



HAL
open science

Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman

Marie Miran-Guyon

► **To cite this version:**

Marie Miran-Guyon. Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman. G. Holder & M. Sow (éds.). L'Afrique des laïcités. Etat, religion et pouvoirs au sud du Sahara, IRD et Editions Tombouctou, 13 p., 2014. halshs-01063206

HAL Id: halshs-01063206

<https://shs.hal.science/halshs-01063206>

Submitted on 11 Sep 2014

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.

Marie MIRAN-GUYON

Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman

[paru dans G. Holder & M. Sow (éds.), *L'Afrique des laïcités. Etat, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, 2014, IRD et éditions Tombouctou]

L'Afrique musulmane a été le théâtre, depuis les années 1980-90, d'un surgissement de plus en plus assertif des musulmans dans la sphère publique. Les nouvelles articulations entre islam et politique ont nourri une intense réflexion scientifique, qui a longtemps privilégié l'idiome de l'islam dit politique ou « islamisme », communément défini comme procédant d'une volonté de « re-coupler » islam et Etat voire d'imposer l'islam comme système juridico-politique. Les tenants de cet islam formulent une condamnation vigoureuse de la gabegie morale des administrations au pouvoir et, par-delà, des fondements mêmes de l'Etat postcolonial tels qu'hérités de la colonisation européenne et des mouvements nationalistes. L'un des fondements les plus décriés reste la laïcité, perçue comme cantonnant l'islam dans une marginalité inacceptable, et partant, comme source des crises de l'Afrique contemporaine.

Contre le préjugé d'une Afrique subsaharienne qui ne serait que terre de tolérance et d'harmonie religieuse, il reste pertinent d'étudier ces islams politiques, qui développent parfois des formes extrémistes, même si les facteurs sociologiques et économiques l'emportent souvent sur le religieux *stricto sensu*, comme ailleurs dans le monde musulman. Dans le même temps, il serait réducteur voire trompeur de n'associer l'entrée en politique de l'islam africain qu'à la seule tentation de déstabilisation ou de conquête de l'Etat. L'islam développe de multiples formes d'engagement dans les affaires de la cité, relevant de ce qu'on pourrait appeler le post-islamisme, pour reprendre le vocable d'Olivier Roy, ou plus banalement de l'islam civil ou civique ou encore public. Ma communication en propose une illustration à travers le cas ivoirien.

En contraste avec les mouvements « islamistes », le leadership musulman de Côte d'Ivoire a en effet adopté une approche résolument accommodatrice vis-à-vis de la laïcité de l'Etat et de la pluralité confessionnelle de la société civile. Les musulmans ivoiriens, notamment, ne revendiquent pas l'application de la *shari'a* dans la sphère publique. Au contraire, ils y renoncent de plein gré et choisissent de défendre l'application pleine et égalitaire de la séparation de l'Eglise, de la mosquée et de l'Etat. Le Cheikh Aboubacar Fofana est l'un des réformateurs islamiques les plus influents de la Côte d'Ivoire de ces trente dernières années et, depuis 2006, la plus haute autorité islamique nationale au titre de président du Conseil supérieur des imams (COSIM). Il affirmait sans ambiguïté en 2001 : « Nous allons nous battre pour la

laïcité de l'Etat!»¹ En 1987, le même Aboubacar Fofana avait déjà mis en garde l'Etat houphouëtiste qu'il soupçonnait de renoncer à la laïcité au profit d'une seule religion, en l'occurrence le christianisme en sa version catholique romaine. De sa prise de conscience de cette disparité semble s'être nourrie sa conviction que la laïcité méritait un combat, au nom des musulmans qui se sentaient lésés mais aussi au nom des valeurs et des idéaux universels républicains qui auraient été bafoués.

Ma communication propose une analyse discursive critique des tensions, souvent fertiles, parfois contradictoires, qui n'ont cessé d'exister entre l'énonciation constitutionnelle du principe de laïcité de l'Etat ivoirien et son application politique réelle, au prisme des lectures que les musulmans en ont faites. Les lectures musulmanes de ces tensions ont été au départ source de grandes frustrations puis de réflexions en interne d'une certaine richesse et finalement de revendications et de propositions constructives à l'endroit de l'autorité publique. Autrement dit, les chefs religieux musulmans entendent désormais participer, comme citoyens et médiateurs, aux négociations et renégociations permanentes sur la laïcité, dans l'idée que la laïcité n'est jamais réifiée une fois pour toutes mais sans cesse reconfigurée par la dialectique entre éthique et pratique. Les compétences que les musulmans ivoiriens ont mutualisées pour penser et repenser le fait laïc ivoirien dessinent un certain « imaginaire social » musulman. L'expression est à la fois reprise de Cornelius Castoriadis mais aussi, plus prosaïquement, d'un document produit par un groupe de travail autour de l'imam Fofana au printemps 2002, intitulé *Mémoire sur la laïcité de l'Etat en Côte d'Ivoire* (détails ci-après). Ce texte énonce : « il nous [les responsables musulmans] faut *imaginer* une laïcité qui construise la nation de demain » ; il nous faut « *imaginer* une laïcité rassurante et apaisante pour la construction d'une nation forte et solidaire »².

Ce que ces propos rappellent non sans raison, c'est que la laïcité en Côte d'Ivoire reste un chantier inachevé, fort de belles réalisations mais affaibli par un passif d'éboulements ayant manqué de ruiner l'entreprise. La laïcité ivoirienne reste un chantier dont l'architecture est à imaginer collectivement, comme l'écrivent les musulmans, et à construire dans les faits et gestes, concrètement, quotidiennement. L'importance actuelle de ce chantier tient à son inscription dans celui bien plus vaste de la reconstruction de l'Etat et de la réconciliation de la nation ivoirienne, lesquels tentent péniblement de se sortir de la quasi-guerre civile qu'a déclenchée le coup d'Etat manqué de septembre 2002, crise sans précédent qui a dangereusement laminé la pratique du vivre ensemble dans ce pays mosaïque, pluriconfessionnel, multiethnique et cosmopolite³.

¹ Gros titre du journal *Le Patriote*, 28 mai 2001. Sur Fofana, cf. Miran-Guyon et Touré 2012.

² Archives du COSIM. Les italiques sont de l'auteur.

³ Selon le dernier recensement officiel de 1998, la Côte d'Ivoire comptait un peu plus de 30% de chrétiens, catholiques et protestants confondus (hors prophétismes), et un peu moins de 39% de résidents musulmans, étrangers et ivoiriens confondus. Ce texte a été écrit avant la crise post-électorale de 2010-11, qui a encore élargi les fractures sociales et le défi de la réconciliation nationale.

Ma présentation s'articule en deux parties bien distinctes, couvrant la période 1960-2002. Le premier mouvement plante le décor en explicitant les ambiguïtés de la laïcité houphouëtiste *de jure* et de la marginalisation musulmane *de facto*. Le deuxième mouvement présente les principales facettes de l'approche accommodatrice du leadership musulman vis-à-vis de la laïcité de l'Etat, à l'appui de diverses sources orales et écrites produites dans la période 1987-2002, avec un décalage par rapport à la période couverte dans la première partie, correspondant à la lente conscientisation et aux efforts de réorganisation communautaire portés par de nouvelles générations de musulmans qu'on peut qualifier de « réformistes », même si l'adjectif en reflète mal la pluralité et la complexité.

I. Ambiguïtés de la laïcité houphouëtiste et marginalisation des musulmans

A l'indépendance, à l'instar des autres Etats ouest-africains — Mauritanie exceptée — la République de Côte d'Ivoire est devenue un Etat laïc dans la continuité de l'héritage colonial français, en reprenant l'esprit et parfois la lettre des textes fondateurs de la V^e République de 1958. La laïcité fut un choix politique et éthique que Félix Houphouët-Boigny, père de la nation ivoirienne, fit inscrire juridiquement dans la première constitution de novembre 1960, qui stipulait, entre autres, que la République ivoirienne est « une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». Ce choix fut reconduit dans la constitution par ailleurs controversée d'août 2000 ayant donné naissance à la II^e République ivoirienne, contemporaine de l'élection de Laurent Gbagbo en octobre de la même année.

Toutefois, l'adoption d'un modèle exogène au contexte local ne signifie pas *ipso facto* qu'il soit purement et simplement calqué : il est réinterprété et réinvesti en fonction des réalités et des besoins locaux. S'il pourrait sembler que la gestion des religions en Côte d'Ivoire fut modelée sur la laïcité à la française, dans les faits, il n'en fut rien. L'Etat nation ivoirien s'est voulu l'emblème de l'unité du pays et de l'union de la nation. L'option laïque, dans un pays pluriconfessionnel où nulle religion ne domine, en a été la traduction au plan religieux. La loi fondamentale de 1960 précisait : « Le principe de notre constitution en matière de religion demeurant la liberté de conscience, aucun individu ne peut empêcher un citoyen de pratiquer la religion de son choix et d'adopter la confrérie qui lui plaît ». *A minima*, toutes les religions étaient donc reconnues et aucune en particulier ne pouvait se prévaloir des faveurs de l'Etat. Plus positivement, si l'Etat se voulait laïque, il ne s'affichait pas « laïcisant », « laïcard » ou antireligieux. Par l'affirmation du principe de liberté de conscience, l'Etat s'érigait en garant du libre exercice des différents cultes, devenant la main invisible de ce qu'on a pu appeler, dans le contexte ivoirien, un libre marché religieux, presque au sens néolibéral en dépit de l'anachronisme. Ce marché dérégulé assurait aux initiatives privées et non-gouvernementales, y compris (*a contrario* du modèle français) celles relevant de « sectes », une marge de liberté considérable. C'est un fait qu'en Côte d'Ivoire (*a contrario* d'autres Etats plus sectaires de la sous-région), il n'y eut pas ou peu d'entrave au prosélytisme et au développement local de quelque religion que ce soit : même les musulmans le reconnaissent.

Dans l'appareil d'Etat, les affaires relatives aux religions continuent de relever de la compétence du Ministère de l'Intérieur. Il incombait aux différentes églises et associations religieuses de se déclarer auprès de ce Ministère pour être reconnues officiellement et à ce titre, bénéficiaire de la protection de l'Etat. En retour, l'Etat s'engageait à ne pas s'ingérer dans leurs affaires communautaires à moins qu'elles n'occasionnent un trouble de l'ordre public. Pour mémoire : c'est au nom de ces principes laïcs que la mouvance dite sunnite, wahhabite ou « bras croisés » a interpellé l'Etat dans les années 1975-85 contre la majorité musulmane dite traditionaliste ou « bras ballants » qui ne lui reconnaissait pas le droit de se construire des mosquées séparées⁴. Ainsi la laïcité ivoirienne ne garantissait-elle pas seulement les droits et les devoirs réciproques des citoyens en termes de respect du pluralisme confessionnel et de tolérance fraternelle *entre* les différents groupes religieux, mais aussi voire surtout *en* leur sein.

Si l'Etat houphouëtiste se voulait unitaire, c'était dans une perspective plus globale de modernisation, vocable à la mode dans les années 1960-70. Cette orientation impliquait l'aplanissement des cloisonnements traditionnels associés au passé, au profit de règles unifiant la société par le haut, sensées faciliter sa marche vers le progrès. En janvier 1962, la propriété coutumière fut abolie. En octobre 1964 fut promu un nouveau code civil et familial, aligné sur le modèle napoléonien, sensé harmoniser les particularismes ethniques, régionaux et religieux en supprimant les coutumes telles le système de castes, le système de filiation matrilineaire, le système coutumier d'héritage, la dot et la polygamie. En pratique, ces mesures allaient à l'encontre des lois coutumières et islamiques en usage. Ainsi le nouveau dispositif légal non seulement ignorait l'héritage de l'islam et des religions dites traditionnelles mais plus encore le niait, puisque certaines de leurs prescriptions fondamentales, comme la dot, étaient désormais interdites par la loi. Mais c'est le modèle hégémonique de la monogamie et l'interdiction de la polygamie qui frappèrent le plus les esprits. La polygamie était et reste pratiquée par de nombreux Ivoiriens et étrangers, à la campagne comme à la ville, même chez les chrétiens. Il est vrai que l'Etat ne prit aucune disposition pour mettre la monogamie en application ni de mesures coercitives pour punir la polygamie. La violence intime exercée symboliquement sur les familles polygames n'en était pas moins grande.

Par-delà son idéal égalitaire et progressiste, l'Etat ivoirien révélait par là même des valeurs ou partis-pris extra-juridiques. A l'instar des religions ancestrales, l'islam était en effet implicitement assimilé à un archaïsme du passé, à l'antithèse d'une modernité incarnée par l'Occident et la France. La modernité à laquelle aspirait l'Etat ivoirien n'avait pas la neutralité de ses textes : elle visait la modernité de la civilisation française issue des Lumières et de son histoire révolutionnaire singulière. Or cette civilisation française véhiculait certaines valeurs, certes déconfessionnalisées, mais fortement marquées par le christianisme. Quoique laïque, l'Etat ivoirien se trouva ainsi développer des orientations partisans en faveur de cette religion, pourtant alors fortement minoritaire auprès de la population. Au nom de l'unité nationale, l'Etat semblait ainsi imposer ses propres conceptions au corps des citoyens. L'Etat n'avait

⁴ Détails dans Miran 2006.

rien d'une théocratie qui n'avouait pas son nom et ne se faisait pas l'apôtre proactif du christianisme. Mais en édictant des lois qui discréditaient implicitement l'islam et les « animismes » mais qui ne s'opposaient pas au christianisme, l'Etat semblait se ranger du côté de la religion du colonisateur, ou tout au moins des valeurs et de la culture véhiculées par sa religion.

Outre le code familial qui n'était pas pour déplaire à l'Eglise, les seuls jours fériés et chômés reconnus par l'Etat, hors fêtes nationales, correspondaient aux grandes fêtes chrétiennes. Il fallut attendre trente ans et l'année 1991, avec l'arrivée d'Alassane Ouattara à la primature, pour que les principales fêtes islamiques partagent ces privilèges. Aucun aménagement particulier ne fut prévu pour les fonctionnaires et les écoliers pour l'heure de la prière du vendredi. Par ailleurs, lors des débats sur les programmes scolaires dans les années 1960, des musulmans proposèrent d'inclure l'arabe comme seconde langue étrangère au même titre que l'espagnol et l'allemand. Leur requête fut refusée. Le latin fut par contre ajouté au programme. A l'inverse, depuis 1965, sur instruction du chef de l'Etat en personne, les écoles coraniques étaient obligées d'enseigner le français. En histoire, les manuels parlaient d'islam en des termes plutôt défavorables à cette religion, dépeinte sous l'angle des *djihad*s et de la violence. Point le plus sensible pour les musulmans : les écoles islamiques (écoles coraniques par terre et écoles *madrassa* réformées) étaient placées sous la tutelle non pas du Ministère de l'Education comme les écoles confessionnelles catholiques et protestantes, mais sous celle du Ministère de l'Intérieur. L'Etat considérait ces écoles comme relevant d'une affaire de religion plus que d'éducation. Il n'a octroyé à ces écoles aucune subvention ni n'en a reconnu officiellement les diplômes. La plupart des tentatives pour créer des ponts entre les deux systèmes scolaires — en autorisant par exemple les élèves coraniques à passer les examens du public — ont échoué du fait d'une mauvaise volonté de l'Etat, même si les musulmans ont aussi une grande part de responsabilité dans leur bérézina scolaire. La toute première convention entre l'Etat et le leadership musulman n'a été signée qu'en 1992 et ne concerne toujours qu'un tout petit nombre d'écoles.

Quelques mots rapides, pour clore cette première partie, sur la personnalité même d'Houphouët, pour comprendre, en deçà des lois, sa gestion politique très personnelle des religions. Le catholique fervent qu'était Houphouët ne se pensait pas seulement comme un homme politique, mais aussi comme un croyant, presque un prophète, et on peut avancer l'idée qu'il s'est imaginé comme un prophète politique d'une nouvelle religion d'Etat dont le credo était paix, justice, fraternité et dont les rituels ont inclut des prières œcuméniques, des constructions d'églises, de temples et de mosquées et dans les années 1960-70, une étonnante contribution obligatoire devant servir à financer quatre grands édifices religieux à la gloire de la foi plurielle de la nation ivoirienne. Sous son vernis, cette stratégie n'était pas que spirituelle : elle contribuait à coopter les différents groupes religieux à l'Etat. Elle y parvint d'ailleurs avec succès jusque dans le face-à-face avec la société musulmane, aidée en cela par les solides amitiés qu'Houphouët avait noué avec des personnalités religieuses islamiques tels que le Cheikh Yacouba Sylla, Amadou Hampâté Bâ et d'autres. Ces amitiés politiques firent longtemps croire à la communauté musulmane qu'elle avait un lien privilégié avec le chef de l'Etat. Cela brouilla, aux yeux mêmes des musulmans, leur

relative marginalisation au sein de l'Etat. Le penchant personnel d'Houphouët pour un islam africain de type soufi n'eut pas raison de sa méfiance viscérale envers les pays arabes exportateurs d'idéologie islamique, au premier rang desquels la Libye, l'Egypte et surtout l'Arabie Saoudite. Ainsi Houphouët bloqua-t-il, dans les années 1980, d'importants transferts de fonds en provenance de la Banque islamique de développement, et retarda-t-il jusqu'à l'année de sa mort, en 1993, l'ouverture de relations diplomatiques officielles avec l'Arabie Saoudite.

Quoi qu'il en fût, la majorité musulmane ivoirienne a longtemps été accommodante voire soumise face au pouvoir de l'Etat, à la fois par désintérêt pour la chose politique au profit du monde informel du commerce et par une tradition islamique dite *sumari*, du nom d'un juriste médiéval de l'empire du Mali, qui recommandait la séparation entre le spirituel et le temporel. L'Etat récompensait en retour la société musulmane pour son accommodation silencieuse, principalement par des dons financiers pour le Ramadan, le hadj et la construction de mosquées. A l'inverse, tout ce qui pouvait être perçu comme étant une revendication musulmane d'ordre politique était suivie de mises en gardes, de tracasseries voire de répression, comme si l'autonomisation politique des musulmans mettait à mal le *modus operandi* et la sécurité même de l'Etat. Avec des variantes mineures, cette politique musulmane du « je t'aime moi non plus » fut reprise par tous les chefs d'Etat après Houphouët, jusqu'à Laurent Gbagbo, premier protestant au pouvoir. Ce n'est qu'après 1990, avec le retour à la démocratie, qu'il fut donné aux musulmans de s'épanouir en public dans leur prise de distance vis-à-vis du pouvoir d'Etat, même si l'éclaircie fut presque immédiatement assombrie par le débat délétère sur l'ivoirité, qui a réactualisé et envenimé leur marginalisation sociopolitique.

II. Entre dénonciations et revendications : réappropriations musulmanes de la laïcité de l'Etat ivoirien

Comme ailleurs en Afrique de l'Ouest mais avec peut-être plus d'acuité en Côte d'Ivoire du fait du fameux miracle économique, les migrations, l'urbanisation et la scolarisation ont profondément changé le visage de la société, y compris musulmane, tout au moins dans les grandes villes du centre et du sud du pays, où se concentre la majorité de la population. Ces processus, combinés à une plus grande fluidité d'échanges et de communication avec le monde arabo-musulman dans la foulée des booms pétroliers et des vagues de réveil religieux, ont contribué à la lente émergence d'un nouveau leadership musulman, que l'on peut qualifier schématiquement de « réformiste ». Cette nouvelle élite n'est pas monochrome. Elle a fait le pari d'intégrer, avec un succès d'estime relatif qui ne gomme pas toutes les frictions internes, la diversité des voies d'approches de l'islam et des identités intra-communautaires d'ordre ethnique, régional, national et autre. Au plan collectif si ce n'est toujours individuel, ce nouveau leadership a néanmoins la particularité de cumuler sans complexe une double formation et culture intellectuelle à la fois occidentale et islamique, francophone et arabisante. Son défi fédérateur a été de précipiter l'évolution interne de l'islam ivoirien, jusqu'alors perçu comme plutôt traditionnel voire en retard sur son temps, pour mieux l'intégrer à la modernité

ivoirienne et pouvoir remodeler cette dernière en retour. Ce sont des rangs de ces jeunes générations de musulmans que sont issus les imams et les cadres intellectuels qui ont lentement acquis la légitimité populaire d'être aujourd'hui à la tête de la communauté musulmane nationale, avec les deux structures partenaires que sont le Conseil supérieur des imams (COSIM) et le Conseil national islamique (CNI), reconnus officiellement au début des années 1990. C'est ce leadership qui a laborieusement repensé la position musulmane par rapport au Politique, à l'Etat et à la laïcité.

Cette élite a opéré un dépassement de la tradition *sumari* sans en renier les fondements. L'approche *sumari* préconisait une séparation du religieux et du politique, une renonciation à la chefferie ou au pouvoir d'Etat et donc aussi au *djihad*. La sphère religieuse devait préserver son indépendance des affaires mondaines en se concentrant sur la pratique et l'éducation islamiques, soit symboliquement sur la mosquée et l'école coranique, c'est-à-dire sur le champ privé et communautaire contre le domaine public, vu comme corrompu ou corrompteur. Dans la continuité de cette tradition, la nouvelle élite musulmane ivoirienne réaffirme explicitement et sans ambiguïté la séparation entre islam et Etat, les guides religieux répétant n'avoir pas vocation à gouverner l'Etat par le haut ou renonçant catégoriquement à la possibilité de cette vocation. Mais une nouvelle lecture est faite du Politique, dissociée de la seule politique gouvernementale, politicienne et partisane et entendue plus largement comme le champ de réflexion et d'action de la société civile en ce qui relève du bien commun. Ainsi les imams ivoiriens entendent-ils désormais ajouter à la panoplie de leurs responsabilités celle d'imams citoyens, de médiateurs et de porte-paroles privilégiés de leurs communautés, aux côtés des autres acteurs religieux et laïques de la société civile. A l'image du rôle que jouèrent les intellectuels français sous la IIIème République, « le religieux », proclamait Aboubacar Fofana, « doit attirer l'attention des pouvoirs publics ». Il se veut un éveilleur de conscience, un garant de la moralité publique. Il est donc du devoir des nouvelles élites musulmanes de conseiller ou de mettre en garde les élus du peuple et de dénoncer publiquement certaines mesures ou situations pouvant être confligènes pour tous. Par ailleurs, le rôle que s'assignent les nouveaux imams est aussi de former et de diriger la conscience des musulmans, encouragés individuellement à relever le défi de leur responsabilité sociale en militant pour de justes causes au sein des mouvements sociopolitiques de leur choix, aux côtés d'autres musulmans et de non-musulmans, dans le respect des règles générales de l'Etat et de leurs valeurs religieuses particulières.

Cette position, qui procède d'une déprivatisation de l'islam vers l'espace public articulé à l'Etat, n'a rien de spécifiquement ivoirien, ni peut-être rien de spécifiquement islamique. Sans en être la réplique, elle est proche de la position de l'Eglise catholique, avec sa conception de la foi vive engagée dans le monde et sa doctrine sociale. De fait, les réformistes ivoiriens ont été influencés, consciemment ou inconsciemment, par l'appareil ecclésial et l'expérience locale de l'Eglise catholique, tout comme ils ont aussi absorbé des éléments de l'appareil d'Etat et de l'histoire locale de sa gouvernance.

La question de la laïcité et de la place des musulmans dans la société et l'Etat ivoiriens est devenue d'une actualité de plus en plus brûlante au cours des années 1987-2002. La fin des années 1980 correspond à ce que les musulmans ont perçu comme une dérive vers une christianisation du régime houphouëtiste. Les signes les plus visibles en ont été la construction du sanctuaire marial de Yopougon, de la cathédrale St Paul du Plateau et surtout de la monumentale basilique Notre Dame de la Paix à Yamoussoukro, réplique grandeur nature de Saint Pierre de Rome. S'y est ajoutée l'orchestration de trois visites du Pape en moins de dix ans. C'est dans ce contexte qu'en 1987, Aboubacar Fofana s'est pour la première fois fait l'écho de l'impatience musulmane à l'endroit de ces dérives et inégalités eu égard au principe de la laïcité. Il s'était prononcé dans un entretien qui fut publié à son insu dans un livre paru à Paris, signé de deux laïcs catholiques français, intitulé *Missions : En Afrique, les catholiques face à l'islam, aux sectes, au Vatican*. Une fois publiés, Fofana ne désavoua pas ses propos, au prix de tensions avec Houphouët et le Nonce apostolique de l'époque. Alors que l'islam devenait la première religion à l'échelle nationale (ou au contraire à cause de cela, l'islam faisant désormais peur, surtout qu'il était dorénavant doté d'élites refusant la cooptation), la marginalisation musulmane au sein de l'Etat s'aggrava encore après la mort d'Houphouët, dans la lutte politique fratricide de ceux qu'on a appelé les héritiers et jusqu'après le déclenchement de la quasi-guerre civile de 2002. L'imam-prédicateur Aboubacar Samassi parla à l'époque d'« adversité culturelle » pour épingle à la fois l'hostilité latente d'une certaine opinion publique ivoirienne nourrie par des médias occidentaux réduisant l'islam au terrorisme, et la montée en puissance de l'idéologie bientôt xénophobe et anti-Dioula/musulmane dite de l'ivoirité. Sous la présidence du militaire Robert Gueï en 2000, le Cheikh Amadou Yacouba Sylla, guide spirituel des Hamallistes, s'indigna dans la presse : « Etre musulman en Côte d'Ivoire n'est pas assimilable à un crime de lèse-laïcité, de lèse-démocratie, de lèse-République et ne confère à ce croyant l'étiquette de terroriste »⁵.

Ce contexte difficile fut contemporain d'une intense réflexion réformiste sur le rôle de l'islam dans la vie nationale et singulièrement sur l'interface entre islam ivoirien et laïcité. Les imams ivoiriens ne nient pas le fait que la laïcité n'est pas un idéal islamique. Pour Koudouss Idriss Koné, président du CNI : « Il est bien connu que l'Islam a une conception globale de la vie et ne sépare pas fondamentalement le temporel du spirituel. Parce qu'en Islam, rien n'est à César : Dieu seul sait, Dieu seul possède, Dieu seul peut. Il n'empêche, l'Islam peut parfaitement s'adapter aux conceptions d'un Etat laïc mais juste. C'est à ce niveau que se situe notre défi contemporain »⁶. Mieux, pour Aboubacar Fofana, le Coran n'a pas stipulé de modèle particulier de gouvernance des hommes, et, dans la diversité des régimes possibles, une République démocratique est à même de satisfaire au plus près les principes de justice, d'équité et de solidarité énoncés par le Prophète Mohammed.

L'herméneutique du COSIM-CNI présente l'islam comme une religion du juste milieu, réaliste et insérée dans l'histoire. L'élite musulmane reconnaît que la laïcité est

⁵ *Le Jour*, 27 juin 2000.

⁶ *Les Cahiers du CEID*, tome 1, septembre 2000.

un héritage colonial ainsi qu'une réalité postcoloniale : cela ne relève plus d'une question de choix mais d'une acceptation bienveillante d'un fait accompli, car les musulmans se situent non pas en dehors mais dans l'Etat. Plus positivement, elle reconnaît que la laïcité est somme toute le meilleur mode de gestion politique des religions dans un pays pluriconfessionnel et pluriculturel qui se veut démocratique. En protégeant les diverses religions des velléités dominatrices des unes sur les autres, la laïcité est le meilleur garant d'une coexistence pacifique entre croyants de différentes confessions à l'échelon local et national. Pour Djiguiba Cissé, imam de la mosquée du Plateau à Abidjan : « Notre respect de la laïcité est une question de sagesse. Toutes les religions ont le droit d'exister, même les animistes »⁷. En 1996, l'imam des étudiants Sékou Sylla exprimait ainsi l'opinion majoritaire des musulmans : « Les musulmans ivoiriens ne veulent pas à tout prix d'un président musulman. On n'a pas de problème à vivre dans un Etat laïc, si l'égalité entre religions est respectée. Même s'il y avait un président musulman, il ne lui serait pas demandé de créer un Etat islamique, comment serait-ce possible, les musulmans ne sont pas les seuls en Côte d'Ivoire ! Et puis il devrait gouverner selon les lois ivoiriennes, pas selon les lois du Coran. Ce compromis de vivre dans un Etat laïc, les musulmans l'acceptent sans arrière-pensée. Mais c'est l'hypocrisie d'une politique de deux poids, deux mesures, qui balance en faveur des chrétiens, qui est insupportable »⁸.

Les réformistes défendent l'idée qu'il n'y a pas qu'une seule laïcité mais des laïcités plurielles et que le modèle de séparation de l'Etat, de l'Eglise et de la mosquée peut et doit être négocié dans le contexte local ivoirien entre l'Etat, les chefs religieux et les autres représentants de la société civile. Pour le COSIM-CNI, la laïcité ivoirienne devrait signifier non pas un désengagement de l'Etat face au fait religieux mais au contraire un engagement constructif de l'Etat vis-à-vis des religions, conçues comme de véritables partenaires dans le développement du pays, un peu sur le modèle anglo-saxon. Les valeurs positives de chaque religion et les potentialités de chaque communauté religieuse seraient ainsi mises au profit de toute la nation. Cette position musulmane est d'autant plus « défendable » qu'elle fait écho à la position houphouëtiste sur le rapport Etat-religion, évoqué précédemment.

Les réformistes insistent par ailleurs sur le fait que la laïcité n'a rien d'anti-islamique en soi. Comme le disait prosaïquement l'imam Samassi : « Il y a quand même des espaces de liberté dans le domaine privé : la laïcité ne vous oblige pas à boire de l'alcool ! (...) Vous pouvez ne pas aller chez les prostituées ! »⁹ Dès lors, pour Samassi, si certains musulmans enfreignent les préceptes de l'islam, c'est par faiblesse de caractère ou par complexe culturel face aux chrétiens, cela n'a rien à voir avec la laïcité : à chacun donc d'assumer ses responsabilités individuelles. Et même si la loi officielle interdit la jurisprudence islamique (notamment la dot, la polygamie et l'héritage islamique), en pratique, l'application officieuse du code civil musulman (excluant le code pénal) n'a jamais posé de problème, puisqu'elle a toujours été tolérée par les autorités. L'imam Tidjane Ba — le seul mufti que le pays ait connu,

⁷ Entretien, 7 octobre 1996.

⁸ Entretien, 6 septembre 1996.

⁹ Conférence sur « L'Islam dans un Etat laïc », Riviera 3, 11 septembre 1994.

décédé en 2001 — s'était même laissé à dire : « La loi islamique, à mon sens, relève d'abord d'une application au niveau individuel. Si chaque musulman s'efforçait d'appliquer volontairement ces prescriptions dans sa vie quotidienne, on n'aurait pas besoin de les exiger au niveau étatique »¹⁰. Les réformistes n'ont jamais réclamé la mise en œuvre de la *sharia* dans l'espace public. Bien au contraire, ils considèrent la *sharia* comme un domaine réservé aux musulmans sur lequel il n'est pas permis à l'Etat laïc d'empiéter.

En défendant la laïcité, l'islam des réformistes contraste donc ouvertement avec les conceptions islamistes mais aussi avec la théologie de certaines Eglises ivoiriennes, notamment néo-pentecôtistes, qui, avec un succès grandissant depuis l'élection de Laurent Gbagbo, en appellent à une christianisation ou « protestantisation » de l'Etat. Sans être apolitique — le COSIM-CNI reconnaît le bien fondé de la parole publique des imams et de l'engagement démocratique des citoyens musulmans — la position réformiste sur le politique n'a donc rien de radical, rien de révolutionnaire. Au contraire, l'institution islamique n'est pas dénuée d'un certain conservatisme en ce qu'elle entend contribuer, par ses dénonciations et ses propositions, à la survie des idéaux et des institutions de l'Etat.

Ayant pris conscience du fait que l'Etat ne peut tout assumer et qu'il revient aussi aux musulmans, en tant que membres de la société civile, de faire respecter la laïcité, le leadership musulman a donné l'exemple en s'engageant dans quelques initiatives concrètes. En 1994, le CNI fut l'un des membres fondateurs du Forum des confessions religieuses, créé par un laïc dans le but d'amener les religions au dialogue et à l'enseignement de la tolérance. Autre exemple : en l'an 2000, les chefs religieux ont participé au Forum de réconciliation nationale, plateforme indépendante créée par Laurent Gbagbo sur le modèle du *Truth and Reconciliation Committee* sud-africain, pour panser les plaies des événements post-électorales d'octobre et de décembre 2000, au cours desquels une majorité de Dioula et d'étrangers avaient trouvé la mort et des mosquées été brûlées ou profanées. Le CNI a promis son pardon en échange d'une « loi garantissant l'immunité des chefs religieux, l'inviolabilité des lieux de culte et l'application impartiale du principe de la laïcité »¹¹. L'organe musulman a aussi recommandé, comme il l'a fait régulièrement depuis le milieu des années 1990, la création d'un Observatoire de la laïcité, sorte d'organe de contrôle et de conseil des autorités politiques et administratives sur la question.

Enfin, au printemps 2002, deux groupes, l'un proche du CNI l'autre du COSIM, ont répondu à l'appel de Gbagbo qui a prolongé la mission du président du Forum afin que soit « propos[é] un contenu concret au principe de laïcité ». Le groupe de travail réuni autour de l'imam Fofana a produit un document de synthèse intitulé *Mémoire sur la laïcité de l'Etat en Côte d'Ivoire*. Au chapitre 3 des « Propositions pour une nouvelle laïcité en Côte d'Ivoire », le document souligne que la Côte d'Ivoire étant un pays profondément religieux et multiconfessionnel, il serait « illusoire d'appliquer la 'laïcité à la française' » et bien « imprudent de proclamer une religion

¹⁰ Ba 2000 : 67.

¹¹ *Le Jour*, 2 octobre 2011.

d'Etat ». D'où la conclusion, déjà citée : « Il nous faut donc imaginer une laïcité qui construise la nation de demain ». « Cette laïcité », poursuit le texte, « doit reposer sur des principes clairs ».

A savoir :

« - La neutralité positive et bienveillante de l'Etat face à toutes les croyances religieuses ;

- L'Etat doit favoriser un climat d'apaisement autour du débat religieux ;

- Le programme d'enseignement officiel ne doit pas être hostile à la religion et les conditions de fonctionnement des écoles doivent permettre aux élèves qui le désirent de remplir leurs obligations religieuses ;

- En raison de l'implication des ordres religieux dans le domaine social, l'Etat ne peut supprimer le financement des cultes. Mais sa participation doit obéir au principe de l'équité. Ainsi, les cultes peuvent être déclarés 'associations d'utilité publique' pour régler la question juridique de leur financement »¹².

Pour le Mémoire, ces principes généraux devraient ensuite « s'appuyer sur des instruments juridiques et institutionnels » concrets « pour aboutir à une laïcité vécue sans appréhension ». Le texte en donne une liste :

« - Une nouvelle organisation de l'enseignement confessionnel (...) pour y intégrer l'enseignement islamique ;

- La création d'un observatoire [appuyé par une « charte de la laïcité »]

- L'intégration de quelques principes religieux consensuels dans le code civil (...) (mariage, divorce, cimetière, etc.) en vue de tenir compte des particularismes religieux ;

- Un statut consensuel des lieux de culte (...) consacrant leur inviolabilité ;

- [Une meilleure définition] des droits et des devoirs des guides spirituels par rapport à la société, dans le sens d'une reconnaissance (sur base consensuelle) de leur statut »¹³.

Cette initiative de dialogue entre le chef de l'Etat et les chefs religieux autour de la question de la laïcité est partie en fumée avec la rébellion de septembre 2002, mais quelques bases semblent sorties des décombres. Ainsi, dans le contexte post-crise du début de l'année 2008, une direction de la laïcité a-t-elle été créée au sein du Ministère de l'Intérieur, à l'image de la direction des cultes. Mais ses prérogatives n'ont toujours pas été précisées, ce qui explique peut-être qu'elle ne soit pas encore entrée en fonction. Quoi qu'il en soit, le débat public sur la laïcité ivoirienne, qui n'a pas encore eu lieu, semble devoir être un passage obligé si les acteurs ivoiriens — politiques, civiques, religieux — sont sincèrement déterminés à rebâtir le pays autour des valeurs consensuelles de leur République.

Conclusion

Aujourd'hui comme par le passé — et la quasi-guerre civile n'y a rien changé — l'islam est demeuré un facteur d'intégration sociale et un facteur de consolidation de

¹² Archives COSIM, Mémoire 2002.

¹³ Idem.

l'Etat en Côte d'Ivoire. La voie choisie par le leadership et la majorité musulmans n'a été ni l'*hijra* (exil, retraite), ni le *djihad* (rejet, combat) mais bien l'accommodation constructive vis-à-vis de l'Etat. L'idée défendue est que l'islam, religion et communauté portées par un idéal unitaire, est un atout non seulement pour l'intégration des musulmans dans l'Etat et la société pluriconfessionnelle nationales, mais aussi pour la cohésion sociopolitique de cet Etat et société, toujours en chantier. Comme dans les mouvements dits islamistes du monde arabe, on retrouve au sommet de la hiérarchie du CNI nombre de diplômés, de scientifiques et de membres de professions libérales, soit des gens bien formés et bien insérés à l'économie moderne mais par ailleurs politiquement insatisfaits. En Côte d'Ivoire cependant, ces frustrations n'ont jamais donné lieu à des projets de conquête et de refonte de l'Etat, sur un modèle islamiste, mais seulement à des propositions d'améliorer, non pas tant l'Etat lui-même que certaines pratiques politiques contraires aux idéaux et aux principes fondamentaux de l'Etat. La position des réformistes sur la question de la laïcité est symptomatique. Le COSIM-CNI ne demande, au nom des musulmans, aucun privilège religieux particulier, mais que leur soient reconnus les mêmes droits (et devoirs) que les autres communautés religieuses, dans l'esprit de tolérance et d'égalité de la sécularisation de l'Etat. La position politique des musulmans ivoiriens se rapproche sur ce point de celle d'autres minorités musulmanes : les musulmans d'Afrique du Sud après l'Apartheid par exemple, ou les musulmans en France.

Enfin, le cas ivoirien (comme l'exemple turc et bien d'autres avant lui) démontre qu'islam, modernité et laïcité ne sont pas des notions intrinsèquement antinomiques : leur rencontre peut produire des configurations harmonieuses. La réflexion et la position des responsables du COSIM-CNI sur la laïcité révèlent à la fois leur conscience des acquis intellectuels européens transmis par le colonialisme, leur souci des exigences islamiques et leur sensibilité aux réalités africaines. En redéfinissant leur approche envers la laïcité, les musulmans ivoiriens participent à l'avènement d'une modernité alternative qui prend en compte les aspirations et les contraintes de l'islam dans un monde contemporain « glocalisé ».

Bibliographie

Ba T., 2000, *Le Moufti El Hadj Ahmed Tidjani Ba. L'homme et l'érudit (entretiens avec Mahamadou Kouma, avec la collaboration de Bruno Gnaoulé Oupoh)*, Abidjan, Editions CEDA, 2000

Brézault A. et Clavreuil G. , 1987, *Missions. En Afrique, les catholiques face à l'Islam, aux sectes, au Vatican*, Paris, Editions Autrement.

Miran M., 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

Miran-Guyon M. et Touré M., 2012, « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire. La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana », dans O. Goerg & A. Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala : 315-336.

Roy O., 1999, « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 85-86 : 11-30.

Biographie

Marie Miran-Guyon est maître de conférences au Centre d'études africaines (CEAf) de l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS) à Paris. En 2013-2015, elle est accueillie en délégation par l'Institut de recherche pour le développement (IRD) en Côte d'Ivoire, en partenariat avec l'Université Alassane Ouattara. Elle est l'auteur *d'Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire* (Karthala 2006). Références bibliographiques complètes sur <http://ceaf.ehess.fr/document.php?id=467>.