction d'un barème allant de 0 à 10, à l'issue de 60 critères regroupés en 5 grandes catégories : processus électoral, libertés civiles, fonctionnement du gouvernement, participation politique et culture politique. Dans le classement de 2011, les deux extrêmes sont la Corée du Nord, avec un indice de 1,08 et classé comme « régime autoritaire », et la Norvège, avec un indice de 9,80 et classée comme « démocratie ». Quant au Mali, il se situait à 2011 au 63^e rang à l'indice 6,36, et la France au 29^e rang à l'indice de 7,77. Mais tous deux étaient classés parmi les « démocraties imparfaites » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Indice_de_démocratie]. Au passage, on notera ici que ce sont des économistes qui standardisent les modalités d'évaluation de la démocratie, plutôt que la sociologie, la politologie ou la philosophie politique.

¹⁴ Communication personnelle rapportée par un journaliste qui venait d'interviewer le président du HCIM pour un grand quotidien français ; Bamako, le 21 octobre 2011.

site d'information en ligne, où l'on demande au même Mahmoud Dicko s'il ne cherche pas à être le « représentant du peuple », ce dernier réponds sans détour :

« Bien sûr que oui. Je suis là pour représenter la base face à une élite qui ne pense qu'à s'occidentaliser. Le seul souci des dirigeants africains, c'est le regard de l'Europe et des États Unis. Le regard du peuple lui, n'a pas d'importance. Comment le Mali a-t-il pu devenir le sanctuaire d'AQMI ? À l'origine, il y a une mauvaise gouvernance. Notre État a laissé faire sans consulter le peuple. Nos partenaires nous donnent beaucoup d'argent mais le peuple ne le sait pas parce que les puissants manquent de transparence. Ici, les gens n'ont pas de médicaments, pas de table dans leurs écoles, pas d'eau potable. Même à Bamako. Pendant ce temps, des montagnes d'argent sont dépensées pour un stade et des millions pour un entraîneur de football... Je dénoncerai toujours la complicité des élites. »¹⁵

En tant que plateforme fédérative des organisations censées représenter une population malienne majoritairement musulmane, le HCIM se voit comme une sorte d'EID, l'Espace d'interpellation démocratique qui anime un dialogue avec l'État à la fois permanent et socialement légitime. Créé en 1994 sous la forme d'une journée solennelle au cours de laquelle les associations de la société civile (ASC) dialoguent directement avec le président de la République en vue de dresser un bilan annuel de l'état de la démocratie, l'EID constitue l'un des indicateurs sollicités par les experts pour évaluer la bonne santé démocratique du pays. S'il est prudent de relativiser cette prétention à être l'EID – d'autant que la représentativité du HCIM est loin de faire l'unanimité de la part des acteurs musulmans –, il n'en reste pas moins qu'on observe un déplacement du centre de gravité de l'expression démocratique vers les organisations musulmanes. De fait, celles-ci ne vont bientôt plus se caractériser seulement à travers leur rôle religieux, mais comme « société civile islamique » (Coulon, 1983 et 1988).

De l'affirmation d'une société civile musulmane à l'expression d'une « sphère islamique oppositionnelle »

Alors que l'islam semblait politiquement réduit à un « statut subalterne » lors des indépendances de 1960 (Coulon, 1983 et 1988), trente ans plus tard, il s'impose un peu partout comme « religion publique » (Casanova, 1994). Si sa « déprivatisation » est corolaire au désenchantement à l'égard du politique au Mali, elle s'inscrit aussi dans un contexte international. Il s'agit d'abord du premier choc pétrolier de 1973, où le cours du brut s'envole et déstabilise les économies occidentales, tandis que les pays du Golfe déploient une coopération économique importante avec le Mali et que des fondations privées soutiennent les organisations musulmanes. C'est ensuite la révolution

¹⁵ Entretien réalisé par *Mondafrique* et mis en ligne le 14 janvier 2014 : « N'ayez crainte, je ne suis qu'un wahhabite ». [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://mondafrique.com/lire/politique/2014/01/14/nayez-crainte-je-ne-suis-quun-wahhabite>]

iranienne de 1979, qui marque la déroute symbolique des États-Unis et du modèle occidental face à un État islamique, dont la forme institutionnelle se veut républicaine. C'est également la chute du Mur de Berlin en 1989, qui sonne le glas de l'URSS et de l'idéologie communiste, mais qui met aussi un terme à la géopolitique de la Guerre froide, où la France jouait un rôle non négligeable. 1989, c'est aussi l'année de la création du Front islamique du salut (FIS) en Algérie, important pays frontalier du Mali, qui est en passe d'accéder démocratiquement au pouvoir, avant que le processus électoral ne soit brutalement arrêté en janvier 1992. Enfin, durant toute cette décennie 1980-90, le continent africain se voit contraint d'entrer dans l'économie libérale, où la « bonne gouvernance » serait la condition même de l'avènement de la démocratie (et plus prosaïquement de l'aide au développement).

Au nom de cette nouvelle économie morale du capitalisme qu'on appelle la mondialisation, le Mali va être sommé d'opérer une mutation radicale visant à assainir sa dette publique, considérée comme le principal facteur de son sous-développement. Placé sous le contrôle économique du FMI, à travers le Programme d'ajustement structurel (PAS), mais aussi la Banque Mondiale, qui complète celui-ci par une approche sectorielle, le pays entreprend alors une réduction drastique du fonctionariat et une privatisation des entreprises d'État. Les structures économiques et les infrastructures juridiques du Mali étant trop faibles pour une telle ouverture de l'économie, les effets du PAS vont conduire à une véritable paupérisation de la société : diminution sensible des recettes de l'État, accentuant sa dépendance vis-à-vis des bailleurs, mais aussi la corruption et le clientélisme économique ; accroissement du chômage, directement lié à la baisse des recrutements dans la fonction publique, et une économie informelle qui ne peut être assimilée à un secteur privé ; renchérissement des produits alimentaires à travers la spéculation et le jeu des marchés ; limitation croissante du domaine d'intervention de l'État dans les secteurs de l'éducation, la santé, la protection sociale et les politiques de développement.

Pour accompagner cette mutation économique forcée, un processus démocratique est enclenché au début des années 1990, visant à instaurer notamment le multipartisme, les libertés publiques et la libéralisation des organisations. Si la société malienne aspirait alors à ces changements – elle le montrera en faisant chuter le régime de Moussa Traoré en 1991 –, la démocratisation conçue sur une « bonne gouvernance » de l'économie et une modification de la gouvernamentalité va donner lieu à un désenchantement paradoxal, lisible à travers les taux de participation aux élections qui se situent rapidement à 30, voire 25%. En dépit d'une liberté d'expression enviée aujourd'hui encore par de nombreux pays voisins, les Maliens vont alors amorcer une *sortie du politique*, à mesure que l'efficacité de l'État est mise à mal par l'économie libérale et que la société civile échoue à susciter un espace public démocratique. Celle-ci engendrera au contraire une nouvelle bourgeoisie libérale

qui, redéfinissant les logiques corruptives, népotiques et clientélistes pour elle-même, va opérer une véritable informalisation à la fois de l'État et de l'économie au début des années 2000.

À cette liquidation de la raison politique au profit de l'économie par les élites, répond bientôt un transfert populaire de cette même raison vers le religieux, les acteurs musulmans réalisant là que la démocratisation leur permet de constituer une force sociale nouvelle. La libéralisation juridique ouvre en effet la possibilité de créer des associations confessionnelles déclarées¹⁶, permettant non seulement l'expression, mais aussi la densification du religieux dans l'espace public. Dès le milieu des années 1990, de jeunes diplômés qui ne peuvent accéder à la fonction publique et de petits fonctionnaires paupérisés commencent à adhérer aux organisations musulmanes, où ils trouvent là une forme d'engagement social et de responsabilité inédits. Puis, à partir des années 2000, ces organisations voient arriver dans leur rang des cadres plus jeunes issus du monde de l'entreprise – une conséquence du PAS en faveur du secteur privé –, qui considèrent que libéralisme et morale religieuse peuvent se conjuguer pour penser l'action sociale hors de l'État. Si certains de ceux-ci rejoignent des associations populaires – notamment le mouvement Ançar Dine¹⁷, qui met en place la première ONG musulmane malienne en 1994 –, la plupart d'entre eux choisissent plutôt d'intégrer les associations réformistes qui ont opté pour des partenariats avec les ONG des pays du Golfe (Wamy, Ama, Al-Muntada), de Libye (Association Mondiale de l'Appel Islamique), de Turquie (Cansuyu), ou encore de Grande-Bretagne (Islamic Relief, Humanity First).

Cette densification dans l'espace public et cette requalification en ONG vont alors permettre aux associations islamiques de consolider leurs activités classiques – réislamisation, enseignement, médiations sociales –, mais aussi d'investir de nouveaux secteurs tels que l'aide alimentaire, les consultations médicales, l'assistance sociale, l'alphabétisation, ou la formation professionnelle des jeunes filles. Grâce à leurs activités caritatives qui se diversifient et au changement de paradigme qu'elles opèrent en récupérant l'idéologie développementaliste, ces ONG confessionnelles vont désormais animer une véritable société civile islamique. L'expression récente la plus significative de celle-ci est sans doute la « Plateforme des OSC », créée en novembre 2014, qui s'attache à la résolution du conflit au nord et la réconciliation nationale¹⁸. Et c'est depuis cette plateforme que

¹⁶ Selon les chiffres de 2009 du ministère de l'Administration territoriale, on comptait 146 associations musulmanes, sur les 8 542 enregistrées, soit une assez faible proportion, bien que ces chiffres occultent leur dissémination sur le territoire (sections et bureaux locaux), ainsi que l'existence de nombreuses associations et mouvements non déclarés.

¹⁷ En dépit de son homophonie, cette association musulmane fondée en 1991 par Chérif Ousmane Madani Haïdara dans le sillage du processus démocratique n'a aucun lien avec l'organisation islamiste armée Ansâr ed-Dîn, créée en mars 2012 par Iyad Ag Ghaly. Celle-ci est parfois dénommée en arabe Ansâr ad-Dîn As-Salafiyya.

¹⁸ Comptant les plus hautes autorités confessionnelles du pays, cette plateforme rassemble également des ministres, des députés, des diplomates, des syndicalistes, des avocats, des coordinations féminines et de la jeunesse, etc. Voir à cet égard l'article du *Soir de Bamako* du 25 novembre 2014 : « Des leaders religieux reçus à Koulouba : une plateforme de crise initiée par Chérif Madani Haïdara remise à IBK » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://www.maliweb.net/societe/leaders-religieux-recus-koulouba-plateforme->

Chérif Ousmane Madani Haïdara, le leader musulman opposé au salafisme qui en est à l'initiative, explique à la presse :

« Sans l'opposition dans un pays, il n'y a pas de démocratie. Il faut qu'il y ait l'opposition pour dénoncer et critiquer ce qui ne va pas »¹⁹.

Et Haïdara de préciser deux semaines plus tard, à l'occasion d'un meeting au stade Modibo Kéita, la nature de l'opposition démocratique portée par cette Plateforme des OSC :

« Nous ne sommes ni de la majorité présidentielle, ni de l'opposition, nous sommes juste des Maliens qui aspirent à la paix et qui sont contre la partition du Mali. Ceux qui pensent que nous sommes en train de faire de la politique se trompent. Notre engagement n'a d'autre motivation que la sauvegarde de notre patrie "le Mali" »²⁰.

Si ces associations et ONG islamiques se constituent en une société civile confessionnelle, c'est pour autant qu'elles portent un dialogue avec l'État, certes indépendant et critique, mais qui se veut constructif. Or cette logique discursive caractéristique d'un espace public démocratique va basculer à l'occasion du projet de réforme du Code de la famille et des personnes en 2009. Les modalités et l'ampleur de l'opposition des acteurs religieux à ce projet vont en effet transformer les organisations musulmanes, qui n'apparaîtront plus seulement en tant que société civile, mais comme « sphère islamique oppositionnelle ». Ce qualificatif ne doit pas être compris ici au sens d'un espace politique subalterne et alternatif à l'espace public bourgeois (Negt 2007), mais à une force d'opposition hors des partis – la constitution interdit la création de partis confessionnels – qui se manifeste notamment par de larges mobilisations sociales dépassant la sphère islamique et accusant l'État de trahir le peuple en voulant lui imposer les valeurs de l'Occident.

Toutes les mobilisations religieuses ne relèvent pourtant pas de cette sphère oppositionnelle, à commencer par les nombreux rassemblements sur les places publiques à l'occasion du Maouloud, où des prêcheurs populaires dénoncent l'injustice sociale, l'incurie des services publics et fustigent la complicité passive des élites civiles et musulmanes. Les associations de sensibilité salafiste elles-mêmes n'ont pas non plus toujours été dans une posture d'opposition. Si elles manifestent dès 1991 lors de la Conférence nationale, notamment à l'appel de l'association réformatrice Hizbullah, c'est d'abord au titre de leur participation effective à l'insurrection contre le régime de Moussa Traoré. Elles estimaient en effet avoir gagné le droit de se constituer en parti politique, à l'instar

sortie-crise-initiee-cherif-madani-haidara-remise-ibk-657912.html].

¹⁹ Tiré de l'article du *Républicain* du 15 avril 2015 : « Mali : Chérif Ousmane Madani Haïdara, guide spirituel des Ançars : "Sans l'opposition dans un pays, il n'y a pas de démocratie" » [En ligne, consulté le 15 avril 2015. URL : http://malijet.com/actualite-politique-au-mali/flash-info/127406-cherif_ousmane_sans_l_opposition.html].

²⁰ Lire l'article de *Tjikam* du 5 mai 2015 : « Mali : "Nous sommes d'accord avec ceux qui critiquent l'accord, mais encore faut-il au ceux-ci proposent une option meilleure", dit Ousmane Chérif Madani Haïdara » [En ligne, consulté le 6 mai 2015. URL : <http://maliactu.net/mali-nous-sommes-daccord-avec-ceux-qui-critiquent-laccord-mais-encore-faut-il-que-ceux-ci-proposent-une-option-meilleure-dixit-ousmane-cherif-madani-haidara/>].

de toute autre association de la société civile qui avait lutté pour la liberté. De même, lorsqu'elles organisent une « marche »²¹ unitaire en février 1994 pour remettre au ministre de l'Administration territoriale, en charge des affaires religieuses, un mémorandum demandant à rétablir la fermeture des bars et boîtes de nuit durant le mois de ramadan, c'est encore en tant qu'organisations issues de la société civile. La violence policière qui marquera la dispersion de cette marche conduira ces associations à ne publier par la suite que de simples déclarations, comme celle de janvier 1996 où elles dénoncent, à travers le Programme d'action de Beijing en faveur de l'amélioration du statut des femmes, l'utilisation subversive des ONG féminines par les pays occidentaux²².

Les marches et les meetings des organisations réformistes, et bientôt les sit-in, vont reprendre à la suite d'une proposition de loi sur l'abolition de la peine de mort, à l'incitation du Fonds européen de développement. Suscitant une large opposition de la part des organisations musulmanes, cette proposition sera prétexte à une marche d'une centaine de personnes – dont beaucoup de femmes revêtues du *niqab* noir –, organisée en novembre 2007 par l'Union nationale pour la renaissance (UNPR), un parti marginal qui se réclame d'une morale islamique. Réprimée là aussi avec dureté par les forces de l'ordre, la marche n'est toutefois pas soutenue par le HCIM, qui se situait encore à cette époque dans la ligne gouvernementale. Mais au-delà de cette position anti-abolitionniste, l'UNPR dénonçait plus largement l'inertie de l'État à l'égard de l'ingérence du FED, qui poussait en outre à la reconnaissance des droits pour les homosexuels et faisait pression pour que le Mali accélère la rédaction d'un texte de loi sur la réforme du Code de la famille et des personnes. Or s'agissant de cette réforme, certaines organisations, notamment de sensibilité salafiste, estimaient que le point de vue musulman n'était pas pris en compte et jugeaient à cet égard le HCIM trop laxiste. Fort de ce reproche, le président de l'UNPR déclarait à l'occasion de la marche de 2007 : « On ne doit pas laisser le président gérer le pays de façon solitaire »²³.

Si ce dernier ouvrait en quelque sorte la voie à une critique de nature oppositionnelle à l'égard du pouvoir, l'imam Mahmoud Dicko, élu deux mois plus tard à la présidence du HCIM, tempore le débat sur la peine de mort, après que le gouvernement l'ait assuré que le projet d'abolition n'était plus d'actualité. En revanche, il reprend en main le dossier du Code de la famille et, confronté à

²¹ Pour un approfondissement sur les mobilisations sociales et les marches au Mali, voir Siméant (2014).

²² Ces données sont tirées d'un texte pro-sunnite de 2007, écrit par Amadou Tamba Doumbia – texte non publié, où l'auteur réduit son patronyme à un simple « D. » –, qui s'intitule : « Les rapports entre l'Islam et le pouvoir à travers le cas de l'Islam sunnite au Mali ». Titulaire d'un doctorat en sciences de l'éducation de l'Université de Strasbourg, Doumbia publiera la même année « La réforme en Islam. Le cas du Wahhabisme au Mali » (Paris, INALCO, Section des Études Mandingues, 2007), qu'il a malheureusement été impossible de se procurer.

²³ Voir ici l'article du journal gouvernemental *L'Essor* du 13 novembre 2007 : « Modibo Sangaré, président de l'Unpr. Après l'abolition, la reconnaissance des homosexuels » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : www.afribone.com/article.php?id_article=8830].

un gouvernement résolu à faire voter une réforme dont le texte était avalisé par le FED, décide d'en appeler à l'opinion publique.

L'importance de la mobilisation à l'encontre de ce projet décrit comme « calqué » (*sic*) sur le code français, qui dépassait les seules organisations de sensibilité salafiste en touchant les confréries, les prêcheurs populaires et jusqu'à l'épiscopat, faisait écho à celles qui avaient eu lieu auparavant au Sénégal, au Niger, etc. Les mêmes dispositions étaient en effet rejetées : l'autorité parentale partagée et l'abandon des notions de « puissance paternelle » et « d'obéissance » ; le divorce par consentement mutuel ; la dévolution successorale conforme au droit positif et la reconnaissance des droits pour les enfants adultérins ; ou encore la réaffirmation de l'état civil comme unique source légale du mariage.

Ce projet remontait à plus de dix ans, à l'instigation du FED qui souhaitait que les codes des pays africains s'harmonisent aux standards internationaux des droits de l'homme, visant notamment à renforcer l'égalité des femmes. De leur côté, les organisations religieuses y voyaient une négation des valeurs sociétales maliennes et une ingérence de l'Occident. Elles s'indignaient en outre de ce que le droit positif soit placé au-dessus du droit musulman, alors qu'il avait jusque-là été reconnu en matière de statut personnel²⁴. Sous-estimant le poids du HCIM, le président Amadou Toumani Touré accède à la demande des bailleurs de fonds (qui conditionnaient l'adoption de la réforme à leur assistance) et soumet le texte au corps législatif. L'Assemblée nationale l'adopte dans la nuit du 3 au 4 août 2009, avec 117 voix pour, 5 contre et 4 abstentions. S'ensuit une campagne d'opposition sans précédent marquée par un meeting géant le 22 août 2009, où plus de 50 000 personnes se rassemblent au Stade du 26 Mars de Bamako pour y écouter le président du HCIM. Ébranlé, le pouvoir suspend alors la promulgation de la loi déjà votée et la renvoie « en seconde lecture ». Sur les 1 143 articles que comptait le code initial, 49 furent modifiés ou supprimés sous la supervision du HCIM. Présentée à nouveau au vote, cette seconde mouture sera adoptée le 2 décembre 2011 par une Assemblée nationale inchangée, obtenant cette fois-ci 121 voix pour, soit quatre voix de plus que lors du premier vote. Ce retrait de l'État et l'ampleur de la contestation vont non seulement être perçus comme une victoire démocratique d'une opinion publique qui défend les valeurs de l'islam, mais faire également du HCIM une plateforme d'opposition face

²⁴ Si le Mali dispose d'une législation généraliste et universelle en matière de mariage, de divorce et de succession, il reconnaît *de facto* les codes de statut personnel et de gestion des conflits aux communautés confessionnelles qui en disposent, exemplairement la communauté musulmane. D'un point de vue juridique, si l'on peut considérer cette disposition comme relevant de l'exercice des libertés religieuses conforme au principe constitutionnel de laïcité, il s'agit en fait d'une survivance du « millet » ottoman relatif à la protection légale d'une « communauté confessionnelle » (*millah* en arabe), même si elle concernera surtout, après la réforme ottomane dite *Tanzimat* (1830-1876), les minorités religieuses non musulmanes relevant de l'administration d'un État islamique.

aux élites accusées d'aller à l'encontre des aspirations du peuple, d'occidentaliser le pays et de brader ainsi l'indépendance nationale.

Capitalisant l'exercice d'une démocratie concrète, où les citoyens paraissent désormais confondus aux musulmans, et la préservation d'une identité nationale, qui semble là aussi devoir s'ancrer sur les valeurs islamiques, le HCIM opère alors une véritable mutation. Avec la nouvelle présidence de Mahmoud Dicko et l'engagement d'un Bureau exécutif dont 30 des 33 membres sont réputés être de sensibilité salafiste, le HCIM rompt à la fois avec la logique d'accommodement politique et d'équilibre entre les sensibilités musulmanes pour suivre alors un agenda distinct de celui de l'État²⁵ et de la société civile islamique. En effet, si la sphère oppositionnelle qui s'était constituée autour de la réforme du Code de la famille était bien plus large que le HCIM, celui-ci va pourtant récupérer à son profit cette dynamique et constituer, fin 2011, une sorte de *parti de l'islam* d'où il diffusera désormais ses conceptions salafistes.

Le HCIM comme « parti de l'islam », ou la mise en place d'un *salafisme républicain*

La notion de « parti » ne renvoie pas ici à celle définie par la constitution, mais doit s'entendre au sens où le HCIM s'érige en un lieu d'expression d'une certaine opinion publique qui, au nom de l'islam, dépasse les seules questions religieuses et sociétales pour engager une vision politique de la société. Le « lancement » véritable de ce parti de l'islam coïncide au moment où l'État, face aux dénonciations à l'égard des pratiques politiques que le HCIM juge opaques et non démocratiques, sollicite ce dernier pour présider la Commission électorale nationale indépendante (CENI) qui se constitue pour les élections générales prévues pour 2012. Le HCIM répond favorablement à cette sollicitation et mandate pour cela Mamadou Diamoutani, son Secrétaire général, qui est élu à la présidence de la CENI en septembre 2011.

Docteur en mathématiques, ancien ingénieur en informatique appliquée à l'ORSTOM et véritable « intellectuel organique », Diamoutani anime le réformisme malien depuis le début du processus démocratique : d'abord à travers la Ligue des élèves et étudiants musulmans du Mali (LIEEMA), qu'il fonde en 1994²⁶, puis au sein du Cercle de réflexion et de formation islamique au Mali (CERFIM), créé en 1998. Celui-ci fonctionne sur le principe d'une cooptation d'intellectuels et de cadres musulmans de la haute administration et des entreprises du secteur privé et cultive une

²⁵ Le premier président du HCIM, Thierno Hady Boubacar Thiam, élu en 2002 avec l'appui du président Alpha Oumar Konaré, était un ouléma modéré de la *Tijāniyya*. Son mandat aura consisté à garder le HCIM hors de la sphère politique, maintenir une certaine unité des musulmans malgré les clivages internes et peser de façon accommodante sur la prise en compte des valeurs musulmanes dans l'élaboration des politiques publiques.

²⁶ La LIEEMA est issue de la Ligue islamique foi et action (LIFA), créée en 1992 par le même Diamoutani.

certaine discrétion. Le CERFIM est pourtant au cœur d'un « milieu » réformiste qui se déploie à travers les étudiants de la LIEEMA, mais aussi l'Association islamique pour le salut (AISLAM) créée en 1991, l'Association malienne des jeunes musulmans (AMJM) fondée elle aussi en 1991 et l'Union nationale des associations des femmes musulmanes (UNAFEM) officiellement déclarée en 1996. Enfin, membre d'un réseau transnational qui le lie aux milieux réformistes ivoiriens et burkinabés, le CERFIM anime le Colloque international des musulmans de l'espace francophone (CIMEF) dès 1999, dont le conférencier vedette est Tariq Ramadan²⁷. Grâce à la concertation que ce réseau permet en termes de réflexion et de modalités d'action, le CERFIM diffuse ainsi depuis une quinzaine d'années un salafisme pragmatique, utilisant le relais que constituent les comités locaux de ces quatre associations qui œuvrent à la médiatisation du réformisme et au militantisme étudiant et des femmes musulmanes.

Bras droit du président du HCIM, Diamoutani n'est toutefois pas un responsable religieux. C'est un militant qui promeut un réformisme islamique progressiste et ouvert au monde universitaire, dont la doctrine salafiste est plus conforme à celle des Frères musulmans que la *Salafiyya wabhâbiya* saoudienne. C'est donc bien au titre de la société civile que Diamoutani intègre la CENI, même si son élection à la présidence aura été vue par beaucoup comme le signe d'une faiblesse de l'État à l'égard du HCIM et une politisation de ce dernier. Si la présence d'un haut cadre du HCIM à la tête de cette structure de la société civile chargée de veiller au respect démocratique du processus électoral était inédite au Mali, la présidence de Diamoutani, toujours effective en 2015, ne semble pourtant pas avoir fait l'objet de dérives salafistes. C'est plutôt le lien quasi organique de la CENI avec le HCIM qui inquiète, avant que la campagne électorale elle-même ne révèle la réalité de ce parti de l'islam.

Issus essentiellement des cadres de la LIEEMA, de jeunes musulmans réformistes créent en effet une plateforme revendicative à l'occasion de la campagne et prend le nom de Sabati 2012, un mot d'origine arabe signifiant « stabilité ». Financée par le Chérif de Nioro, l'iconoclaste guide spirituel de la branche réformée de la *Tijâniyya* dite *Hamawijya*²⁸, Sabati 2012 bénéficie de l'appui discret du

²⁷ Le CIMEF, qui rassemble une centaine de délégués d'Afrique, d'Europe, de l'Île Maurice, de la Réunion, du Canada et des États Unis, est issu de la transformation du Séminaire international de Formation des responsables des associations musulmanes (SIFRAM) fondé en Côte d'Ivoire en 1991.

²⁸ Le Chérif de Nioro Mohamedoun Ould Cheick Hamallah Haïdara, dit M'Bouyé, est le fils du fondateur de la voie réformée de la *Tijâniyya* oumarienne, Cheikh Hamallah – ce dernier est né au Mali à Kamba Sagho en 1883 et décédé en déportation en France à Montluçon en 1943 – et l'actuel maître de la confrérie. S'il est considéré par ses fidèles comme la réincarnation du *Qâthb*, le « Pôle », et jouit à ce titre d'une sainteté religieuse exceptionnelle au sein de la confrérie, M'Bouyé n'en est pas moins un riche homme d'affaire très impliqué dans les affaires politiques locales. Il a longtemps cultivé la singularité religieuse de sa voie réformée en utilisant notamment les grandes fêtes religieuses pour annoncer l'apparition de la lune décalée d'un jour par rapport au reste du Mali. Mais M'Bouyé s'est récemment rapproché du HCIM avec la contestation de la réforme du Code de la famille en 2009 et amorcé un net engagement dans le champ politique national. Il a ainsi successivement donné sa caution morale aux putschistes en 2012, soutenu IBK dans la campagne présidentielle de 2013 et financé le mouvement Sabati 2012. Pour un approfondissement de

HCIM et fait de l'imam Mahmoud Dicko son président d'honneur. Le conflit au nord et le coup d'État ayant suspendu le processus électoral, c'est en 2013 que la campagne reprend. Publiant un mémorandum²⁹ appelant, au nom de la jeunesse musulmane, à choisir le candidat qui s'engagera à promouvoir les valeurs de l'islam et prendre en compte les principes de la charia dans le domaine du droit civil et pénal, Sabati 2012 soutient alors publiquement Ibrahim Boubacar Kéita, dit « IBK »³⁰, surnommé pour l'occasion Ladjji (litt. « Le Pèlerin »)³¹.

Au-delà de cette plateforme des jeunes musulmans qu'il n'avait pas anticipée, le pouvoir estimait en 2012 que l'implication des acteurs musulmans dans l'arbitrage des élections lui permettrait non seulement de bénéficier d'une « caution islamique », mais peut-être aussi de subvertir la capacité oppositionnelle du HCIM. Or ce faisant, il a largement sous-estimé le niveau de dégradation de sa propre légitimité, autant que la détermination du HCIM à faire valoir ses convictions à travers ce parti de l'islam. Le ton est donné dans les premiers jours de 2012, lorsque le président du HCIM accorde un entretien au journal *L'Aube*, le surlendemain du déclenchement du conflit armé :

« [...] J'ai dit qu'on respecte ce pays-là, on respecte son caractère républicain, démocratique et laïc. Je l'ai dit à toutes les occasions qui se sont présentées. Je suis un musulman convaincu et je fais la promotion de ma religion. Si la promotion de cette religion doit aboutir à ce qu'un jour le Mali devienne une République islamique, ça c'est l'affaire de tous les Maliens. Ce n'est pas le problème à moi tout seul. Pourquoi vouloir me coller cette étiquette. Ou bien les gens veulent que je dise que je ne veux pas d'un État islamique ? Non, je ne fais pas l'hypocrite. Je suis un musulman convaincu et je me bats pour ma religion. Là où celle-ci m'amène, j'irai. »³²

Compte tenu de son statut et du contexte dans lequel il s'exprime, le président du HCIM franchit sans doute un tabou au sein de la République en faisant part de son souhait de voir advenir une « République islamique », même s'il réitère parallèlement son respect du caractère démocratique et laïc des institutions. Au passage, cette laïcité que reconnaît le HCIM – le président Dicko s'en est longuement expliqué lors de la réforme du Code de la famille (Holder et Sow, 2014 : 29 *sq.*) – est plutôt celle qui contraint l'État à ne pas s'immiscer dans les affaires religieuses. De son point

ces questions, voir notamment Boly (2013), Coulon (1983 et 1988) ou encore Savadogo (1998).

²⁹ Ce mémorandum, que j'ai pu télécharger, avait été mis en ligne le 16 juillet 2013 sur le site *maliveb.net*. La page est aujourd'hui supprimée.

³⁰ Âgé de 68 ans lors de son élection, IBK est diplômé en Relations internationales et a été Chargé de recherche au CNRS. Ancien vice-président de l'Internationale socialiste, ancien Premier ministre, ancien président de l'Assemblée nationale, IBK fut aussi le candidat malheureux aux présidentielles de 2002 et 2007, malgré le soutien personnel de l'imam Mahmoud Dicko.

³¹ À cet égard, l'affiche la plus populaire de la campagne d'IBK est celle où il tend le doigt vers le ciel, un geste qui sera interprété comme le signe qu'il était bien le « candidat des musulmans ».

³² Entretien conduit par Oumar Diamoye : « Élections – Instauration d'une république islamique – Code de la famille : les vérités de Mahmoud Dicko », *L'Aube* du 19 janvier 2012 [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://www.afribone.com/spip.php?article38759>].

de vue, la laïcité n'est nullement un outil d'arbitrage de l'État, mais un garde-fou maintenu par les organisations religieuses contre l'État. En dépit de cette lecture paradoxale de la laïcité, on peut voir la position du président du HCIM comme relevant d'un *salafisme républicain*, pour autant que celui-ci rend compte de la nature du réformisme porté par le Bureau exécutif et les intellectuels autour du CERFIM. Le salafisme que ces derniers conçoivent n'est pas en contradiction avec la *da'wa* promue par le wahhabisme saoudien et qui, présent au Mali dès les années 1940 (Amselle, 1985 ; Ahmed, 2012), s'est développé en particulier au sein de la section malienne de l'Union culturelle musulmane (UCM), première organisation musulmane fondée en 1953 au Sénégal. Mais sur le plan de son postulat idéologique, le salafisme malien se caractérise par une actualisation des réalités sociales, institutionnelles et démocratiques, qui rejoint là le modèle d'action politique des Frères musulmans en vigueur dans les années 1980-90³³. De fait, l'activisme que les réformistes maliens déploient depuis une quinzaine d'années se veut à la fois francophone et pro-républicain – conforme aux thèses développées par le CIMEF –, qui tient compte de la maturité sociale et de la nature républicaine de l'État³⁴.

Si le déclenchement du conflit au nord et le coup d'État qui suit vont conduire à la suspension du processus électoral, le parti de l'islam poursuit ses efforts en œuvrant à l'institutionnalisation de la religion musulmane au sein de l'État. Après avoir organisé en août 2012 un meeting réunissant plus de 50 000 personnes pour soutenir le Premier ministre du gouvernement provisoire menacé de démission, le HCIM se voit récompensé par la création d'un Ministère des affaires religieuses et du culte. Celui-ci, qui était l'une des grandes revendications du HCIM depuis plusieurs années, sera confié à Yacouba Traoré. Titulaire d'un doctorat russe obtenu à l'Université d'économie et des finances de Saint-Petersbourg, professeur du supérieur à Bamako et militant au CERFIM, c'est au titre de Premier rapporteur à la Commission nationale de contrôle du HCIM que Traoré est nommé. Si la création de ce ministère de plein exercice et la désignation d'un cadre du HCIM à sa tête tiennent avant tout à la situation troublée à Bamako, celles-ci interviennent néanmoins dans un contexte marqué par la proclamation, quelques semaines plus tôt, de l'État islamique de l'Azawad dans le nord du pays.

Certes, on vient de le souligner, le salafisme républicain du HCIM n'est en aucun cas assimilable à la *Salafīyya Jihādīyya* qui sévit au nord. Mais le télescopage des deux événements crée un trouble,

³³ Les analyses que j'ai pu présenter dans des publications antérieures tendaient à considérer que le salafisme malien relevait plus de la doctrine *Salafī wabbābī* que de celle des Frères musulmans. La nécessaire distinction entre salafisme politique et salafisme religieux d'une part, l'approfondissement des parcours, des discours, des actions et des réseaux réformistes maliens d'autre part, m'obligent à réviser cette position. Une bibliographie particulièrement importante étant disponible à propos des Frères musulmans, je me bornerai à renvoyer à l'ouvrage de synthèse de l'universitaire égyptien francophone Amr Elshobaki (2009).

³⁴ De ce point de vue, les salafistes maliens sont très attentifs à l'évolution des « révolutions arabes », tant vis-à-vis de l'échec des Frères musulmans en Égypte que du compromis du Mouvement Ennahda en Tunisie.

d'autant que le HCIM avait reçu peu avant le feu vert pour superviser l'acheminement de deux convois humanitaires au nord, en mai et juin 2012, sous couvert desquels il s'agissait d'engager discrètement un dialogue avec les djihadistes d'Ansâr ed-Dîn et du MUJAO. Mahmoud Dicko est autorisé à se rendre à Gao le 26 juillet pour y rencontrer le MUJAO, avec lequel les discussions n'iront pas plus loin, et prévoit un second voyage pour dialoguer avec Ansâr ed-Dîn. Donnant des signes favorables dans ce sens, celui-ci avait toutefois posé comme préalable l'organisation d'un référendum national sur l'application de la charia³⁵. Sans que l'on puisse dire exactement qu'il y ait eu une volonté de prendre en compte cette condition, Dicko met sur pied un Forum sur « les conditions d'application de la charia » fin septembre, placé sous la présidence du ministre des affaires religieuses³⁶. Il sollicite à nouveau le pouvoir pour aller soumettre les résultats de la réflexion à Ansâr ed-Dîn et tenter de définir une plateforme de concertation minimale. Opposé à cette initiative qui risquait de conduire le Mali dans un isolement total vis-à-vis de la communauté internationale, le président de la République par intérim arrête le processus. Cette affaire rendue publique à travers la presse écrite va provoquer une véritable confusion dans l'opinion entre « charia » comprise dans le sens de normes juridiques régissant le statut personnel et « charia » vue en tant que code civil et pénal, voire comme fondement constitutionnel³⁷.

Si le droit malékite tend traditionnellement à ne considérer la charia que comme source principale du droit, c'est-à-dire une jurisprudence référentielle à partir de laquelle les situations concrètes sont examinées, le salafisme l'invoque quant à lui en tant que norme par excellence et, comme telle, la charia doit être appliquée de façon littérale hors de toute contextualité. De même, là où la codification de la charia, réalisée pour l'essentiel par des musulmans progressistes au XIXe siècle dans le contexte colonial, visait le statut personnel, le salafisme l'étend non seulement au droit civil, mais aussi au droit pénal et au droit commercial et, plus largement, à l'organisation de la vie publique³⁸.

³⁵ Le leader Iyad Ag Ghaly avait en effet indiqué au groupe de médiation piloté par le Burkina Faso qu'il n'était pas pour la partition du Mali, mais l'application de la charia sur l'ensemble du territoire, laissant ouvert une éventuelle négociation, avec comme préalable l'organisation d'un référendum national sur l'application de la charia. Voir l'article de *Maliactu.net* du 26 juin 2012 : « Iyad ag Ghali demande un référendum sur la Charia au Mali » [En ligne, consulté le 20 avril 2015. URL : <http://maliactu.net/iyad-ag-ghali-demande-un-referendum-sur-la-charia-au-mali/>].

³⁶ Lire l'article de *L'Indicateur du Renouveau* du 25 septembre 2012 : « Forum des Ulamas : L'application de la charia en débat » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : http://malijet.com/la_societe_malienne_aujourd'hui/52089-forum-des-ulamas--l-application-de-la-charia-en-debat.html].

³⁷ La confusion autour de la notion de charia sera telle que la télévision d'État diffusera une émission le 25 novembre 2012 intitulée : « La charia, qu'en est-il ? ». Voir le compte rendu dans *Lerepublicainmali* du 2 décembre 2012 [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : http://malijet.com/actualite_dans_les_regions_du_mali/rebellion_au_nord_du_mali/57116-debat_problematique_de_l_application.html].

³⁸ Pour un approfondissement de cette question, lire l'ouvrage collectif dirigé par Dupret (2012).

Il n'est évidemment pas exclu que le HCIM, dont les conceptions salafistes aspirent à une telle extension de la charia, aie joué de cette confusion, d'autant que d'un point de vue lexical, droit positif et droit islamique se disent tous deux *sariya* en bambara³⁹. Mais quelle que soient ses intentions réelles, la position du HCIM en faveur d'une République islamique et d'une charia *applicable* a pu laisser croire qu'une révision constitutionnelle n'était plus aussi improbable dans le contexte trouble de la crise malienne. Certes, les salafistes considèrent que les conditions ne sont pas réunies pour réaliser un tel projet de façon démocratique. Il n'empêche que le surgissement du terme « charia » dans le débat public et les velléités hégémoniques du HCIM auront inquiété les autres organisations musulmanes, qui vont alors s'organiser en conséquence.

L'émergence d'une opposition « soufie » au parti de l'islam

Si les musulmans maliens envisagent avant tout leur foi à travers la pratique et l'identité culturelle plutôt que les enjeux théologiques, doctrinaux et intellectuels, il n'en va pas de même pour les responsables des organisations religieuses. Car au-delà des questions de leadership et de rapports de force, l'enjeu est ni plus ni moins celui de liquider, pour les uns, préserver, pour les autres, la pluralité des voies en islam. Pour les organisations considérées abusivement comme « soufies » (confréries, oligarchies détentrices de la *baraka*, mais aussi associations néo-confrériques et néo-soufies), l'objectif est de maintenir une autonomie, celle-là même qu'elles considèrent menacée par les salafistes et l'écoute dont ils bénéficient de la part de l'État. Multipliant les prêches, les conférences et les interviews, ces organisations s'attachent alors à interpeler à la fois l'opinion publique et l'État, au nom d'une laïcité qui doit garantir la liberté religieuse et la neutralité des pouvoirs publics (Holder et Sow, 2014).

Chérif Ousmane Madani Haïdara, Guide spirituel de l'association Ançar Dine International qui compte plus de 100 000 membres présents surtout au Mali, en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, revendique depuis de nombreuses années cette exigence à la fois laïque et républicaine. Pour Haïdara, la diversité dans l'islam malien est la garantie de l'autonomie de son mouvement et lui permet de développer son projet de communauté pieuse. Il explique à cet égard, au cours d'une conférence qu'il a donné à l'université de Bamako en juin 2014 :

³⁹ Il s'agit là d'un emprunt à l'arabe, comme de nombreux mots du lexique bambara. Il existe néanmoins en bambara une distinction plus précise entre le droit islamique, *silaməsariya* (litt. « la loi de l'islam »), et le droit positif, *tubabusariya* (litt. « la loi du Blanc »), voire le droit coutumier, *bamanansariya* (litt. « la loi de la *Bamanaya* »). Quant à la constitution du Mali, elle est *sariyasumba* (litt. « la loi du grand arbre »).

« [...] tous les musulmans sont un. Je voudrais que vous compreniez aussi ça : tous les musulmans sont d'un même père et d'une même mère. Chez nous ici, qu'untel soit sunnite⁴⁰, ou gens de la *Fayda*⁴¹, ou malékite ; que celui-là soit hanbalite⁴², celui-ci de la *Tijāniyya*, cet autre de la *Qādirīyya*... Il n'y a rien dans tout ça qui justifie de se quereller. Non ! La religion n'est pas ta propriété. De la manière dont chacun l'a comprise, et selon la *Shari'a*, c'est ainsi que tu fais ton travail avec sincérité. Moi, je l'ai dit [publiquement], la voie sur laquelle je suis est celle [du serment prophétique dit] *bay'a*⁴³ [...], mais sans empiéter sur la voie de quelqu'un d'autre et l'humilier. C'est ça la pratique de l'islam. »⁴⁴

Haïdara incarne, et ce depuis le milieu des années 1980, l'opposition la plus constituée vis-à-vis du salafisme de ceux qu'ils appellent ici les « hanbalites ». L'organisation Ançar Dine International qu'il a mis sur pied témoigne à cet égard d'un islam qui, à partir des années 1990, sort du contrôle des mosquées pour prôner un réformisme populaire à la fois fondamentaliste, afrocentré et non salafiste⁴⁵. Parallèlement, Ançar Dine mobilise ses fidèles autour d'une action dite d'« islam de développement », une formule trouvée par le juriste Harouna Soumahoro, un militant musulman ivoirien qui avait été sollicité par Ançar Dine en 1994 pour réorganiser l'association, former les cadres et réviser les statuts en conséquence :

« [...] Par la suite, je leur ai conseillé un réseau de formation sanitaire, d'unités sanitaires. Je leur avais conseillé également une caisse d'épargne. Donc il y avait un ensemble de choses qu'ils devaient réaliser dans le cadre de la nouvelle structure que j'avais conseillé de mettre en place. Donc c'est comme ça que j'ai dit qu'ils sont « un mouvement » ; ce n'est pas une structure islamique parmi d'autres. Et qu'ils devaient aussi – ça c'est ma fibre militante – participer au développement de la société. [...]. Donc moi je suis pour « l'islam de développement ». Mais « l'islam des mosquées » ce n'est pas trop mon fort. Moi, ma philosophie de l'islam, c'est « l'islam de développement ». Pas seulement l'action sociale ; un musulman doit être intégré à sa société et agir véritablement en étant imprégné de sa société. »⁴⁶

Avec cet « islam de développement », Ançar Dine suggère une conception de l'action islamique qui évoque ce qu'Ernesto Laclau appelle une « raison populiste » (2008). Pour ce dernier, il s'agit de considérer le *peuple* comme un énoncé politique, c'est-à-dire un *peuple* distinct de la population, de la société ou de la classe sociale, et qui devient acteur de sa propre histoire en s'émancipant politiquement et socialement. Une telle raison illustre bien le sentiment que partagent les fidèles d'Ançar Dine et qui donne un sens aux modalités de leur action religieuse et sociale fondée sur

⁴⁰ Dans le cadre de cette conférence, Haïdara utilise le terme consensuel de « sunnite » (*sunamogo*) plutôt que *Wahabiyya* plus stigmatisant.

⁴¹ La *Fayda* est une branche réformée de la *Tijāniyya* fondée par le cheikh sénégalais Ibrahim Niass. Elle est l'une des confréries les plus dynamiques au Mali et en Afrique de l'ouest.

⁴² Haïdara mentionne ici le terme savant « hanbalite » comme euphémisme savant de salafiste, même si en réalité, la plupart des salafistes maliens se réclament de l'école juridique malékite.

⁴³ Allusion au serment d'allégeance demandé aux fidèles et qui caractérise le mouvement Ançar Dine (Holder, 2012).

⁴⁴ Extrait de la conférence de Chérif Haïdara, recueillie par Soumaïla Camara (*op. cit.*).

⁴⁵ Pour autant, la plupart des cadres fondateurs de la branche ivoirienne d'Ançar Dine, créée en 1994, sont issus d'un engagement militant pro-wahhabite, considérée comme la seule voie du réformisme islamique dans les années 1985. Données recueillies à l'occasion d'une enquête de terrain à Abidjan, en mars 2015.

⁴⁶ Entretien avec Harouna Soumahoro, Treicheville, Abidjan, 5 avril 2012.

une logique d'autonomie tout azimuth (Holder, 2012). Or de ce point de vue, le projet salafiste de redéfinition de la République à travers une extension de la charia signifie à terme la liquidation de cette pluralité de l'islam dont Ançar Dine bénéficie.

C'est en réponse à cette menace que se constitue, fin octobre 2011, un Groupement des leaders spirituels musulmans du Mali, à l'initiative d'Haïdara. Rassemblant des organisations de sensibilité et de formes très diverses, il s'agit alors moins de peser sur les futures présidentielles de 2012 que de faire bloc en vue du renouvellement des instances du HCIM prévu la même année⁴⁷. La crise qui éclate au nord en janvier 2012 va contraindre à reporter les élections présidentielles, mais également celles du HCIM. C'est ce report et la mise entre parenthèses des institutions qui vont permettre aux salafistes d'accentuer leur pression politique et d'utiliser le HCIM comme parti de l'islam. Dès lors, le Groupement des leaders spirituels musulmans du Mali va à son tour adopter un discours politique, sommant l'État de réaffirmer la séparation entre le politique et le religieux, ébranlée depuis l'affaire du Code de la famille. Parallèlement, Haïdara va non seulement s'attacher à dénoncer la sémantique ambiguë autour de la charia, mais s'adresser aussi à l'opinion publique en lui décryptant le « hold-up » du HCIM par les salafistes.

L'occasion lui est donnée avec la première destruction des mausolées de Tombouctou, le 4 mai 2012, dont la violence symbolique choquera profondément les Maliens. Quatre jours après cette destruction, Haïdara organise une conférence publique dans laquelle il fustige la profanation des djihadistes et leur volonté de nier les pratiques soufies et leur ancrage historique au Mali. Mais il dénonce aussi le HCIM, auquel il reproche de n'avoir pas condamné sur le champ ces exactions. Le 13 mai, une seconde conférence réunit Haïdara et le président du HCIM, Mahmoud Dicko. Après avoir laissé ce dernier expliquer à l'auditoire et à la presse que le silence du HCIM était dû au fait qu'une négociation était en cours avec les djihadistes autour de l'ouverture d'un « couloir humanitaire », Haïdara rétorque de façon brutale :

« [...] Cette non condamnation est due tout simplement au fait que ces rebelles partagent la même conviction religieuse que certains membres du Haut conseil. Alors que lui et d'autres musulmans pratiquent ce que ces rebelles condamnent à savoir : des prières dans les cimetières, c'est-à-dire les Ziara [*zjyara*, visite pieuse sur la tombe d'un saint] ; le port des talismans etc., qui font partie de leur tradition. »⁴⁸

⁴⁷ Haïdara est 1^{er} vice-Président du HCIM. Mais cette fonction, dont il n'a bénéficié que sur simple désignation du président Dicko, est de pure forme et ne tient qu'à la surface sociale dont jouit le prêcheur ; Haïdara assure d'ailleurs n'avoir jamais participé à une quelconque réunion du Bureau exécutif.

⁴⁸ Propos rapportés par *L'Indicateur du Renouveau* du 14 mai 2012 : « Les musulmans divisés à propos de la profanation d'un mausolée à Tombouctou : un linge sale bruyamment lavé en famille » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : http://malijet.com/a_la_une_du_mali/43590-les-musulmans-divises-a-propos-de-la-profanation-d'un-mausolee-a.html].

Cette position politique d'Haïdara et du Groupement, que l'on peut qualifier de *légalisme soufi*, se caractérise par une réaffirmation de la laïcité constitutionnelle qui passe à la fois par le principe de séparation entre le politique et le religieux et la prééminence du droit positif, véritable *casus belli* pour les tenants du salafisme républicain. Si Haïdara touche habituellement un *peuple* de fidèles qui voit en lui un guide, non seulement spirituel, mais social, il va convaincre à cette occasion une partie de la classe moyenne malienne et certains de ces intellectuels qui considéraient jusque là sa prédication comme un populisme trivial et politiquement dangereux. Haïdara va surtout susciter l'attention des médias étrangers et des diplomaties occidentales, pour qui il apparaît alors comme le leader musulman malien qui a su garder une saine distance vis-à-vis des putschistes, condamner sans réserve les djihadistes qui l'avaient menacé de mort et, plus largement, contenir le salafisme qui travaille la société malienne de l'intérieur⁴⁹. À travers une stratégie de communication efficace, Haïdara va ainsi faire figure de représentant de l'islam soufi tel que le conçoit l'Occident, c'est-à-dire en tant qu'énoncé d'un « islam traditionnel » compatible avec les institutions républicaines et qui s'oppose en cela à un « islam importé » vecteur de l'idéologie salafiste⁵⁰. Et c'est sans doute la reconnaissance de ce *légalisme soufi* qui justifie le fait qu'Haïdara recevra la légion d'honneur le 24 février 2013, des mains de Jean-Pierre Chevènement et Laurent Larcher en visite au Mali dans le cadre de la commission sénatoriale chargée de l'élaboration du rapport du groupe de travail « Sahel »⁵¹.

Conclusion autour d'une démocratisation *hors champ*

L'opposition entre le HCIM et le Groupement est désormais publique et durablement établie. En dépit des efforts de part et d'autre à maintenir une unité de façade au nom de l'islam, les médias et l'opinion commentent avidement les propos, les prêches, les interventions médiatiques qui consolident cette bipolarisation de la sphère islamique malienne⁵². Certes, le Groupement n'a pu empêcher l'imam Dicko d'être reconduit à la tête du HCIM le 21 avril 2014, ni éviter le maintien

⁴⁹ Voir ici la page 47 du rapport du groupe de travail « Sahel » de la commission des Affaires étrangères du Sénat, intitulé : « Mali : comment gagner la paix ? », et publié le 16 avril 2013. [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://www.senat.fr/rap/r12-513/r12-5131.pdf>].

⁵⁰ Ce faisant, il aura repris ni plus ni moins les codes persistants qui opposent « islam noir » et « islam arabe », établis jadis par l'administration coloniale.

⁵¹ Cette cérémonie n'a pas été répercutée par les médias français. La photo de remise de médaille est publiée sur la page communautaire de Facebook « Bamada Bamako » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : <https://fr-fr.facebook.com/Bamada.net/photos/a.261837833929689.56981.256602651119874/373498539430284/>] et il faut aller sur la page Wikipédia consacrée à Haïdara pour en trouver mention [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Cheikh_Cherif_Ousmane_Madane_Haidara].

⁵² Voir *L'express de Bamako* du 27 décembre 2012 : « Incompréhension entre les chefs religieux. Vers une crise interreligieuse ? » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://www.maliweb.net/societe/incomprehension-entre-les-chefs-religieux-vers-une-crise-interreligieuse-au-mali-114229.html>].

des principaux cadres salafistes au Bureau exécutif⁵³. Mais il a réussi à imposer un retour de la société civile islamique à travers la création d'une Plateforme des OSC, dont le rôle en faveur de la signature des Accords d'Alger, du rejet du communautarisme et du maintien de l'unité dans la République jouit d'un écho tel que le président du HCIM se devait d'y participer⁵⁴.

À cet égard, il est essentiel de souligner qu'en dépit de leur opposition doctrinale et politique, les organisations musulmanes maliennes rejettent unanimement les revendications indépendantistes touarègues ; toutes se réclament d'un même patriotisme et d'un souci commun à maintenir l'unité du pays en l'état. Or de ce point de vue, l'opinion selon laquelle les salafistes suivraient un agenda saoudien ou celui des Frères musulmans est un postulat sans fondement et tendancieux. Poser les choses ainsi, c'est faire l'impasse sur le sens même de l'action politique des salafistes maliens, qui sont avant tout animés par l'idée de restaurer l'indépendance nationale, ne serait-ce qu'en tant que condition *sine qua non* pour modifier la gouvernance de l'État. S'inscrivant dans une conjoncture géopolitique propice, ils considèrent que l'islam n'est plus seulement une foi et une espérance dans l'au-delà, mais aussi un soubassement identitaire malien qui en fait une ressource politique capable de faire revivre l'indépendance perdue après les désillusions engendrées par le régime socialiste des années 1960 et le désenchantement à l'égard des aspirations démocratiques de 1991.

En réalité, l'institutionnalisation du HCIM organisée par les salafistes n'a pas seulement servi le projet d'un parti de l'islam ; elle a aussi modifié la place du religieux dans la société et le rôle de l'islam dans l'État, engendrant alors le retour en politique d'une opinion musulmane jusque-là peu écoutée. Ce changement de paradigme s'est d'abord traduit par l'émergence d'une société civile islamique qui a eu comme conséquence de revivifier le jeu démocratique à travers la mise en place d'un contre-pouvoir effectif. La dynamique de réengagement social qui en a résulté a alors permis aux organisations islamiques, toute sensibilité confondue, de se constituer sous l'égide du HCIM en une sphère oppositionnelle qui a réussi à infléchir les politiques du gouvernement et imposer sa participation à l'organisation du processus électoral. Enfin, les velléités politiques de certaines organisations musulmanes lors de la crise malienne ont conduit à rendre publique une opposition mettant en lice un légalisme soufi et un salafisme républicain. C'est cette bipolarisation même qui permet d'interroger l'état des lieux du processus démocratique malien, dans la mesure où elle aura

⁵³ Le nouveau Bureau a toutefois été élargi, en passant de 33 à 45 membres, répondant ainsi aux revendications du Groupement des leaders spirituels musulmans. Toutefois, certains dénoncent le fait que seules 28 associations, sur les 70 censées participer au congrès, auront voté en faveur de Dicko. Voir ici l'article du *Reporter* du 22 avril 2014 : « Haut conseil islamique du Mali : IBK intronise Mahmoud Dicko avec 25 millions Fcfa » [En ligne, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://news.abamako.com/h/44235.html>].

⁵⁴ Lire à cet égard l'article du *Républicain* : « Chérif Ousmane Madani Haïdara au meeting pour la paix à Bamako : "Un mauvais accord vaut mieux qu'un non accord et la guerre" », paru le 4 mai 2015 [En ligne, consulté le 4 mai 2015. URL : <https://www.maliweb.net/la-situation-politique-et-securitaire-au-nord/cherif-ousmane-madani-haidara-au-meeting-pour-la-paix-a-bamako-un-mauvais-accord-vaut-mieux-quun-non-accord-et-la-guerre-945002.html>].

réussi à formaliser pour la première fois un cadre d'exercice concret à l'expression du transfert de la raison politique vers la sphère religieuse. Toutefois, si une telle situation remet sans doute en cause les postulats classiques de la démocratisation, ce n'est pas en cela que l'on peut la qualifier d'*hors champ*.

Lucide quant à l'effectivité de ce transfert, l'État s'est convaincu que le maintien de la doctrine démocratique libérale pouvait passer par la reconnaissance d'une société civile confessionnelle, en considérant que celle-ci s'agrègerait naturellement à la société civile globale. Cette conception, qui se fonde sur l'hypothèse d'une sécularisation progressive de la sphère islamique, apparaît sans doute trop tardivement et se révélera caduque, l'engagement politique des acteurs musulmans ne faisant que s'accroître au fil des années. Il est évident que la rébellion touarègue de 2012, bientôt subvertie par une insurrection djihadiste endogène, et surtout le chaos institutionnel résultant du coup d'État expliquent pour une large part l'impossibilité de mettre en œuvre une telle stratégie d'endiguement. Toutefois, l'analyse par la conjoncture ne permet guère d'expliquer le processus de transfert ; il faut pour cela interroger le fonctionnement même de la sphère politique malienne. Au-delà de la place des organisations musulmanes dans la société et leurs rapports avec l'État, c'est en effet la doctrine démocratique en vigueur qui est en cause, et en particulier parce qu'elle a produit une forme de société dépolitisée, dans laquelle le conflit partisan est perçu comme un dysfonctionnement. Or de ce point de vue, l'adhésion d'une large partie de la société malienne à l'égard de la bipolarisation de la sphère islamique semble témoigner au contraire d'une volonté de réhabiliter la raison politique à travers une logique de conflit, pour autant qu'elle permet l'exercice d'une critique autonome à l'égard de la chose publique.

La crise majeure de 2012 et les modalités de sa sortie ont bien évidemment contribué à réhabiliter ce principe de conflictualité politique. Mais la repolitisation de la société malienne tient pourtant moins aux engagements partisans autour d'une élection présidentielle qualifiée de « plébiscite »⁵⁵, par nature ponctuels, qu'aux débats persistants autour des enjeux religieux suscités en amont et en aval de ces mêmes présidentielles. L'élection d'IBK était du reste sans grande surprise dans l'ambiance qui prévalait en 2013, tandis que les manifestations de soutien en sa faveur relevaient avant tout d'une ferveur patriotique collective. De façon plus générale, les joutes électorales au Mali ne sont souvent que le spectacle du pouvoir, où la posture, la surface sociale et les moyens financiers des candidats sont mis en scène, mais dont chacun sait que l'issue n'est nullement un

⁵⁵ IBK a en effet été élu au second tour de scrutin avec 77,6% des suffrages exprimés. Pourtant, sur les sept millions d'électeurs que compte le Mali, plus d'un sur deux se sera abstenu de voter, avec une participation au premier tour de 48,98% et de 45,78% au second. S'il faut donc relativiser ce « plébiscite », d'autant que les conditions de vote étaient marquées par l'insécurité persistante au nord et la problématique des populations réfugiées, ces taux n'en restent pas moins supérieurs de 12 points à ceux de la réélection d'Amadou Toumani Touré à la présidence de la République en 2007. De ce point de vue, l'élection d'IBK marque donc bien un certain retour aux urnes de la part des Maliens.

programme de gouvernement ; elle se borne à déterminer ceux parmi ces candidats qui jouiront du pouvoir et en feront bénéficier leurs obligés. A contrario, la confrontation publique entre les tenants du salafisme républicain et ceux du légalisme soufi constitue une arène politique bien plus légitime, d'autant qu'elle est censée être arbitrée par Dieu lui-même.

Au-delà des clivages doctrinaux et des enjeux autour de la nature de l'État, l'objet public de cet affrontement se focalise en réalité sur la laïcité constitutionnelle qui, contestée ou réaffirmée, ne peut être appréhendée du point de vue de la seule régulation de la sphère religieuse par l'État. Pour la plupart des Maliens, elle est un énoncé symbolique qui propulse la religion musulmane au rang de « service public », auquel l'État se doit de veiller comme tel, mais aussi de « bien public », lequel concerne cette fois-ci le peuple lui-même. Aussi, la critique des organisations musulmanes vis-à-vis de la sphère politique, d'une part, l'opposition entre le Groupement des leaders spirituels musulmans et le HCIM, d'autre part, revêt dès lors un sens politique bien particulier : la laïcité ne relève pas de l'État, parce que le statut de l'islam au sein de la République n'est pas étatique mais politique, parce qu'elle réfère à la loi fondamentale et concerne donc le peuple dans son énoncé historique, et parce qu'enfin, être musulman au Mali permet de redéfinir une identité collective vécue comme le préalable à une nouvelle indépendance nationale. De ce point de vue, lorsque les organisations musulmanes sortent de la « domestication » par l'État et fustigent son ralliement au modèle occidental, c'est finalement pour prendre en charge ce « bien public » qu'est l'islam et le préserver d'une sécularisation qui, dans la doctrine libérale, n'est autre qu'une « privatisation ».

En dépit de leur opposition, ce point de vue est partagé aussi bien par les salafistes que les autres organisations musulmanes. Pour autant, si la nécessité religieuse hors de l'État fait consensus, ce sont les modalités de celle-ci qui permettent l'expression d'un champ politique caractérisé par une institutionnalisation du conflit. Au fil de l'autonomisation qu'a entreprise la sphère islamique vis-à-vis de l'État, la conflictualité qui anime les organisations musulmanes permet d'actualiser une raison populiste, là où le consensus qui règne au sein des élites politiques a réduit l'exercice de la démocratie à un simple énoncé formel. Tel est le sens de cette démocratisation *hors champ* que suit aujourd'hui la société malienne : elle se redéfinit historiquement comme *peuple* en débattant et en exerçant un choix politique entre un parti de l'islam, qui engage un salafisme républicain, et une société civile islamique, qui s'inscrit dans un légalisme soufi.

Bibliographie

AHMED, Chanfi, 2012, « For the Saudi's Kingdom or for the Umma? Global 'Ulamâ' in the Dâr al-Hadîth in Medîna », *Journal for Islamic Studies*, Vol. 32, pp. 70-90.

- AMSELLE, Jean-Loup, 1985, « Le wahhabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 19, n°2, pp. 345-357.
- ANDERSON, Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso [éd. révisée et augmentée].
- BAUDAIS, Virginie et CHAUZAL, Grégory, 2006, « Les partis politiques et l'«indépendance partisane» d'Amadou Toumani Touré », *Politique africaines* 4, n°104, pp. 61-80.
- BOLY, Hamadou, 2013, *Le soufisme au Mali du XIXe siècle à nos jours. Religion, politique et société*, Thèse d'Études méditerranéennes et orientales, Université de Strasbourg.
- CASANOVA, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- COULON, Christian, 1983 et 1988, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique*, Paris, Karthala.
- DOZON, Jean-Pierre, 2010, « Ceci n'est pas une confrérie », *Cahiers d'études africaines* 2, n° 198-199-200, pp. 857-879.
- DUPRET, Baudoin (dir.), 2012, *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte.
- ELSHOBAKI, Amr, 2009, *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Paris, Karthala.
- HOLDER, Gilles, 2012, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar dine : un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'Études africaines* LII (2-3), n° 206-207, pp. 389-425.
- HOLDER, Gilles, 2013, « Un pays musulman en quête d'État-nation », in P. Gonin, N. Kotlok & M.-A. Pérouse de Montclos (dir.), *La tragédie malienne*, Paris, Vendémiaire, pp. 135-160.
- HOLDER, Gilles et SOW, Moussa, 2014, « Introduction. Les laïcités africaines vues de Bamako : un colloque pris par son contexte », in G. Holder et M. Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Bamako/Paris, Éditions Tombouctou/IRD, pp. 19-37.
- LACLAU, Ernesto, 2008, *La raison populiste*, Paris, Seuil [1^{ère} éd. américaine 2005].
- LEFORT, Claude, 1986, *Essai sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil.
- LORAU, Nicole, 2005, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Petite Bibliothèque Payot [1^{ère} éd. 1997].
- MÉDARD, Jean-François, 1991, « L'État néo-patrimonial », in J.-F. Médard (dir.), *États d'Afrique*, Paris, Karthala.

- MOUFFE, Chantal, 2000, « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? », *Social Research*, vol. 66, n° 3, pp. 745-758.
- NEGT, Oskar, 2007, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot.
- ROY, Alexis, 2005, « La société civile dans le débat politique au Mali », *Cahiers d'études africaines* 178, pp. 573-584.
- SAVADOGO, Boukary Mathias, 1998, *Confréries et pouvoirs. La Tijaniyya Hamawiyya en Afrique occidentale (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger) : 1909-1965*, Thèse d'histoire, Université de Provence.
- SCHMITT, Carl, 1992, *La notion de politique*, Paris, Flammarion [1^{ère} éd. fr. 1963 ; 1^{ère} éd. all. 1932].
- SEN, Amartya, 2003, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob [1^{ère} éd. américaine, 1999].
- SIMÉANT, Johanna, 2014, *Contester au Mali. Formes de la mobilisation et de la critique à Bamako*, Paris, Karthala.
- SIMMEL, Georg, 2003 *Le conflit*, Paris, Circé [éd. originale. 1908].
- VITIELLO, Audric, 2009, « L'itinéraire de la démocratie radicale », *Raisons politiques*, vol. 3, n°35, pp. 207-220.
- WEBER, Max, 1963, *Le savant et le politique*, Paris, Plon [1^{ère} éd. all. 1919].