



HAL
open science

Les laïcités africaines vues de Bamako : un colloque pris par son contexte

Gilles Holder, Sow Moussa

► To cite this version:

Gilles Holder, Sow Moussa. Les laïcités africaines vues de Bamako : un colloque pris par son contexte. Gilles Holder; Moussa Sow. L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara, IRD Éditions; Éditions Tombouctou, 2013. halshs-01510781

HAL Id: halshs-01510781

<https://shs.hal.science/halshs-01510781v1>

Submitted on 6 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 Moussa SOW, 2014, « 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 Éditions, collection « L'Afrique se raconte », pp. 19-37.

La laïcité est un mot à la mode en France, mais aussi dans bon nombre de pays francophones¹, du Canada au Mali en passant par la Belgique, les Comores ou le Sénégal. Pourtant, elle n'en reste pas moins difficile à cerner, surtout lorsqu'elle est perçue et utilisée – comme cela est souvent le cas – dans son énoncé singulier et tautologique². Comme telle, la laïcité apparaît alors comme un mot du registre symbolique qui anime principalement le débat social (les rapports de force) et sociétal (les rapports de valeurs), plutôt qu'un réel concept de science politique ou sociologique permettant de décrire les relations entre le politique, le religieux et la société. Jean Baubérot, dans la préface à cet ouvrage, s'efforce de montrer ce hiatus à travers un titre sous forme de triptyque – « sécularisation, laïcité, laïcisation » –, s'attachant à réintroduire ce mot « fétiche » de laïcité dans une perspective plus sociologique.

Mais dans son usage ordinaire et médiatique, la laïcité est d'abord un mot qui prend effet dans le champ idéologique ; la laïcité est affirmée, réaffirmée, contestée, condamnée, mais finalement ne se discute guère en tant que telle. Certes, l'usage plus ou moins récurrent de ce mot renseigne sur la singularité d'un débat national autour de la question du rapport entre le politique et le religieux et, plus largement, entre l'État et la société. À cet égard, les textes présentés dans cet ouvrage constituent autant de contributions qui témoignent de ces débats très actuels dans les pays de l'Afrique francophone. Trente textes – dont dix-sept issus de chercheurs africains – rassemblés en une livraison s'efforcent d'interroger la laïcité au Bénin, au Burkina Faso, en Centrafrique, en Côte d'Ivoire, au Gabon, au Mali, au Maroc, au Niger et au Sénégal.

Cet ouvrage est issu des travaux menés durant trois jours à Bamako (Mali), les 20, 21 et 22 janvier 2010, dans le cadre du colloque international *L'Afrique des laïcités. État, islam et démocratie au sud du*

¹ Sans évidemment les rejeter, nous n'insisterons pas ici sur les néologismes et équivalents donnés dans d'autres langues, notamment *laicità* en italien, *laicidad* en espagnol, *secular*, *unsectarian* ou *undenominational* en anglais, car ils ne charrient pas tout à fait les mêmes enjeux, en particulier pour l'Afrique francophone. On peut cependant mentionner le terme turc *laiklik*, parce qu'il est précisément transposé du français et qu'il a été préféré au terme *a-dini* (« non-religieux ») ; sur ces questions de vocabulaire, voir notamment Cabanel (2004 : 113-117).

² On rappellera ici que le mot même de laïcité est un néologisme de la langue française qui ne va réellement prendre effet qu'un siècle après l'événement révolutionnaire de 1789, en référence à la question de l'école dite « publique ». Il faut attendre le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson, paru en 1882, pour que le mot laïcité soit en effet affirmé et privilégié sur toute autre « périphrase » (Cabanel 2004 : 64).

Sahara, organisé par le projet de recherche PUBLISLAM³ et l'Institut des Sciences Humaines de Bamako⁴. Réunissant quelque soixante-six intervenants venus d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Nord, ce colloque visait à questionner la notion d'« espaces publics religieux » (Holder 2009), à travers une manifestation internationale réunissant des spécialistes des dynamiques religieuses contemporaines en Afrique. À cet égard, la notion de laïcité et ses usages étaient apparus comme particulièrement propices pour interroger de façon transversale les dynamiques musulmanes du point de vue de leur activité au sein des espaces publics, tant la laïcité semblait focaliser une série de débats plus ou moins conflictuels dans les pays francophones d'Afrique.

Mais le choix d'organiser ce colloque à Bamako en 2010 allait toutefois au-delà du seul agenda du projet PUBLISLAM. L'année 2010 était en effet celle où quatorze États africains se préparaient à célébrer un demi-siècle d'indépendance politique – « le Cinquantenaire » – vis-à-vis de l'ancienne puissance coloniale française, quatorze États dont la forme constitutionnelle avait cependant charrié le modèle républicain français, avec son centralisme bureaucratique, son idéologie d'État providence et jusqu'à sa laïcité. Certes, le mot même de laïcité n'a pas été partout maintenu au fil des régimes qui se sont succédés, notamment au Niger où l'on préférera par la suite la notion de « séparation », jugée moins connotée. À l'inverse, certains intellectuels africains considèrent, assez récemment, que la laïcité serait en réalité précoloniale⁵. Mais dans tous les cas, et c'était l'objet même de ce colloque, la notion de laïcité s'inscrit toujours dans des dispositifs institutionnels, des rapports politiques, des histoires sociales et des conjonctures particulières qui impliquent d'accepter *a minima* l'idée de pluralité quant à ses usages, voire l'existence de plusieurs formes de laïcités.

En ce sens, le colloque sur *L'Afrique des laïcités* participait donc modestement à la commémoration du Cinquantenaire et était en phase avec une certaine actualité sociale dans les pays de l'Afrique francophone, où la question de la laïcité était de plus en plus posée dans les milieux universitaires,

³ PUBLISLAM est l'acronyme du projet de recherche *Espaces publics religieux. États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest*, financé par l'Agence nationale de la recherche (ANR) et l'Agence inter-établissements de recherche pour le développement (AIRD), dans le cadre de l'appel à projet « Les Suds aujourd'hui ». Appuyé par deux partenaires institutionnels français (CNRS et IRD) et trois partenaires institutionnels ouest-africains (ISH de Bamako, Université de Niamey et Université de Ouagadougou), PUBLISLAM a mobilisé 25 chercheurs de décembre 2007 à avril 2012 autour des dynamiques musulmanes dans l'espace public de cinq pays de l'Afrique francophone : Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger et Sénégal.

⁴ Ce colloque était placé sous le double parrainage du Ministère des Enseignements Secondaire et Supérieur et de la Recherche Scientifique au Mali et de l'Ambassade de France à Bamako. Il a été financé conjointement par le projet ANR PUBLISLAM, le FSP « Soutien aux recherches en sciences sociales et humaines sur le Mali contemporain » du MAEE, l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), l'Institut des Sciences Humaines de Bamako (ISH) et la Faculté des Lettres, des Arts et des Sciences Humaines (FLASH) de l'Université de Bamako. Il a scientifiquement impliqué deux unités de recherche françaises, le Centre d'Études Africaines (IRD/EHESS) et le Centre d'Études des Mondes Africains (CNRS/Université Paris I/Université de Provence/EPHE), qui seront toutes deux regroupées au sein de l'Institut des Mondes Africains (IMaF) en janvier 2014.

⁵ À l'instar de l'historienne sénégalaise Penda Mbow – http://www.seneneews.com/2012/03/07/la-laicite-au-senegal-sous-l'eclairage-de-l'historienne-penda-mbow_24973.html

mais aussi, et peut-être d'abord, dans les milieux religieux. Si l'Église catholique et une partie des Églises protestantes évangéliques africaines, plus sécularisées, discutent en interne de la notion de « laïcité ouverte » ou « positive » – relayant ainsi un débat généré au sein de l'épiscopat français et à Rome –, elles sont bien plus nuancées lorsqu'elles s'adressent au pouvoir politique, allant même jusqu'à réclamer publiquement que l'État réaffirme la laïcité constitutionnelle et fasse ainsi valoir son pouvoir d'arbitrage. En réalité, Églises protestantes évangéliques, conférences épiscopales et autres communautés chrétiennes historiquement installées témoignent là d'un certain nombre de préoccupations, sinon d'inquiétudes, quant aux dynamiques de ré-évangélisation d'un côté et de réislamisation de l'autre.

Cette position en faveur de la laïcité est particulièrement marquée dans les pays qui affichent une pluralité constitutive autour des religions de salut, comme la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso ou le Tchad. Mais il est intéressant de relever que les débats sur la laïcité sont tout aussi actifs dans les pays à majorité musulmane, comme au Sénégal, au Mali ou au Niger. De nombreuses raisons, largement analysées et illustrées dans cet ouvrage, justifient l'usage de la notion de laïcité par les organisations musulmanes qui, tantôt la dénoncent et tantôt la réclament. Mais l'une d'entre-elles est étroitement liée à la logique quasi segmentaire de ces organisations qui, en bénéficiant de la libéralisation politique des années 1990 leur octroyant la liberté d'expression et la possibilité de se constituer en associations, se livrent depuis trente ans à une farouche compétition au sein même de la communauté musulmane.

La laïcité des organisations musulmanes : arbitrer la compétition généralisée

Si la plupart des musulmans des pays de l'Afrique francophone s'inscrivent historiquement dans l'islam sunnite, par opposition à l'islam chiïte, et suivent le rite fixé par l'école juridique malékite⁶, en réalité, ils n'explicitent que rarement cette filiation ; ils prient selon le rite qui prévaut « depuis toujours » au sein de la famille ou de la communauté et se réfèrent concrètement à leur mosquée et leur environnement social en termes de pratiques. De ce point de vue, la compétition présentée ici ne concerne donc que les musulmans liés activement à des organisations musulmanes qui, si elles sont structurantes du point de vue doctrinal, rituel et politique, ne touchent qu'une minorité de musulmans africains. Ce préalable étant posé, on peut résumer de façon très schématique cette compétition musulmane en disant qu'elle met aux prises les organisations qui se réclament de l'école juridique malékite à celles liées à la réforme issue de l'école hanbalite⁷, clivage qui remonte

⁶ École fondée par celui que l'on surnomme l'Imam de Médine, Mâlik ibn Anas (708/716-796).

⁷ Bien que son activité en Afrique soit de plus en plus importante, nous n'aborderons pas ici la *Djamâ'at at-Tablîgh* (litt. « Association pour la Prédication »). Ce mouvement, fondé en Inde en 1924, est revivaliste et fondamentaliste, à

jusqu'au milieu des années 1940, avec le retour d'étudiants et de pèlerins africains ayant séjourné en Égypte et/ou en Arabie Saoudite, et qui va s'intensifier à partir de la fin des années 1970 et au début des années 1980, après le choc pétrolier et l'irruption diplomatique du Royaume d'Arabie Saoudite promoteur de la réforme.

Les organisations de rite malékite, que l'administration coloniale qualifiait de « maraboutiques » ou d'« islam noir », et qui étaient jugées plus compatibles avec la politique musulmane française, se voient souvent désignées aujourd'hui par l'expression gens de l'« islam soufi », ou *Sufiyya*, par allusion aux cultes des saints, aux traditions de guidance initiatique des shaykh et aux pratiques extatiques, témoignant en cela de l'influence historique des confréries en Afrique subsaharienne à partir du XVIIe siècle⁸. Quant aux organisations liées à la réforme inspirée par l'école hanbalite, ils sont souvent qualifiés de « Wahhabites », ou *Wahbâbî*, par allusion au prêcheur Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb qui a fondé cette réforme en Arabie au milieu du XVIIIe siècle⁹, mais aussi *Isâla* (diminutif de *Jama'at Izâlat al Bid'a wa Iqamat al-Sunna* ; litt. « Mouvement pour la suppression des innovations et le rétablissement de la Sunna »), *Ahl as-Sunna* (litt. « Gens de la Sunna »), *Ansâr as-Sunna* (litt. « Ceux qui aident la Sunna »), etc., autant d'appellations qui témoignent de nuances quant à l'interprétation littérale de la réforme. Cette compétition entre ces tendances musulmanes de l'espace francophone africain est sans doute la plus connue et la plus visible. Sans entrer dans la complexité doctrinale de ce clivage, on peut dire d'une certaine manière que les Malékites se veulent ici les tenants de la tradition (*sunna*) de l'islam, vis-à-vis des Wahhabites qui revendiquent quant à eux le principe des origines (*salaf*), une opposition dont l'enjeu vise la nature même de la communauté musulmane globale et sa direction.

Mais ce clivage se joue tout autant à l'intérieur de chacune des deux écoles juridiques. Ainsi, pour les Wahhabites, il s'agit à l'origine d'animer une réforme éducative qui passait notamment par une arabisation des musulmans africains, considérée comme la condition indispensable pour accéder à la lecture authentique et hors de toute médiation du Coran et de la Sunna, lecture définitivement

l'instar de la réforme wahhabite, mais il se définit comme piétiste et apolitique, revendiquant de surcroît un principe de non affiliation à une école juridique particulière (même si certains de ses cadres se réclament de l'école hanafî).

⁸ Il s'agit en l'occurrence de la *Qâdirîyya* qui s'ancre initialement à Tombouctou autour de la tribu arabe des Kunta. Mais l'impact confrérique sur l'Afrique subsaharienne est en réalité lié au califat de Sokoto, puissant État djihâdiste fondé par Uthman dan Fodio dans le dernier tiers du XVIIIe siècle. Établi dans le nord de l'actuel Nigeria, Sokoto influencera ainsi les régions orientales, avec les royaumes musulmans du Kanem et du Ouaddâï (actuel Tchad), et occidentales, avec l'État théocratique de Hamdallaye (actuel Mali). Cette hégémonie politique de la *Qâdirîyya* prendra fin au milieu du XIXe siècle, supplantée par la *Tijânîyya* à travers un djihâd mené par Al-Hajj 'Umar depuis le Sénégal jusque dans la Boucle du Niger, et dont l'influence, toujours actuelle, s'étendra jusqu'au Tchad et au Soudan.

⁹ Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) s'allia à Saoud et servira leur projet politico-religieux de conquête de l'Arabie. À cet égard, les autorités de l'empire ottoman et le sultanat chérifien du Maghreb avaient « réfuté » (*radd*) cette réforme au tout début du XIXe siècle, notamment après la destruction d'une série de mausolées et lieux saints (à commencer par Karbala, Médine et La Mecque), considérés comme des lieux d'idolâtrie par la réforme wahhabite qui se fonde sur le rejet de la doctrine du *tawasul*, c'est-à-dire de l'intercession du prophète ou de saints vis-à-vis de Dieu.

fixée après les quatre premières générations de compagnons du prophète ; toute interprétation et toute pratique qui se référerait au-delà sont jugées par les Wahhabites comme des « innovations blâmables » (*bid'a*).

Cette réforme éducative littéraliste va toutefois être assortie d'une lecture plus politique, marquée par le passage de la notion de *salaf* à celle de *salafīyya*, ou « salafisme », laquelle se fonde sur une réification de la charia en tant que loi fondamentale intangible. Ce projet politique wahhabite, qui vise à s'affranchir de l'hégémonie occidentale et son postulat jugé chrétien, laïque et/ou athée, oscille en Afrique entre deux modèles étatiques : celui de la République islamique, où il s'agit de composer avec le régime en place pour le modifier à travers le jeu électoral, et celui de l'État théocratique, qui se fonde quant à lui sur un *tabula rasa* et le rejet du régime existant au profit de la (re)conquête de la « maison de l'islam » (*dar al-Islām*). Au sein des Wahhabites, aucun consensus n'a jusque-là été établi quant à la forme et aux moyens accordés à cette politisation de la réforme, le jeu complexe des influences et des prosélytismes de pays tels que l'Arabie Saoudite, le Qatar, ou le Pakistan jouant ici en plein, eu égard à leur diplomatie différenciées vis-à-vis des États africains¹⁰.

S'agissant des organisations musulmanes se réclamant de l'école malékite, plus anciennes et plus sécularisées de ce point de vue, l'enjeu politique se situe plutôt dans la reconnaissance sociale de l'islam, notamment à travers sa prise en compte institutionnelle, voire constitutionnelle, au sein d'un État défini comme religieusement « neutre » et visant à faire advenir idéalement une doctrine de type « religion civile ». S'inscrivant dans une logique d'« accommodement » avec le pouvoir en place, une logique théorisée dès l'époque coloniale, ces organisations malékites invoquent depuis quelques années la laïcité pour garantir la pluralité des organisations au sein de la communauté musulmane nationale. En effet, à côté de la compétition visible entre Malékites et Wahhabites, le maintien des aristocraties religieuses locales fondées sur le monopole du savoir et la transmission de la *baraka*, la segmentarisation des « voies initiatiques » (*tarīqa*) propres à l'islam confrérique, la multiplication des associations religieuses et des organisations caritatives, et enfin la prolifération des prêcheurs charismatiques depuis les années 1990 ont contribué à faire advenir un « espace public religieux » caractérisé par une compétition exacerbée, y compris en termes de ressources économiques (Holder et Saint-Lary 2013).

¹⁰ On doit toutefois signaler ici les mouvances radicales non liées à un État en tant que tel et qui ont pu justifier le recours au (petit) djihād comme mode de déstabilisation des États et de conquête du pouvoir, certaines d'entre-elles prônant à cet égard l'extermination des « ennemis de l'islam » : païens, juifs, chrétiens et musulmans non conformes à leur réforme, accusés de « superstitions » (*khurāfāt*) et d'« innovations blâmables » (*bid'a*). Pour l'Afrique francophone, on pense notamment à Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI) ou au Mouvement pour l'unité du jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO), mais aussi à des groupuscules *Takfīrī* présents notamment au Cameroun et au Nigeria.

Dans les pays issus de la colonisation française, l'un des enjeux de la laïcité se situe ainsi dans le fait que les organisations musulmanes, quel que soit en réalité leur positionnement doctrinal pour peu qu'elles s'inscrivent dans le respect de la légalité républicaine, auront trouvé là une sorte de « mot de passe » propice au dialogue avec l'État. On constate en effet que la laïcité – ailleurs la séparation – aura permis d'instaurer un nouveau type de débat public sur la question du religieux dans l'espace francophone, un débat qui puise en partie à l'événement démocratique des années 1990¹¹, où la laïcité semble invoquée comme mode de régulation entre les différents courants et organisations.

On peut mentionner ici le cas symptomatique du très populaire prédicateur malien Chérif Ousmane Madani Haïdara, opposant notoire à l'activisme wahhabite¹², qui était interviewé en août 2008 au sujet de la laïcité : « [...] *Comme vous le savez notre pays a le nom de pays musulman, moi je suis toujours sur ma position qui ne va pas changer. Cette position quand on dit que le Mali est laïc, ça doit être un pays laïc. Pendant le mois de ramadan dire aux joueurs de tam-tams d'arrêter de jouer, de fermer les bars, les endroits où on vend de l'alcool, moi je suis contre ça. Je dis que je suis musulman, je ne dois pas dire au vendeur d'alcool d'arrêter parce que c'est le mois de ramadan, bien avant le mois de ramadan, moi je n'avais pas besoin d'alcool donc ce n'est pas au mois de ramadan que je dois demander qu'on ferme le bar. Je veux que les musulmans se consacrent à Dieu, qu'on fasse beaucoup de bénédictions et qu'on se demande pardon pour que Dieu exhausse [sic] nos prières. Maintenant les autres Maliens qui ne sont pas musulmans qu'on leur laisse faire ce qu'ils veulent c'est la théorie des contraires comme le dit vous qui aviez été à l'école des blancs ce qui fait l'harmonie de la vie. Parce que même Dieu nous accepte tous sur sa terre, que tu sois musulman ou pas ce n'est pas à nous de trancher sur terre, celui qui dit qu'il n'est pas musulman cela ne veut pas dire qu'il n'est pas Malien, il est fils de Adam donc qu'on laisse les gens faire ce qu'ils veulent pendant le mois de ramadan. Ça ne change rien pour celui qui est musulman et qui veut faire des bénédictions. C'est ce qui est ma position et ça ne changera pas d'ici la fin de mes jours sur terre.* »¹³

La laïcité *par le bas* : l'interpellation démocratique d'une « société civile musulmane »

Si la laïcité est ou était inscrite dans les constitutions des États francophones africains, elle avait jusque-là très peu fait l'objet de consultations, d'interpellations ou de débats. De Léopold Sédar Senghor à Thomas Sankara, en passant par Félix Houphouët-Boigny, Modibo Kéïta ou Seyni Kountché, la laïcité semblait simplement faire partie de l'arsenal juridique de l'État pour imposer

¹¹ L'étrange synchronie des conférences nationales visant à démocratiser la vie politique des États de l'Afrique francophone en 1990 ne doit rien au hasard, puisqu'elles interviennent en réalité à la suite du discours de la Baule du 20 juin 1990, où François Mitterrand fait part, lors de la 16^e Conférence des chefs d'États de France et d'Afrique, que l'aide au développement ira désormais aux seuls pays vertueux sur le plan démocratique.

¹² Pour analyse approfondie de Chérif Haïdara, on renvoie notamment à Holder (2012).

¹³ Interview de Kassim Traoré : « Religion : Ousmane Chérif Madani Haïdara "Je suis contre la fermeture des bars, boîtes de nuit et espaces de loisirs pendant le carême" », *Bamako Hebdo* du 23 août 2008.

un équilibre entre les religions, au moyen d'une série de directives réglementaires en matière de gestion des cultes visant à canaliser les effervescences religieuses autant qu'identitaires. Mais après 1990, et surtout à partir du début des années 2000, on voit la notion de laïcité de plus en plus requise dans le débat public, portée par des forces sociales qui ne relèvent plus seulement des traditionnelles élites africaines francophones, rompues à la rhétorique des droits de l'homme.

Cette maturité discursive des organisations religieuses révèle la formation d'une « société civile musulmane », plutôt qu'« islamique »¹⁴, qui interpelle désormais la sphère politique en usant de l'argument de la laïcité constitutionnelle pour faire valoir leurs opinions religieuses au-delà de la position de l'État. La transformation tient en partie à l'influence de certains pays africains sur l'espace francophone, notamment le Sénégal, où des intellectuels musulmans et des universitaires enclenchèrent une série de réflexions sur la nature des relations entre le politique et le religieux autour de la question du *nidgël* (« consigne religieuse de vote »), puis avec le président Abdoulaye Wade, élu en 2000, et sa conception particulière des liens entre l'État et la *Mouridiyya*, la presse allant jusqu'à lui conférer le statut de « Président-Talibé ». Mais cette réflexion a aussi été animée largement du côté de la Côte d'Ivoire, où les intellectuels musulmans ivoiriens s'efforcèrent de structurer la communauté musulmane nationale, aboutissant à la création du Conseil supérieur des imams (COSIM), structure religieuse fondée en 1988 et officiellement reconnue en 1991, qui sera assortie d'une Coordination nationale islamique (CNI), organisation civile créée quant à elle en 1993 (Miran 2007 : 101). Mais dans ce registre de l'influence ivoirienne sur l'émergence d'une société civile musulmane dans l'Afrique francophone, on doit aussi mentionner ici le rôle du Séminaire international de formation des responsables des associations musulmanes (SIFRAM), créé à Abidjan en 1991, qui aboutira à la mise en place de la Conférence internationale des musulmans de l'espace francophone (CIMEF)¹⁵ en 1999, dont l'un des principaux animateurs n'est autre que l'islamologue Tariq Ramadan.

Tous les deux ans environ, la CIMEF organise ainsi une manifestation publique de haut niveau centrée sur les pays de l'Afrique francophone – Côte d'Ivoire en 2000, Bénin en 2002, Niger en 2004, Burkina Faso en 2006, Togo en 2008, Mali en 2010, Sénégal en 2013 –, où sont conviés les responsables des principales organisations musulmanes de la place, mais aussi des intellectuels et des universitaires non nécessairement affiliés. Animées par Tariq Ramadan en personne, ces conférences visent à réfléchir à la contemporanéité musulmane, au « défi d'objectivité » de l'islam,

¹⁴ C'est volontairement que nous n'utilisons pas ici la notion de « société civile islamique », proposée notamment par Christian Coulon (1983 et 1988). Bien que la distinction ne soit pas toujours aisée à établir, on préférera en effet l'adjectif « musulman » lorsqu'il s'agit d'un énoncé relatif au social et au culturel du religieux, tandis qu'« islamique » se référera plutôt à des effets de construction idéologique, institutionnelle, voire politique du religieux.

¹⁵ Sur l'historique et les activités de la CIMEF, voir le site : <http://www.cimef.net/page/historique-2>

etc., mais aussi à la spécificité francophone des musulmans autant vis-à-vis de la Oumma que de l'Occident. À cet égard, il s'agit pour Tariq Ramadan de considérer la langue française au même niveau que l'arabe et l'anglais, deux langues qu'il qualifie de « langues islamiques », au sens où elles participent à un effort de conceptualisation et de réactualisation de la modernité musulmane. Ainsi, l'un des aspects du travail de la CIMEF est de faire émerger une sorte de « francophonie musulmane » à même de produire une réflexion contributive, notamment à l'égard de la notion de laïcité.

Cette interpellation de l'État par les organisations musulmanes autour de la laïcité témoigne sans doute de l'avènement de cette « société civile » tant espérée par les promoteurs de la « démocratie africaine » – même s'il faut reconnaître qu'ils n'avaient pas toujours envisagé que les organisations religieuses puissent en faire partie ni être aussi structurantes. Mais ce faisant, cette prise de parole *par le bas*, où peu à peu les acteurs religieux se muent en porte-paroles des revendications sociales (justice, pauvreté, santé, éducation, emploi, etc.) et invoquent la laïcité en lieu et place des partis et des organisations de défense des droits de l'homme, intervient au moment où l'idée de l'État, autant employeur que planificateur, est en train de se dissoudre à travers la doctrine empirique de « démocratie africaine ».

Le désenchantement croissant à l'égard de l'État, de l'administration publique et plus largement de la sphère politique – qui se traduit en particulier par des taux de participations électorales aux élections générales de plus en plus faibles, passant régulièrement sous la barre des 30% – est en partie la conséquence de la politique de pilotage de l'économie dite des « ajustements structurels » mise en place au début des années 1980 par les organisations de Bretton Woods. Si la démocratie et les libertés individuelles sont peut-être des aspirations légitimes et souhaitées par les sociétés africaines, on peut néanmoins douter que celles-ci aient été consultées quant au sens concret de cette injonction démocratique, en l'occurrence celui consistant à servir la logique de l'économie de marché globalisée.

Au nom du principe de « bonne gouvernance », qui fait en quelque sorte figure de *formule au carré* de la démocratie alliée au libéralisme, on observe en pratique la paupérisation croissante des sociétés africaines confrontées à un chômage de masse, aux crises alimentaires répétées, à l'effondrement des structures éducatives, à l'accroissement de l'économie corruptive qui fait désormais système et enfin à l'émigration forcée, essentiellement continentale, les flux vers l'Europe représentant en réalité moins de 10%. Simultanément, on voit les appareils d'État africains, dont l'économie et les infrastructures sont largement pilotées par la Banque mondiale, se muer en organes de captation de la rente issue du développement et de l'exploitation des ressources minières, en lieu et place de la prédation intérieure que ces États organisaient

auparavant. De ce point de vue, c'est bien cette « démocratie africaine », conçue de l'extérieur, et ses effets d'insécurisations sociales qui auront contribué à ce que les sociétés africaines opèrent progressivement un *transfert* de légitimité de la sphère politique vers la sphère religieuse, et faire advenir une « société civile musulmane » qui, dans certaines configurations, aspire désormais à aller au-delà.

Bamako 2010, capitale d'une « démocratie africaine exemplaire »... en pleine réforme du code

Lorsque s'ouvre le colloque sur *L'Afrique des laïcités* en ce mois de janvier 2010, Bamako fait alors figure de capitale d'une démocratie africaine exemplaire, témoignant d'une alternance politique et d'une liberté de la presse effectives, d'un processus de décentralisation unique (avec plus de 800 communes créées), gage du renforcement de la « démocratie locale », et affichant enfin un taux de croissance du PIB estimé à 5,8%, annonciateur d'un « développement durable » du pays. Pour l'international, y compris pour les pays frontaliers de la sous-région, le Mali offrait ainsi l'image d'une société tolérante, harmonieuse, politiquement mûre et fière de ses valeurs ancestrales, au nombre desquelles l'humanisme (*maaya*) et l'hospitalité (*jatigija*) furent érigés au rang de marketing touristique par l'emblématique Ministre de la culture et du tourisme du Président Konaré, Aminata Dramane Traoré. Il y avait sans doute quelques préoccupations au nord du pays, notamment l'atterrissage d'un cargo rempli de cocaïne dans la région de Gao en 2009, révélant une des principales plaques tournantes de la drogue vers l'Europe, mais aussi la rébellion touareg de 2006, qui avait rompu là dix années de trêve fragiles, ou encore l'activité du Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC), devenu ensuite Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI), qui utilisait depuis 2003 le Sahara malien comme « sanctuaire » pour ses opérations de déstabilisation et ses enlèvements d'occidentaux dans les pays voisins. Mais en janvier 2010, le nord semblait alors si loin de Bamako qu'on aurait presque pu se demander s'il s'agissait toujours du Mali...

Pourtant, à Bamako même, une mobilisation sociale sans précédent avait mis un coup d'arrêt à la promulgation du nouveau code de la famille et des personnes en août 2009, au terme d'une série d'actions d'ampleur inédite (marches, meetings, prêches, tournées de sensibilisation, émissions de radio, etc.) menées essentiellement par le Haut conseil islamique du Mali¹⁶ qui fustigeait alors un

¹⁶ Si le Haut conseil islamique a incontestablement constitué le fer de lance de ces manifestations publiques, au nom de la défense des valeurs propres à la société malienne, l'opposition allait bien au-delà du seul clivage religieux. Ainsi, l'éditorialiste Adam Thiam, l'un des plus pertinents de la presse écrite malienne, rappelait qu'« il y a [eu] très peu de réactions face à la démonstration de force du camp opposé dans lequel se recrutent des associations musulmanes,

projet « calqué » sur le code français. Ces mouvements de contestation maliens faisaient suite à des manifestations similaires organisées les années précédentes dans d'autres pays d'Afrique de l'ouest (Sénégal, Niger, etc.) et qui toutes rejetaient un certain nombre de dispositions relatives à ce même projet de réforme : autorité parentale partagée ; divorce par consentement mutuel ; droits successoraux accordés aux enfants adultérins ; abandon des notions de « puissance paternelle » et « d'obéissance » ; dévolution successorale sous le régime du droit positif ; ou encore réaffirmation de l'état civil comme seule source légale du mariage. Les organisations musulmanes de ces pays percevaient, en partie avec raison, une réforme qui prenait fort peu en compte les valeurs et les référents juridiques de l'islam, et qui accordait de surcroît une force supérieure au droit « positif » de type occidental, alors même que le droit musulman est largement appliqué dans la pratique quotidienne des pays à majorité musulmane.

Au Mali, ce projet de réforme remontait à plus de dix ans déjà, puisqu'il avait été mis en chantier sous le président Alpha Oumar Konaré, à l'incitation non de la France mais du Fond Européen de Développement qui travaillait à engager les États africains à harmoniser leurs codes de la famille et des personnes sur les standards internationaux des droits de l'homme et à renforcer le statut des femmes en termes d'égalité de droit. Toutefois, l'examen législatif et le vote à l'assemblée de ce projet avaient jusque-là toujours été remis, au prétexte que certaines dispositions risquaient d'aller à l'encontre des sensibilités culturelles ou religieuses de la société, et peut-être aussi parce que les gouvernements successifs ne bénéficiaient pas d'une légitimité suffisante pour imposer une telle réforme sociale. Pour des raisons diverses (obtention des prêts du Fond européen conditionnée à la réforme, sous-estimation de l'opposition, mauvaise analyse conjoncturelle, etc.), le président Amadou Toumani Touré va alors céder à l'insistance des bailleurs de fonds et soumettre la loi au corps législatif. Le nouveau code sera adopté sans coup férir dans la nuit du 3 au 4 août 2009, avec pas moins de 117 voix pour, 5 contre et 4 abstentions.

Il s'ensuivra une montée en puissance des manifestations publiques, avec notamment un meeting le 22 août 2009 réunissant 50 000 personnes au Stade du 26 Mars de Bamako, contraignant le

mais aussi des activistes de l'enracinement culturel et même quelques forces de gauche déplorant la « captivité » de nos États à l'égard de ce qu'ils appellent le diktat de l'extérieur » ; voir Adam Thiam, « Chronique du Vendredi : Décoder le code », *Le Républicain* du 21 août 2009 – http://www.malijet.com/a_la_une_du_mali/16876-chronique_du_vendredi_decoder_le_code.html. À cet égard, on ne peut manquer de voir que ces mêmes religieux, conservateurs et forces de gauche constitueront les principaux acteurs et soutiens du putsch de mars 2012, trois forces sociales et politiques qui aspiraient conjointement à rompre avec la « démocratie exemplaire » d'ATT et mettre en place une IV^e République, sans toutefois avoir pu trouver de consensus quant à sa nature : islamique, autoritaire ou révolutionnaire. Il s'agit là, au moins en partie, des raisons internes qui expliquent l'échec politique du putsch en dépit d'un certain soutien populaire, comme elles expliquent peut-être aussi la forme plébiscitaire que prit l'élection du président Ibrahim Boubacar Kéita en juillet dernier ; voir ici l'interview de Gilles Holder recueillie par Charlotte Bozonnet pour *Le Monde* du 28-29 juillet 2013 : « Le poids de la religion dans la campagne est considérable » – http://www.lemonde.fr/afrique/article/2013/07/27/au-mali-le-poids-de-la-religion-dans-la-campagne-est-considerable_3454547_3212.html

président Touré à suspendre précipitamment la promulgation de la loi, avant de renvoyer le texte en « seconde lecture » – formule légaliste qui dissimulait mal le court-circuitage constitutionnel, dans la mesure où la loi avait été votée. Les organisations religieuses, en réalité essentiellement le Bureau national exécutif du Haut conseil islamique – qui se caractérise par une écrasante majorité wahhabite sans rapport avec la représentativité sociale de ce courant au Mali –, furent cette fois étroitement associées aux commissions techniques supervisant la rédaction des articles du code, faisant reculer certaines dispositions souhaitées par les organisations des droits de l’homme et les associations féminines maliennes qui avaient prévalu lors de la première mouture. Sur les 1 143 articles que comptait le code, quarante-neuf furent ainsi modifiés ou supprimés conformément aux aspirations du Haut conseil islamique. Présentée à nouveau au vote législatif, cette seconde mouture sera adoptée le 2 décembre 2011 par une assemblée des députés du Mali inchangée, obtenant cette fois-ci 121 voix pour, c’est-à-dire quatre voix de plus que lors du premier vote...

En janvier 2010, lors du lancement du colloque sur *L’Afrique des laïcités*, le débat contre la réforme du code continuait à battre son plein six mois à peine après son renvoi en « seconde lecture ». Ce renvoi était alors perçu comme une victoire contre la tentative d’imposer aux Maliens une vision occidentale de la famille et du statut des personnes, vision que l’on disait directement inspirée de la laïcité à la française ; « Code de la famille et des personnes : La laïcité serait-elle compromise ? » titrait le *Soir de Bamako*¹⁷. Accusée de nier les valeurs culturelles et religieuses maliennes, cette laïcité héritée du modèle français était dénoncée comme une ingérence de la part de la France « néocoloniale » – prise ici en tant que figure familière de l’Occident – et envers laquelle la société malienne trahie par ses élites politiques se devait de résister au nom de l’indépendance nationale. Ainsi, pouvait-on lire dans la presse du mois d’août 2009 : « Code des personnes, peine de mort, homosexualité : Le grand choc des civilisations »¹⁸.

À la fin de l’année 2010, une ultime polémique relayée par la presse rejouait pour la dernière fois l’opposition autour du code de la famille entre les organisations traditionnelles de la société civile et les organisations musulmanes proches du Haut conseil islamique. Répondant aux propos de l’avocat Ibrahim Koné, président de l’Association malienne des droits de l’homme (AMDH), qui expliquait sur RFI que le principe même de laïcité républicaine était piétiné par les organisations musulmanes souhaitant imposer un « code musulman », le premier Secrétaire à l’organisation du Haut conseil islamique, Mohammed Kimbiri, répond que « le seul crime des musulmans du Mali est leur opposition à un code “made in Occident” », avant de s’indigner à l’égard des propos

¹⁷ Adama S. Diallo : « Code de la famille et des personnes : La laïcité serait-elle compromise ? », article paru dans le *Soir de Bamako* du 10 août 2009 – <http://www.afribone.com/spip.php?article21138>

¹⁸ Baba Dembélé : « Code des personnes, peine de mort, homosexualité : Le grand choc des civilisations », article paru dans *Le Républicain* du 13 août 2009 – <http://www.maliweb.net/category.php?NID=49014>

« diffamatoires » de Maître Koné et de se demander alors : « Comment l'AMDH peut-elle se taire devant une telle violation des droits humains ? ». Argumentant sur le fond, le journaliste résume la position de Mohammed Kimbiri en soulignant que « *si la laïcité consiste à faire en sorte que la religion ne soit pas imposée à tous, que les non croyants et les autres confessions puissent exister et vivre leur différence sans partager forcément cette conviction, l'on pourra la respecter. L'éminent avocat, Me Moutaga Tall définit l'État laïc comme l'État areligieux, c'est-à-dire un État qui ne s'immisce pas dans les questions religieuses et qui est d'égal partage entre les différentes religions. Pour lui, l'État laïc ne rejette pas les religions : ceci est le fait des États irrégieux. "L'État laïc intègre les religions dans la conduite des affaires publiques". "Tout ce que nous avons souhaité et demandé, c'est que la loi qui devrait régir notre existence en tant qu'être social soit conforme à nos aspirations profondes, à nos valeurs sociales et religieuses. Hélas, nous sommes désolés qu'un Président d'une structure aussi importante que l'AMDH, à court d'arguments, veut prendre le débat en otage à coups de stigmatisation, de dénigrement, de délation, de manipulation, et de désinformation. Cela est intolérable !", a conclu M. Kimbiri.* »¹⁹

Du code de la famille à l'affirmation d'un « salafisme républicain » : la laïcité en ligne de mire

Entraînées par un Haut conseil islamique omniprésent, les organisations musulmanes savouraient donc leur victoire, en ayant fait ainsi reculer le pouvoir sans contrepartie, et entendaient maintenir la pression pour influencer désormais directement sur le jeu politique. Le président du Haut conseil islamique, l'imam Mahmoud Dicko, confiera plus tard : « l'État malien est comme un aéroport ; il s'occupe des visas et de la sécurité. Pour le reste, c'est nous qui nous en occupons »²⁰. De fait, le 20 septembre 2011, le Haut conseil islamique obtiendra pour la première fois dans l'histoire de la République la présidence de la Commission électorale nationale indépendante – « au titre de la société civile » –, confiée à son Secrétaire général Mamadou Diamoutani en vue de préparer les prochaines élections générales, dont le premier tour des présidentielles était prévu en mai 2012. Fort d'une légitimité sociale (et désormais politique) acquise au terme de la lutte contre le code, et se voulant le garant de la transparence démocratique des prochaines élections générales au nom de la défense des intérêts et des valeurs du Mali, le Haut conseil islamique va ainsi superviser le processus électoral malien qui, en raison de la crise militaire et politique, sera finalement reporté en juillet 2013. Ce faisant, cette Commission électorale aura traversé indemne la rébellion touareg qui éclate le 17 janvier 2012 et défait l'armée nationale, le putsch militaire enclenché par la

¹⁹ David Dembélé : « Laïcité au Mali : l'AMDH pointe du doigt les leaders musulmans », *JournalduMali.com* du 7 décembre 2012 – <http://www.journaldumali.com/article.php?aid=2453>

²⁰ Propos recueillis auprès d'un journaliste d'un grand quotidien français qui avait interviewé à l'époque Mahmoud Dicko.

mutinerie du 21 mars, la proclamation unilatérale de *l'État islamique de l'Azawad* par les groupes islamistes, et jusqu'à l'intervention française de janvier 2013, non sans récupérer au passage un éphémère Ministère des affaires religieuses et du culte, octroyé par le Premier ministre par intérim de l'époque, Cheick Modibo Diarra, le 21 août 2012²¹.

Dans ce contexte, la livraison non pas des actes d'un colloque, mais d'un ouvrage réunissant des textes originaux publiés simultanément au Mali, aux Éditions Tombouctou, et en France, aux Éditions IRD, constitue un moment de réflexion universitaire unique sur les rapports entre le religieux et le politique dans cette Afrique du « Cinquantenaire ». Une sorte d'instantané qui se situe, pour l'Afrique de l'ouest, entre le long conflit ivoirien, durant lequel la question religieuse et identitaire aura été largement présente, et le conflit malien qui éclate en janvier 2012, où la nature même de la République est mise en cause à travers une série de revendications autour de la charia : celles des islamistes armés, bien sûr, mais aussi celles plus inattendues d'un président du Haut conseil islamique du Mali déclarant à la presse, deux jours après le début de l'offensive du Mouvement national de libération de l'Azawad (MNLA) : « [...] *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 Etat 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.* »²²

En dépit de ses convictions religieuses qui le conduisent à exprimer son désir de voir advenir une « république islamique », l'imam Mahmoud Dicko, président du Haut conseil islamique, réaffirme clairement son respect pour le « caractère républicain, démocratique et laïc » du Mali. Si l'on peut apprécier ici l'ampleur du paradoxe entre un salafisme assumé d'une part et un républicanisme réaffirmé d'autre part, ce « salafisme républicain » constitue en réalité l'une des modalités de la « république schizophrène » (Holder 2013 : 137) qui caractérise nombre de pays africains issus de la colonisation française.

De fait, le Mali et les autres pays analysés dans cet ouvrage se sont tous dotés, à l'exception du Maroc, d'une francophonie officielle et d'une tradition républicaine, où la laïcité est inscrite dans

²¹ Sur la crise malienne, on renvoie ici à deux principaux ouvrages collectifs qui réunissent « à chaud » les premières analyses produites par des universitaires, des acteurs du développement et des écrivains sur cette crise malienne : *Le Mali entre doutes et espoirs. Réflexions sur la Nation à l'épreuve de la crise du Nord*, paru aux Éditions Tombouctou en 2013, et *La tragédie malienne* parue aux Éditions Vendémiaire, également en 2013.

²² Entretien réalisé par Oumar Diamoye : « Élections – Instauration d'une république islamique – Code de la famille : les vérités de Mahmoud Dicko », *L'Aube* du 19 janvier 2012 – <http://www.afribone.com/spip.php?article38759>

la constitution. Si le français est de plus en plus supplanté dans l'usage quotidien par les langues vernaculaires dites « nationales », cette « francophonie d'État », qu'elle soit effective, élitiste ou résiduelle, induit néanmoins de façon plus ou moins assumée ou rejetée les rapports historiques et constitutifs que ces pays africains entretiennent avec une France tout aussi historiquement paradoxale : celle des Lumières et de la Révolution de 1789, qui proclame son républicanisme et ses droits de l'homme au monde, et celle qui affirme son expansionnisme colonial presque un siècle plus tard, notamment et massivement en Afrique²³.

La laïcité française « en miettes » : vers une sécularisation des sociétés africaines

De ce point de vue, l'Afrique des laïcités est une Afrique qui retravaille la laïcité française, mais qui la réifie aussi comme modèle référentiel, et cela sans toujours prendre en compte ce que Jean Bazin (1979) avait appelé, à propos des traditions du royaume de Ségou, la « production d'un récit historique ». Aussi, nous aimerions terminer cette introduction en rappelant quelques éléments de la production de cette laïcité française, dont Tariq Ramadan disait, lors d'une conférence donnée à Bamako à l'invitation d'une série d'organisations musulmanes maliennes, qu'elle : « *traduit la simple décision intervenue (un moment donné) de séparer l'État de l'Église, c'est-à-dire du pouvoir religieux. [...] Le musulman qui vit dans un État de laïcité ne doit pas rejeter systématiquement les exigences du système. Il doit faire la part des choses en prenant pour son compte ce qu'il y a de positif et en repoussant ce qui pourrait être en porte-à-faux avec sa foi musulmane, dira-t-il en substance. La laïcité, selon le docteur es lettres en philosophie, veut dire non pas disparition de la religion, mais plutôt l'impossibilité pour l'État de s'immiscer désormais dans la gestion de question relevant du religieux. Pour lui, il (l'État) se doit aussi en vertu du même concept, de se garder désormais à équidistance entre les différentes confessions religieuses pour lesquelles il doit juste rester un interlocuteur.* »²⁴

C'est bien en effet cette relecture de la laïcité qui aura prévalu dans le vaste débat suscité par la réforme du code de la famille à partir de 2009, et qui faisait suite à celui autour de l'abolition de la peine de mort en 2007, quoiqu'avec moins d'ampleur. La laïcité du Haut conseil islamique est en quelque sorte celle qui contraint l'État, et lui seul, à s'extraire de toute question interne relative aux affaires religieuses. En d'autres termes, la laïcité n'est plus un outil de l'arbitrage de la sphère religieuse par l'État, mais un garde-fou contre l'État mis en place par les organisations religieuses.

²³ La colonisation française, au sens historique du terme, de l'Afrique subsaharienne aura en effet commencé depuis le Sénégal en 1857.

²⁴ Propos résumés par Oumar Diamoye : « Rapport Islam/Laïcité. Les outils de Tariq Ramadan », *Le Républicain* du 22 août 2006 – <http://www.afribone.com/index.php/local/spip.php?article4270>

En réalité, cette conception est très bien exprimée par la formule du président du Haut conseil islamique qui comparait l'État malien à « un aéroport » (voir *supra*).

Mais Tariq Ramadan ne s'arrête pas à ce renversement du paradigme, il avertit aussi que : « *“Sans le savoir vous jouez le rôle de véhicules transportant dans nos pays le concept de laïcité tel qu'appliquée en France et ailleurs en Europe”*. Nos États n'ont nullement besoin d'une telle Laïcité colportée et qui ne prend nullement en compte nos réalités culturelles, sociales et psychologiques a-t-il ajouté en invitant par la même occasion les États africains à travailler à adapter cette laïcité à leurs propres réalités. » Et de dénoncer alors « *la lecture différente que les autorités, en Europe, font du concept selon qu'il s'agit d'un chrétien ou d'un musulman. Pour lui, le cas du port du foulard par les jeunes filles musulmanes à l'école publique, affaire qui a défrayé la chronique en France, est l'exemple type de la violation par l'État français du principe de la laïcité et, partant, de la loi de 1905 relative à la liberté de culte qui, selon lui, en aucune de ses dispositions n'interdit expressément le port du foulard à l'école.* »²⁵

Le port du foulard et la loi de 1905, voici enfin rappelés les deux principaux objets qui suscitent depuis quelques années le débat en France, occultant toute réflexion quant à la laïcité elle-même, au profit d'emblèmes idéologiques dont se font échos les médias français suivis massivement par les musulmans francophones africains. La question du port du foulard au sein de l'école, qui va déclencher un important débat tout autant public que technique sur les signes « ostentatoires » en 1989, requalifiés en signes « ostensibles » en 2004, correspond en effet à l'irruption de la question de la place du culte musulman dans la République. L'extension du débat, non plus seulement autour du foulard à l'école, mais de la burqa, puis du voile intégral dans les lieux publics, révèle en creux que la loi sur la Séparation de 1905 n'avait évidemment guère envisagé que l'islam puisse devenir, avec peut-être 5 à 6 à millions de « musulmans »²⁶, la deuxième religion de France un siècle plus tard.

De fait, la dernière interpellation sociale d'ampleur autour de la laïcité remontait à 1984, et s'était focalisée sur la contestation du projet dit « Loi Savary » visant à intégrer les écoles privées à un « grand service public unifié et laïc de l'éducation nationale »²⁷. Cette contestation, emmenée par

²⁵ *Ibid.*

²⁶ En l'absence de statistiques confessionnelles proscrites par la loi, laquelle est précisément fondée sur le principe de laïcité selon lequel l'État n'a pas à savoir quelle est la religion des citoyens, ce chiffre fourni par le ministère de l'intérieur en 2010 est toutefois à prendre avec précaution. Il comptabilise en effet toute personne venue directement, ou issue à la 2^e ou 3^e génération, d'un pays où la religion musulmane est majoritaire, indépendamment de la pratique religieuse à proprement parlé, ce qui revient à culturaliser l'énoncé « musulman » et à produire, selon l'expression d'Olivier Roy (2004), une catégorie « néo-ethnique » qui s'oppose, non pas aux chrétiens pratiquants mais bien aux « français de souche ». Pour une synthèse nourrie autour de la variabilité et des enjeux de ces statistiques, voir notamment le site : http://fr.wikipedia.org/wiki/Islam_en_France

²⁷ Il s'agissait là d'une des « 110 propositions » de François Mitterrand lors de son élection à la présidence de la république en 1981.

les organisations catholiques et les partis de la droite française²⁸, fondait sa légitimité sur une prétendue tentative de rupture du pacte républicain par le gouvernement socialiste. Du point de vue des opposants à ce projet de réforme, l'État était non neutre, voire liberticide à l'égard du choix entre l'école publique et l'école « libre ». La contestation, qui mobilisa des centaines de milliers de parents d'élèves dans la rue pendant plusieurs semaines, se conclut par la chute du gouvernement socialiste de l'époque et un retour à la situation antérieure.

La loi de 1905, dite « Loi de Séparation des Églises et de l'État », à laquelle se réfèrent autant les manifestations en faveur de l'école libre que celles fustigeant les signes « ostensibles » dans l'école publique, ou encore le port du voile intégral dans les lieux publics²⁹, est emblématique en France. Elle illustre en effet un moment de chevauchement entre ce que Jean Baubérot (1990) a appelé les deux « seuils de laïcisation », considérés du point de vue de l'analyse sociologique. Ainsi, explique Baubérot, le premier « seuil » se caractérise par la « fragmentation institutionnelle » de l'Église catholique et la perte des monopoles institutionnels qui lui conféraient une coextensivité avec la société (état civil, mariage, médecine, université, etc.), perte toutefois assortie d'une prise en charge des « cultes reconnus » répondant aux « besoins religieux » légitimes de la société. Mais l'État laïque, qui se définit incompetent pour juger de la pertinence religieuse de ces cultes, prétend n'en privilégier aucun et garantit donc juridiquement leur égalité. Le deuxième « seuil de laïcisation », dit de la « laïcité établie », se caractérise non plus par la « fragmentation », mais par la « dissociation institutionnelle » de l'Église, laquelle n'est plus alors considérée comme l'une des institutions structurantes de la société. Au même titre que les trois autres cultes historiques³⁰, en l'occurrence les deux cultes protestants et le culte israélite, l'Église catholique entre alors dans le domaine de la sphère privée, dont le statut juridique est défini par l'association culturelle (loi de 1907) ou civile (loi de 1901). Cela implique l'abandon de la notion de « besoins religieux » rendus par les cultes et de leur financement par l'État. Enfin, la notion juridique de « culte reconnu » elle-même³¹, c'est-à-dire de « service public particulier dont l'État assume la charge financière »

²⁸ Une sociologie et un positionnement politique globalement assez proches de ce qui caractérisera l'opposition au projet de loi sur le « mariage pour tous », requalifié par ses détracteurs de « mariage homosexuel », mais qui sera quant à lui adopté par l'assemblée nationale le 23 avril 2013.

²⁹ En réalité, cette question du voile intégral articule de façon quelque peu confuse des préoccupations purement sécuritaires, qui vont de la circulation sur la voie publique à la prévention contre le radicalisme islamique, à celles des organisations féministes qui, au nom de la déclaration des droits de l'homme et du principe d'égalité homme/femme, dénoncent le port du voile comme un signe de l'oppression des femmes musulmanes.

³⁰ À cela près que la France était encore, en 1872 – date du dernier recensement officiel à intégrer des statistiques confessionnelles –, un pays qui comptait 98% de catholiques avec 35 000 établissements publics catholiques du culte, contre 586 pour les cultes protestants et 65 pour le culte israélite (Cabanel 2004 : 28). Cela donne la mesure de la relative fiction sociale qui a consisté à considérer que l'Église catholique était un « culte » comme un autre.

³¹ Cette notion juridique de « culte reconnu » avait été définie sous le Concordat établi avec le Vatican en 1801, relatif à la gestion de l'Église catholique en France par l'État, un régime de droit qui sera effectif jusqu'en 1905. Pour une lecture synthétique mais assez complète, voir notamment Haarsher (1996) et plus récemment Cabanel (2004).

(Cabanel 2004 : 28), est désormais caduque, l'État se déclarant non plus seulement incompetent, mais indifférent en la matière.

Cette « laïcité établie », qui l'est même doublement puisqu'elle deviendra constitutionnelle en 1946, est donc le fruit d'un processus de transformation sociale et politique particulière qui se réfère à deux siècles de républicanisme français et qui, comme telle, ne saurait donc être « greffée » purement et simplement sur les situations des pays de l'Afrique francophone. En outre, ces pays africains qui se définissent comme laïques le sont (ou l'ont été) du simple fait de leur constitutions adoptées lors de leurs indépendances respectives et non d'un long processus d'adaptation qui passe notamment par le débat et la loi ordinaire. Il s'agit sans doute là d'un des aspects spécifiques des pays étudiés dans cet ouvrage, le Maroc mis à part, que l'on doit garder à l'esprit ; non seulement la laïcité est liée au procès des indépendances vis-à-vis de la puissance coloniale, mais c'est aussi un objet qui est constitutionnel plutôt que législatif. Ce faisant, la laïcité n'a guère été mise en débat en 1960, pas plus qu'elle n'a justifié un processus de transformation sociale interne. Elle apparaît comme un outil constitutif du pouvoir inscrit dans la « loi fondamentale », qui vise autant l'affirmation d'un service public particulier au sein de l'État, que le souci de garantir la reconnaissance des organisations religieuses dans leur diversité.

Cela explique évidemment qu'il n'y a guère de traces, dans ces laïcités africaines, d'une éventuelle abolition du statut public des Églises, d'une réconciliation des « deux France » autour de la République, ou même d'un quelconque espace de non croyance individuelle qui serait garanti par la constitution. L'Afrique des laïcités est une Afrique avant tout croyante et qui se revendique comme telle, tandis que ses laïcités, aujourd'hui revisitées, invoquées et reformulées, ont à voir avec les dynamiques sociales postcoloniales qui interpellent désormais l'État pour reprendre en main la famille, l'école, le statut des personnes, les codes civils, la peine de mort, les fêtes du calendrier, etc.

À aborder ainsi la laïcité en Afrique par sa contestation et ses usages en contexte, et pour peu que l'on se libère de la laïcité fétichisée en France, on finit par apercevoir non seulement la maturité politique des sociétés africaines, mais aussi un certain processus de sécularisation du religieux, à commencer par celui qui affecte la religion musulmane elle-même. Or qu'on le veuille ou non, ce processus – cette fois-ci bel et bien africain – coïncide avec la fin de cinquante ans d'une indépendance pour le moins ambiguë par rapport à la France ; désormais, les peuples et leurs élites sociales aspirent à penser *par* et *pour* eux-mêmes, y compris dans des contextes parfois tendus ou dramatiques, leur laïcité, leur « salafisme républicain » ou leur doctrine de séparation.

Bibliographie

BAUBÉROT, Jean, 1990, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil.

BAZIN, Jean, 1979, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'Études africaines* 19 (1-4), 73-76, pp. 435-483.

CABANEL, Patrick, 2004, *Les mots de la laïcité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

COULON, Christian, 1983 et 1988, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique*, Paris, Karthala.

HAARSHER, Guy, 1996, *La laïcité*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » (4^e éd. 2008).

HOLDER, Gilles, 2009, « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Les Terrains du Siècle », pp. 5-20.

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), 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 SAINT-LARY, Maud, 2013, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Sens public* n° 15-16, juillet, pp. 187-205.

MIRAN, Marie, 2007, « La lumière de l'islam vient de Côte d'Ivoire » : dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Revue canadienne des études africaines* vol. 41, n°1, pp. 95-128.

ROY, Olivier, 2004, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil.