Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali

Boubacar Haidara

▶ **To cite this version:**

Boubacar Haidara. Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali. Géographie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2015. Français. NNT : 2015BOR30068 . tel-01319122

HAL Id: tel-01319122
https://theses.hal.science/tel-01319122

Submitted on 20 May 2016

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.

Université Bordeaux-Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN GEOGRAPHIE HUMAINE

Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali

Présentée et soutenue publiquement le 18 décembre 2015 par

Boubacar HAIDARA

Sous la direction de M. le Professeur Christian BOUQUET

Membres du jury

Christian BOUQUET
Professeur, Université Bordeaux-Montaigne (Directeur de thèse)

Bernard CALAS
Professeur, Université Bordeaux-Montaigne

René Otayek
Professeur, Institut d'études politiques de Bordeaux (Rapporteur)

Mahamet TIMERA
Professeur, Université Paris Diderot – Paris 7 (Rapporteur)

Thèse préparée au sein du ‘’LAM’’

Laboratoire Les Afriques dans le Monde

Unité mixte de recherche 5115 du CNRS et de Sciences Po Bordeaux

Contact auteur :

boubacarhaidara@hotmail.com

Université Bordeaux-Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN GEOGRAPHIE HUMAINE

Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali

Présentée et soutenue publiquement le 18 décembre 2015 par

Boubacar HAIDARA

Sous la direction de M. le Professeur Christian BOUQUET

Membres du jury

Christian BOUQUET
Professeur, Université Bordeaux-Montaigne (Directeur de thèse)

Bernard CALAS
Professeur, Université Bordeaux-Montaigne

René Otayek
Professeur, Institut d'études politiques de Bordeaux (Rapporteur)

Mahamet TIMERA
Professeur, Université Paris Diderot – Paris 7 (Rapporteur)

REMERCIEMENTS

Cette thèse est surtout le fruit de rencontres et d'échanges sans lesquels ce travail ne serait pas. Mes pensées vont à l'endroit des femmes et des hommes qui ont pris de leur temps pour répondre à mes questions.

Il est certain que ce travail n'aurait jamais abouti sans la confiance, le soutien, les conseils avisés et la très grande disponibilité de mon directeur de thèse, M. Christian Bouquet. Ses orientations et ses corrections ont constitué des apports inestimables. Qu'il en soit ici chaleureusement et sincèrement remercié.

J'adresse un grand merci à ma famille et aux ami(e)s (Claire Cassaigne et Sidi Oumar Touré en particulier) qui m'ont soutenu, conseillé et parfois supporté. Ce travail aurait pu être plus difficile sans eux.

Je demande à toutes les personnes sollicitées dans le cadre de ce travail de trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE 9

CHAPITRE PRELIMINAIRE 25
REFLEXION SUR QUELQUES CONCEPTS

PREMIERE PARTIE 31
INTRODUCTION, DIFFUSION, ET TRANSFORMATIONS DE L'ISLAM AU MALI

Chapitre 1 33
L'historique de la pratique de l'islam au Mali
Chapitre 2 57
La pratique de l'islam, et la pluralité de l'offre religieuse dans le Mali contemporain

DEUXIEME PARTIE 83
DYNAMIQUES SOCIALES ET POLITIQUES DE L'ISLAM AU MALI. L'ADAPTATION DE L'HERITAGE IDEOLOGIQUE AUX NORMES DE LA PRATIQUE POLITIQUE

Chapitre 3 84
L'institutionnalisation du champ religieux, et les manifestations de la ''réislamisation'' de la société malienne
Chapitre 4 147
La mise à disposition de l'électorat musulman au service de la cause politique
Chapitre 5 169
Le fonctionnement de l'état au mali, sa perte de légitimité, et légitimation des organisations musulmanes

TROISIEME PARTIE 198
L'APPARITION DU DJIHADISME AU NORD-MALI, ET SES CONSEQUENCES SUR L'ISLAM MALIEN

Chapitre 6 202
Les ''zones grises'' : la source d'une crise multiforme. Les manifestations d'un islam radical dans le nord-mali
Chapitre 7 233
Les manifestations d'un islam radical dans le Nord-Mali
Chapitre 8 259
L'intervention militaire française au nord-mali : perception par les forces religieuses, et répercussions sur l'activité politique malienne

CONCLUSION GENERALE 267

Liste des sigles 273
Bibliographie 277
Table des matières 287
Tables des illustrations 293
Glossaire des termes étrangers 296
Listes des annexes 301

RESUME

Le Mali est apparu pendant longtemps comme un ‘’bon élève’’, un modèle de démocratie du continent africain. Sa société, avant l'éclatement de la crise de 2012, se caractérisait par une vie religieuse exempte de violences, réunissant harmonieusement les diverses tendances doctrinales (musulmans orthodoxes, hérétiques et non-musulmans). A la faveur de la crise, la segmentation de l'islam malien, bien que s'étant auparavant pacifiquement exercée, s'est manifestée sous une violence inédite, par les armes.

À la fois révélateur des limites de la démocratie, d'un dépérissement de l'Etat, de maux sociaux/sociétaux critiques, d'importants dysfonctionnements dans le mode de gouvernance, la crise de 2012 a également dévoilé de nouveaux types de rapports liant la sphère islamique au domaine politique malien. Ces rapports sont dominés par l'omniprésence, l'influence islamique dans la sphère politique. Les mouvements religieux tirent cette influence de leur capacité à exprimer et à produire du politique, combinée à leur solide ancrage auprès des populations, au travers d'œuvres sociales considérables. Cette dynamique islamique dans l'espace public politique malien sera très vite exploitée par les élites politiques, faisant des élites musulmanes des partenaires, notamment en périodes électorales.

Mots clés: Charia – Coran – Code de la famille – Corruption – Crise – Djihad – Djihadiste – Haut conseil islamique du Mali – Islam – Islamisation – Islamisme – Malékisme – Mali – Musulman – Mouvement – Nord-Mali –Politique – Rébellion – Réislamisation – Salafiste – Soudan Occidental – Soufisme –Touareg – Wahhabisme.

THE FORMS OF ARTICULATION OF ISLAM AND THE POLITIC IN MALI

ABSTRACT

Long appeared as a ‘’good student’’ of African continent, as a model of democracy – with a religious life free of violence, which blends harmoniously orthodox religious, heretics and non-Muslims – the year 2012 marked a turning point in the history of Mali. Thanks to the crisis, the segmentation of Malian Islam, although having peacefully exercised previously, will manifest in an unprecedented violence, with arms. Revealing, both, the limits of democracy, the withering away of the state, some critical social ills, significant shortcomings in the governance, the crisis of the year 2012 also unveiled new types of connections, linking the Islamic sphere to the politic. These links are dominated by the omnipresence, Islamic influence in the political sphere. Religious movements derive their influence from their ability to express and produce policy, combined with their strong anchor near to the population, through significant social works. This Islamic dynamic in the Malian political public space, will be exploited by the political elites, making Muslim elites partners, particularly in election periods.

Key words: Jihad – Wahhabism – Malikism – Sharia – Islam – Politic – Mali – Western Sudan – Sufism – Corruption – Crisis – Touaregs – Islamism – Muslim – Koran – High Islamic Council of Mali – Movement – Rebellion – Nord-Mali – Jihadist – Salafiste – Islamization – The family code.

INTRODUCTION GENERALE

État laïc mais majoritairement musulman, le Mali se caractérise par une population jeune[1] et une société en quête constante d'identité. Le pays s'inscrit progressivement dans une dynamique religieuse de plus en plus prononcée dans les comportements sociaux. L'islam, fortement visible dans l'espace public, sert très souvent d'instrument régissant au quotidien plusieurs aspects de la vie des populations. La société malienne, fortement imprégnée du phénomène religieux, fait alors de l'islam, outre son caractère spirituel, un élément profondément culturel et social. La ferveur religieuse dans la société malienne suscite ainsi des intérêts autant pour les acteurs religieux, les populations, et les acteurs politiques.

« Il y a, au Mali, une conception de l'espace public combinant les domaines religieux, sociaux ou politiques » (B. Soares, 2004). S'intéresser donc aux modalités de fonctionnement de la classe religieuse malienne, c'est analyser, en tenant compte de sa mitoyenneté, ses rapports avec la société (ensemble d'individus) et la sphère politique.

De nombreux travaux ont déjà été consacrés à l'importance du phénomène religieux dans les sociétés africaines, notamment au Mali, à ses transformations, à sa visibilité dans l'arène politique. Il apparait, à travers l'étude de Louis Brenner (2001), que l'implication des forces religieuses dans les politiques publiques, en Afrique, n'est pas un phénomène récent. L'engagement des élites islamiques dans le domaine de l'éducation, à l'époque coloniale, en témoignerait. Cependant, l'apparition des théories de la modernisation, vers la fin de la colonisation française en Afrique (1950-1960), a entrainé l'affaiblissement de l'engagement des religieux dans les affaires publiques. « Considérée comme étant hostile au changement, exerçant une force d'inertie destinée à disparaître avec la modernité et l'accès du plus grand nombre à l'instruction » (Mayke Kaag, Maud Saint-Lary, 2011), la religion musulmane a ré-émergé en tant que « force de changement » (Gerrie Ter Haar, Stephen Ellis, 2006). Ainsi, aujourd'hui, on assiste en Afrique au sud du Sahara à l'expansion d'un véritable « espace public religieux » (Gilles Holder, 2009).

[1] Structure des âges au Mali (2014) :

0 – 14 ans : 47,6% ; 15 – 24 ans : 19% ; 25 – 54 ans : 26,7% ; 55 – 64ans : 3% ; 65 ans et plus : 3%.

Source des données [Disponible sur internet] URL : http://populationsdumonde.com/fiches-pays/mali

Gilles Holder (2013) mentionne que la transformation des organisations musulmanes en reste généralement à l'action sociale. Nous, dans notre étude, soutenons l'idée que la religion, l'islam, est aujourd'hui la ressource essentielle de la politique au Mali. C'est-à-dire qu'on ne peut se faire élire à la magistrature suprême, sans compter sur le soutien des ''forces'' islamiques.

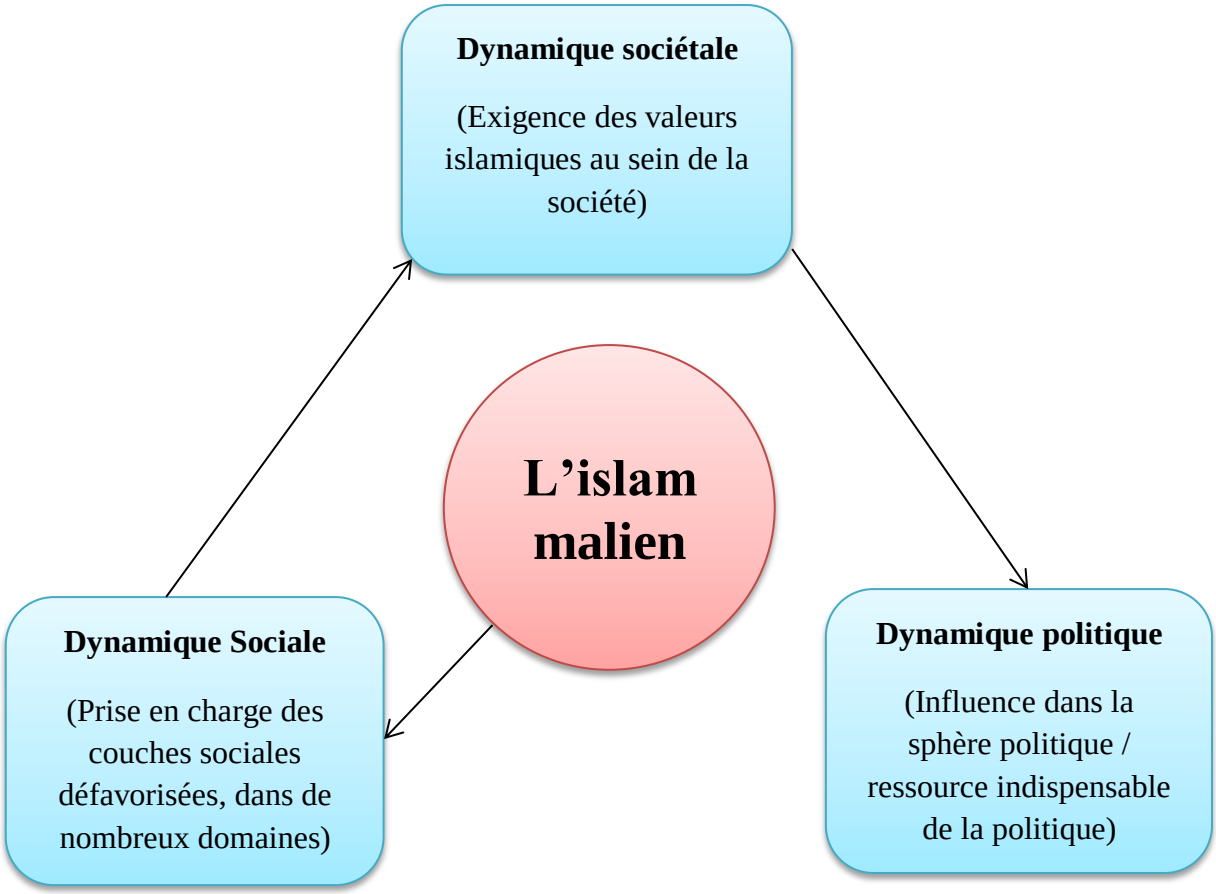


Figure 1 : Evolution des dynamiques musulmanes au Mali

I. L'efficacité des associations islamiques maliennes

L'évolution des mouvements islamiques dans la société malienne pose la question de l'efficacité de leurs actions. Au-delà des financements extérieurs, les leaders religieux locaux ont su mobiliser leurs troupes et rétablir ainsi une relative autonomie économique. « Désormais, la sphère religieuse bénéficie d'une assise économique alimentée par les fidèles eux-mêmes qui cotisent et consacrent parfois des parts importantes de leur budget aux institutions religieuses » (Mayke Kaag, Maud Saint-Lary, 2011). La pérennité et l'efficacité

des associations urbaines tiennent à leur capacité à « motiver durablement leurs membres et à produire des résultats » (Salimata Wade, 2009). La notion de résultats, employée ici, concerne les retombées économiques : « dans un contexte de pauvreté, les résultats en question, pour être socialement reconnus comme tels, renvoient indissolublement à la génération de revenus ». Dans notre étude, nous nous referons à ce terme pour désigner l'influence sociale et surtout politique acquises par les associations islamiques dans le temps.

L'efficacité des actions émanant du domaine religieux, des associations islamiques, s'éclaire au travers d'un état des lieux de leurs dynamiques sociales et politiques. La conjoncture dans les années 1990 a été une opportunité inédite pour les associations islamiques maliennes, d'émerger dans l'espace public. Le rôle qu'elles ont par la suite joué, au sein de la société, représente un facteur important dans l'organisation des rapports qui lient les acteurs religieux aux acteurs politiques.

1. L'avènement de la démocratie et l'apparition des ''forces'' islamiques dans l'espace public

Pour aborder cette thèse, il est nécessaire de se questionner sur les logiques de l'apparition des acteurs religieux dans l'espace public. L'évolution du contexte politique malien, dans les années 1990, va opérer de profonds changements au plan politique et social. Elle favorise l'émergence d'une dynamique associative, à travers la floraison d'associations islamiques dans la capitale malienne. La majorité de ces associations islamiques, devenues des acteurs sociaux incontournables de la scène politique, sont créées et développées librement, hors de tout contrôle étatique. Ce boom associatif instantané, en réalité une disposition longtemps en latence, est l'aboutissement de vingt-trois années de coercitions dictatoriales. En effet, les mouvements sociaux de mars 1991 marquent la chute du régime militaire du général Moussa Traoré (1968-1991), et l'instauration de la démocratie en 1992. De l'interdiction des partis, l'espace politique malien devient l'un des plus engorgés, avec quarante-huit partis politiques créés simultanément, à l'occasion des élections de 1992, les premières dans l'histoire du pays. Corrélativement, l'association devient le principal instrument au sein duquel s'affirme publiquement la foi musulmane, et à travers laquelle s'incarne l'appartenance à une doctrine de l'islam.

L'avènement de la démocratie, espoir d'une situation meilleure, a semblé être un mirage pour la majorité des Maliens, dans la mesure où leurs conditions de vie ne se sont guère améliorées autant qu'ils l'auraient souhaité. L'instauration de la démocratie n'a donc pas permis la résorption des différentes crises sociales qui ont secoué le Mali. Ces dernières se sont plutôt accentuées car, avec un budget restreint, l'Etat a été contraint de s'affranchir des politiques sociales essentielles, dont la santé, la réduction de la pauvreté, et surtout l'éducation. Cette situation d'affaiblissement économique de l'Etat a été une aubaine pour le milieu associatif islamique. Plus d'une centaine de radios[2] (privées, associatives ou communautaires) a été créée, suite à l'avènement de la démocratie. Sur ces antennes, les oulémas[3] contribuent alors à charger les leaders politiques ''corrompus'', jugés seuls responsables de tout ce que le Mali connait en termes de crises.

> On estime qu'à partir de 1994, près de 90% de la population malienne s'informe à partir de la radio. Cela s'explique par le fait qu'au Mali, 70 % de la population souffre d'illettrisme et, la tradition de l'oralité y est fortement ancrée. En sus, les postes récepteurs, contrairement à la télévision, sont relativement accessibles à toutes les couches sociales et, les programmes sont diffusés dans les toutes les langues locales. Selon les statistiques officielles, on compte, en 2013, près de 500 autorisations de création de radios délivrées.

L'islam apparait pendant cette période sous sa forme contestataire. L'analyse des dynamiques sociales et politiques — antérieures (à partir de 1991), favorisant l'émergence d'une société démocratique, et récentes (à partir de 2009), prônant une intégration politique et sociale conforme à l'éthique islamique — constitue un point essentiel dans notre étude. Ce qui nous intéresse très précisément dans cette analyse, c'est la nature des rapports que les élites politiques ont su établir avec la classe religieuse devenue influente, et les avantages qu'ils ont tirés de cette collaboration. Nous répondons ainsi à un certain nombre de questions : Comment s'est établi le lien entre la sphère religieuse et l'Etat ? Comment l'Etat organise-t-il

[2] Voir les tableaux de répartition des radios selon les régions et l'année de création, en annexe 2 (page 308)

[3] Dans l'islam sunnite, l'Ouléma est un théologien de l'islam, celui qui détient la science, et gardien de la tradition musulmane.

ses rapports avec la classe religieuse ? Dans quelle mesure, et par quels moyens en tire-t-il avantage ? Nos développements devraient permettre d'élucider l'organisation de la sphère islamique dans l'espace public malien, et de déterminer l'étendue de la place réservée aux mouvements religieux dans la vie politique.

Lorsque l'Etat ne parvient plus à remplir ses obligations vis-à-vis des citoyens, vers qui se tourner ? Naturellement vers ceux qui sont à l'écoute de leurs préoccupations, et qui tentent d'y apporter des solutions, c'est-à-dire les associations islamiques. Pour illustrer cet aspect de notre étude, nous nous intéresserons à un certain nombre de mouvements islamiques, compte tenu de leurs importances dans la société malienne, et de leurs intérêts pour nos analyses. Outre la pluralité des dénominations des structures islamiques (ONG, fondation, mouvement, association), ce qui nous intéresse est leur caractère religieux, qu'elles mettent d'ailleurs en avant. Nous classifierons ces structures islamiques en deux différentes catégories : celles qui se sont érigées en véritables acteurs de développement, par l'importance de leurs réalisations (celles-ci sont généralement implantées dans les régions, à l'intérieur du Mali) ; et celles qui opèrent dans la sphère politique (ces dernières sont implantées dans la capitale, elles incarnent l'autorité religieuse, et sont les plus visibles dans l'espace public).
Parmi les mouvements religieux que nous nous proposons d'étudier, ceux qui opèrent très activement dans le domaine social, ne sont généralement pas explicitement portés par des préoccupations politiques, et n'interviennent pas publiquement dans le débat politique. Les mouvements religieux de Bamako, qui incarnent l'autorité religieuse, et qui régissent d'ailleurs la sphère islamique malienne, semblent ainsi bénéficier de leur notoriété acquise dans le domaine social. Cette récupération est ainsi possible car, dans la religion musulmane, même si les ''bonnes œuvres'' émanent d'une association islamique donnée, elles ne doivent servir que l'islam. Cela fait que l'ensemble des organisations et élites musulmanes maliennes peuvent bénéficier des retombées favorables de ces ''bonnes actions''. Pour les populations, c'est l'islam qui, à travers les associations islamiques, permet la réalisation des œuvres dont elles sont bénéficiaires. Comme on le dit au Mali, « lorsque Dieu donne, il le fait toujours à travers une autre personne ». Cette conception religieuse, dans la langue nationale, est désignée par le terme de *Sababou*.

Les conditions de vie insatisfaisantes des populations les ont alors poussées à se réfugier auprès des associations religieuses, qui se sont substituées à l'Etat défaillant dans les domaines les plus essentiels. L'altération de la légitimité de l'Etat, combinée à l'assistance portée aux populations par les mouvements islamiques, dotent ces derniers d'un important

rôle, et d'une grande légitimité au sein de la société malienne. Ce dynamisme social s'est avéré fécond et a progressivement laissé place à un dynamisme sociétal. C'est à partir de ces orientations qu'a été construite l'idée de puiser dans l'islam pour trouver des valeurs (à travers la formulation de propositions alternatives à faire prendre en compte par l'Etat), une justice sociale, mais surtout un espace d'expression politique.

Les associations islamiques sont devenues des vecteurs du changement social ; de nouveaux lieux d'expression et de contestation politique dotés d'un réel pouvoir ; et des foyers de réinvention d'un nouveau mode de gouvernance rythmé par ce que Mayke Kaag et Maud Saint-Lary (2011) qualifient de « renouveau » ou de « réveil religieux ». Aujourd'hui, les mouvements religieux apparaissent plus que jamais comme étant de véritables forces organisées qui participent pleinement et efficacement à l'exercice démocratique.

2. La diversification de l'offre islamique au Mali et les troubles qui en découlent

La question des doctrines divergentes de l'islam, « diversification de l'offre islamique » (M. Lasseur, C. Mayrargue, 2011), que nous avons précédemment évoquée, va laisser apparaitre au Mali, comme dans beaucoup d'autres pays ayant en partage l'islam, des tensions inter-religieuses. La pluralité religieuse malienne a abouti à l'harmonisation et à l'institutionnalisation de la sphère religieuse, à l'initiative de l'Etat. Si cette régulation ou regroupement du « paysage religieux pluralisé » (M. Lasseur, C. Mayrargue, 2011) malien apparaissait indispensable, ses modalités n'ont pas permis l'unification de la communauté musulmane, et donnent d'ailleurs lieu à des tensions multiformes. Les tensions inter-religieuses, au Mali, s'affirment donc sous deux principales formes : la diversité des courants qui repose sur un contraste dans la pratique même de l'islam ; et la question de leadership qui repose sur l'appropriation de l'autorité religieuse.

II. L'apparition d'un islam radical au Nord-Mali

Les développements récents (à partir de 2009) dans le débat islamique au Mali ont changé les enjeux de la question religieuse et sa pratique tant dans la vie quotidienne, qu'en politique. La société malienne, sur le plan religieux, a laissé apparaitre deux principales formes d'évolutions, le but essentiel de ces évolutions étant la réislamisation de la société. Elles se

traduisent par la montée d'un extrémisme armé, et d'un conservatisme religieux non violent. Ces dynamiques se sont donc exprimées sous deux facettes, et dans des espaces géographiques différents.

Le 17 janvier 2012 marque la chute du Mali dans une série de crises. Débutées par la rébellion touarègue au nord, elles se sont accentuées, le 22 mars 2012, par des troubles politiques et institutionnels au sud, qui ont conduit au renversement du président Amadou Toumani Touré (élu en 2002). Cette situation de crise généralisée s'est soldée par l'occupation de la totalité du septentrion du pays (65 % du territoire national pour seulement 10 % de la population), par des groupes armés agissant au nom de l'islam. Il s'agit d'Al-Qaïda au Maghreb Islamique (AQMI), du Mouvement pour l'Unicité et le Djihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO) et d'*Ansar Ed Dine* (les défenseurs de la foi).

Initialement, cette thèse entendait s'intéresser à l'islamisme armé au Nord-Mali, en traitant la problématique de la corrélation entre le djihadisme et le développement du crime organisé. Au-delà de leur caractère armé, les groupes djihadistes ont agi sous le couvert religieux. L'islam, selon la thèse que nous défendions, ayant pu servir de paravent à des activités délictueuses (prise d'otages et trafic de drogue).

Compte tenu des éléments très peu fructueux ayant été accumulés tout au long de la recherche, à cause de la difficulté d'étayer notre démonstration par des preuves tangibles, nous avons été contraints de restreindre notre étude sur l'islam au sud du Mali. Toutefois, la crise du Nord-Mali et le choc de deux idéologies antinomiques de l'islam qu'elle a dévoilé, nous a cependant conduits à aborder la question sous son seul aspect idéologique. A cet égard, la situation de radicalisation de l'islam, dans le septentrion malien, nous a amenés à nous demander si ce phénomène avait pu avoir un parallèle avec l'islam au sud, notamment à Bamako. Mais avant, nous avons pu constater pendant nos déplacements sur le terrain, qu'elle a eu des conséquences sur la société nord-malienne, sur Tombouctou en particulier, mais aussi sur Gao.

La confrontation d'idéologies en matière d'islam est problématique, d'autant plus que dans le cas malien elle s'exécute doublement. La crise du Nord-Mali a révélé deux conceptions de l'islam totalement opposées. ''L'islam malien'', qui a la particularité d'être tolérant s'est trouvé face à un islam salafiste, violent, qui s'est imposé par les armes. Nous différencions clairement ce que nous avons appelé ''islam malien'' de l'islam djihadiste. Mais au sein de l'ensemble que forme ''l'islam malien'', il existe également une lutte d'idéologies et une

profonde déchirure. Une division qui, par ailleurs, a pu laisser apparaitre des rapprochements entre une fraction de ‘’l’islam malien’’, et les islamistes armés du Nord-Mali. Notre étude tentera d’élucider l’existence de relations et connexions de sensibilité (vision de la religion, projets de société) entre eux.

L’instauration de la démocratie a favorisé la liberté associative, elle a surtout affirmé la laïcité de l'Etat. Pourtant, de la sphère confessionnelle, l’islam s’est peu à peu introduit dans l’espace politique bien que la constitution malienne interdit formellement toute interférence entre l’Etat et la religion. En observant l’évolution des mouvements religieux, armés au nord ; et quiétistes au sud, nous nous apercevons que l’essentiel de leurs propositions tourne autour de la prise en compte des valeurs islamiques au sein de la société. Les associations islamiques maliennes se sont imposées dans l’espace public politique tout en apportant d’autres idées, bien que celles-ci entravent les dispositions laïques de la République du Mali. Bien qu’ayant auparavant marqué l’histoire sociale du Mali, ‘’l’islam malien’’, devenu une ‘’religion populaire’’, se manifeste dorénavant, à travers l’usage politique des instances religieuses, comme étant une idéologie réellement politique, et la ressource essentielle de la politique au Mali.

III. L’organisation de la recherche : hypothèses et annonce du plan

1. Hypothèses de recherche

Notre travail de thèse est articulé autour de l’hypothèse de recherche suivante, nourrie de nos recherches empiriques : Nous présumons que l’islam est un instrument parfois utilisé par les associations musulmanes pour servir des causes extra confessionnelles. Par désespoir, une majorité de Maliens qui n’attendent plus rien de l’État se sont réfugiés auprès des mouvements religieux sur lesquels ils ont reporté leur confiance. Il s’est ainsi noué une forme de partenariat entre le religieux et le politique. Cette alliance, eu égard au rôle que jouent les associations musulmanes dans les processus électoraux, démontre qu’elles ont pour objectif de connecter leurs membres (les électeurs) aux leaders politiques et candidats qu’elles choisissent.

Notre postulat de départ s’articule donc, de manière globale, autour de trois axes bien distincts : le fait religieux, la société (ensemble d’individus), et l’espace public politique.

L'argumentaire de cette thèse se concentrera sur le rôle décisif des acteurs religieux, dans le processus d'accès au pouvoir de certains acteurs politiques, à travers une analyse centrée sur leurs agissements en périodes d'élections.

Quelques hypothèses secondaires (ou hypothèses dans la recherche) sont avancées pour nourrir notre hypothèse de recherche : dans la démonstration de notre hypothèse principale, certains agissements, que nous étayerons tout au long de ce travail, tendent à démontrer que la division de la communauté musulmane malienne, au-delà des convictions religieuses divergentes, pourrait être une manœuvre des pouvoirs politiques. Cette stratégie de scission passe nécessairement par l'établissement d'un certain nombre de rapports, entre certains leaders religieux et certaines élites politiques. Toutefois, il apparait dans l'étude qui suit que l'irruption des religieux sur la scène politique malienne ne relève pas du seul fait des intérêts et visées personnels des différents leaders politiques et religieux, mais que le biais idéologique reste néanmoins manifeste.

La question du dépérissement de l'Etat que nous avons évoquée, représente également un élément central dans notre réflexion sur l'émergence ou la réémergence de l'islam, et son rôle prépondérant dans la société malienne. Notre recherche s'inscrit aussi, dans un questionnement sur le fonctionnement de l'Etat au Mali. Dans ce pays, l'Etat, constamment apparu sous un aspect défaillant, a toujours été très peu plébiscité quel que soit le mode de régime : dictatorial (1968-1991), ou démocratique (depuis 1991). Inversement, à mesure que les pouvoirs publics perdent leur légitimité, celle des autorités morales et religieuses se voit confortée. « Une telle évolution est à replacer dans un contexte mondial marqué par l'affaiblissement et la crise de légitimité qui affectent, un peu partout, les grandes organisations sociales et politiques traditionnelles » (M. Lasseur, C. Mayrargue, 2011).

Parmi les choix économiques actés par le Mali, le processus d'ajustement structurel (entamé dans les années 1980) a défini des politiques libérales contraignantes, dont les conséquences ont été immédiates sur les populations. Cette situation a été récupérée par les mouvements religieux, qui se sont portés au secours des populations. Le mécanisme des privatisations est totalement méconnu de la grande partie des Maliens, lesquels rejettent entièrement les désastres qui en ont découlé sur les élites politiques et sur l'État. Nous proposons donc d'apporter notre analyse à l'évolution de la conjoncture économique malienne, ayant donné lieu aux logiques de privatisations, et de démontrer à l'aide de cas précis comment cette situation a bénéficié aux mouvements islamiques.

Le Mali ne correspond pas totalement à la désignation de « société sans Etat », en revanche, sa société semble de plus en plus se caractérisée par un « refus d'Etat ». Le profond retard économique qu'accuse le pays, les conditions de vie inadéquates de certaines couches sociales, et surtout l'absence de perspectives satisfaisantes en sont les principales raisons. Des raisons, par ailleurs, en partie imputées à la « politique du ventre » (J. F. Bayart, 2006). Les différents régimes depuis l'indépendance, de Modibo Kéita (1960-1968) à Ibrahim Boubacar Kéita (élu en 2013), seront pris en compte comme des éléments explicatifs du contexte socio-économique malien. Il deviendra donc nécessaire, à travers quelques exemples, de définir les notions de gouvernance et de pouvoir d'Etat et leur perception auprès des Maliens. En soulevant des problématiques de gouvernance, et leurs impacts sur l'économie nationale, particulièrement sur les conditions de vie des populations, nous nous appuierons sur des analyses de cas, qui permettront d'étayer comment l'Etat a été délégitimé au profit des mouvements religieux.

La suite de nos développements devraient permettre de répondre à plusieurs questions essentielles, liées notamment :

- aux pratiques de l'Islam au Mali. Il s'agit concrètement de chercher à savoir ce que les musulmans du Mali font au nom de l'islam. Notre objectif est de contribuer à une meilleure connaissance du phénomène religieux au Mali, et servira avant tout à dresser une typologie des musulmans au Mali. Il s'agit de chercher à savoir, auprès de quelles couches sociales ou catégories de musulmans, les directives des leaders religieux sont le plus appliquées ;

- aux notions d'espaces religieux et politique dans leur ensemble. Comment le Mali, une société à 90% musulmane et imprégnée de religieux, organise-t-il le religieux ? Comment cette organisation du religieux pèse-t-elle sur la vie politique ? Doit-on y inclure les groupes islamistes armés du Nord-Mali qui agissent au nom de l'islam, ou plutôt les en isoler ?

- aux aspirations des élites musulmanes. Tout en étant conscients de l'importante influence dont ils se savent désormais porteurs, et de leur capacité de mobilisation, les mouvements islamiques maliens ont-ils pour projet, à moyen ou long terme, de conquérir le pouvoir ?

2. Annonce du plan

Dans l'organisation de notre thèse, nous avons choisi de retracer dans une première partie, les différentes étapes de l'introduction, de la diffusion et des transformations de l'islam au Mali. La pratique de l'islam au Mali trouvant sa source au moyen âge, notre étude débutera par cette période. Comprendre le fonctionnement de la sphère islamique malienne actuelle, implique de s'intéresser à son enracinement à l'époque du moyen âge, dans le Soudan Occidental. À travers ce moment crucial de l'histoire du Mali, nous appréhendons mieux les constructions socio-politiques et religieuses contemporaines du pays, et le rôle de l'islam dans la société malienne actuelle. Dans ce développement, notre objectif est de faire apparaitre des éléments qui étayent notre thèse. Notre démarche nous conduit alors à l'analyse des actions, politique et territoriale, de quelques souverains (El Hadj Oumar Tall, Samory Touré) qui, sous le couvert de l'islam ont, occupé des territoires, fermement combattu les pratiques religieuses ancestrales. Ce *djihad* ou « guerre sainte », par ailleurs, entrepris par des meneurs de l'islam soufi (aujourd'hui présenté comme la forme d'islam la plus pacifique), contre des populations non-musulmanes, est un aspect qui entre en résonnance avec des manifestations actuelles de l'islam au Mali.

La deuxième partie fait référence à ''l'islam malien'' dans sa complexité idéologique, sa capacité organisationnelle, et sa dimension politique, avec tous les enjeux qui s'y rattachent. Nous avons voulu dans ce développement, jetant un regard critique sur la gestion du culte musulman au Mali, mettre en lumière le caractère composite de l'autorité religieuse, l'incohérence du positionnement politique, et les connexions entre les élites politiques et religieuses.

Après avoir élucidé l'espace religieux malien, il est question pour nous – dans cette partie, d'étudier l'évolution des rapports entre la sphère islamique et le domaine politique – de démontrer donc, qu'aujourd'hui, les deux entités sont animées par des alliances qui, dans certains cas, font de l'islam un instrument de la politique. Après avoir tenté de démontrer la force des organisations religieuses, nous répondons également, dans cette partie, à la question de savoir si cette influence dont elles se savent porteuses peut les inciter à conquérir le pouvoir. Nous nous intéressons également aux rivalités entre les différentes composantes de l'islam au Mali, attisées par des influences exogènes, notamment politiques.

Dans une troisième partie, nous traitons la question de l'apparition du djihadisme ou islamisme armé dans le Nord-Mali, ses répercussions sur la société nord malienne en

particulier, et sur ‘’l’islam malien’’ en général. Pour mieux appréhender la question du djihadisme, il convient de comprendre les logiques de son apparition. Cela nous pousse à nous intéresser à un certain nombre de décisions, politique et territorial, acté dans le septentrion malien depuis l’époque coloniale, dont l’une des conséquences récentes fut la crise générale (territoriale, politique et institutionnelle) de 2012-2013. Le fait pour des groupes armés d’agir sous le couvert de l’islam, nous oblige à prendre en compte le caractère idéologique de leur démarche. A cet égard, la situation de radicalisation de l’islam dans le septentrion malien, nous a conduits à nous demander si ce phénomène avait un parallèle avec l’islam du sud. En l’absence d’une position commune explicite, les musulmans du Mali, au début, ont manqué d’arguments pour s’opposer aux djihadistes. Pourtant, cette invasion islamiste armée exigeait d’eux plus de consensus pour mieux s’opposer à la version intégriste de l’islam. Au-delà de simples déclarations, nous nous sommes interrogés sur l’existence d’éventuelles relations ou connexions de sensibilité (vision de la religion, projets de société) entre eux.

Notons enfin que cet ensemble sera précédé d’un chapitre préliminaire, qui nous est apparu indispensable. Pour faciliter le survol de notre document, dans ce chapitre, nous avons souhaité définir un certain nombre de notions auxquelles nous recourrons tout au long de notre travail.

3. Présentation du champ de l'étude

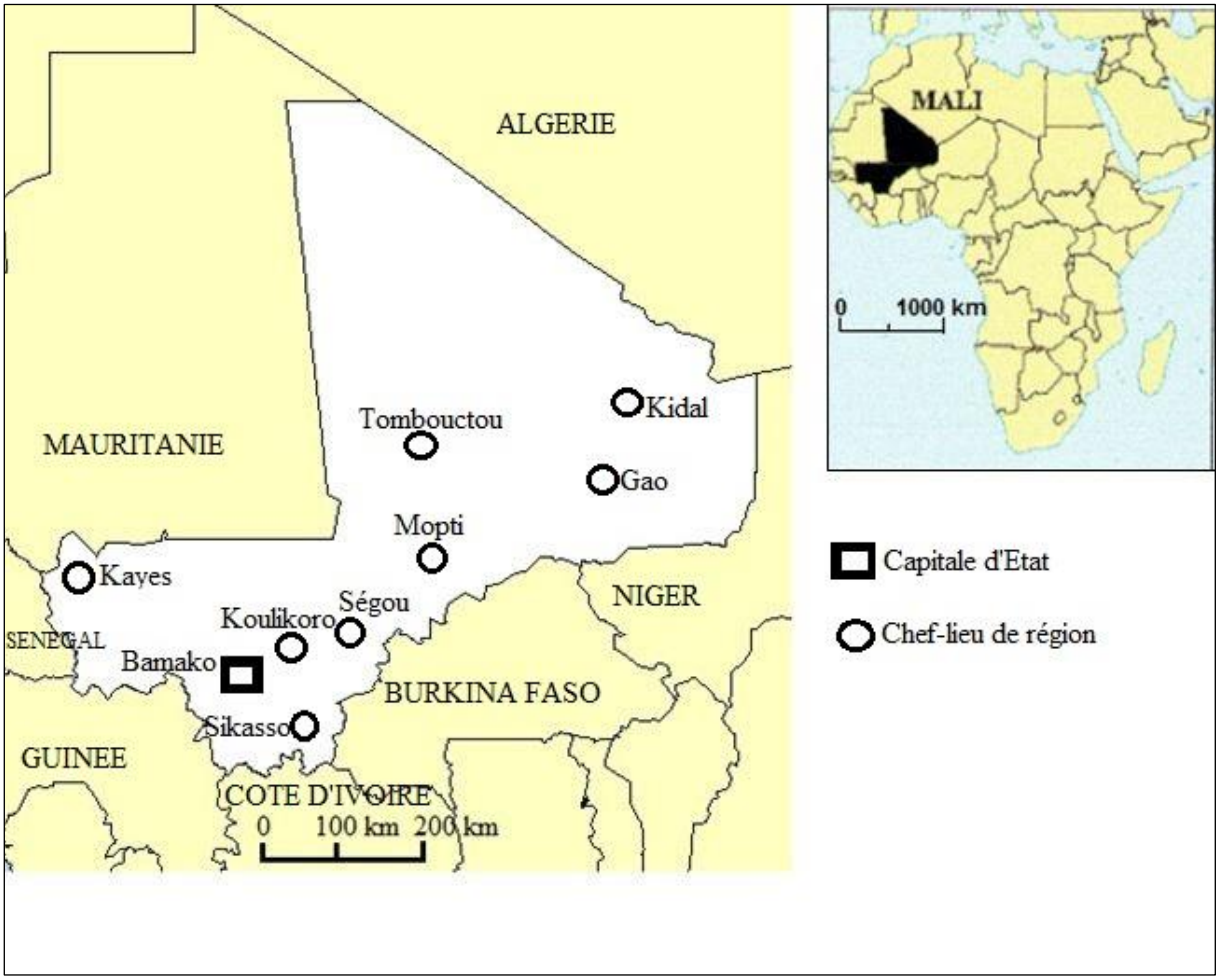


Figure 2 : Le Mali

Couvrant 1 241 000 km², le Mali occupe un carrefour important du continent africain. Il est le plus vaste des quinze pays qui composent l'Afrique de l'Ouest, après le Niger, et partage ses frontières avec sept d'entre eux : l'Algérie, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, la Guinée, la Mauritanie, le Niger et le Sénégal.

Du fait du découpage colonial, il est aussi un carrefour culturel rassemblant des populations diverses, aux origines ethniques variées et aux modes de vie différents. On distingue au Mali une vingtaine d'ethnies, réparties en cinq principaux groupes : mandingue (Bambara, Soninké, Malinké, Bozo), pulsar (Peul, toucouleur), voltaïque (Bobo, Sénoufo, Minianka), saharien (Maure touareg, Arabe) et Songhaï.

Sa population (14 517 176 habitants)[4] est très inégalement répartie sur l'ensemble du territoire, avec des régions septentrionales faiblement peuplées, et des régions centre et sud densément peuplées. Les deux-tiers nord du pays enregistrent des précipitations annuelles inférieures à 127 millimètres. Cela pourrait expliquer pourquoi les neuf dixièmes de la population se concentrent dans la partie sud du pays, dans le « Mali utile » (G. F. Dumont, 2010) en termes de potentialités agricoles[5]. Ainsi, bien que la densité moyenne soit de 12 habitants au km² à l'échelle nationale ; dans la capitale Bamako (sud), elle atteint 2400 habitants au km² ; à Sikasso (extrême sud), Mopti et Ségou (centre), elle est de 30 habitants au km² ; et elle se situe seulement entre 1 et 3 habitants au km² au Nord-Mali (Tombouctou, Gao, Kidal)[6].

[4] Chiffre issu du quatrième et dernier recensement d'avril 2009.

[5] Sur une superficie totale du pays de 1 241 000 km², 51% sont constitués de terres désertiques. Les superficies cultivées représentent 4,8 millions d'hectares, soient 4% du territoire. Les productions agricoles du pays restent tributaires du niveau des pluies, les régions arides (Kidal, Gao, Tombouctou) connaissant des pénuries en période de soudure.

[6] Source : Fonds International de Développement Agricole (FIDA), disponible sur internet : www.ifad.org/evaluation/public_html/eksyst/doc/insight/pa/mali_22_f.htm

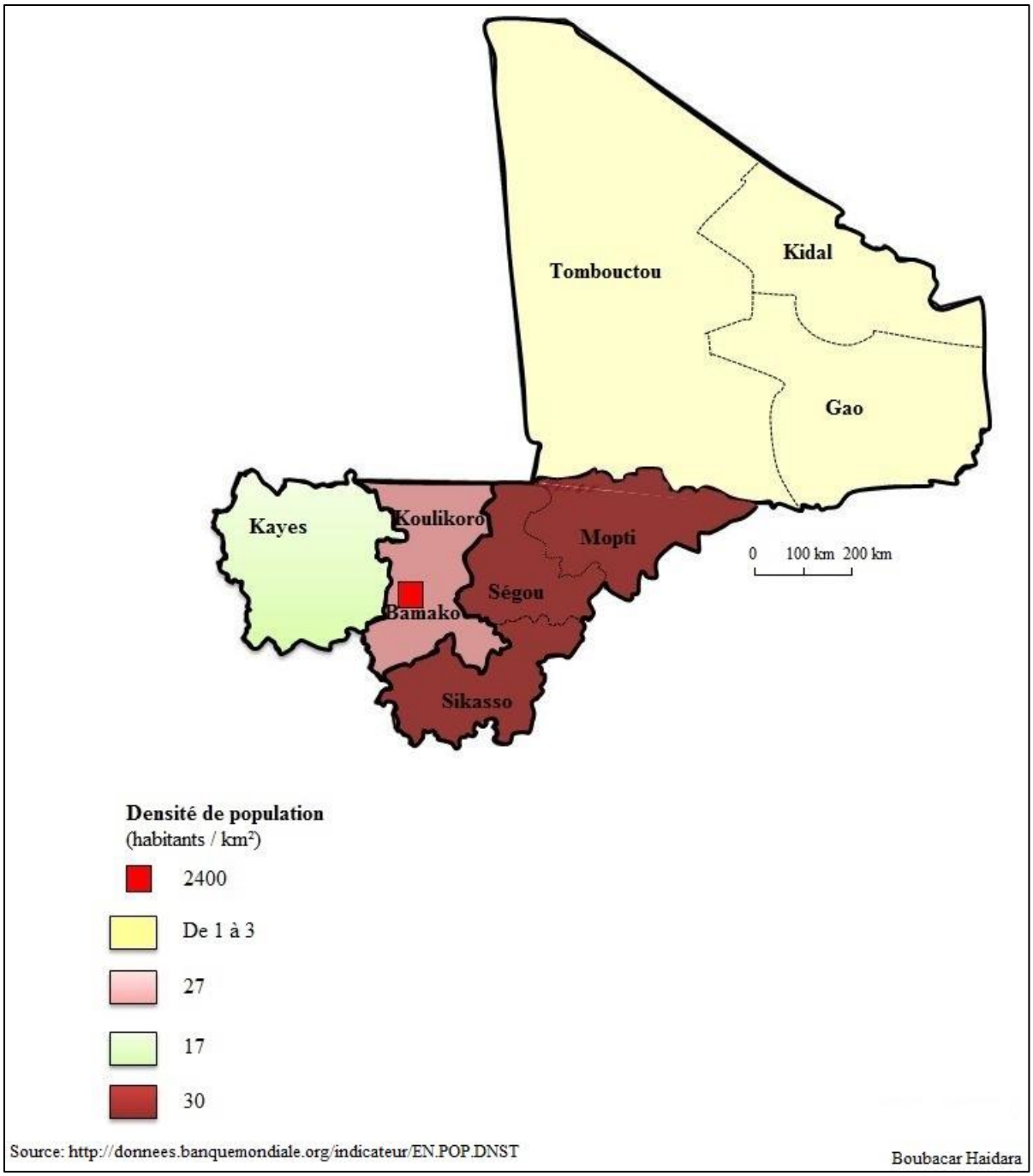


Figure 3 : Répartition de la population selon les régions

Sur le plan économique, le Mali se situe parmi les pays les moins avancés[7]. Le PIB annuel par habitant était de 715.13 dollars en 2013. Avec un indice de développement humain de 0,349

[7] Créé en 1971 par l'Organisation des Nations Unies (ONU), l'expression « les Pays les Moins Avancés (PMA) », par la présentation d'un très faible Indice de Développement Humain (IDH), est une catégorie qui regroupe les pays les moins développés de la planète, sur le plan socio-économique.

(2013), il occupe la 182e place sur 187 pays classés. L'économie malienne est largement dominée par le secteur primaire et son agriculture est essentiellement pluviale. Environ 80 % de la population vit de ce secteur qui assure 75 % des recettes d'exportation mais qui ne représente que 45 % du PIB. L'agriculture relève largement d'un mode de production domestique, et est principalement orientée vers les cultures céréalières (riz, mil, sorgho, maïs). L'agriculture de rente est dominée par la culture du coton, un secteur en pleine crise. Les potentialités agricoles restent importantes, en particulier dans le delta central du Niger : l'Office du Niger dispose de près d'un million d'hectares de terres agricoles aménageables, dont à peine 50 000 sont mises en valeur. Cette économie agricole, où les cultures vivrières occupent une large place, permet en temps normal d'assurer l'autosuffisance alimentaire. Elle est aussi soumise à une vulnérabilité face aux aléas climatiques et aux fluctuations du prix des produits d'exportation, en particulier le coton, sur les marchés internationaux. Les grandes sécheresses (années 1973-1974, 1984, 2002) mettent périodiquement à mal l'équilibre alimentaire, nécessitant le recours à l'aide internationale et à l'importation massive pour satisfaire les besoins de base des populations. Le Mali dispose par ailleurs d'importantes richesses minières et énergétiques. Le pays se classe au troisième rang des producteurs africains d'or après le Ghana et l'Afrique du Sud, avec 51 tonnes d'or extraites en 2013.

CHAPITRE PRELIMINAIRE

REFLEXION SUR QUELQUES CONCEPTS

« Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique. La religion est générale, universelle, totalisante. La politique est partielle, tribale, limitée dans l'espace et dans le temps. Restreindre la religion à la politique, c'est la confiner à un domaine étroit, à une collectivité, une région et un moment déterminés » (Muhammad Saïd Al-Achmawi, 1990). Il nous semble indispensable de débuter notre étude par éclaircir le terme d'islam. La question des rapports de l'islam avec la politique, au cœur de notre étude, nous oblige à prendre également en compte la notion d'islamisme. Notre objectif est de définir les deux notions en faisant apparaitre, le cas échéant, les nuances qui existeraient entre elles. Nous avons particulièrement souhaité nous intéresser à ces deux notions, car les débats qui ont eu lieu dans le domaine religieux malien ont souvent opposé la religion musulmane, à certaines de ses manifestations politiques. L'islam en tant que choix personnel, qui lie le fidèle musulman à Dieu sans aucun intermédiaire, semble séparé par un profond écart d'un islam aux aspects politiques, souvent auréolé de contraintes envahissantes tant pour les musulmans que pour les non-musulmans.

1. La notion d'islam

L'islam est défini, dans le Larousse, comme étant la religion des musulmans, de ceux qui adhèrent au message de Mahomet.

Un musulman se définit ainsi, par son adhésion aux cinq piliers de l'islam :

- il croit en un seul Dieu, *Allah*, et en son prophète Mahomet ;

- il fait la *salat* (prière), cinq fois par jour en se dirigeant vers la *Kaaba* (la Mecque) ;

- il respecte le mois de ramadan, jeûnant un mois dans l'année ;

- il a l'obligation d'accomplir le pèlerinage à la Mecque, au moins une fois dans sa vie, s'il en a les moyens ;

- et il doit s'acquitter de la *zakât* (l'aumône).

Les définitions sous-mentionnées accordées au terme islamisme semblent ériger une nuance, parfois discutable, entre les termes d'islam et d'islamisme. L'islam, comme susmentionné, c'est exécuter une pratique religieuse, tandis que l'islamisme tend à renvoyer à une action politique, sous le couvert de l'islam. Cette définition de la religion musulmane suscite une autre interrogation, à laquelle nous tentons d'apporter des éléments de réponse dans nos développements : Peut-on dissocier l'islam de la politique, le coran regorgeant de textes qui régissent la société ?

Avant de mener une analyse de fond sur cette question qui est directement liée à notre sujet de recherche, nous proposons, dans un premier temps, de nous intéresser aux différentes spécifications du terme islamisme.

2. La notion d'islamisme et ses nuances avec l'islam

L'islam, comme nous l'avons précédemment définit, est basé sur ses cinq piliers. Le livre saint, le Coran, se présente comme étant le moteur même de l'islam. Dans la tradition islamique, les textes dont il regorge émanent directement d'*Allah* (de Dieu) qui les a révélés au prophète Mahomet. Ce faisant, il apparait que le Coran ait été conçu pour régir entièrement la vie des musulmans, il édicte donc des lois. Il nous semble que le fait d'édicter des lois, un code de conduite normatif, ce que fait le Coran, à tendance à s'apparenter à la politique. La normativité consistant à produire des valeurs, des normes et principes, celles des musulmans sont avant tout islamiques. De ce point de vue, la barrière entre l'islam et l'islamisme pourrait paraitre très poreuse.

Une difficulté qui se pose autour de la notion d'islamisme est donc d'ordre conceptuel. Nous proposons ainsi de nous intéresser à un certain nombre de définitions qui ont été accordés à ce terme.

« L'islamisme est un mouvement sociopolitique fondé sur l'islam, défini comme une idéologie politique autant qu'une religion » (Olivier Roy, 2001). Selon Olivier Roy, les mouvements islamistes s'efforcent de penser l'islam comme une idéologie politique qui engloberait l'ensemble de la vie sociale à partir d'une appréhension politique de la société.

« L'islamisme recouvre dans la réalité une diversité de courants, de stratégies et de sensibilités qui dépendent largement de contextes politiques variés et conduisent bien souvent à des conditions relativement différentes par exemple à l'égard de la question de la participation démocratique et légale au jeu politique comme à l'égard de la violence » (Lamchichi Abderrahim, 2001) .

Le Larousse encyclopédie 2013, définit l'islamisme en tant qu'un mouvement regroupant les courants les plus radicaux de l'islam, qui veulent faire de celui-ci, non plus essentiellement une religion, mais une véritable idéologie politique par l'application rigoureuse de la charia et la création d'États islamiques intransigeants.

D'après le Conseil de l'Europe, l'islamisme est une façon de concevoir l'islam non seulement comme une religion mais aussi comme un code de conduite social, juridique et politique. L'islamisme peut être violent, pacifique ou modéré, mais en aucun cas il ne reconnaît la séparation de la religion et de l'Etat, grand principe des sociétés démocratiques et pluralistes.

Ces différentes définitions nous laissent penser que l'islamisme est une conception particulière de la religion musulmane, donc dissemblable de l'islam.

D'autres définitions, en revanche, s'efforcent d'apparier l'islam et l'islamisme. Ainsi, le ''Club de l'Horloge''[8] explique que : « dans les dictionnaires, du moins jusqu'à une date récente, le mot "islamisme" ne désigne que la religion musulmane, et il est synonyme d'islam, le suffixe "isme" étant très généralement utilisé pour toutes les religions, par exemple pour le christianisme, l'hindouisme ou le bouddhisme. Or, par une subtile manœuvre sémantique, on a maintenant construit une entité théorique nouvelle, l'"islamisme", qui serait distincte de l'islam lui-même, bien que sa dénomination dénote le rapport qu'elle entretient avec la religion dont elle est sortie. Avec l'"islamisme", on dispose désormais d'un objet d'exécration qui permet de laver l'islam lui-même de toute responsabilité dans les crimes qui sont commis

[8] Le ''Club de l'Horloge'' est un *think tank* réunissant des intellectuels de droite et d'extrême droite, qui vise à « l'union de toutes les droites ».

en son nom. Les “islamistes” représenteraient une déviation monstrueuse du véritable islam, avec lequel, au fond, ils n’auraient rien à voir ».

L’aspect étymologique des deux notions (islam et islamisme) pourrait renforcer cette idée du ‘’Club de l’Horloge’’. Le terme islam a pour signification soumission à *Allah* (Dieu). « Le suffixe ‘’ique’’ venant du latin ‘’icus’’, signifie relatif à, propre à. Le suffixe ‘’iste’’ signifie quant à lui : partisan d’une idéologie ou d’une attitude » (Frédérique Harrus, 2015). Islamiste signifierait donc partisan de l’islam, ce qui ferait de ce terme un synonyme de musulman.

Hormis le cadre sémantique qui tend à les niveler, dans la pratique, selon Daniel Pipes, un fossé semble séparer l’islam et l’islamisme : « Les islamistes considèrent leur adhésion à l'islam avant tout comme une forme d'allégeance politique, ce qui n'est pas le cas des pieux musulmans » (Daniel Pipes, 2000).

« Les militants islamiques » (Terje ØsTebØ, 2012) considèrent l’islamisme comme une forme d’islam traditionnel, ce qui est en réalité, selon Daniel Pipes (2000), quelque chose de profondément différent. Pendant que l’islam traditionnel tenterait d'enseigner aux hommes à vivre en accord avec la volonté de Dieu, l'islamisme aspirerait à créer un ordre nouveau.

La conversion à l’islam est ordinairement motivée par la foi, mais pour les islamistes elle semble être une pensée. Ainsi, en donnant pour exemple le cas de l’Ayatollah Khomeiny qui s’adressait à Mikhaïl Gorbatchev, en 1989, au déclin de l’Union Soviétique, Daniel Pipes entend faire une différence nette entre l’islam qui relève du spirituel, et l’islamisme qui relève de l’idéologie politique : « Je vous annonce ouvertement que la République islamique d'Iran, la base la plus grande et la plus puissante du monde islamique, peut facilement contribuer à combler le vide idéologique de votre système » (Ayatollah Khomeiny, 1989). Ces propos pourraient être considérés comme un appel du leader iranien, lancé aux soviétiques à rejoindre non pas la foi musulmane, mais l’idéologie islamiste.

Les manifestations politiques actuelles de l’islam au Mali, nous le verrons dans la suite de notre travail, s’exercent par la prise en compte de la dimension religieuse dans le débat politique. Du rationnel, ce débat se déplace vers « le terrain extrêmement sensible du licite (*halâl*) et de l'illicite (*harâm*) (Muhammad Saïd Al-Achmawi, 1990) ». Dans l’islamisme alors, un certain nombre d’actes qui sont exécutés au nom de l’islam, par les mouvements religieux, devient licite et légitime, fondé sur le Coran. A l’inverse, des actes provenant du camp considéré adverse (l’Etat laïc par exemple) peuvent être jugés illicites et illégitimes et,

l'on emprunte au Coran et à la charia les moyens de les réfuter. A travers ce procédé, « tous les grands conflits de l'histoire islamique ont reçu une formulation religieuse qui occulte leur caractère essentiellement politique » (Muhammad Saïd Al-Achmawi, 1990). L'histoire islamique a été caractérisée par de nombreuses luttes ayant opposé des musulmans entre eux, et des musulmans à des non-musulmans. Cela pourrait être dû au fait que beaucoup de musulmans et de non-musulmans sont persuadés que la manifestation politique de la religion fait partie intégrante de l'islam, voire qu'il est un des piliers de la foi. « Cette confusion entre l'islam et sa manifestation politique peut bien s'étendre sur quatorze siècles » (Muhammad Saïd Al-Achmawi, 1990). Ce constat corrobore l'idée de Boualem Sansal (2013) qui stipule que « l'islamisme a remplacé l'islam ». Dans son ouvrage « gouverner au nom d'*Allah* », l'auteur estime que c'est l'islam qui s'est durci pour devenir l'islamisme. De ce fait, les musulmans, eux-mêmes, ne classeraient guère l'islam dans des catégories. Ils ne feraient aucune distinction entre l'islam modéré et l'islam radical : « L'islam est l'islam. Pour eux (les musulmans), il y a les bons et les mauvais musulmans, le critère étant la stricte observance des règles » (Boualem Sansal, 2013). L'islam ne serait ainsi pas parvenu, selon B. Sansal, à s'extraire de la démarche d'expansion et de conquête qui est la sienne depuis son avènement, une conquête qui s'exerce tantôt par la prédication, tantôt par la violence.

Pour ceux des musulmans qui condamnent l'islam radical, ou l'islam sous sa forme violente, Guillaume Faye (2015) qualifie leur démarche de ''ruse'' et estime que : « les Arabo-musulmans intelligents et rusés qui veulent conquérir en douceur l'Europe (par immigration et démographie) condamnent toutes les violences "islamistes" stupides et toutes les provocations d'un islam fondamentaliste et radical. Il explique que « très souvent, les dénonciations des égorgements d'Occidentaux sont des larmes de crocodile ». L'auteur qualifie cette ''ruse'' « d'une islamisation par le bas », qui d'ailleurs rendrait l'islamisme moins dangereux que l'islam. Selon cette analyse, les musulmans, de manière générale, seraient de connivence avec ceux qui commettent des violences au nom de l'islam. L'islamisme ne commencerait donc pas par le radicalisme ni par la violence, « il commence dès que l'islam prétend devenir un code de conduite social, juridique et politique. Ce code étant supposé venir de Dieu, il échappe par construction au débat démocratique » Guillaume Faye (2015).

Les musulmans ne forment pas un ensemble social ou religieux homogène, et leurs orientations vont de la laïcité au fondamentalisme religieux (D. Jonckers, 2011). Les islamistes armés/djihadistes au nord du Mali sont désignés comme étant des islamistes. Au sud, les leaders musulmans prônant un conservatisme religieux sont également appelés

islamistes. Christian Coulon (2013)[9] définit l'islamisme comme étant, tout ce qui peut donner à l'islam une dimension politique. En prenant en compte cette dernière définition, nous pouvons distinguer deux formes d'islamismes au Mali : l'islamisme tel qu'il est appliqué par les djihadistes du Nord-Mali (par les armes) ; et l'islamisme tel qu'il est appliqué par les organes islamiques du sud du Mali, notamment par le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) (par les idées), qui tient à intervenir dans la vie sociale et qui se veut être moralisateur de la société malienne. Tout au long de ce travail, nous appellerons ainsi ''islam malien'', la forme d'islam qui prévaut dans le sud du pays. ''L'islam malien'' bien qu'exempt de toute violence, dans ses aspirations conservatrices, a parfois laissé paraitre quelques points de jonction avec l'islam des djihadistes (refus de la modernité, volonté de restaurer un nouvel ordre socio-politique).

[9] Séminaire général de LAM (Les Afriques dans le Monde) du 28 mars 2013.

PREMIERE PARTIE :

INTRODUCTION, DIFFUSION, ET TRANSFORMATIONS DE L'ISLAM AU MALI

Le Mali est l'héritier, depuis le moyen âge, d'une riche histoire islamique. Il a été le centre d'importantes constructions sociales, politiques et religieuses africaines, qui se sont fondées dans le Soudan Occidental[10]. L'espace du Soudan Occidental est défini par Jean-Pierre Raison (2002), comme étant une bande de territoires soudano-sahéliens qui traverse en écharpe le continent africain, entre le Sénégal et la Corne de l'Afrique, avec un prolongement le long de la côte de l'Océan Indien. Cette partie de l'Afrique a connu, dans le moyen âge, un essor simultané sur le plan économique, politique, culturel et religieux, à travers l'édification de grands empires (Ghana, Mali, Songhaï). Nous sommes donc appelés à évoquer le Soudan Occidental, car le Mali, en tant qu'État, a un lien ininterrompu et une importante histoire avec cet espace géographique, sur lequel se sont édifiés les plus grands empires d'Afrique Noire.

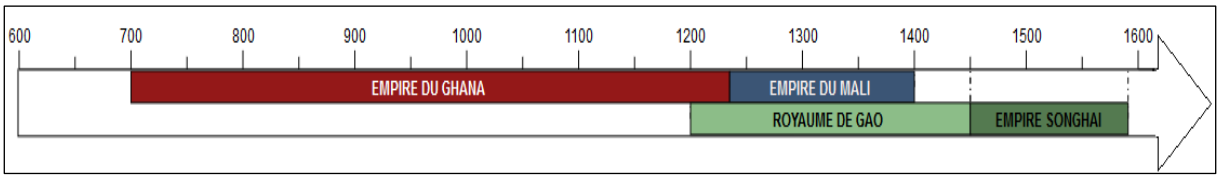


Figure 4 : Chronologie des grands empires du Soudan Occidental

Cela fait que travailler sur l'islam au Mali nécessite des compétences pluridisciplinaires, notamment géographiques, historiques et socio-anthropologiques. Nous nous attachons donc, à rechercher dans l'histoire du pays les éléments historiques sur lesquels repose l'héritage islamique du Mali. Ces éléments nous permettront de mieux appréhender la sphère religieuse malienne actuelle. S'intéresser au phénomène religieux malien implique donc de s'arrêter sur les sociétés soudano-occidentales du moyen-âge. L'islam, tel qu'il s'est toujours manifesté au Mali, d'abord sous une forme pacifique, souvent contestataire, et récemment à travers le djihad islamique, trouve toute son explication dans cette période.

[10] Le nom de Soudan dérive de celui de *Bilad Es-Soudan* qui veut dire « pays des Noirs », donné par les arabes à une vaste région d'Afrique Noire, correspondant aux territoires des grands empires africains. Il s'agit de toute la zone sahélienne constituant une zone de transition entre le Sahara et le Soudan forestier, s'ouvrant en éventail depuis l'atlantique jusqu'au lac Tchad

CHAPITRE I

L'HISTORIQUE DE LA PRATIQUE DE L'ISLAM AU MALI

L'héritage islamique malien résulte de la situation géographique de carrefour, propice aux échanges commerciaux avec des contrées lointaines, qu'Yves Person (1980) appelle « les échanges à longue distance ». Cette disposition est à l'origine de l'introduction précoce de l'islam dans le Soudan Occidental au IXe siècle, soit seulement au IIe siècle d'existence de cette religion.

Outre l'or, l'Afrique exporte de l'ivoire brut ou travaillé à travers l'océan Indien vers l'Arabie et l'Inde. Les cours royales de Niani, de Gao, de Tombouctou, importent surtout des produits de luxe : soieries, brocart, armes richement ornées, etc… Le Soudan exporte également des esclaves pour les besoins des cours maghrébines et égyptiennes (des femmes pour les harems et des hommes pour former la garde d'apparat des sultans). « Les pèlerins soudanais achètent, eux aussi, des esclaves au Caire, surtout des esclaves artistes, des musiciens, entre autres » (M. El Fasi, I. Hrbek, 1990).

Dans un article sur les figures du religieux islamique au Mali, Naffet Keïta (2011) dresse l'historique de la pratique de l'islam au Soudan. Dans cette étude, il apparait que la présence de l'islam dans le Soudan Occidental est attestée par les *tarikhs*[11]. Ces documents historiques rapportent que les signes d'une islamisation étaient repérables autant dans les cours des empereurs du Wagadu (vers 1000) que dans celles des empires du Mali, du Songhay et des royaumes de Samory Touré, et d'El Hadj Oumar Tall. Ibn Khaldoun de préciser que la conversion à l'islam du premier roi du Mali remonte à 1050.

Les régions qui furent le plus rapidement touchées par l'islam, sont celles qui ont été en contact étroit avec les commerçants musulmans du Maghreb. Ainsi, l'organisation du

[11] *Es-Soudan* et *Al-Fattâch* sont les principaux *Tarikhs*. Le *tarikh Es-Soudan* est un texte de référence, écrit par Abderrahmane Es Saâdi (1596-1656) vers 1650, qui traite des grands empires d'Afrique Occidentale (Ghana, Mali, Songhay). Le *tarîkh Al-Fattâch* est un texte arabe écrit par Mahmud Kati et terminé par l'un de ses petits-fils au XVIIe siècle, qui décrit l'empire Songhay.

commerce dans l'empire du Ghana (l'empire de l'or) a été le facteur essentiel dans la pénétration de l'islam au Soudan Occidental. Aux anciennes voies commerciales, s'ajoutent les routes du pèlerinage, et les conquêtes armées, aux facteurs d'expansion de l'islam en Afrique Noire.

Jean-Pierre Raison (2002) distingue « quatre moments d'accélération » dans l'expansion de l'islam dans le Soudan Occidental : celui des empires soudanais médiévaux, entre le VIIIème et le XVIème siècle ; celui des révolutions islamiques et des guerres saintes, menées notamment par El Hadj Omar Tall, du XVIIème au XIXème siècle ; celui du partage colonial, qui s'accompagne, surtout en Afrique de l'Ouest, d'une progression de l'islam due à l'utilisation des nouveaux moyens de transport, à l'exode rural, et aux réflexes identitaires face au pouvoir colonial.

I. L'introduction de l'islam dans les grands empires du Soudan Occidental

A. L'introduction de l'islam dans l'empire du Ghana

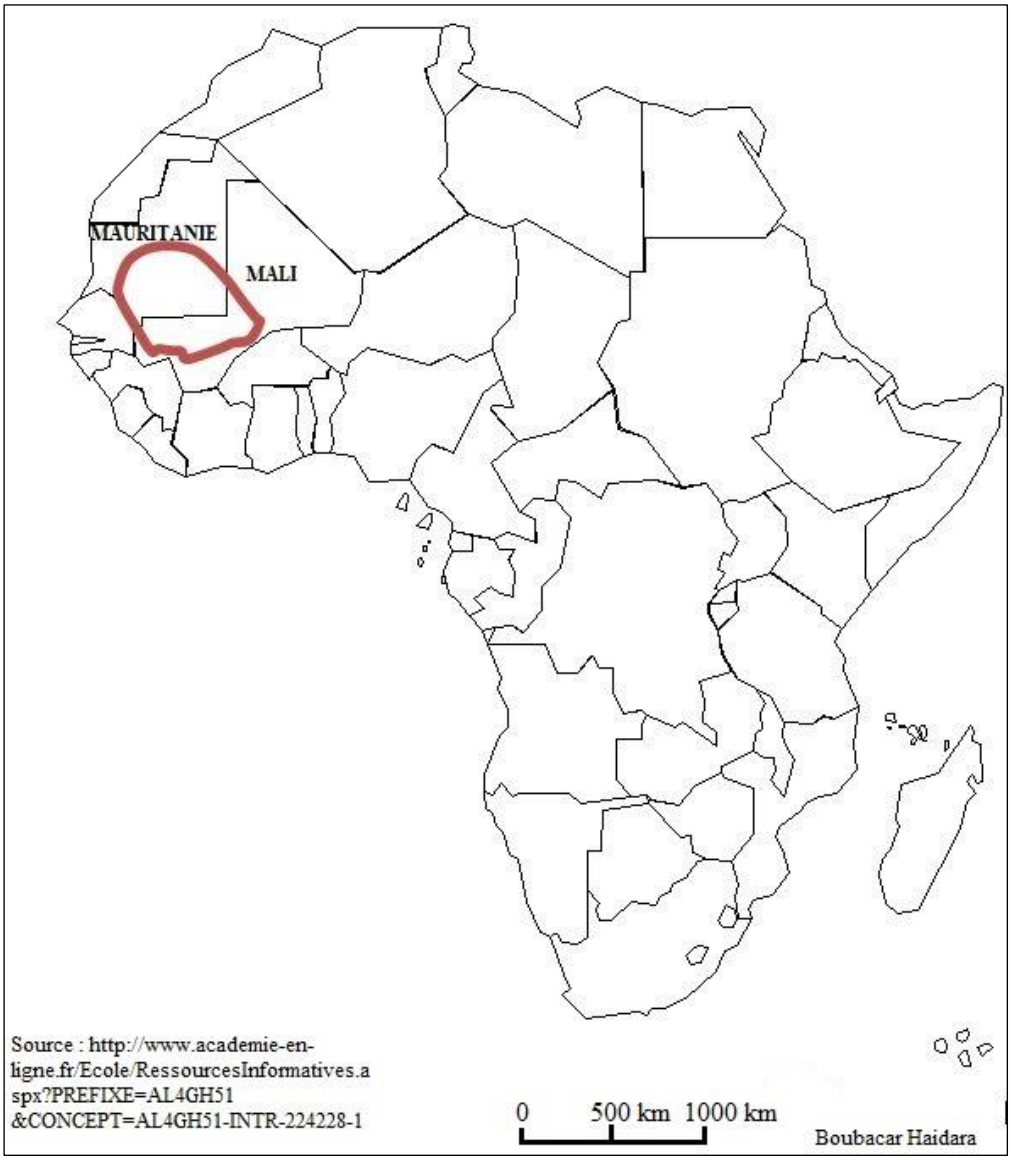


Figure 5 : L'empire du Ghana

Correspondant au sud-est de l'actuel Mauritanie, et au sud-ouest malien, l'empire du Ghana, auparavant royaume du Wagadu, s'est constitué au VIIIe siècle, et a atteint son apogée au Xe siècle. Le paganisme était la forme de croyance majoritaire, les habitants de l'empire vénéraient le serpent *Bida*. S'assurant le monopole du commerce de l'or, le Ghana attirait les plus grandes caravanes d'Afrique du Nord. Ibn Hauqal, voyageur, chroniqueur et géographe

arabe du Xe siècle qui a visité le royaume, écrit que « le roi du Ghana est le roi le plus riche de la terre à cause des richesses et des provisions d'or se trouvant auprès de lui, qui ont été acquises depuis des temps anciens par ses prédécesseurs et lui-même » (Ibn Hauqal, in D. T. Niane, 1975).

1. Le rôle des Dioulas dans le développement de l'islam au Soudan Occidental

La révolution économique du Ghana est allée de pair avec une révolution religieuse. Les Dioulas ou encore Markas, spécialisés dans le commerce à longue distance, se sont islamisés au contact de leurs clients arabo-berbères. « Partant des rives du désert, l'islam s'est donc étendu vers la lisière de la Forêt en suivant les pistes du commerce à longue distance, ses agents furent exclusivement les dioulas » (Yves Person, 1980). Ces derniers sont parvenus à mettre en place un véritable réseau commercial, à tel point qu'ils se rendirent indispensables dans tous les empires qui se sont succédé au Soudan Occidental, et mirent en place partout des noyaux islamisés. Après l'adoption de l'islam par les Dioulas, le commerce n'a cessé de se développer au Soudan Occidental.

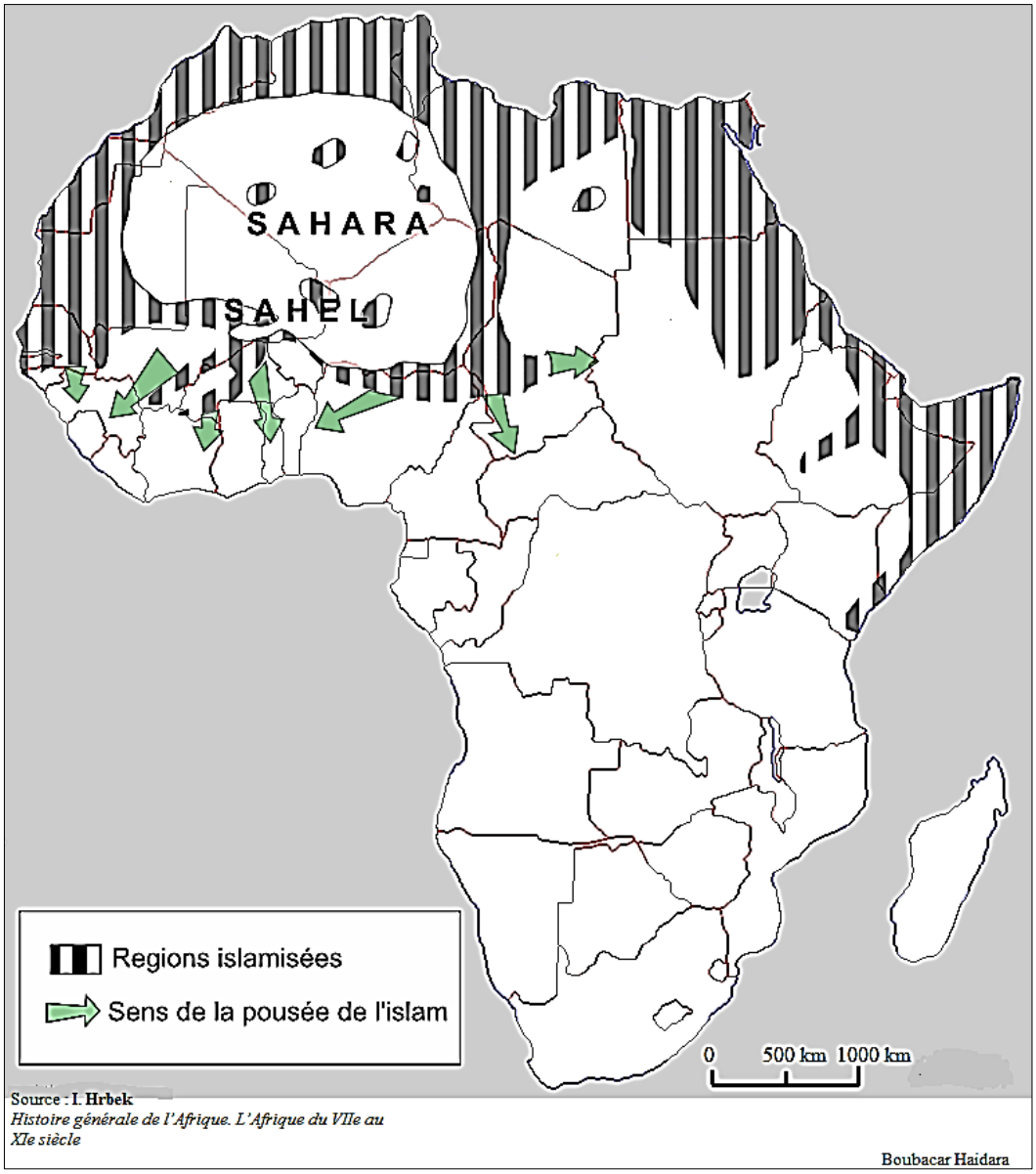


Figure 6 : Les régions islamisées vers 900/1500

L'essor fulgurant du commerce, qui a propagé l'islam partout dans le Soudan Occidental, peut être imputé à des recommandations prophétiques. Maxime Rodinson (1966) relate alors le goût des affaires qui avait caractérisé le Prophète et les saints califes, ses premiers successeurs, et explique que le Prophète aurait d'ailleurs dit que « les marchands sont les courtiers de ce monde et les curateurs fidèles de Dieu sur la terre ».

2. La conquête almoravide ou l'introduction de l'islam par les armes, une démarche intéressée ?

La conquête almoravide[12], désignée par Anne Stamm (1997) comme étant « la première Guerre sainte du Soudan », à l'origine de l'accélération de l'islamisation de l'empire, marque le début du déclin de celui-ci, dans la seconde moitié du XIe siècle. Des écrits tendent à imputer cette action à des visées plus économiques que prosélytiques. C'est le cas de Bakary Sambe (2009) qui impute alors l'agression almoravide à la convoitise de l'or du Ghana (importante ressource dans le commerce transsaharien). Il explique qu'au moment de l'envahissement du Ghana par les Almoravides, il y'avait déjà des rois musulmans et des mosquées dans l'empire. B. Sambe estime que la stratégie djihadiste des conquérants marocains, fortement impliqués dans l'œuvre d'islamisation dans le Soudan Occidental, répondait à des aspirations économiques. Partant de ce point de vue, l'action guerrière almoravide représenterait une guerre réformiste (afin de modifier les pratiques religieuses) ou économique, ou les deux. Cette idée est globalement partagée par M. El Fasi, et I. Hrbek (1990), qui nous expliquent que l'islam s'était propagé à travers le désert jusqu'au Soudan Occidental, avant même que le Maghreb et le Sahara eux-mêmes n'aient été totalement convertis. Nos deux auteurs estiment que la conversion forcée du Ghana a probablement consisté à imposer l'islam almoravide orthodoxe, à un peuple qui professait déjà la foi kharidjite. Al-Zuhrī (1968), quant à lui, explique que « les chefs de la ville commerçante de Tādmekka, les Berbères de Banū Tānmak, furent islamisés sept ans après que la population du Ghana eut été contrainte par les nouveaux convertis ghanéens ».

Après la destruction de l'empire du Ghana par les almoravides, la part de ses populations (Sarakolé, toucouleur et Soninké) restée réfractaire à l'islam, a été convertie de force, et soumise à une orthodoxie musulmane. Une situation que décrit Ibn Khaldoun (1852) : « Les almoravides étendirent leur domination sur les nègres du Ghana, dévastèrent leur territoire et pillèrent leurs biens. Les ayant soumis à la capitation, ils leur imposèrent un tribut, et en contraignirent un grand nombre à se faire musulmans ».

[12] Les Almoravides, selon la définition tirée du Larousse, sont des tribus berbères du groupe des Sanhadjas apparentés aux Touaregs. Pasteurs nomades, ils se lancent, au milieu du XIe siècle, à partir de leur désert, à la conquête de terres plus riches et parviennent à constituer un immense empire, englobant un double domaine africain et européen. Tout comme les Arabes au début de l'islam, ils se mettent en marche pour occuper des territoires et propager une doctrine.

B. L'islam dans l'empire du Mali

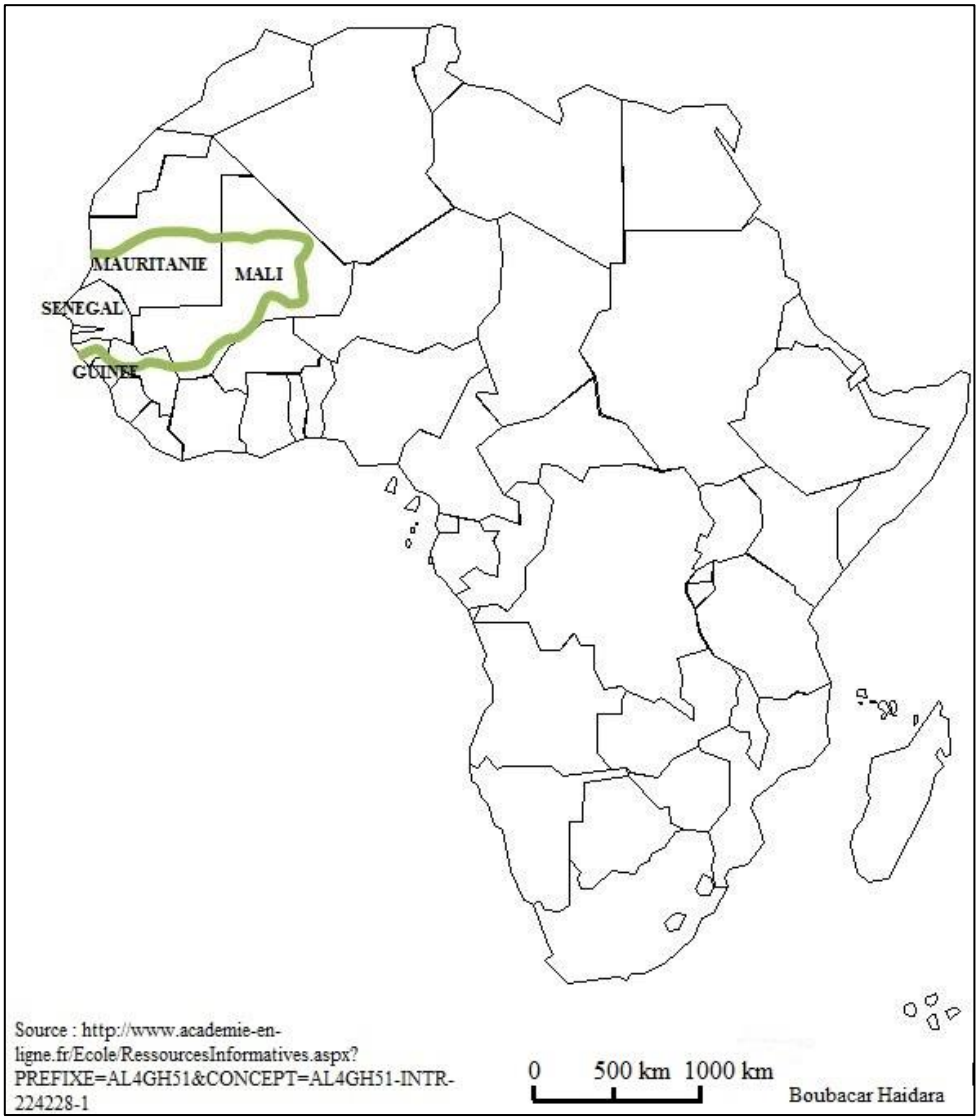


Figure 7 : L'empire du Mali

Des ruines de l'empire du Ghana, nait l'empire du Mali, sous la conquête de Soundiata Kéita en 1235. « Suivant une tradition plus ou moins fiable, Allakoï Keïta aurait fondé l'État mandingue en 1213» (G. Chauzal, 2011), qui finira par être connu sous l'appellation d'Empire du Mali. Au départ, il s'agirait d'un petit royaume situé sur le territoire de l'actuelle Guinée, devenu, deux décennies plus tard, sous la conquête de Soundiata Keïta, la première puissance du Soudan Occidental.

Avec l'empire du Mali, l'islam aura franchi au Soudan occidental une étape de plus : « Il aura été, au moins partiellement, à l'origine d'une société nouvelle (Jean-Luc Moreau, 1982).

C’est sous le règne de Kankou Moussa (1307-1322) que le Mali a atteint son apogée. Le mansa[13] Moussa a particulièrement contribué à renforcer la renommée du Mali avec les pays musulmans, notamment avec le Maroc et l’Egypte.

Concomitamment, cette époque équivaut à la grande phase d’islamisation du Soudan Occidental. Kankou Moussa ou Mansa Moussa, cet empereur pieux qui s’était fait entourer de juristes maghrébins, parlait et écrivait l'arabe. Il était en relation épistolaire avec les souverains maghrébins et égyptiens. Djibril Tamsir Niane (1959) évoque à quel point les auteurs arabes ne tarissent point en éloge sur Mansa Moussa, l'empereur dévot, qui institua l'école coranique obligatoire pour les enfants de la capitale, qui envoyait des imams poursuivre leurs études dans les villes d'Afrique du Nord, qui, pendant le quart de siècle que dura son règne, fit de de Tombouctou et Djenné des centres intellectuels, de véritables villes de lettrés. Cependant, en dépit des centres intellectuels que possédait l’empire du Mali, pour la majeure partie des populations, l’islam demeurait une religion parlée et vécue, et non une religion enseignée.

Avant la vulgarisation massive de l’islam, si le pouvoir et sa proximité étaient très islamisés, les populations dominées ne l'étaient pas forcément. L'empire se voulait musulman, il s’agissait toutefois d’un islam de cour avec des souverains convertis qui se sont entourés d’intellectuels musulmans venus de pays arabes. Les sociétés africaines rurales, dans lesquelles pénètre l’islam, représentaient une immense réserve de main-d’œuvre agricole et servile qu’il n’était pas urgent de convertir. Joseph Ki-Zerbo (1978) qui présente le Mansa Moussa comme un musulman fervent qui relança l’expansion de l’islam, reconnaît aussi que la masse des paysans (qui forment l’écrasante majorité des populations de l’empire) demeurait attaché aux religions traditionnelles, ce que le mansa tolérait, sous réserve d’obéissance et du tribut.

Les habitants voyaient transiter ou s’installer chez eux des commerçants musulmans qui disaient simplement les grandes vérités de leur foi et qui en vivaient publiquement les obligations (prières, jeune, aumône...). Ils adoptaient les croyances et pratiques de l'étranger, ils les enrichissaient de certaines de leurs coutumes et ignoraient certaines dispositions coraniques qui ne coïncidaient pas avec leur tradition. Ce constat fait que « l'islam, tel qu'il paraît avoir été pratiqué à la Cour du Mali, était trop superficiel pour agir sur les masses »

[13] Empereur en malinké.

(Yves Person, 1968). Le peuple restait partout animiste, mais les nécessités du commerce lui faisaient admettre dans son sein des noyaux musulmans dont il ne pouvait plus se passer. Ce n'est que beaucoup plus tard que l'islam s'est réellement vulgarisé dans l'empire du Mali.

A partir de cette vulgarisation, la ferveur islamique était telle que dans l'empire du Mali, l'explique Ibn Batouta, « dans le cas où les enfants font preuve de négligence à l'égard de l'enseignement du Coran, ils leur mettent des entraves aux pieds et ne les ôtent pas avant qu'ils ne sachent le réciter de mémoire. Le jour de la fête étant entré chez le juge, et ayant vu ses enfants enchaînés, je lui dis : Est-ce que tu ne les mettras pas en liberté ? Il répondit : Je ne le ferai que lorsqu'ils sauront réciter pas cœur le Coran » (Ibn Batouta, in Deframerey et Sanguinetti, 1922).

Attaqué de part et d'autre, par les Mossi et Bambara restés réfractaires à l'islam, l'Empire du Mali entame son déclin et finit par laisser place à l'empire Songhay.

C. L'islam dans l'empire Songhay

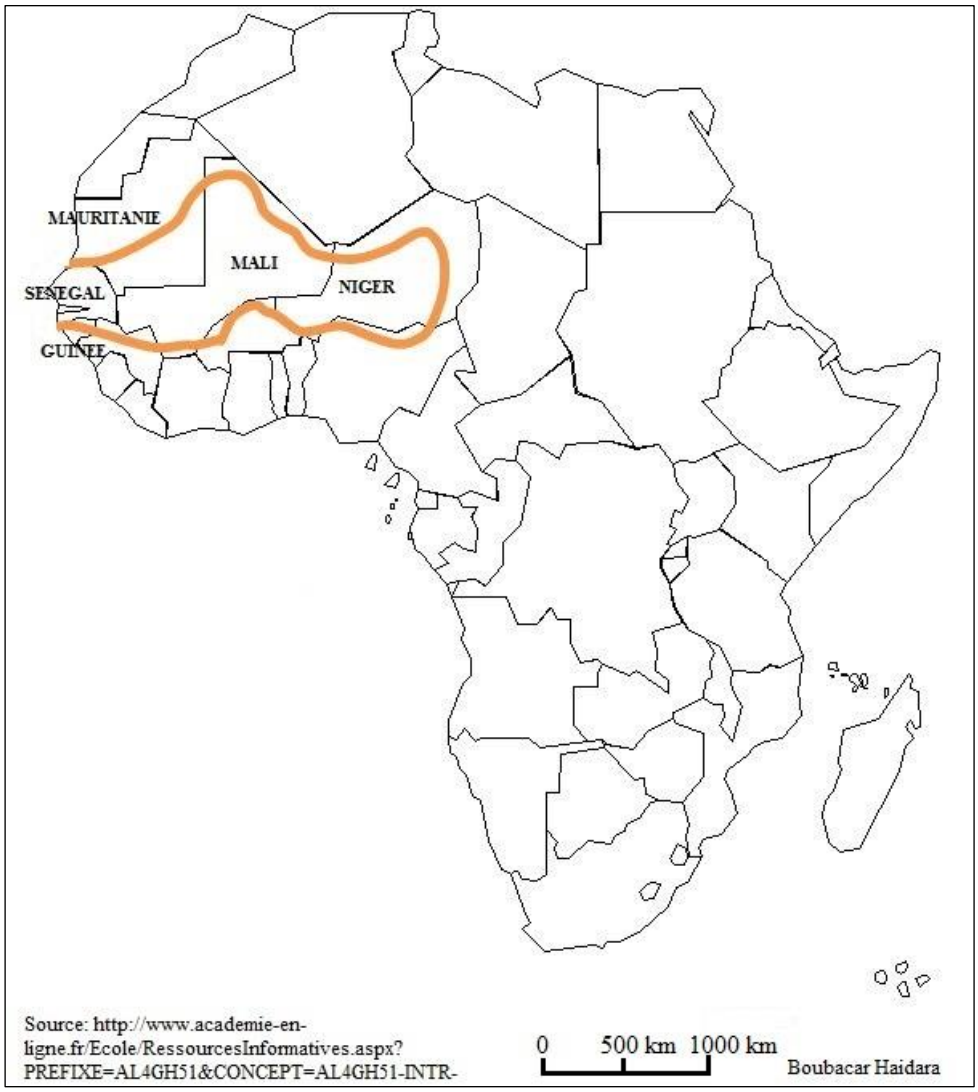


Figure 8 : L'empire Songhay

L'empire Songhay était un État musulman qui a été dirigé par les dynasties Sonni et Askia. Il s'est constitué autour d'une puissance à la fois religieuse, commerciale mais aussi militaire. L'islam était au cœur de la gestion de cet empire.

1. L'empire Songhay sous la dynastie des Sonni

Au XIe siècle, Gao était une importante et très riche place commerciale. En 1325, l'empereur du Mali, Kankou Moussa, s'empare de ce territoire qui est alors devenu un royaume vassal de l'empire du Mali. Par cette même occasion, sont également faits prisonniers les princes songhays, Ali Kolen et son frère Souleiman Nar. Après la mort de Kankou Moussa, les

princes songhays parviennent à s'enfuir. Ali Kolen est alors proclamé roi de Gao et prend le titre de Sonni (1464-1493). Il a ainsi fondé la dynastie des Sonni. Malgré une attaque du Mali, les Songhays résistent victorieusement et conservent leur indépendance. Plus tard, c'est à leur tour d'attaquer le Mali. Sonni Ali, surnommé Ali Ber, c'est-à-dire Ali le grand, n'était guère un roi religieux, et excellait plutôt dans la magie. D'ailleurs, il a longuement persécuté les oulémas et savants de l'islam, qu'il soupçonnait de complicité avec les nomades sahariens, auxquels il était opposé.

En 1468 il saccage Tombouctou, en 1473 il s'empare de Djenné, puis de Macina ou les peuhls sont décimés. Mais les mossis du Yatenga, dont il avait ravagé quelques temps auparavant le territoire, se livrent à leur tour à un raid sur Oualata qui est détruit. Ils sont alors pourchassés par Sonni Ali qui lance une expédition vers les falaises du Bandiagara jusqu'au Gourma. C'est de retour de ce dernier pays qu'il meurt noyé en 1493.

2. L'empire Songhay sous la dynastie des Askia

A la mort de Sonni Ali Ber, en raison de son faible penchant pour l'islam, il est remplacé non pas par son fils, mais par un de ses lieutenants sarakolé, Mamadou Touré originaire du Fouta Toro et gouverneur de Hombori. Ce dernier règnera sous l'appellation de l'Askia Mohamed (1493-1528). Contrairement à Ali Ber qui persécutait les savants musulmans, Askia Mohamed, en bon musulman, gouverne avec ces derniers qu'il associe à chaque prise de décision majeure. Dès le commencement de son règne, il effectue un grand pèlerinage à la Mecque en 1496, escorté par cinq cents cavaliers et un millier de fantassins. Il a emporté trois cents milles pièces d'or, dont la majeure partie a été distribuée en aumône, et revient chargé par le calife d'Égypte de le représenter dans toute l'Afrique.

Ce pèlerinage constitue un repère historique dans l'islamisation du Soudan Occidental. Ainsi que le souligne Djibril Tamsir Niane (1975), « son accession au trône est une rupture dans la tradition, aussi chercha-t-il la base de son pouvoir dans l'islam. Son pèlerinage est significatif à cet égard. Au Caire il se fait décerner le titre de calife du Soudan ; il prend conseil auprès des docteurs du Caire et, une fois de retour à Gao, il commence la guerre sainte contre les païens mossis. Partout, il nomme juges et imams, ouvre des écoles, et un bon tiers de ses revenus sera consacré pour payer ce personnel ».

A son retour de la Mecque, il va également entamer une série de guerres saintes, notamment au Yatenga, forçant les populations mossies à se convertir à l'islam. L'Askia Mohamed, après avoir solidement organisé un vaste empire, a favorisé le commerce et l'enseignement coranique. Il a œuvré à faire de Tombouctou une grande cité musulmane, reconnue dans l'ensemble du Soudan Occidental et au-delà des frontières soudanaises.

3. Le rôle de Tombouctou dans le rayonnement islamique soudanais

La ville de Tombouctou, fondée au début du XIIe siècle, est un point principal d'arrivée des caravanes transsahariennes. Au déclin du Mali, la ville est occupée par les Touaregs. En 1468, elle passe sous la domination songhay, sous le règne de Sonni Ali. C'est sous cette domination, comme ville de l'empire, qu'elle va connaître son apogée. Elle est devenue progressivement un centre intellectuel des sciences islamiques, avec sa grande période aux XVe et XVIe siècles. La cité tombouctienne, avec ses grandes mosquées et ses nombreuses écoles coraniques parmi lesquelles la célèbre université de Sankoré, était aux XV^{e} et XVI^{e} siècles, un important centre intellectuel et spirituel et un haut lieu de diffusion de l'islam en Afrique. L'université de Sankoré comprenait alors 180 écoles coraniques et comptait 25 000 étudiants[14].

Les trois grandes mosquées de la cité (Djingareyber dont la construction remonte au retour de Kankou Moussa de la Mecque en 1325, Sankoré bâtie au XIVe siècle et Sidi Yahia édifiée vers 1400) – restaurées par le Cadi Al Aqib au XVIe siècle, et les seize mausolées de saints – témoignent de l'âge d'or de cette cité religieuse, intellectuelle et spirituelle, à la fin de la dynastie des *Askia*. D'ailleurs, Guy Villemin (2009) vante les mérites de la ville tant sur le plan architectural, économique, scientifique et religieux. Joseph Confavreux (2012), quant à lui, estime que la sacralisation de Tombouctou est une construction purement occidentale, par ailleurs tardive, qui n'est en effet, advenue qu'après la période de rayonnement de la cité. Tombouctou, à travers ses principaux héritages soudanais, incarne le symbole même de l'islam originel du Mali, c'est-à-dire l'islam soufi, aujourd'hui encore partagé par la majorité des Maliens. Sept siècles après, ces mausolées et autres symboles qui représentent ''l'islam malien'' dans son origine ont été détruits, en 2012, par des militants islamiques, agissant au

[14] Source : UNESCO http://whc.unesco.org/fr/list/119/

nom de l'islam (une autre forme d'islam opposée au soufisme), un aspect que nous développons dans la suite de notre travail

4. Le déclin de l'empire Songhay

L'empire se désorganise suite à l'éviction du pouvoir de l'Askia Mohammed par ses fils. Ces derniers se succèdent au trône : Askia Moussa (1528-1531), Askia Mohammed Bounkan (1531-1537), Askia Ismaël (1537-1539), Askia Ishak I (1539-1549). La production de l'or baisse considérablement. Certains royaumes vassaux se sont révoltés et ont conquis leurs indépendances. Les mines d'or de l'empire étaient convoitées par le Maroc qui engagea une conquête guerrière sur l'empire en 1591. L'Askia Ishak est alors tué, l'empire est détruit et le Maroc s'empare des mines d'or. C'est ainsi que la destruction de l'empire Songhay entraine la fin de la prospérité des cités éclairées du Soudan Occidental.

Le rôle des souverains (véritables propagateurs de l'islam) et la grande mobilité des commerçants dioulas ont favorisé la diffusion de l'islam dans tout le Soudan Occidental, et même au-delà. Nous pouvons remarquer que les trois grands empires d'Afrique ont, en partie ou totalement, compris en leur sein le territoire de l'actuel Mali.

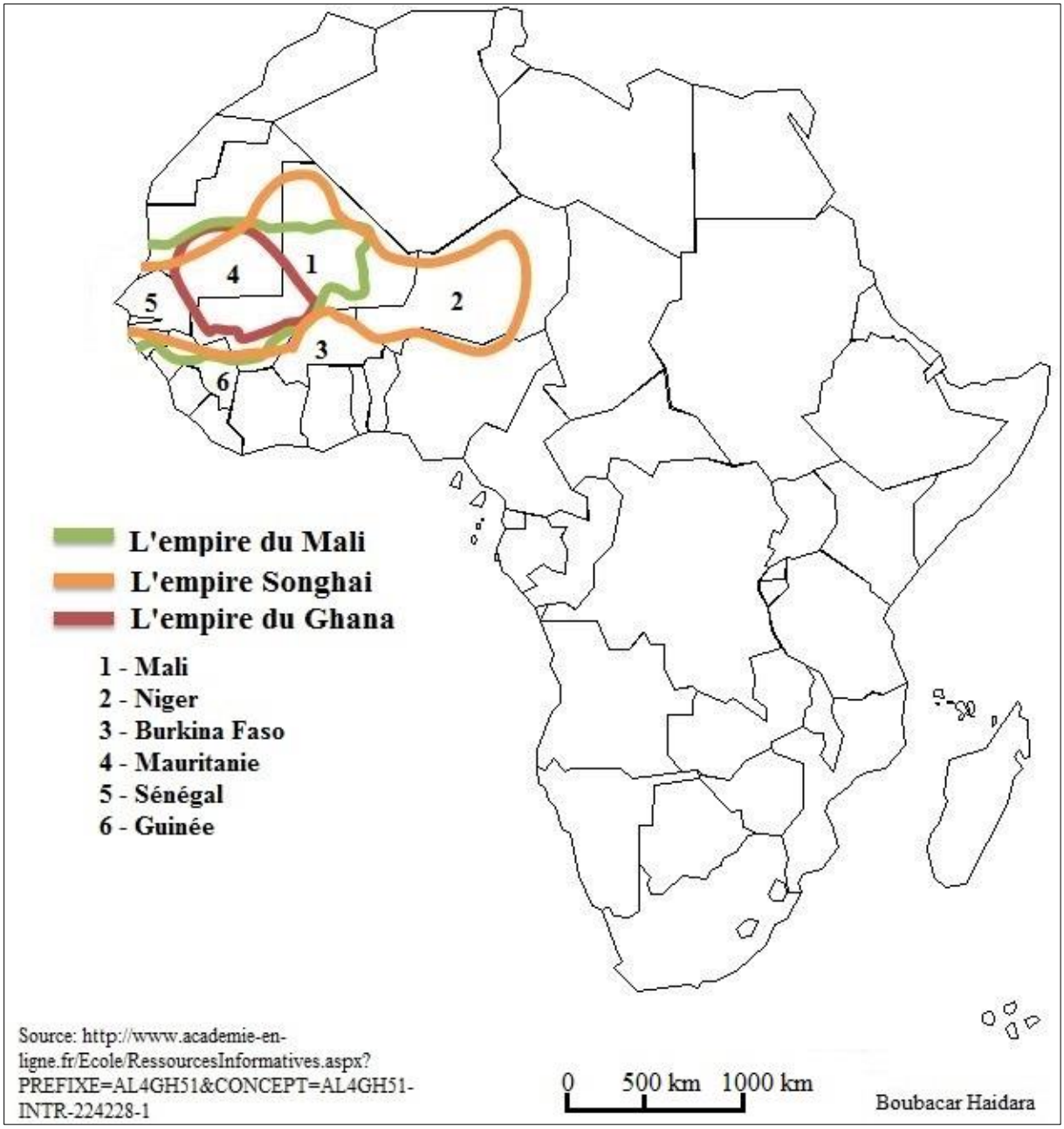


Figure 9 : Les empires du Soudan Occidental

II. Le déclin de l'islam dans le Soudan Occidental, et la volonté d'une réislamisation par le jihad

Nous avons pu le constater, la première grande période de prosélytisme dans le Soudan Occidental a commencé vers le XIe siècle au temps des Almoravides, pour aboutir à une islamisation massive au XIVe siècle, à l'apogée de l'empire du Mali. Le déclin de cet Empire

marque aussi l'arrêt, pour plusieurs siècles, de l'expansion islamique et même, dans certains cas, sa disparition quasi totale.

Deux siècles après la faveur islamique dans l'empire du Mali, les régions du Haut-Niger (actuel Mali) qui ont abrité les capitales de l'empire du Mali, ne gardaient qu'un faible héritage de l'islam. Ainsi, dans cette même région du Soudan où l'islam s'est auparavant paisiblement installé, commencera vers 1850 une réislamisation, par le biais du *djihad* islamique. Un *djihad* par ailleurs entrepris par des meneurs de l'islam soufi, contre les populations retournées à leurs fétiches. Si en 2012, au Mali, les symboles de l'islam soufi ont été attaqués par des éléments salafistes, opérant sous le terme de *djihad*, et voulant imposer une orthodoxie musulmane, cela n'a toujours pas été le cas. Les premiers *djihads* entrepris sur le territoire du Mali ont été conduits par des mouvements soufis qui, pourtant, poursuivaient le même objectif. On peut se questionner sur les véritables objectifs de ces guerre saintes, quand on sait que le soufisme, censé représenté la vision hérétique (qui s'oppose à l'orthodoxie) de l'islam, se chargeait au contraire d'instaurer, par les armes, une orthodoxie musulmane. Nous pouvons également appliquer ce même questionnement à l'occupation du Nord-Mali par des groupes salafistes, en 2012, quant aux véritables buts recherchés. Dans les deux cas, le *djihad*, la guerre au nom de l'islam, semble avoir simplement servi d'alibi dans la poursuite d'objectifs inavoués.

Le *djihad* considéré comme un moyen de libérer un peuple d'un joug païen ou prétendu tel, pour lui donner la possibilité de vivre pleinement l'islam, allait servir de principe d'annexion et d'unification d'un ensemble de peuples hétérogènes par une islamisation forcée. A la longue période de propagation pacifique de l'islam dans le Soudan Occidental, s'ensuit à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, c'est-à-dire un peu avant la conquête coloniale française, une série de *djihads* islamiques. Ces différentes conquêtes armées ont, par la suite, permis l'édification d'États théocratiques.

Le marabout Sékou Amadou Barry a ainsi fondé (entre 1818 et 1862) le royaume théocratique de la Dina (royaume du Macina), qui s'étendit de Ségou à Tombouctou. A partir de 1850, le guerrier et marabout peul, El Hadj Omar Tall, dont nous étudions le cas dans la suite de notre travail, à travers la guerre sainte, s'est emparé de la plupart des royaumes mandingues qui prospéraient dans les régions méridionales du Mali actuel. Entre 1868 – année où il prit le titre d'Almamy, ou commandeur des croyants – et 1880, Samory Touré édifia le vaste royaume du Wassoulou, qui s'étendit sur toute la partie méridionale du Mali actuel.

A l'instar des mouvements wahhabites qui ont engagé une lutte farouche contre leurs coreligionnaires d'obédience soufie, après s'être installés au Mali en 1953 (nous en parlons dans le chapitre suivant), les réformateurs précités « commencèrent par prêcher contre le syncrétisme religieux, et contre les actes d'oppression et la corruption des dirigeants, leurs abus de pouvoir, leur matérialisme et les impôts dont ils écrasaient leurs sujets. Face à cette subversion qui menaçait de ruiner leur autorité, les autorités réagirent en tentant d'étouffer la révolution dans l'œuf, mais les réformateurs considérèrent ces tentatives comme des actes d'impiété et déclarèrent que les territoires des souverains devenaient ''pays de guerre'' qu'il fallait conquérir et annexer à la communauté musulmane » (J. F. Ade Ajayi, 1997). Les *djihads* visaient à apporter des modèles nouveaux et plus rigoureux d'identité musulmane. « En termes islamiques, la nouveauté de tels mouvements réside moins dans la doctrine elle-même que dans l'idée, répétée avec insistance, que les règles religieuses anciennes doivent être observées avec davantage de rigueur que par le passé » (Donald Cruise O'Brien, 1981).

A. Le *jihad*, une entreprise des confréries soufies : Le cas d' El Hadj Oumar Tall

Omar Saïdou Tall connu sous le nom d'El Hadj Omar Tall (1797-1864) était un conquérant et souverain toucouleur, fondateur de l'empire toucouleur. Il est né d'un père marabout renommé d'Halwar[15], Saïdou Ousmane Tall, au sein d'une famille de dix enfants. Dès l'enfance, Omar Tall était déjà imprégné de la culture islamique. Il a été élevé dans la confrérie *Tidjaniya* sous les enseignements d'Abd El Karim ben Ahmed Naguel, un lettré musulman peuhl originaire du Fouta-Djalon, membre de la confrérie *Tidjaniya*. Au terme d'un long voyage qui l'a conduit à Hamdallahi[16] sur le Niger, dans le califat du Sokoto (Nigéria), dans le territoire du Fezzan (Lybie), au Caire (Egypte), il reçoit, à la Mecque, les titres d'El Hadj et de Calife de la confrérie soufi *Tidjane* pour le Soudan (1828). L'action guerrière de la *Tidjaniya* serait ainsi due à un « accident historique » (Donald Cruise O'Brien, 1981) survenu durant le long séjour d'El Hadj Omar à Sokoto (1833-1838), à une époque où la tradition du *djihad* était encore très vivante.

[15] Localité située au nord du Sénégal.

[16] Cité historique située à 32 km de la ville de Mopti.

1. Le caractère confrérique du djihad d' El Hadj Oumar Tall

Au début du XIXe siècle, la confrérie la plus répandue dans l'espace soudanais était la *Qadiriyya*, la plus ancienne des confréries soufies. À travers elle, ont été menées des conquêtes armées en vue d'une réislamisation des sociétés d'Afrique subsaharienne. Il s'agissait de lutter contre l'animisme et le syncrétisme islamique. Ces conquêtes ont abouti à la création d'États théocratiques qui ont régné jusqu'à la conquête coloniale. La *Qadiriyya* avait la particularité de perpétuer des privilèges d'aristocratie dans 1'islam, dans la mesure où le leader religieux était entouré d'une minorité de privilégiés, le peuple étant tenu à l'écart. Cet aspect aristocratique était fondé sur la reconnaissance d'une hiérarchie sociale. Les descendants des élites religieuses pouvaient alors, eux aussi, naturellement prétendre à de hautes fonctions religieuses.

La *Tidjaniya*, quant à elle, rejette toute hiérarchie sociale et prône l'égalité de tous les hommes. Elle brise les barrières sociales sur lesquelles repose la *Qadiriyya*. Elle établit un contact direct entre leaders et adeptes, et offre à tous la possibilité d'accéder aux plus hautes fonctions par le courage, la connaissance intrinsèque ou le talent. Ce caractère révolutionnaire et relativement démocratique confère à El Hadj Omar Tall, un très grand succès auprès des populations. Pendant son séjour à Dyegounko (Guinée), vers 1844-1845, il rédigea en arabe son livre doctrinal, « Ar Rima (Les Lances) ». Dans celui-ci, il énonce une série d'idées fondamentales. Comme le signale Yves Saint-Martin (1970), cet ouvrage est encore aujourd'hui aux mains de tous les *talibés tidjanes* instruits qui ont pu y voir, le principal ouvrage mystique de l'Afrique noire musulmane. La voie *tidjane* y serait définie comme la meilleure, mais non la seule, pour atteindre à une connaissance approfondie de Dieu, et le *tidjane* doit se garder d'en suivre une autre.

Une grande partie de l'action d'El Hadj Omar Tall fut consacrée à l'expansion de la *Tidjaniya*, même si son époque a également été marquée par l'intrusion coloniale en Afrique de l'Ouest, contre laquelle il s'est farouchement opposé. Il s'est inspiré de l'œuvre de Sékou Ahmadou qui, sous inspiration de la *Qadiriyya*, créa à partir de 1818, au Macina, un État musulman théocratique dont la capitale était Hamdallahi. L'islam était ainsi au cœur des actions politiques et culturelles des souverains Sékou Amadou et El Hadj Omar Tall, qui ont fermement combattu les pratiques religieuses ancestrales. El Hadj Omar Tall affirmera son appartenance à la confrérie *Tidjaniya*, et s'engagera dans une série d'attaques, à travers des guerres saintes, contre les populations non islamisées, le paganisme ayant connu un regain de

vitalité entre le XVIIe siècle et le début du XVIIIe siècle avec les royaumes massassi du Kaarta (XVIIe siècle) et bamanan de Ségou (XVIIIe siècle).

2. Le *djihad* d'El Hadj Omar Tall, véritable prosélytisme ou lutte territoriale ?

L'objectif des conquêtes armées d'El Hadj Omar Tall était double : il s'assigna non seulement la mission de convertir à l'islam les non musulmans, mais aussi de rallier à la *Tidjaniya* ceux qui sont déjà islamisés. Il a été également vu dans le *djihad* d'El Hadj Omar Tall, une attitude correspondant à « des prétentions hégémoniques Peuhles, formulées en termes islamiques » (Donald Cruise O'Brien, 1981). Pour y parvenir, Omar Tall a choisi la voie des armes, et ne saura résister à l'envie d'étendre le djihad à des musulmans confirmés, simplement parce qu'ils mêlent à leurs croyances islamiques des pratiques religieuses traditionnelles. Concrètement, il n'était plus suffisant de se déclarer simplement musulman, alors qu'on demeurait très attaché à des croyances et surtout à des pratiques païennes. Le musulman était, par contrainte, désormais appelé à vivre ostensiblement sa foi : exécuter les cinq prières quotidiennes était obligatoire ; jeûner pendant le ramadan et le faire savoir l'était aussi ; les nourritures et boissons défendues par l'islam étaient strictement interdites.

Si des attaques d'El Hadj Omar Tall ont été menées contre les Bambaras non islamisés, celles menées contre le Macina étaient à l'encontre de populations déjà musulmanes. Partout où ses troupes sont passées, de milliers de musulmans ont perdu la vie. En effet, il est également reproché à El Hadj Omar Tall d'avoir massacré des musulmans *qâdirs* (adeptes de la *Qadiriyya*) qu'il voulait, à tout prix, convertir au *Tidjânisme*. Outre ce fait, à travers les *djihads,* les guerriers n'accomplissaient pas uniquement la mission divine. Les objectifs allaient au-delà d'une simple purification de l'islam. La conquête de tout nouveau territoire offrait aux « djihadistes » l'opportunité de pillage, razzia, assujettissement et mise en esclavage des païens capturés. El Hadj Omar Tall a, dans ces circonstances, occupé sans difficulté les territoires du Mandingue et du Bambouk (1853). Puis il attaque les *Bambaras* Massassi dont il prend la capitale Nioro (1854). En 1856 il annexe le royaume Bambara du Kaarta. Le 10 mars 1861 il conquiert Ségou. L'État qui résulta de ces différentes conquêtes était gouverné par El Hadj Omar Tall comme une théocratie, assisté par un conseil comprenant de grands marabouts.

Au vu des éléments présentés, nous pourrions croire que le but de l'entreprise guerrière d'El Hadj Omar Tall était : soit l'instauration réelle d'une orthodoxie musulmane, soit l'affirmation d'une rivalité doctrinale (*Qadiriyya* contre *Tidjaniya*), soit l'instrumentalisation de la religion musulmane dans le but d'une conquête économique et territoriale.

Les nouveaux conquérants musulmans, stimulés par l'émiettement des empires sont parvenus à placer l'islam au cœur du processus de conquête, de construction, et d'organisation de nouveaux Etats. « Dans chacune de leurs entreprises, les guerres saintes constituèrent un mode privilégié de renversement des structures existantes et d'établissement d'ordres politiques nouveaux Grégory Chauzal (2011).

B. La conquête française et les rapports avec l'islam subsaharien

Lorsque la France entama la conquête des régions occidentales africaines, elle y trouva un mouvement d'islamisation très avancé, d'autant que la conquête coloniale française est aussi concomitante à la volonté de réorganisation de ce même espace sur des bases islamiques, notamment à travers l'établissement d'États théocratiques, dirigés par Sékou Amadou Barry, El Hadj Omar Tall dont nous avons développé le cas, Almamy Samory Touré…

Au moment de la conquête européenne, en partie grâce au succès des *djihads,* la plus grande partie de l'Afrique de l'ouest avait adopté l'islam. Lors de ses confrontation avec les guerriers des Etats musulmans ouest-africains, l'administration coloniale s'est très vite rendu compte que l'islam pouvait sérieusement entraver aux projets coloniaux. La condition première de « l'établissement de la paix coloniale » (Donald Cruise O'Brien, 1981) était alors la défaite militaire des résistants africains musulmans.

1. Samory Touré : une stratégie islamique contre la colonisation française

Le royaume musulman de Samory Touré a été l'un des adversaires les plus coriaces que les Français ont eu à affronter. « Ce n'était cependant pas une théocratie comme la Dina de Sékou Amadou et l'État musulman d'Omar Tall » (D. Robinson, 1988).

Les préoccupations premières de ces saints-guerriers n'étaient pas de lutter contre le colonisateur, mais plutôt « d'enjoindre, au besoin par la force, à leurs opposants locaux (les

païens ou les « hypocrites ») d'observer l'islam purifié qu'ils prônaient, en même temps qu'ils cherchaient à étendre leur contrôle (économique et politique aussi bien que doctrinal) sur les espaces qu'investissaient leurs troupes » (Donald Cruise O'Brien, 1981). Ce n'est qu'en dernière instance et en désespoir de cause que la guerre sainte fut dirigée contre les Européens, et non plus seulement contre les païens et « mauvais musulmans ». Face à cette nouvelle orientation, la conquête européenne affronta les troupes musulmanes adverses avec une supériorité reconnue tant par les armes que dans l'organisation militaire.

Samory Touré, le dernier grand empereur d'Afrique de l'Ouest, s'est fortement opposé à la pénétration de la force coloniale dans les territoires de l'Afrique Occidentale, et a pu y résister pendant une vingtaine d'années (1882-1898). La taille de son empire (Wassoulou) couvrait les actuels pays du Mali, du Burkina Faso, de la Côte d'Ivoire, de la Guinée, et de la Sierra Léone. La capture de l'empereur du Wassoulou, à Man, dans l'ouest de la Côte d'Ivoire, le 29 septembre 1898, marque la fin des opérations de conquête de l'administration française.

Samory Touré était un personnage doté d'un sens de l'analyse politique. Cette aptitude a semblé être le principal élément qui a guidé chacune de ses conquêtes. Il emprunte ainsi le titre d'*Almamy*, terme dérivé de l'arabe (*al-imam ou amîr al-muumiin*), qui signifie commandeur des croyants. Cette démarche lui a sans doute été d'une grande utilité, car l'islam était dans une phase de progression et touchait de plus en plus de populations dont, certaines étaient installées sur des territoires convoités par Samory Touré. D'une part, la stratégie de l'*Almamy* Samory Touré prévoyait, que des populations musulmanes seraient plus disposées à se soumettre à la domination d'un conquérant musulman. D'autre part, il s'est inspiré du caractère islamique de la guerre d'El Hadj Omar Tall qui a été très mobilisateur, surtout parmi les peuls, pour s'opposer à la conquête française. Sous Samory Touré, l'islam était alors un élément rassembleur des populations, et un rempart contre la colonisation française.

Dans le processus d'expansion de l'empire Wassoulou en direction du sud, vers les contrées ivoiriennes riches en or, qui sont aussi des territoires où se pratiquaient des religions traditionnelles, Samory Touré a adopté une stratégie de flexibilité, c'est-à-dire moins contraignante pour les populations non-musulmanes. L'imposition d'une orthodoxie musulmane à ces populations, comme ce fut le cas ailleurs dans l'empire Wassoulou, aurait risqué de les inciter à la mutinerie. L'accaparement total du Mali par la France a été seulement possible après la capture de Samory Touré en 1898 et l'entrée dans Gao en 1899.

2. L'administration coloniale française : des liens de collaboration avec l'islam soufi, et une entrave à l'influence arabe dans l'AOF

A l'issue de ses guerres remportées contre les États théocratiques, la politique coloniale française s'est, semble-t-il, avérée favorable à l'expansion de l'islam dans l'Afrique Occidentale Française (AOF). L'administration coloniale a relevé qu'entre 1924 et 1936, la population des musulmans avait doublé à travers l'Afrique Occidentale Française, passant en une dizaine d'années de trois à plus de six millions de pratiquants. « Cette croissance s'est surtout effectuée dans les régions sahéliennes, et en particulier, au Soudan français (actuel Mali) » (D. Robinson, 1988).

Par la suite, l'administration coloniale observe l'affluence dans l'Afrique Occidentale Française (AOF) de marabouts venant du Proche-Orient, qui se proposaient d'introduire des idées nouvelles, désignées par Joseph Roger de Benoist (1983), sous le terme de panarabisme et de panislamisme. Eu égard à l'islamisation massive constatée dans l'AOF, paradoxalement, l'administration coloniale adopte des politiques visant à réduire l'influence arabo-musulmane dans cet espace, en contrecarrant la circulation des prêcheurs arabes. Les Français ne se limitèrent pas à cette action. Après avoir œuvré à limiter les contacts entre les communautés musulmanes d'Afrique de l'ouest et du Proche-Orient, « ils suppriment l'usage officiel de l'arabe et interdisent l'introduction de toute nouvelle littérature venant des pays arabes, hormis le Coran » (Joseph Roger de Benoist, 1983). Inversement, toujours dans le but d'ériger un obstacle au processus d'arabisation, l'administration coloniale va œuvrer à « l'ethnicisation de l'islam » (Guy Nicolas, 1978) dans l'AOF. Elle favorisa la promotion de marabouts locaux, qui, tout en étant instruits de leur religion et respectables dans leur vie, acceptaient de se faire les propagandistes de la présence française. C'est à ce moment, constate Joseph Roger de Benoist (1983), que l'idée d'un ''islam noir'' apparait, bien avant que Vincent Monteil ne fasse sienne cette notion. J. R. de Benoist explique que « pendant la dernière décennie de la colonisation, certains officiers des affaires musulmanes, tels Marcel Cardaire au Soudan français (actuel Mali), tentèrent de développer, sous la tutelle administrative, un ''islam noir'' qui serait un amalgame entre les pratiques des confréries et les traditions du terroir, sans aucun contact avec les sources de l'Islam authentique » (Joseph Roger de Benoist, 1983).

Bien que l'AOF ait été totalement soustrait du joug des guerriers musulmans, « certains responsables coloniaux (surtout en métropole) conservèrent pendant quelques décades une

méfiance aiguë envers l'islam et ses visées, en Afrique Noire comme ailleurs dans le monde colonial » (Donald Cruise O'Brien, 1981). Après sa victoire sur la résistance musulmane, notamment celle de Samory Touré, l'administration coloniale française a alors œuvré à mettre en place un islam propre à l'Afrique de l'Ouest, exempt de toute orthodoxie, de manière à ce que cette religion ne puisse manifester aucune sorte d'hostilité vis-à-vis des projets coloniaux. Cette démarche de l'administration coloniale qui a consisté à « apprivoiser l'islam en Afrique de l'Ouest » (Guy Villemin, 2009), a nécessairement contribué à une islamisation massive. Certains administrateurs qui, parfois, étaient passés par les « affaires arabes » en Afrique du Nord, se sont consciemment appuyé sur l'islam et ont ainsi participé à instaurer une politique favorable à son épanouissement. De ce point de vue, la politique coloniale de la France en Afrique, vis-à-vis de l'islam, a surtout été marquée par un grand pragmatisme. Lorsque la religion musulmane pouvait œuvrer au soutien du pouvoir colonial, l'islam a pu bénéficier de sa bienveillance. En retour, « le conquérant français est parvenu à trouver chez les chefs musulmans des collaborateurs disposés à faciliter son installation » (Joseph Roger de Benoist, 1983). La stratégie du colonisateur, dans cette situation, a consisté à opposer la forme d'islam (orthodoxe, « purifiée ») qui avait été instaurée par les souverains musulmans, à ''l'islam noir'' (formaté sur place). L'administration coloniale contribua à mettre en place des structures dans lesquelles l'islam soufi pouvait s'épanouir. Le soufisme africain a, d'une part, pendant cette période, représenté le symbole de dignité pour des peuples qui subissaient l'humiliation de la conquête européenne. D'autre part, ayant été longtemps considérés comme des ''musulmans de seconde zone'', les musulmans d'Afrique Noire, à travers les confréries soufies, ont été dotés de leur propre leadership religieux. En réalité, les administrateurs coloniaux firent souvent beaucoup pour faciliter la diffusion de l'islam et consolider les confréries locales chez leurs sujets, faisant ainsi des musulmans subsahariens, les « intermédiaires préférés de l'administration, française ou britannique » (Donald Cruise O'Brien, 1981). L'Afrique Noire a ainsi pu avoir ses propres saints et élites islamiques, sans toutefois dénier aux Arabes leur rôle prépondérant dans le monde musulman. Comme le souligne Donald Cruise O'Brien (1981), L'islam soufi pouvait se présenter « en termes de psychologie sociale, comme une solide barrière protectrice contre deux formes assez différentes d'arrogance, d'ordre culturel et même racial. La première est la plus connue, en partie grâce aux sentiments de culpabilité qu'elle a suscités plus tard : c'est la pénétration culturelle européenne qui accompagna la conquête coloniale à la fin du XIXe siècle. La seconde, elle, a davantage été passée sous silence, en tout cas publiquement (et les réactions de l'Afrique Noire à son égard l'ont été plus encore, à n'en pas douter pour des raisons liées

au pétrole et à l'économie mondiale) : il s'agit de la prétention, bien entendu fondée sur une lecture attentive du Coran, des Arabes à la suprématie dans le monde de l'islam ».

En guise d'illustration de cette idée, le cas de Cheick Amadou Bamba Mbacké, le fondateur de la confrérie des Mourides, au Sénégal, nous parait assez évocateur. Lors de son exil mauritanien (1903-1909) auprès de Cheick Sidia Baba[17], Amadou Bamba aurait fait état du mépris de ce dernier à son égard, pour la simple raison qu'il était noir. La confrérie des Mourides, aujourd'hui doté d'une influence politique et économique considérable, est une émanation de la *Qadiriyya*. La création de la confrérie des Mourides par les disciples d'Amadou Bamba, a été motivée par une rupture avec la confrérie-mère, la *Qadiriyya*.

3. L'appartenance du Mali à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), une forme de coopération arabo-africaine officielle

Au moment des indépendances, l'Afrique était coupée du monde arabe. Au cours des années 1970, après la crise du pétrole et la guerre des six jours, une pléthore de coopérations arabo-islamiques s'est développée en Afrique. Des États ont rompu leurs relations diplomatiques avec Israël et ont adhéré à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI). Ont même adhéré à l'OCI, des États africains à simple minorité musulmane, comme le Bénin.

En 1977, une charte de la coopération arabo-africaine, mettant en place une organisation commune, composée d'États arabes et africains, a été signée, à la suite de tractations avec l'Organisation de l'Unité Africaine. « Une coopération Sud-Sud était mise en place, avec deux axes : des relations multilatérales et des relations bilatérales inter-États » (Joseph Cuoq, 1984). Sur le premier plan, des liens de coopération, et des organismes d'aide ont été instaurés. Mais l'aide économique, pas très décisive, ne s'est pas non plus avérée très efficace. « Son caractère spectaculaire n'a pas toujours masqué sa modicité de fait, ni sa dépendance à l'égard des stratégies des donateurs. Elle a eu toutefois le mérite de multiplier des rapports entre pays arabes et africains et des rapports politiques et diplomatiques entre groupe arabe et groupe africain, au service des stratégies des uns et des autres dans les institutions internationales, comme l'OUA, l'UNESCO, l'ONU… » (Guy Villemin, 2009). Plusieurs aides ont toutefois été fournies à l'islam dans le cadre des organisations culturelles de l'OCI : construction de mosquées, conception de centres culturels et éducatifs comme l'université

[17] Cheick Sidia Baba était un mystique de grande renommée, connu pour son attachement à la *Qadiriyya*.

islamique à Say (Niger) en 1986, envoi de coopérants, octroi de bourses d'études, et accueil d'étudiants africains dans des universités arabes, financement d'émission radio, soutien financier et matériel en faveur des associations musulmanes locales… Après que l'administration coloniale française se soit attelée à limiter l'influence arabe dans l'AOF, « des valeurs, des idéologies, sont venues contrebalancer l'influence de l'Occident » (Guy Villemin, 2009). Des milliers de cadres nouveaux, « les arabisants » (Réné Otayek, 1993), formés dans les universités arabes et/ou islamiques, de retour en Afrique, se sont insérés entre ceux qui sont formés à l'école occidentale et ceux formés par la tradition confrérique. Cependant, dans un pays fonctionnant sur le modèle occidental, de surcroit n'ayant pas pour langue officielle l'arabe, ils ont beaucoup de mal à trouver un travail d'où, souvent, leurs frustrations et leurs revendications.

CHAPITRE II

LA PRATIQUE DE L'ISLAM, ET LA PLURALITE DE L'OFFRE RELIGIEUSE DANS LE MALI CONTEMPORAIN

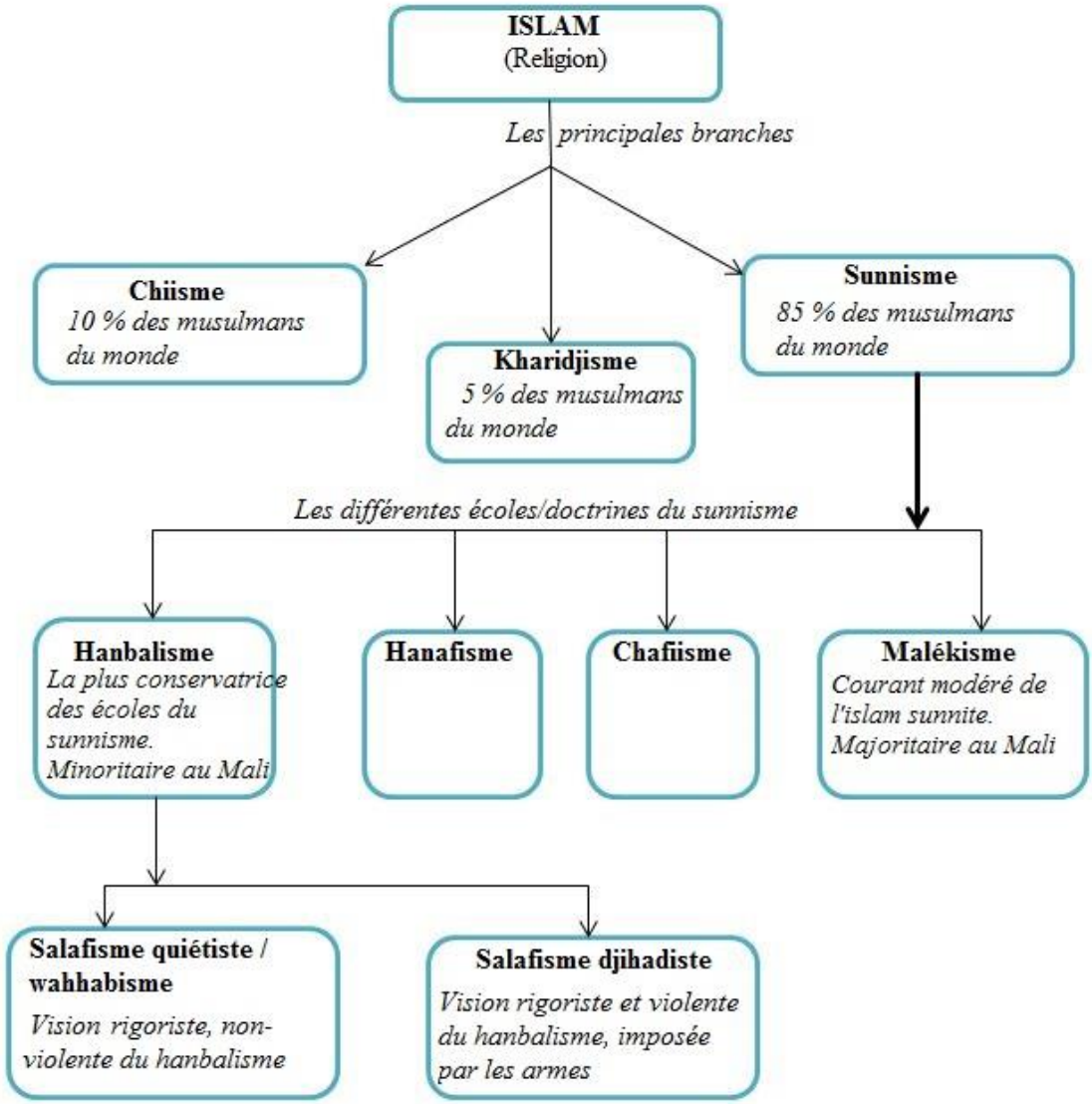


Figure 10 : Les différentes branches de l'islam

I. Les formes d'islam au Mali et leurs particularités

Face à la complexité du domaine islamique en général, et malien en particulier, il semble important de s'intéresser à l'évolution de l'islam dans ce pays, et à « l'éclatement de l'offre religieuse » (Maud Lasseur, Cédric Mayrargue, 2011), c'est-à-dire au processus de constitution de diverses doctrines au sein de cette même religion.

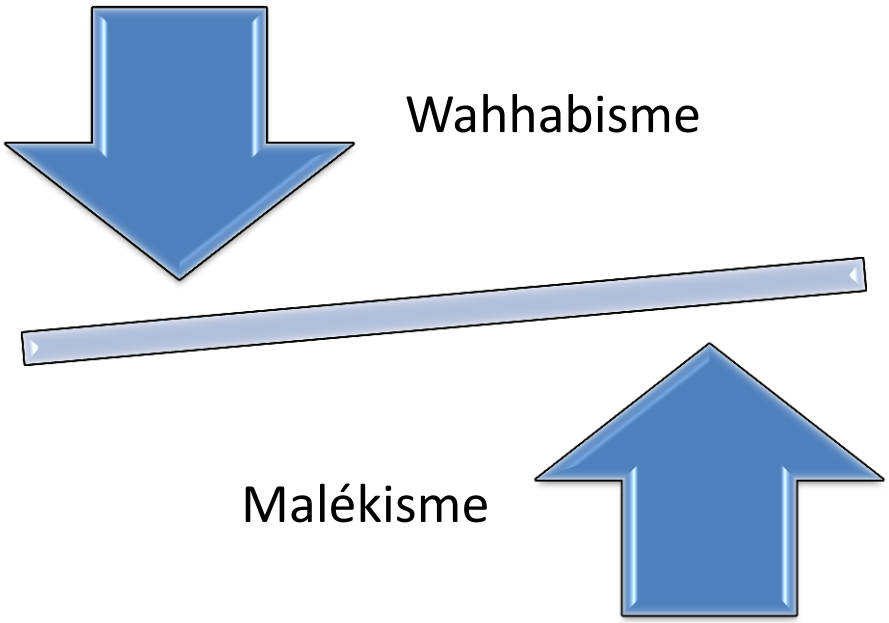


Figure 11 : les principales formes d'islam au Mali

Le Mali a toujours eu une image modérée en matière d'islam exempte de tout radicalisme/extrémisme religieux. Son islam est essentiellement de rite malékite/malikite, qui met l'accent sur l'avis des compagnons du prophète, qui accorde aussi une place importante aux coutumes de la société si elles ne contredisent pas la loi divine.

En plus du commerce et du facteur religieux, le rite malékite était particulièrement un important facteur de rapprochement entre les musulmans d'Afrique sub-saharienne et ceux du Maghreb. L'importation du malékisme au Soudan Occidental pouvait alors répondre au désir

de tel ou autre sultan marocain, de conforter son emprise sur des régions au sud du Sahara. L'importance accordée au rite malékite dans la cour impériale malienne est ainsi évoquée par Djibril Tamsîr Niane (1975) qui explique que, « de stricte obédience malikite, Mansa Moussa n'acheta dans les villes d'Orient que des ouvrages de cette secte, il attira, dans son pays, des lettrés et des artistes qu'il pensionna royalement ». Il conclut en affirmant que par ces actions, le roi venait, ainsi, de jeter les bases de ce qu'il appelle la culture « négro-musulmane » du Soudan.

Le malékisme, pratiqué par la majorité des Maliens, est ainsi différent du salafisme djihadiste revendiqué par les mouvements islamistes armés qui s'étaient emparés du Nord-Mali. Il est également différent du salafisme quiétiste/wahhabisme, ce courant auquel appartient la classe dirigeante de l'islam au Mali. Ayant la particularité de s'adapter aux traditions ancestrales, cette doctrine populaire imprégnée d'animisme se trouve frontalement opposée à l'islam d'obédience wahhabite, cet islam rigoureux et très austère.

Il convient ainsi de s'intéresser de près à ces deux courants de l'islam, malékisme et salafisme/wahhabisme, appliqués au Mali et, qui occupent une place centrale dans notre réflexion sur la question musulmane malienne.

Dans le contexte de la crise malienne de 2012, qui a donné lieu à l'occupation du Nord-Mali par des organisations djihadistes, le royaume du Maroc s'est proposé d'accueillir et de former des imams maliens, sur la base de l'islam malékite. Ces imams devraient, à leur retour au Mali, contribuer à contrecarrer davantage l'idéologie salafiste. Le fait pour nous de nous intéresser à l'importation du rite malékite dans le Soudan Occidental est crucial, dans la mesure où il nous permet également de mieux comprendre les choix diplomatiques actuels du royaume du Maroc, vis-à-vis du Mali et d'autres pays d'Afrique Subsaharienne.

A. Le malékisme, l'essence de l'islam malien

Bien que se considérant profondément musulmans, de nombreux Maliens continuent de posséder des objets animistes. Ils estiment que ce n'est pas incompatible avec la pratique de l'islam. Si l'islam s'est toujours pensé dans le cadre d'une société musulmane, au Mali il s'est repensé dans le cadre d'une société originellement traditionnelle. Etre musulman ou même chrétien en Afrique sub-saharienne peut avoir un sens et des implications très différentes

selon les pays. Cela fait que l'islam africain se caractérise tout d'abord par son « enracinement ethnique » (Guy Nicolas, 1978).

1. Les particularités de l'islam malien, fort de l'héritage soudano-occidental

« Le message coranique n'est pas arrivé en Afrique sur une terre vierge. Si Muhammad (le Prophète de l'islam) avait été un négro-africain, la révélation dont il est le porte-parole aurait pris une autre forme » (Joseph Roger de Benoist, 1983). L'islam, tel qu'il est vécu au Mali, n'est pas seulement une religion venue d'ailleurs. Il n'y a pas véritablement eu d'opposition à son introduction, d'autant que, dans un premier temps, les propagateurs musulmans n'ont pas exigé l'abandon ou la transformation des formes de vie traditionnelles qui auraient pu être jugées contraires à une pratique saine de l'islam. L'islam s'est parfaitement intégré aux dispositions religieuses traditionnelles africaines, parce qu'il n'était pas considéré comme une religion étrangère. Le ''monde musulman'' ne revendiquait pas non plus, à cette époque, « l'exclusivité de son idéologie religieuse et était prête à s'accommoder de nombreux traits des croyances et des coutumes traditionnelles » (G. Chauzal, 2011). « Le marabout était aussi fabricant d'amulettes, il organise des rituels de protection ou de prospérité, et il fait office de guérisseur, à côté des spécialistes païens » (Yves Person, 1968).

La dynamique démographique au moment de son introduction, son adoption par les populations, et leur attachement aux cultures ancestrales, ont façonné une forme d'islam propre au Mali. « Une large partie de l'exégèse coranique s'effectue sur le terrain en langue locale et attire depuis longtemps une audience admirative aux tendances religieuses variées, comptant de nombreux adeptes des religions dites traditionnelles » (T. Tamari, 1996).

De nombreuses coutumes encore entretenues par des populations musulmanes maliennes, et d'ailleurs en Afrique, sont en effet antérieures à l'islam. Il ne s'agit pas non plus d'un syncrétisme, car s'il y a coexistence et enrichissement dans la même ligne de foi, il n'y a pas une fusion totale de deux croyances différentes. Cela explique, selon Joseph Roger de Benoist (1983), le succès de l'islam qui apportait, en outre, l'entrée dans une communauté sans frontière. Cette disposition de l'islam, qui n'exige pas de se départir de ses coutumes, compte beaucoup pour des hommes chez qui tout déplacement signifiait déracinement aussi bien ethnique que religieux. La tradition de tolérance de l'islam malien trouve sa source dans cette pratique, résultant de l'association pacifique de la religion musulmane, avec d'autres formes de croyances traditionnelles, désignée par R. Otayek et C. Toulabor (1990) sous le terme de « concubinage religieux ».

2. Le rôle des confréries dans la vulgarisation du malékisme au Mali

Dès son introduction au Mali, l'islam a été d'influence soufie, le malékisme dont se réclame une majorité de Maliens, trouve sa source dans cette pratique religieuse. Le soufisme est représenté par quatre grandes écoles : la *Qadiriyya*, la *Tijaniyya*, la *Hamalliyya*, la *Mouridiyya*. L'école malékite a été largement diffusée au mali par le canal des confréries soufies *Qadiriyya* et *Tijaniyya*, tout soufi n'est cependant pas forcement adepte d'une confrérie, certains vivent indépendamment de toute appartenance à un groupe.

Le soufisme représente, selon Jean-Pierre Raison (2002), l'ensemble des tendances mystiques et ascétiques qui se sont manifestées dans l'islam dès le VIIIe et le IXe siècle (Ier-IIe siècle de l'Hégire)... Le soufisme est défini par Eric Geoffroy (2009) comme étant la dimension intérieure de l'islam sunnite, un véritable antidote contre les divers intégrismes. Le soufisme, écrit le Dr Nurbakhsh[18] (2001), « est l'école de l'illumination intérieure. Son but est la connaissance de la vérité par une prise de conscience réelle du cœur et de l'esprit à travers l'illumination intérieure, et non par l'intermédiaire de théories et de raisonnements philosophiques ou rationnels ». Cette pratique a pour nom la *tariqa*, la voie spirituelle ou le chemin vers Dieu. La notion d'illumination intérieure ou divine, évoquée par le Dr Nurbakhsh, ne peut être acquise par le disciple ou *talibé* que par l'intermédiaire d'un guide. A travers son ouvrage « *Ar Rimah* (Les Lances) », El Hadj Omar Tall évoque avec vigueur cet aspect du *tidjanisme* et explique que « tout sage qui désire se délivrer tôt ou tard de ses mauvais penchants doit se faire guider par un cheikh, directeur spirituel très instruit, ayant une profonde connaissance de ses défauts et de leurs remèdes. Il se fera diriger par lui et se pliera à ses ordres avec une parfaite obéissance […] Le disciple doit être à la disposition de son cheikh au même titre que le cadavre est à la disposition du laveur » (El Hadj Omar Tall, in Maurice Puech, 1967).

Si dans la période contemporaine le soufisme représente le courant le plus pacifique de l'islam, nous avons pu constater que cela n'a pas toujours été le cas. Au XIXe siècle, l'exigence d'une orthodoxie musulmane s'est incarnée à travers des guerres saintes conduites par des confréries soufies, d'abord par la *Qadiriyya*, relayée ensuite par la *Tidjaniyya*. L'émergence d'une autre forme de pratique de l'islam (plus récente – à partir des années

[18] Javad Nurbakhsh (1926 (Iran) – 2008 (Angleterre)), était un maitre de la confrérie soufie iranienne ''Nématollahi''.

1950) va confronter la sphère religieuse malienne à un fractionnement, « aiguillonné par les fidèles eux-mêmes, plus jeunes et plus urbains, dont les aspirations comme le mode de vie se trouvent en décalage par rapport aux discours et pratiques des cadres religieux traditionnels » (Maud Lasseur, Cédric Mayrargue, 2011).

B. L'apparition du salafisme/wahhabisme dans la sphère religieuse malienne

La fin de la colonisation française voit apparaitre au Soudan Français (actuel Mali) un nouveau mouvement, qui s'appuie sur une lecture rigoriste du Coran, dont les adeptes se réclament être des « gens de la sunna ». Apparu au début des années 1950, se positionnant aux antipodes des cadres islamiques traditionnels confrériques, ce mouvement est à l'origine d'une profonde fracture au sein de la communauté musulmane malienne.

A l'achèvement de la colonisation française, alors que les Français s'attelaient à contrecarrer l'influence arabo-musulmane dans l'AOF, des leaders africains, à l'exemple de Léopold Sédar Senghor, bien que n'étant pas lui-même musulman, militaient en faveur de l'enseignement de l'arabe. Ainsi, entre 1948 et 1949, le conseil municipal, sur l'initiative de son président, Me Lamine Guèye, attribuait des bourses à des jeunes Sénégalais, Soudanais (Maliens) et Guinéens afin qu'ils aillent poursuivre et approfondir leurs connaissances en langue arabe et islamologie, pour éclairer, à leur retour, leurs coreligionnaires sur la vraie pratique de leur religion, « le but étant de permettre la connaissance directe des textes de base de l'islam » (Joseph Roger de Benoist, 1983).

1. Le wahhabisme, la vision normative de l'islam ?

« Mouvement religieux puritain proposant une interprétation scripturaliste et anti-soufie de l'islam, le wahhabisme fut à l'avant garde du renouveau réformiste, de style moderniste, tel qu'il se développa au cours des deux dernières décennies de l'ère coloniale dans les régions à prédominance Malinké/Dioula de l'Afrique Occidentale Française, à savoir certains secteurs du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire, de la Guinée et du Mali actuels (Marie Miran-Guyon, 1998). C'est l'administration coloniale française qui a été la première à faire usage du terme « wahhabisme », en référence au nom du théologien arabe du 18ème siècle Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, considéré comme étant la principale source d'inspiration des nouveaux réformistes ouest-africains. Bien que ces derniers ne dénient pas ce lien, « ils se sont toujours

opposés à cette appellation qu'ils taxent d'impropre et de trompeuse, puisqu'elle fait référence à un attribut réservé à Dieu. Les autres musulmans par contre ont largement repris cette désignation, à laquelle ils ont donné une connotation plutôt péjorative » (Marie Miran-Guyon, 1998).

Comme l'explique Yves Person (1980), les animateurs de ce mouvement sont « des nouveaux venus », de retour des universités arabes. Selon lui, ils ont œuvré « à creuser un sillon qui a servi de base, à plus long terme, à des évolutions radicales multiples ». Le fait pour eux de maitriser la langue arabe, qui est la langue de l'islam, et d'avoir fait des études supérieures, les a poussés à se hisser sur un piédestal par rapport à leurs ''concurrents'' traditionnalistes. Ils sont opposés à la démarche d'ethnicisation de l'islam que nous avons évoquée. S'il leur est accordé l'appellation d'arabisants, du fait de leur imprégnation dans la culture arabe, c'est aussi parce que, selon eux, la pratique d'un islam authentique et la maîtrise de l'arabe sont indissociables.

Les wahhabites prétendent avoir comme référents exclusifs le Coran et la Sunna du Prophète Mohamed, et marquent une grande méfiance envers toute production jurisprudentielle. Tenants d'un islam pur et dur, et en raison de leurs discours véhéments et actes de mépris envers les autres musulmans considérés comme des ignorants, les wahhabites entretiendront des rapports difficiles, aussi bien avec l'administration coloniale qu'avec tous les régimes successifs que le Mali a connus jusqu'ici. « Considérée comme un facteur d'instabilité, leur organisation originelle, l'Union Culturelle Musulmane (UCM), fut interdite par chacun des deux premiers régimes du Mali indépendant » (Kaba, 1974, Amselle, 1985).

Si à certains moments ses actions ont pu paraitre violentes, le wahhabisme malien pourrait toutefois correspondre à l'appellation de salafisme quiétiste, ce qui le rend différend du salafisme djihadiste. Nous faisons donc clairement une différence entre les deux notions. Tout au long de notre étude, le wahhabisme ou salafisme quiétiste correspond de façon générale à cette forme d'islam certes rigoriste et puritaine, mais non armée, adoptée par la classe dirigeante du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), avec Mahmoud Dicko en tête. Le salafisme djihadiste, quant à lui, est la conception de l'islam appliquée par les groupes islamistes armés qui se sont emparés du Nord- Mali.

2. Le wahhabisme à l'origine de l'organisation de la sphère religieuse malienne

A partir de 1953, au retour des premiers boursiers d'Algérie, le wahhabisme s'organise dans plusieurs pays, en association appelée Union Culturelle Musulmane (UCM). Au Mali, l'UCM s'est clairement fixé pour objectif de combattre le soufisme, et les pratiques y afférents.

A ce sujet, l'article 3 de l'UCM stipulait clairement que : « l'Union a pour but de combattre par des moyens appropriés l'exploitation éhontée des charlatans, le fanatisme et les superstitions, en un mot de purifier l'islam en le débarrassant de toutes influences et pratiques corruptrices ». Dissoute par le régime de Modibo Kéita (1960-1968), sous prétexte qu'elle constituait une menace à la stabilité du pays, l'UCM, qui a soutenu le putsch de 1968 entrainant la chute du régime socialiste de Modibo Kéita, a fini par être réhabilitée par le régime militaire de Moussa Traoré (1968-1991). Ce dernier s'est par la suite montré favorable aux mouvements wahhabites. Comme le précise Anne Doquet (2007), « si le gouvernement socialiste de Modibo Keita se fonda sur des bases laïques et lança, en 1957, un pogrom anti-*wahhabia*, celui de Moussa Traore (1968-1991) pris les atours d'une identité musulmane. Impliqué directement dans les affaires islamiques, il réhabilita dans un premier temps l'Union culturelle musulmane interdite […] ».

3. Les caractéristiques du salafisme/wahhabisme

À l'origine, le salafisme est un mouvement religieux, habituellement non violent, qui s'efforce à la pureté religieuse, à la piété personnelle et à la moralité islamique. Il s'est largement axé sur le combat contre les éléments locaux culturels et soufis de l'islam. « Depuis les années 1980, il résiste également activement aux influences occidentales, considérées comme ayant une influence négative sur la religiosité des musulmans » (Terje Ostebo, 2012). Considéré comme étant le fer de lance du djihadisme, le salafisme se caractérise avant tout par son approche littéraliste des préceptes religieux. Ses adeptes se disent à la recherche d'un islam vrai et pur, celui des *Salaf Salih* c'est-à-dire des pieux prédécesseurs. Bernard Rougier (2008) explique que « les salafistes s'émancipent de la tradition fondée par les écoles juridiques, et inventent un nouvel islam. Ils construisent, en effet, une nouvelle lecture de l'islam, littéraliste. Cette lecture n'affirme se fonder que sur le Coran, et la Sunna, c'est-à-dire l'ensemble des hadiths, les faits et paroles prêtés à Mohamed et à ses compagnons. L'objectif

des salafistes consiste ainsi à imiter le prophète de l'islam en toute matière, y compris dans leur façon de « s'habiller ou de manger » (Bernard Rougier, 2008).

Le salafisme n'est donc ni un mouvement religieux à revendication politique, ni une organisation à proprement parler, plutôt une tendance de « régénération » de la foi et de réislamisation de la société. Un salafiste peut être considéré comme un musulman « ultra-orthodoxe » (Antoine Sfeir, 2011).

Le salafisme prône :

- le retour à l'islam des origines par l'imitation de la vie du Prophète, de ses compagnons et des deux générations suivantes ;
- le respect strict et inconditionnel de la sunna (tradition islamique, comprenant le Coran, les hadits).

Il condamne :

- toute interprétation théologique, en particulier par l'usage de la raison humaine, accusée d'éloigner le fidèle du message divin ;
- toute piété populaire ou superstition, comme le culte des saints, jugé contraire à l'unicité de Dieu (*tawhid) ;*
- toute influence occidentale, comme le mode de vie et la société de consommation, mais également la démocratie et la laïcité.

Il se décline en deux principaux courants : le salafisme quiétiste et le salafisme djihadiste auxquels Antoine Sfeir (2011) ajoute un troisième courant : *Al Sahwa al islamiya* (« le Reveil islamique ») inspiré d'un courant plus politique, conduite en 1991 par les deux Cheicks wahhabites Salman Al Awda et Safar Al Hawaii contre le feu roi Fahd après la première guerre du Golfe.

Le salafisme quiétiste plus largement majoritaire à travers le monde est inspiré par le wahhabisme saoudien, également répandu en Jordanie et au Yémen. Sa préoccupation principale consiste à vivre en parfaite harmonie avec les prescriptions coraniques. Le salafisme djihadiste quant à lui apparait plus révolutionnaire. Inspiré par l'expérience du Frère musulman égyptien Sayyed Qotb ou du Jordanien Abou Mohamed Al Maqdissi, il constitue la base intellectuelle du terrorisme et des opérations suicides, encourageant des actions violentes contre les Occidentaux (Antoine Sfeir, 2011).

Il existe une différence doctrinale et politique considérable entre les salafistes quiétistes et les djihadistes. L'autorité des groupes djihadistes est détenue par l'émir (le chef de l'organisation), tandis que les mouvements quiétistes sont conduits par le Cheick (l'ouléma, le chef religieux). « Il est bien plus facile pour un émir de s'improviser Cheick que l'inverse » (Bernard Rougier, 2008).

Le salafisme prône un retrait de la politique et une régénération essentiellement morale et développe un discours sur les valeurs, s'éloignant de l'activisme (Mohamed-Ali Andraoui, 2013). C'est d'abord sous cette forme qu'il a opéré dans le Nord-Mali, à travers le phénomène des prédicateurs du mouvement Jama'at Tabligh, qui étaient très actifs dans le septentrion malien. A Gao, de nombreux responsables religieux, ayant été sous l'influence de ces prédicateurs, prônant un islam rigoureux, étaient déjà imprégnés d'une idéologie islamiste et préparés à l'arrivée des groupes djihadistes qu'ils n'ont pas hésité à soutenir.

C. Les querelles doctrinales et la division de la communauté musulmane

Le soufisme et le salafisme sont tous des dérivés de l'islam sunnite, mais avec de grandes différences tant sur les questions de fond que sur l'apparence.

1. Soufisme et salafisme : des divergences tant sur la forme que sur le fond

Hormis les idéologies qu'ils défendent, faisant d'eux des musulmans orthodoxes, les wahhabites se caractérisent également par certains signes extérieurs comme leur façon de se vêtir. Ils prient les bras croisés et posés sur la poitrine. Tous les autres musulmans n'étant pas adeptes du wahhabisme, sans considération de leurs différences, sont unanimement appelés « musulmans traditionnalistes ». Nous plaçons donc les musulmans malékites au sein du groupe traditionnaliste.

« Le syncrétisme soufi s'abreuve à la liturgie et la spiritualité des religions ethniques. Un islam souvent modelé à l'échelle régionale riche de multiples modèles culturels, parfois même non exempt d'influences mantiques et magiques […] A cet égard, les wahhabites luttent contre les confréries soufis taxées tantôt d'anthropolâtrie, tantôt d'obscurantisme, tantôt de mystification de l'islam authentique (Adriana Piga, 2003) ». Chacune des deux doctrines reproche à l'autre une série de procédés qu'elle estime incompatibles avec les principes

‘’authentiques’’ de l’islam. Les salafistes-wahhabites accusent les soufis d’être des innovateurs qui ajoutent à l’islam des pratiques qui lui sont étrangères. Les actions les plus blâmables en matière de religion, selon l’esprit salafiste, sont les choses nouvellement apportées. Toute pratique nouvellement apportée est une innovation, donc un égarement. Quant aux soufis, ils reprochent de leur côté aux salafistes-wahhabites leur attachement à l’aspect formaliste et littéraliste des textes de l’islam et leur négligence de l’aspect spirituel et introspectif qui, selon eux, est le propre de toute religion, a fortiori l’islam considéré comme la synthèse de toutes les religions révélées.

2. Le djihad et la Charia (Shari’a), deux sujets au cœur des divergences doctrinales

La société malienne, sur le plan religieux, laisse apparaitre deux principales formes d’évolutions, le but commun affirmé étant la réislamisation de la société. Elles se traduisent par la montée d’un extrémisme armé et d’un conservatisme religieux non violent. Ces dynamiques se sont exprimées sous deux facettes et dans des espaces géographiques différents.

L’agenda islamiste prévoyant une réappropriation des valeurs islamiques dans la société n’est pas apparu subitement au Mali, tant au nord qu’au sud du pays. Des courants islamiques importés d’ailleurs, que ce soit de l’Inde ou du Pakistan (avec le mouvement *Jama’at Tabligh*) ou de l’Arabie Saoudite (avec le salafisme-wahhabite), influencent les dynamiques religieuses locales et conduisent à la modification des pratiques religieuses. Ces modifications pour certaines, prônent le retour à une société conservatrice à travers une immixtion dans la politique. Pour y parvenir, d’autres tolèrent l’usage de la violence, et ont recours à la lutte armée.

Avant que la crise malienne ne se généralise en 2012, et qu’elle n’aboutisse à l’occupation de la totalité du Nord-Mali, les années 2005 et 2011 avaient auparavant été particulièrement marquées par de nombreux incidents impliquant la communauté wahhabite. Le 27 mars 2005, suite à la défaite de l’équipe nationale de football du Mali face au Togo, de nombreux bars et des boites de nuit de la capitale ont été saccagés par des personnes identifiées comme étant membres de la communauté wahhabite. Après cette nuit de violences, durant laquelle plusieurs dizaines de lieux de divertissement (boites de nuit), de consommation d’alcool (bars), ont été détruits, un décret adopté en 2006 interdit désormais la présence de lieux de

consommation d'alcool à proximité des lieux de culte. La notion de ''lieu de consommation d'alcool'' outre les lieux précités, implique également les hôtels.

Pour ce qui est de ces deux mouvements, extrémisme islamique non violent et armé, la principale grande dynamique religieuse opérée à Bamako, dans le sud, s'est exprimée sur la scène politique à travers le débat sur le code des personnes et de la famille (à partir de 2009). La seconde quant à elle, opérée dans le Nord-Mali, s'est exprimée à travers le djihad armé.

Travailler sur l'islam malien, c'est aussi se pencher sur ces deux phénomènes essentiels au cœur du débat islamique. Il s'agit de la question du djihad et de la charia, et la problématique de leur application au Mali. Par *djihad*, nous évoquons l'activisme armé des groupes djihadistes, sous le couvert de l'islam, tel qu'il a été entrepris dans le Nord-Mali. La notion de charia, telle que nous nous en referons tout au long de ce travail, a trait au conservatisme de la société malienne, au retour aux valeurs islamiques, et se traduit par l'instauration d'un mode de gouvernance sur des bases islamiques.

a. Réflexion sur la notion de *djihad*

La notion de *djihad*, aussi désignée par la ''guerre sainte'', comporte diverses significations.

D'une part, pour le salafisme djihadiste, il s'agit d'une guerre armée contre tous ceux qui n'entendent pas se soumettre à l'islam. Les militants djihadistes estiment que le pouvoir se conquiert par les armes, et que la loi divine ne peut s'imposer qu'à travers la guerre sainte. Selon la définition proposée par Ayatollah Khomeiny (1979), « la guerre sainte signifie la conquête des territoires non islamisés. Il se peut qu'elle soit déclarée après la formation d'un gouvernement islamique digne de ce nom, sous la direction de l'imam ou sur son ordre. Il sera alors du devoir de tout homme majeur et valide de se porter volontaire dans cette guerre de conquête, dont le but final est de faire régner la loi coranique d'un bout à l'autre de la terre ».

D'autre part, pour le soufisme, le *djihad,* loin de toute action guerrière, représente simplement un combat intérieur, spirituel, visant à parfaire la vie du fidèle.

Anne-Marie Delcambre (2003) explique alors qu'il y a deux sens au mot djihad, mais qu'on ne pourrait nier que dans l'histoire de l'islam, « c'est le sens matériel et guerrier qui l'a largement emporté ». Une idée partagée par Maxime Rodinson (1993), selon qui le *djihad* est « l'obligation, dans la doctrine musulmane classique, de mener la lutte, en particulier la

guerre, pour étendre le domaine de la vérité, c'est-à-dire le domaine de l'islam. C'est ce qu'on appelle souvent la guerre sainte. Les apologistes de l'islam, qu'ils soient européens ou arabes, persans ou turcs, vous disent que le mot *djihad* veut dire effort, c'est vrai. Mais l'effort, pour l'essentiel, pour la religion, a consisté pendant des siècles à défendre et à étendre les domaines conquis au départ ; donc on peut dire, très sommairement, très brutalement, en simplifiant d'une façon outrancière, que le *djihad*, c'est la guerre sainte ».

Certains grands leaders du monde musulman, à l'exemple d'Ayatollah Khomeiny, comme pour marquer une opposition franche vis-à-vis du soufisme, s'attèlent eux-mêmes à ne faire apparaitre que le caractère guerrier du terme *djihad*, en occultant volontairement son aspect pacifique. Le leader iranien explique ainsi que « ceux qui ignorent tout de l'islam, prétendent que l'islam condamne la guerre. Ceux qui disent cela sont sans cervelle. L'islam dit : tuez les mécréants comme eux-mêmes vous tueraient tous […] L'islam dit : Tuez pour servir *Allah*, ceux qui voudraient vous tuer […] Le bien n'existe que grâce à l'épée et dans l'ombre de l'épée. Les hommes ne doivent se montrer soumis qu'envers l'épée. L'épée est la clé de la porte du paradis, qui n'est ouvert qu'aux guerriers saints […] Il existe des centaines d'autres versets du Coran et des hadiths qui appellent les musulmans à glorifier la guerre et à combattre » (Ayatollah Khomeiny, 1979). Parmi ces versets coraniques prônant la lutte armée, qu'évoque Ayatollah Khomeiny, qui sont aussi la source essentielle d'inspiration pour les militants djihadistes, nous souhaitons mentionner quelques-uns :

- « Combattez-les. *Allah*, par vos mains, les châtiera, les couvrira d'ignominie, vous donnera la victoire sur eux et guérira les poitrines d'un peuple croyant. » (Coran, *At-Tawbah* (le désaveu ou le repentir) sourate 9, verset 14) ;
- « Ce n'est pas vous qui les avez tués, mais c'est *Allah* qui les a tués. Et lorsque tu lançais (une poignée de terre), ce n'est pas toi qui lançais, mais c'est *Allah* qui lançait, et ce pour éprouver les croyants d'une belle épreuve de Sa part! *Allah* est Audient et Omniscient.» (Coran, *Al-Anfal* (le butin), sourate 8 verset 17) ;

- « Qu'ils combattent donc dans le sentier d'*Allah*, ceux qui troquent la vie présente contre la vie future. Et quiconque combat dans le sentier d'*Allah*, tué ou vainqueur, Nous lui donnerons bientôt une énorme récompense » (Coran, *An-Nisa* (les femmes), sourate 4 verset 74) ;
- « N'as-tu pas vu ceux auxquels on avait dit : "Abstenez-vous de combattre, accomplissez la Salat et acquittez la Zakat! " Puis lorsque le combat leur fut prescrit,

voilà qu'une partie d'entre eux se mit à craindre les gens comme on craint *Allah*, ou même d'une crainte plus forte encore, et à dire : "Ô notre Seigneur! Pourquoi nous as-Tu prescrit le combat? Pourquoi n'as-Tu pas reporté cela à un peu plus tard? " Dis : "La jouissance d'ici-bas est éphémère, mais la vie future est meilleure pour quiconque est pieux. Et on ne vous lésera pas fût-ce d'un brin de noyau de datte » (Coran, *An-Nisa* (les femmes), sourate 4 verset 77).

b. Réflexion sur la notion de charia

Selon la définition usuelle, la charia est définie comme l'ensemble des règles morales et pénales qui régissent la vie d'un musulman. Ces règles proviennent du Coran et de la sunna (ensemble des actes et paroles du Prophète). Si certaines d'entre elles sont écrites comme les *hudud*[19] (peines et incriminations fixées dans le Coran), d'autres sont laissées à l'interprétation des théologiens et à l'appréciation du cadi, le juge musulman.

Selon Mohammed-Hocine Benkheira (2012), « la charia n'est pas un code, comme le code civique en France. C'est l'ensemble des interprétations que les théologiens ont donné de la loi révélée ». Ces lectures varient selon les écoles théologiques-juridiques dans l'islam sunnite: l'école malékite, l'école chaféite, l'école hanéfite et l'école hanbalite.

La notion de charia, nonobstant les définitions qui lui sont attribuées ci-dessus, revêt un autre sens au sein de la société malienne. Dépourvue de sa référence à l'islam, en l'occurrence de ses dispositions punitives, le vocabulaire ‘’charia’’ a été adopté dans la langue nationale, le bambara, pour signifier l'ensemble des règles de bonne conduite au sein de la société y compris les lois de l'Etat laïc.

Compte tenu du profond écart existant entre malékisme et wahhabisme, nous nous sommes interrogés sur les bases de la rupture idéologique entre ces différentes tendances, d'autant plus qu'elles trouvent, toutes, leurs sources fondamentales dans le Coran et la sunna prophétique.

[19] Les *hududs* sont au nombre de sept : l'adultère et la fornication ; la fausse imputation de ce crime ; la consommation d'alcool ; le vol ; le banditisme ; l'apostasie (l'attitude d'une personne, appelée un apostat, qui renonce publiquement à sa religion, à l'islam) ; et la rébellion.

c. Les divergences sur la question de l'application de la charia au Mali

Pendant l'occupation du nord du Mali par des groupes djihadistes, la notion de charia apparue dans le débat public malien était évoquée à double usage : de façon littérale, dans une perspective constitutionnelle avec l'islam comme religion officielle d'Etat (une disposition exercée au Nord-Mali) ; et dans la perspective du renforcement du conservatisme islamique au sein de la société malienne (une disposition exercée au sud du pays).

Bien qu'ayant toujours été un pays en majorité peuplé de musulmans, il y a manifestement une atmosphère d'islamisation accrue de la société malienne. Hormis son affirmation sur la scène politique, nous nous sommes également interrogés, dans les faits, sur les manifestations de cette réislamisation au sein de la population malienne.

Avant le phénomène des islamistes armés au nord, et le soutien qu'ils ont pu recevoir au sud, la tolérance de l'islam malien était sans aucune ambiguïté, avec une piété sans aucune contrainte publique. Contrairement aux Républiques islamiques, et comme ça l'a été dans les régions septentrionales occupées, l'alcool, les jeux de hasard, la musique, la mixité hommes et femmes, la cigarette ne sont pas interdits, et pendant le ramadan, les restaurants restent ouverts, partout dans la capitale et ailleurs à l'intérieur du pays. Si le fonctionnement de l'Etat s'exerce jusque-là sur des bases laïques, il existe toutefois dans le pays une conception singulière du principe de laïcité. La charia n'est pas appliquée en tant que telle, en revanche, les droits des personnes sont en grande partie d'inspiration islamique. C'est en pratique une multitude de droits, coutumiers ou d'usage, qui permet de régir la vie des Maliens. Les questions de succession, de filiation, les cérémonies funéraires, de baptêmes, et de mariages…, sont absolument régies selon la charia, c'est-à-dire selon le droit islamique. Cependant, la charia se limite à la régulation de la vie sociale des Maliens, et n'inclut pas les dimensions punitives prônées par les islamistes du Nord-Mali (les flagellations, les amputations, les lapidations…).

Outre ces dispositions, la consignation de la laïcité dans la constitution malienne semble être une simple formalité, dans la mesure où les mouvements religieux se sont attribué un rôle extensif, glissant du simple confessionnel vers le politique. Mahmoud Dicko explique alors cette démarche : « Nous sommes dans un pays à 90 % musulman et à 100 % croyant. Au nom de quoi devrait-on ignorer le fait religieux ? Pourquoi autant de suspicions si les Maliens ont davantage confiance en un imam qu´en un homme politique ? Notre pays doit s´inventer un mode de gouvernance qui accorde plus de place à nos valeurs et à nos réalités. Nous ne

pouvons faire abstraction de notre vécu, de nos traditions et de notre organisation sociale. À sa manière, l'intégrisme laïque nourrit l´intégrisme religieux »[20].

d. Les orientations wahhabites sur la question de l'application de la charia au Mali

Dès l'occupation du Nord-Mali par les groupes djihadistes, le HCIM, par la voix de son président Mahmoud Dicko, s'est distinctement déclaré favorable à l'instauration d'une République islamique au Mali, sous réserve du respect du jeu démocratique. En juin 2012, au même moment où il venait d'obtenir la création d'un ministère des affaires religieuses et du culte, Mahmoud Dicko a longtemps atermoyé avant de se résigner à condamner la destruction des mausolées de Saints de Tombouctou, un silence qui sera interprété comme un soutien implicite aux djihadistes.

Pendant l'envahissement du Nord-Mali par les groupes islamistes armés, le président du HCIM a pu se rendre en zone occupée et rencontrer Iyad Ag Ghaly, le leader de l'organisation djihadiste *Ansar Ed Dine*. A l'issue, il a obtenu la mise en place d'un corridor humanitaire permettant d'assurer l'acheminement de vivres et de médicaments aux populations du nord assiégées. La convergence entre les deux personnages, Mahmoud Dicko et Iyad Ag Ghali, était apparente, à tel point que lors d'une allocution télévisée de l'Office des Radiodiffusions et Télévisons du Mali (ORTM), en juillet 2012, Iyad Ag Ghali expliquait qu'il ne reconnaissait « qu'un seul canal de négociation avec le Mali », en l'occurrence le canal de ses « frères du HCIM ».

Le 23 septembre 2012, Mahmoud Dicko est alors l'initiateur d'un atelier qui a pour but de mener une réflexion sur les conditions d'application de la charia au Mali. C'est après la conception du « Document sur les conditions d'application de la charia », que Mahmoud Dicko est allé à la rencontre d'Iyad Ag Ghaly dans le Nord-Mali. Il était question pour le président du HCIM de recueillir au sein de ce document, les principales références coraniques qui organisent l'application de la loi islamique. Face aux violences, unanimement condamnés, commises par les djihadistes (flagellations, amputations, exécutions…) au nom de l'islam, la démarche de Mahmoud Dicko et ses collaborateurs du HCIM ne visait pas à s'opposer à la charia, mais à proposer une application aménagée, plus adaptée. L'attitude de Mahmoud Dicko pourrait être analysée de deux manières. D'une part, compte tenu de la position de faiblesse des autorités maliennes au moment des faits, du grand désespoir des populations

[20] Propos évoqués dans une interview accordée à *Jeune Afrique*, n° 2741, du 21 juillet 2012.

nord-maliennes, l'acceptation de la proposition des dirigeants du HCIM, par les salafistes armés, aurait pu permettre l'atténuation des violences subies par les habitants. D'autre part, la proposition d'une charia adaptée, faite par le HCIM, semblait avoir pour but d'écarter une éventuelle intervention armée étrangère à l'encontre des organisations djihadistes. En prenant pour exemple la stratégie adoptée par le HCIM pour s'opposer au nouveau Code des personnes et de la famille, en 2009, Mahmoud Dicko s'attelait à dissuader les salafistes armés, à renoncer non pas à la charia, mais à leurs méthodes tant décriées, aussi bien dans l'ensemble du Mali qu'à l'international. Dans *l'Indicateur du Renouveau,* du 1er octobre 2012, M. Dicko s'explique : « Nous ne pouvons pas comprendre que des gens se mettent à amputer les mains et les pieds des populations du nord au nom de l'islam. C'est pourquoi nous avons élaboré ce document pour aller les rencontrer afin de leur expliquer les conditions d'application de la charia avec des éléments de preuve. Si c'est une question de religion on peut la régler sans les armes, car nous avons gagné le combat contre le nouveau Code de la famille et des personnes sous l'ère ATT sans prendre les armes. Si Iyad et ses hommes acceptent nos propositions en déposant les armes tant mieux. Mais dans le cas contraire, nous nous rallierons derrière nos autorités car le Mali est un et indivisible » (Mahmoud Dicko, 2012).

e. Les orientations malékites sur la question de l'application de la charia au Mali

Contrairement aux dirigeants wahhabites du HCIM qui ont tergiversé, les représentants de l'islam malékite ont aussitôt dénoncé, avec un ton véhément, les méthodes et les actions des islamistes armés, en l'occurrence leur application d'une charia dévoyée. Le Groupement des leaders religieux du Mali, composé des leaders spirituels soufis, dirigé par Chérif Ousmane Madani Haïdara a tenu un Forum national les 24 et 25 novembre 2012 pour dénoncer les agissements des salafistes armés du nord du Mali, et réfléchir sur les solutions à apporter à la crise. Ce forum a mobilisé plus de quatre cents personnes, membres de *zaouïas* (branches confrériques), venues de tout le Mali. La Ligue islamique des chefs spirituels des soufis du Mali ; la Conférence des adeptes de la *tarîqa Tijaniyya*, l'association Ançar-Dine ; l'Union des Jeunes Musulmans du Mali (UJMMA)… y ont participé. Le Forum a enregistré aussi la participation des grandes familles maraboutiques du Mali : les familles Kounta, Tall, Haïdara, Thiam, Kane Diallo… Il est aussi a noté la présence du président du Haut Conseil islamique du Mali, Mahmoud Dicko, invité en tant que représentant officiel de l'islam au Mali. Durant ce forum, leur positionnement commun a consisté à s'opposer avec la plus grande fermeté à tous les agissements des organisations djihadistes sous quelles que formes que ce soient.

Cherif Ousmane Madani Haïdara, principale figure de l'islam malékite, estime que la charia est seulement applicable dans une république islamique, en l'occurrence appliquée aux seuls musulmans : « Le Mali est une république laïque. Les musulmans, les chrétiens et les non croyants vivent en harmonie chez nous, telle est la volonté de Dieu. L'islam a toujours prôné le dialogue et non la guerre pour installer la charia » (Cherif Ousmane Haïdara, 2012)[21]. Bien que le leader d'*Ançar-Dine* reste opposé à l'application généralisée de la charia, en revanche, au sein de son mouvement, les fidèles sont soumis à la *baya*, qui est aussi une forme de charia. Il s'agit de l'acceptation formelle de vivre conformément à la loi islamique. La *baya, al-Islamiyya*, effectuée publiquement, se compose de six serments :

- je n'associerai rien à *Allah* ;
- je ne volerai jamais ;
- je ne commettrai pas l'adultère ;
- je ne tuerai jamais mes enfants ;
- je ne commettrai aucun déshonneur ni par les mains ni par les pieds ;
- je ne désobéirai jamais au Prophète ;

Le fidèle ayant exécuté cette première baya, pourra, par la suite, effectuer une seconde baya appelée *al-Rizwân* qui l'engage vis-à-vis de la cause d'*Ançar-Dine*. Cette dernière est formulée de la façon suivante : « *Allah* est mon témoin ; le Coran est mon témoin ; le Cheick est mon témoin ; vous les musulmans êtes mes témoins ; si je trahis la confiance du maître, qu'*Allah* et le Coran abolissent mon avenir.

Cette disposition propre à *Ançar-Dine* suscite la polémique, car rejoindre la communauté musulmane nécessite simplement d'énoncer la *shahada*. Prononcer l'expression ‘'il n'y a de Dieu qu'*Allah* et Muhammad est son messager'' suffit pour rejoindre la communauté musulmane.

Chérif Haïdara, pour sa part, estime qu'être musulman de naissance ne suffit pas et n'est pas une garantie de comportements conformes à la religion. Pour lui, on peut être musulman et être criminel ; on peut prier et tuer, violer ou commettre l'adultère. C'est en ce sens, que la ‘'baya'', pour lui, représente une sorte de réengagement, de réconfirmation de la foi musulmane.

[21] Propos tenus le 9 avril 2012 au domicile de Cherif Ousmane Haïdara à Banconi.

Les détracteurs wahhabites de Chérif Haïdara voient en la *baya*, une perversion de l'islam, contraire au procédé authentique. Dans cette situation également, nous sommes en plein cœur des discordes opposant les soufis aux wahhabites. Si les wahhabites sont très favorables à l'application de la charia, ils sont en revanche opposés à ce genre de procédé, qu'ils qualifient d'abomination. Ce constat qui désunit profondément wahhabites et malékites, permet ainsi de matérialiser le principe de rapprochement idéologique entre salafistes armés du Nord-Mali et wahhabites maliens.

Le positionnement paradoxal des deux principales visions de l'islam, face aux violences perpétrées au nom de la religion dans le Nord-Mali, pourrait être un point positif de la crise malienne. En tout état de cause, cette situation a permis, de la part de ceux qui pendant des années ont prêché un islam radical, le retour à des positions plus modérées, quoi qu'ils semblent y avoir été contraints.

f. Les bases théologiques de divergences idéologiques opposant soufies et salafistes

Loin de toute volonté de faire une étude théologique, il nous semble indispensable de situer les différences de fonds entre les différentes doctrines islamiques. Dans nos analyses sur leurs divers agissements, leurs positionnements respectifs dans la sphère politique, il est important de se référer à un corpus théologique pour situer l'essentiel des dissensions les opposant.

Les convictions religieuses divergentes sont la principale source de la confrontation entre soufisme et wahhabisme.

Si dans le soufisme, le Prophète et les saints peuvent être des intercesseurs auprès de Dieu, dans le wahhabisme, il s'agit simplement d'une forme « d'associationnisme ». C'est-à-dire, associer un autre être à Dieu qui est le péché capital en islam. La destruction des mausolées de Saints à Tombouctou, par les groupes salafistes armés, découle de cette conception de la religion musulmane. Dans l'islam soufi, par leur sagesse et leur piété, des hommes sont érigés au rang de saints. Pour les adeptes du soufisme, cette dimension fait de ces hommes des intercesseurs auprès de Dieu. A l'inverse, selon l'esprit salafiste, ériger des personnes au rang d'intercesseurs est un acte d'association car rien ne saurait s'interposer entre Dieu et le croyant. Le *tawhî*d, la croyance en un Dieu unique – sans égal, sans associé, sans représentation mentale possible, qui instaure une distance incalculable entre Dieu et les hommes – est la base de cette pensée.

Les versets 105 et 106 de la dixième sourate « *Yunus* (Joseph) » du Coran stipule : « Et (il m'a été dit) : « Oriente-toi exclusivement sur la religion en pur monothéiste. Et ne sois pas du nombre des ‘’associateurs’’ ; et n'invoque pas, en dehors d'*Allah*, ce qui ne peut te profiter ni te nuire. Et si tu le fais, tu seras alors du nombre des injustes ».

Dans le *Sahih Al-Bukhari*[22], il est mentionné qu'Aicha (épouse du prophète de l'islam), rapporta qu'une de ses sœurs (Oumm Salama) a mentionné au prophète qu'en Abyssinie, elle a vu une église couverte d'images et de statues. Le prophète lui dit: « Lorsqu' un homme droit ou un serviteur pieux parmi eux meurt, ils établissent un lieu de culte au-dessus de sa tombe et installent toutes sortes d'images et statues. Ils sont les plus mauvais de toutes les créatures d'*Allah* ». Les références coraniques et prophétiques susmentionnées servent ainsi de base théologique aux salafistes-wahhabites pour s'opposer aux pratiques soufies.

Nous pouvons affirmer que le Coran est le moteur de l'islam, il se place au cœur même de la religion musulmane : « [...] et Nous avons fait descendre sur toi le livre (le Coran), comme un exposé explicite de toute chose, ainsi qu'un guide, une grâce et une bonne annonce aux musulmans (Coran, *An-Nahl* (Les Abeilles), sourate 16, verset 89).

Pour régir la vie des musulmans, il est secondé par la sunna prophétique, c'est-à-dire des hadiths[23]. Le Coran lui-même l'évoque à travers le vingt-et-unième verset de la sourate trente-trois: « En effet vous avez dans le Prophète un excellent modèle, pour quiconque espère en *Allah* et au jour dernier et invoque *Allah* fréquemment » (Coran *Al-Ahzab* (Les Coalisés) sourate 33, verset 21».

Cette disposition coranique habilitant les hadiths est appuyée par un autre verset : « Quiconque obéit au Messager obéit certainement à *Allah*. Et quiconque tourne le dos... Nous ne t'avons pas envoyé à eux comme gardien » (Coran *An-Nisa* (Les Femmes), sourate 4, verset 80).

[22] Le *Sahih Al-Bukhari* est l'un des six grands recueils de hadits, considéré par la plupart des musulmans sunnites comme étant le plus authentique parmi les hadiths.

[23] Le Hadith est un recueil qui comprend l'ensemble des traditions relatives aux actes et aux paroles de Mahomet, rapportés par ses compagnons.

Le Coran reste l'autorité suprême en matière d'islam, et ses révélations doivent prévaloir sur toute autre source de connaissance islamique. Les hadiths doivent demeurer en harmonie avec le Coran. S'ils sont en conflits avec le Coran, alors le Coran prévaudra.

Les mouvements wahhabites et soufis prennent à leur compte, de nombreux versets coraniques et citations prophétiques visant à déconstruire l'idéologie de la mouvance rivale. Pourtant le Coran commande aux musulmans d'être des alliés : « Les croyants et les croyantes sont alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable […] » (Coran *At-Tawbah* (Le Repentir), sourate 9, verset 71).

De nombreux autres versets et citations prophétiques déconseillent fortement l'utilisation des textes divins pour des fins de désunion. Les versets coraniques suivants sont assez explicites : « […] Et cramponnez-vous tous ensemble au *Habl* (câble) d'*Allah* et ne soyez pas divisés ; et rappelez-vous le bienfait d'*Allah* sur vous : lorsque vous étiez ennemis, c'est Lui qui réconcilia vos cœurs. Puis, par Son bienfait, vous êtes devenus frères. Et alors que vous étiez au bord d'un abîme de Feu, c'est Lui qui vous en a sauvés. Ainsi, *Allah* vous montre Ses signes afin que vous soyez bien guidés. Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront. Et ne soyez pas comme ceux qui se sont divisés et se sont mis à disputer, après que les preuves leur furent venues, et ceux-là auront un énorme châtiment » (Coran *Al-Imran* (la famille d'Imran), sourate 3, versets 103-105).

La division profonde des musulmans incombe en grande partie à la diversité d'interprétation des textes sacrés. Pourtant les versets coraniques suivants sont sans équivoque à ce sujet :

- « Louange à *Allah* qui a fait descendre sur Son serviteur (Muhammad), le Livre, et n'y a point introduit de tortuosité (ambiguïté) » (Coran *Al-Kahf* (La Caverne), sourate 18 verset 1 » ;
- « C'est Lui qui a fait descendre sur toi (Muhammad) le Livre : il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclinaison vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets à équivoque, cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part *Allah*. Mais ceux qui sont bien enracinés dans la science disent : "Nous y croyons : tout est de la part de notre Seigneur" Mais, seuls les doués d'intelligence s'en rappellent » (Coran *Al-Imran* (La Famille d'Imran), sourate 3, verset 7).

Cheick Imran Nazar Hossein nous apprend que l'utilisation de tel ou tel autre verset coranique, de façon isolée, pour justifier ou contester une action dans la pratique de l'islam est une méthodologie erronée. Il estime qu'on ne saurait comprendre réellement le message coranique, qu'en parcourant intégralement le livre saint. Un verset d'une sourate peut ainsi trouver sa suite dans une autre sourate, modifiant ainsi la compréhension du message initial véhiculé. Quelques versets que nous avons choisi de citer ci-dessous, sont à titre d'exemple contradictoires, et permettent d'entériner le constat de Cheick Imran Hossein :

- « Combattez-les. *Allah*, par vos mains, les châtiera, les couvrira d'ignominie, vous donnera la victoire sur eux et guérira les poitrines d'un peuple croyant (Coran, *At-Tawba* (le désaveu ou le repentir), sourate 9, verset 14). Cette première citation se trouve contredite par les versets suivants :
- « Nulle contrainte en religion! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement. Donc, quiconque mécroit au Rebelle tandis qu'il croit en *Allah* saisit l'anse la plus solide, qui ne peut se briser. Et *Allah* est Audient et Omniscient.» (Coran *Al Baqara* (la vache), sourate 2 verset 256) ;
- « Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? Il n'appartient nullement à une âme de croire si ce n'est avec la permission d'*Allah*. Et Il voue au châtiment ceux qui ne raisonnent pas » (Coran, *Yunus* (Jonas), sourate 10, versets 99 et 100).

Compte tenu des références coraniques susmentionnées, la ferveur islamique des différentes mouvances religieuses en général, et maliennes en particulier, qui font totalement abstraction de la référence commune qu'est le Coran, peut-elle encore avoir un but purement islamique ?

D. Le sectarisme religieux au sein de l'islam malien

1. Le sectarisme islamique une pratique au sein du wahhabisme malien

La marginalisation qu'ont subie les wahhabites au sein de la société a renforcé leur sens de la communauté. Cette appartenance communautaire tant affirmée a abouti à un sectarisme religieux prononcé dans les comportements, conduisant la communauté wahhabite à créer ses propres mosquées et ses propres écoles coraniques, destinées aux seuls adeptes de la mouvance.

Dans leur fonctionnement, au Mali, on peut constater que les mosquées soufies sont ouvertes à tout public musulman, tandis que les mosquées wahhabites sont généralement des endroits fermés et n'accueillent que des musulmans wahhabites. Le principal signe distinctif est qu'au sein des mosquées wahhabites, les fidèles prient les bras croisés tandis que dans les mosquées d'obédiences soufies, les fidèles sont libres de leurs postures, même si le plus souvent ils restent les bras ballants durant la prière.

À la création de l'Association malienne pour le progrès de l'islam (que nous verrons dans la partie suivante), en vue de pacifier la sphère religieuse, nous aurions pu croire que les esprits se seraient apaisés entre les différents corps religieux. Dans un article sur le wahhabisme à Abidjan, Marie Miran (1998) explique que « l'absence de toute forme de contact peut rendre compte en partie de l'allégement des tensions avec les traditionalistes ». La réalité était que la distance créée entre les différentes doctrines pouvait laisser penser, à tort, à une atténuation des tensions.

2. Le sectarisme islamique une pratique propre au soufisme

a. Le cas de *Jama'at Tabligh*

Depuis les années 1990, le nord du Mali s'ouvre à divers mouvements islamiques internationaux, dont l'un des plus importants est la *Jama'at Tabligh*, (association pour la prédication). Identifié comme étant un mouvement pakistanais, *Jama'at Tabligh* est apparue dans les années 1930 dans la province indienne du Deccan. Fondé par Mawlânâ Ilyas, c'est à partir des années 1960, sous la tutelle de Mawlana Hassan (petit-fils de son fondateur), que la *Tablighi Jama'at* devient un mouvement international. Elle est l'auteur d'une activité de prosélytisme totalement incontrôlée dans le septentrion malien. Le mouvement tire son enseignement du livre *Fadha-il Al-A'mal* (les vertus des bonnes actions) écrit par Muhammad Zakaria Kandahlawi.

Son succès en tant qu'organisation tient essentiellement à sa structure égalitariste et à la faiblesse des couts de fonctionnement, possible grâce au dévouement et sacrifice de ses membres. Un *tablighi* pieux donne 10 jours « bénévoles » par mois ou 40 jours par an pour devenir missionnaire du mouvement. Ses membres voyagent en groupe d'environ 10, sur des missions dites *khuruj* qui durent entre 10 ou 40 jours et une année entière.

Selon les statuts du mouvement, lorsqu'ils s'installent dans une localité, avant tout exercice de leurs activités, les *tablighis* sollicitent d'abord une autorisation auprès des autorités publiques. La même demande est également adressée aux autorités traditionnelles et aux oulémas locaux. Après l'obtention des autorisations, le groupe se fond ainsi au sein de la population pour vaquer aux activités prosélytiques. Il est proposé aux personnes intéressées, l'initiation à l'esprit *tablighi* à travers des stages de trois jours. Peuvent s'ensuivre, des stages plus longs, de 10 à 40 jours, ou d'un an dans un des grands centres du mouvement, à Raiwind au Pakistan, à Tongi au Bangladesh, à Mewat ou à la medersa de Deoband en Inde.

Le succès du mouvement *tablighi* dans le Nord-Mali était lié à la configuration religieuse de cet espace.

b. Jama'at Tabligh et le salafisme, une proximité idéologique

Il est important de savoir que l'orthodoxie musulmane peut être d'origine soufie ou wahhabite. *Jama'at Tabligh* pourrait en être la preuve. Plusieurs années avant l'invasion islamiste, le Nord-Mali était sillonné par des prédicateurs du mouvement *Jama'at Tabligh*, venus d'Afghanistan et du Pakistan. Ils se réclamaient adeptes d'un mouvement basé sur la seule prédication, qui, selon eux, est en rupture avec une quelconque action armée. Leur objectif est uniquement intracommunautaire et ne vise que la communauté musulmane. Les *tablighis* ont, eux aussi, une interprétation littéraliste des principaux préceptes de l'islam, et prêchent l'application rigoureuse des codes du droit islamique.

Pendant plusieurs années, ils se sont livrés à leurs activités dans le septentrion malien sans aucun contrôle de l'État et des administrations locales. Partout où elle s'est implantée, la secte aurait commencé par des prêches pacifiques qui se sont rapidement mués en prêches réactionnaires. Bien qu'étant un mouvement qu'on pourrait qualifier de fondamentaliste, *Jama'at Tabligh* n'adhère pourtant pas, dans l'évidence, à l'esprit guerrier salafiste. Il se présente comme un mouvement pieux conservateur, essentiellement porté sur la conversion ou reconversion d'individus qui sont déjà musulmans. « Explicitement apolitique, *Jama'at Tabligh* condamne la violence considérant que si tous les peuples étaient de bons musulmans la violence et la politique ne seraient plus nécessaires » (K. Masud, 2000).

Si le mouvement *Jama'at Tabligh* se différencie du salafisme djihadiste par sa volonté de renoncer à l'action violente, il semble avoir servi de base au second. À Gao, certains imams,

parmi ceux qui se sont alliés aux djihadistes, étaient des *Tablighis*. *Jama'at Tabligh*, qui se définit comme un mouvement soufi, est alors apparu comme étant le point de transition vers des mouvements plus violents et politiques de type salafistes-djihadistes.

De nature ''mystérieuse'', *Jama'at Tabligh* possède les caractéristiques d'une secte. Tout comme le wahhabisme, c'est une communauté fermée. Lorsqu'elle prend le contrôle d'une mosquée, aucun autre fidèle musulman ne défendant strictement son idée n'est autorisé à prendre la parole dans cette mosquée. Seuls les membres dudit mouvement y sont autorisés.

D'obédience soufie, le paradoxe réside dans le fait qu'Iyad Ag Ghali, leader du groupe armé salafiste *Ansar Ed Dine*, était devenu le leader spirituel des *tablighis* au Mali. Pourtant, la différence idéologique entre le mouvement, et celui qui en est devenu le leader spirituel est assez marquante. D'ailleurs, *Jama'at Tabligh*, en général, est qualifiée par les salafistes de « secte maléfique » qui a atteint les limites de l'innovation et du *shirk* (idolâtrie). Le mouvement se veut pacifique, il est toutefois animé par des individus et des groupes qui ont souvent tendances à se radicaliser. La question de savoir si le mouvement *Jama'at Tabligh* cache ses ambitions réelles, ou s'il a été infiltré par des courants islamistes extrémistes se pose alors. C'est dans ce contexte d'extrémisme islamique que, dans la nuit du 8 au 9 septembre 2012, pendant que le Mali se trouvait déjà dans la crise, 16 prédicateurs de la secte *Jama'at Tabligh*, pour avoir refusé d'obtempérer à la sommation de militaires maliens, ont été abattus dans le village de Diabali, à 430 km au Nord de Bamako. Cet incident s'est produit quelques jours avant la rencontre qui devait réunir, au Mali, les adeptes de plusieurs pays (Pakistan, Inde, Sénégal, Guinée-Conakry, Mauritanie, Gambie). Dans la crainte d'une infiltration des djihadistes armés du Nord-Mali, la rencontre a été annulée par les autorités.

L'assassinat des *tablighis*, qualifié de massacre par les islamistes armés du Mouvement pour l'Unicité et le Djihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO), a particulièrement affecté ces derniers, suscitant une déclaration télévisée d'Oumar Ould Hamaha (le chef militaire du MUJAO) : « Depuis ce massacre de civils musulmans, nous avons compris que le gouvernement malien est un gouvernement mécréant. Nos frères musulmans de Bamako peuvent préparer nos matelas, on arrive. Nous allons planter le drapeau noir de l'islam sur le palais présidentiel de Koulouba ».

A la suite de ce constat, il peut en effet apparaitre que *Jama'at Tabligh* (d'obédience soufie), a priori idéologiquement opposé aux groupes salafistes, qui ont occupé le nord du Mali,

partage les mêmes objectifs (de réislamisation de la société) que ces derniers, et que seuls les moyens divergent.

Conclusion

L'Islam en tant que civilisation, culture, est une notion qui caractérise très souvent le monde arabe (Maghreb, Moyen-Orient), c'est-à-dire des peuples originellement musulmans (les Arabes). La pénétration précoce de l'islam et son adoption dans le Soudan Occidental, le dévouement particulier des principaux souverains à cette religion, ont permis sa rapide propagation dans les territoires soudanais. Cette pénétration précoce de l'islam, combinée au fait qu'il a été accepté, modelé, réarrangé, pour attribuer au Soudan Occidental une religion propre à ce territoire, font qu'aujourd'hui, l'islam, en plus d'être une simple religion, est aussi une culture ancienne au Mali, de même que dans un pays arabe.

Aujourd'hui, le Mali se réclame être pleinement au sein du monde musulman. Les élites musulmanes tiennent à ce que cela transparaisse à travers les différentes orientations (politiques, culturelles, sociales, économiques) du pays. Un certain nombre de phénomènes (sociétaux, sociopolitiques) que nous nous proposons d'étudier dans la deuxième partie de notre travail, devrait permettre d'étayer ce constat.

Une étude sur l'époque du Soudan Occidental nous a semblés indispensable pour comprendre la sphère islamique malienne actuelle. Nous avons pu constater que les manifestations récentes de l'islam au Mali s'étaient auparavant opérées au moyen-âge, dans le Soudan Occidental. Notre étude nous a ainsi permis de faire apparaître, d'une part, les rapports d'antan entre l'islam et la politique. D'autre part, à travers l'instauration d'une orthodoxie musulmane, vis-à-vis des populations musulmanes mais aussi non musulmanes, cette époque témoigne également de l'attitude belliqueuse, dont l'islam peut être porteur, une attitude qui s'affirme vigoureusement encore aujourd'hui au Mali. Dans la suite de notre travail, cet intérêt pour le Soudan Occidental devrait permettre de mieux appréhender notre analyse sur les formes actuelles d'articulation de l'islam et de la politique au Mali.

DEUXIEME PARTIE :

DYNAMIQUES SOCIALES ET POLITIQUES DE L'ISLAM AU MALI. L'ADAPTATION DE L'HERITAGE IDEOLOGIQUE AUX NORMES DE LA PRATIQUE POLITIQUE

CHAPITRE III

L'INSTITUTIONNALISATION DU CHAMP RELIGIEUX, ET LES MANIFESTATIONS DE LA ''REISLAMISATION'' DE LA SOCIETE MALIENNE

Nous entamons cette étude en considérant qu'au Mali, l'islam est aujourd'hui la principale ressource de la politique. Dans l'objectif de démontrer que l'islam est un instrument, parfois utilisé par les associations musulmanes pour servir des causes extra confessionnelles, permettant de connecter l'électorat musulman à des candidats et leaders politiques dans les processus électoraux, nous nous proposons d'analyser les pratiques des associations islamiques maliennes dans leur fonctionnement, en mettant l'accent sur leur rapport à la société, à l'Etat et avec les élites politiques.

L'évolution du contexte politique malien dans les années 1990 fait émerger une dynamique associative, favorisant la floraison d'associations islamiques dans la capitale malienne, dont l'aboutissement fut une institutionnalisation du religieux (création du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) en 2002. Dès lors qu'elles se sont rendu compte de la force que leur conférait la pléthore d'adhérents, les associations islamiques (créées et développées librement, hors de tout contrôle étatique) sont devenues des acteurs incontournables de la scène politique. Ces dernières se distinguent du Haut conseil islamique qui, lui, est institué par l'Etat. Leur efficacité tient à leur capacité à motiver durablement leurs membres. Si leur but officiel est de moraliser la société, l'engagement dans des luttes politiques, même inavoué, est de plus en plus évident. Face au discrédit de l'Etat, accentué par la difficile résorption des crises sociales au sein des classes populaires, elles ont joué le rôle de porte-parole, et ont su apporter un autre discours. Dans la suite de notre travail, nous verrons que les conditions de vie insatisfaisantes des populations les ont poussées à se réfugier auprès des associations religieuses, qui se sont substituées à l'Etat déliquescent, défaillant dans des domaines fondamentales, notamment de la santé, de l'éducation…

La coopération entre l'Etat et les leaders religieux, sans considération de sa nature, ne date pas de la création du HCIM, elle s'est instituée pendant la période de dictature, sous le régime du général Moussa Traoré (1968-1991).

La quête d'une meilleure compréhension de la coopération entre le politique et le religieux au Mali, et le souci de mener une analyse fondée sur les pratiques actuelles du HCIM, nous conduisent à remonter quelques années plus tôt, du temps de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI). Le régime du général Moussa Traoré a ainsi marqué le début de la coopération entre les domaines politique et religieux, avec la mise en place de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI).

I. Les formes de politisation du religieux : *La création de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI)*

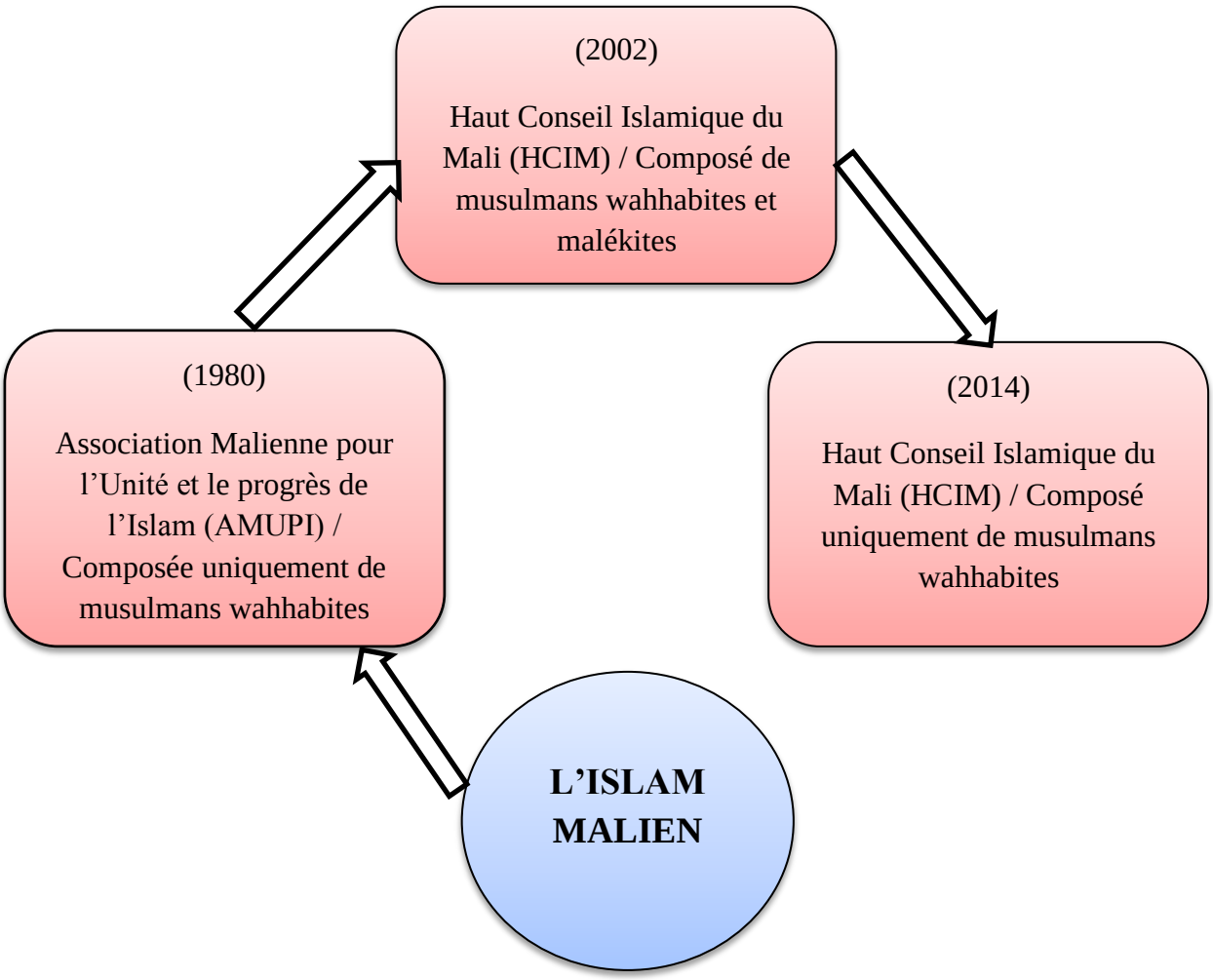


Figure 12 : L'évolution de l'institutionnalisation de l'islam au Mali

La conjoncture socioreligieuse en 1957 a donné lieu, à Bamako et Sikasso, à des émeutes anti-wahhabites. De violents affrontements ont alors opposé les musulmans wahhabites à leurs adversaires traditionnalistes. La persécution des musulmans wahhabites (violences physiques, destruction des symboles wahhabites) était d'une telle violence qu'elle fut qualifiée de « pogrom anti wahhabite célèbre » (Adriana Piga, 2003). Dans cette ''chasse à l'homme'', les médersas sous influence wahhabite ont été particulièrement visées. Anne Doquet (2007) impute au gouvernement socialiste de Modibo Kéita, le lancement de « ce pogrom anti-*wahhabia* (wahhabite en bambara-Ndlr) […] initié sur des bases laïques ».

Ces tensions interreligieuses ayant tardé à s'apaiser, en 1980, suite à une initiative personnelle du président Moussa Traoré, le ministère de l'intérieur a soutenu la création d'une structure religieuse fédératrice, censée être l'élément de stabilisation du champ religieux. L'AMUPI, conçue comme une instance permettant la régulation, aussi bien des rapports entre les sphères étatique et religieuse que des relations entre mouvements islamiques, a ainsi été le précurseur dans l'organisation de l'espace religieux malien.

Compte tenu de la conjoncture qui a précédé sa création (intensification des rapports entre Etats arabes et d'Afrique), l'AMUPI nous apparait, avant tout, comme étant la résultante des liaisons fertiles qui ont lié le Mali à l'Arabie Saoudite. La période 1970 est identifiée par Jean-Pierre Raison (2002) comme étant la dernière période d'accélération de l'expansion de l'islam au sud du Sahara. Selon lui, les relations entre des pays d'Afrique Subsaharienne et des Etats arabes, au premier rang desquels le plus riche d'entre eux l'Arabie saoudite, s'accompagnent d'une « assistance technique » intense en matière religieuse. De cette période, d'ailleurs, date la multiplication de mosquées monumentales, d'écoles, d'instituts arabes, l'envoi de boursiers africains dans des universités arabes et d'enseignants arabes dans les établissements d'enseignement africains.

A. L'échec de l'AMUPI dans son rôle fédérateur

L'AMUPI apparaît très vite à la fois comme un foyer de soutien aux dissensions menées par les médersas, et comme une pure création de l'État pour contrôler cette effervescence. Elle a, dans cette perspective, « le rôle affiché d'apaiser les querelles qui subsistent entre les courants wahhabites et traditionalistes » (Bouhlel Hardy, 2010). Non seulement la création de

l'AMUPI n'a pas permis de fédérer les musulmans maliens, en revanche, la déchirure entre les deux principales tendances de l'islam malien s'est plus que jamais renforcée.

Bien qu'étant très minoritaire dans la société malienne, le wahhabisme a été avantagé au malékisme, pourtant majoritaire, tout au long du règne de Moussa Traoré, cela pour plusieurs raisons : en plus du fait que les wahhabites maliens ont naturellement soutenu le coup d'Etat militaire de Moussa Traoré, contre le régime socialiste de Modibo Kéita en 1968, leur mouvement était pourvoyeur de fonds dans un pays pauvre comme le Mali

1. Les aspirations économiques du mouvement wahhabite

Réné Otayek (1993) fournit des éléments d'explication sur les raisons de la création de l'AMUPI : « Tout le monde au Mali s'accorde à reconnaitre que l'une des raisons majeures de la mise en place d'un cadre unitaire de rassemblement des musulmans rassortissait à un double mouvement de contrôle des conflits internes aux musulmans maliens et de captation de l'aide financière des Etats islamiques […] La création de l'AMUPI et l'intervention de l'Etat dans les medersas islamiques, avaient pour objectif, entre autres, de remettre de l'ordre dans les « affaires musulmanes » et, ce faisant, de rassurer les donateurs potentiels sur la bonne gestion de leurs concours ».

L'idée de captation de l'aide financière des Etats islamiques semble être l'élément qui, selon nous, explique le mieux la création de l'AMUPI. On pourrait alors se demander si l'idée de contrôle des conflits interreligieux n'était pas qu'un simple slogan, en ce sens où la mise en place de l'AMUPI n'a en aucun cas permis l'atténuation des tensions entre les différentes tendances de l'islam malien. D'ailleurs, les conflits entre musulmans wahhabites et traditionnalistes n'ont jamais été aussi virulents que du temps de l'AMUPI. L'instrumentalisation politique de la religion musulmane, thèse principale que nous soutenons tout au long de notre étude, n'était pas non plus à l'ordre du jour. D'une part, l'AMUPI, composée essentiellement de musulmans wahhabites minoritaires dans la société malienne, n'était pas en situation d'être politiquement courtisée par l'Etat. Elle n'était pas dotée d'une très grande influence au sein de la population. D'autre part, le régime militaire, aux méthodes répressives, ne se sentait pas menacé, et estimait pouvoir se passer du soutien du peuple, d'autant plus qu'il s'agissait d'une dictature affirmée.

Le régime militaire était contraint d'œuvrer au développement de l'islam en général, et du wahhabisme en particulier. Comme nous l'explique Raymond Goy (1998), « la plupart de ces Etats (les Etats arabes-Ndlr) ne conçoivent pas leurs aides sans que les bénéficiaires ne deviennent des propagandistes de l'islam. C'est dire les pressions exercées sur les responsables politiques du Mali dans cette période. C'est ainsi qu'ils tolèrent les activités très intégristes des Wahhabites au Mali […] ».

2. L'islam, un symbole d'identité nationale

Ainsi que le mentionne Laurent Berger (2010), l'émergence des États arabes sur la scène internationale va également conduire le régime de Moussa Traoré à utiliser l'islam comme symbole d'identité nationale. Nous avons alors pu constater que s'il était partenaire d'un wahhabisme minoritaire dans la société, Moussa Traoré prend, par ailleurs, appui sur les confréries soufies pour mieux faire converger islamisation et étatisation. Des leaders religieux soufis, à l'initiative du président Traoré, entreprennent ainsi une campagne d'islamisation des différentes contrées du Mali. C'est dans ce contexte qu'El Hadj Cheikh Sidy Modibo Kane Diallo, un des leaders religieux peuhl de la confrérie *Qadiriyya*, au début des années 1980, se voit confier la tâche d'islamiser le Bèlèdugu, une localité peuplée de *Bamanans* (peuple du Mali plutôt adeptes des religions ancestrales), ayant la réputation de disposer de la plus forte concentration de société d'initiation au Mali. Dans le seul cercle de Kolokani, « 246 villages sur 251 ont au moins leur *N'tomo* et leur *Janko,* ces sociétés secrètes réservées aux garçons non circoncis et aux jeunes filles pubères » (Laurent Berger, 2010).

Lors de ses campagnes, il était accueilli officiellement par les représentants de l'appareil d'État. Le but de ses différentes missions était de démanteler les sociétés secrètes et de collecter les objets cultuels (masques, amulettes et gris-gris, parures…) associés au fonctionnement de celles-ci ; de convaincre les populations des contrées visitées d'abandonner leurs pratiques sacrificielles relatives aux masques, aux fétiches et aux sites de la brousse, afin d'être converties à l'islam. « À la suite de ses campagnes dans le Bèlèdugu, et le Kaarta, au début des années 1990, El Hadj Cheikh Sidy Modibo Kane Diallo se voit attribuer par ses disciples plus de cent soixante-quinze agglomérations visitées ; des dizaines de milliers d'objets brûlés ; et près de trois cents mosquées construites sur son passage » (Laurent Berger, 2010). Eu égard à la conjoncture d'islamisation qui prévalait dans l'ensemble du Mali, les motivations des *Bamanans* à intégrer la religion musulmane pouvait

relever du désir de s'accorder « une nouvelle dignité sociale, et de s'inscrire dans un ordre international » (Danielle Jonckers, 1998).

3. Le wahhabisme malien, porteur d'initiatives socio-économiques

La manne financière des Etats arabes a renforcé l'image du wahhabisme au sein de la société malienne. Le mouvement s'est montré porteur d'initiative dans les secteurs laissés pour compte par l'Etat (l'éducation, la santé, la prise en charge de personnes nécessiteuses, et la réalisation d'infrastructures). Le second pont de Bamako, portant le nom du roi Fahd Ben Abdelaziz Al-Saoud, a été entièrement réalisé (inauguré en 1992) par l'Arabie Saoudite, dans le cadre de sa coopération avec le Mali. La réalisation de ce pont, qui relie les deux rives de la capitale, a permis le désengorgement de Bamako et a été reconnue d'utilité publique.

Si le rôle premier des leaders religieux consiste à « dire le vrai » (Maud Lasseur, Cédric Mayrargue, 2011), leur implication dans les actions sociales permet surtout de capter les fidèles. Albert Piette (2003), quant à lui, rappelle que même si le religieux prétend parler du (ou au nom du) monde invisible, de forces de l'au-delà ou de puissances surnaturelles, il relève d'abord du visible et du sensible, du ressenti et du vécu, du quotidien et de l'ordinaire.

Nous souhaitons ainsi émettre, à travers les études de cas sous mentionnés, un élément de réponse à la remarque de Marc Gaborieau (1993), sur le fait que l'islamologie s'est peu interrogée sur ce qui fait l'autorité d'un imam, d'un prêcheur, ou d'un chef politique islamiste pour leur clientèle (fidèles).

Il apparait ainsi, dans l'étude qui suit, que les organisations religieuses œuvrent efficacement à la fourniture de services de base aux populations, que l'Etat peine à pourvoir. De ce fait, l'idée de l'Etat, entité vers lequel se tourner, s'est estompée au profit des mouvements islamiques.

Parmi la pléthore d'associations islamiques maliennes, nous avons choisi de travailler sur trois d'entre elles. Nous les avons choisies, compte tenu de leur très grande importance au sein de la société. Elles nous serviront d'exemples, dans notre analyse sur le rôle crucial des mouvements islamiques dans l'espace public malien, et devraient nous permettre de comprendre très clairement pourquoi une majorité de Maliens adhèrent aux discours religieux.

a. L’exemple de l’association islamique ‘’Maison du Coran et Hadis’’

L’association islamique ‘’Maison du Coran et Hadis’’, créée en 1959 et siégeant à Touba, dans la région de Koulikoro, occupe une place exemplaire dans la réalisation de structures sanitaires dans l’ensemble du Mali.

- En 1983, grâce à l’aide financière de ‘’la Maison de Zakat Koweitienne’’, elle a bâti son premier centre de santé (la clinique de Maison du Coran et Hadis) à Touba.
- En 1987, le second centre de santé (la clinique de feu Issa Subti) est réalisé à N’tièllé, toujours avec le concours de ‘’la Maison de Zakat Koweitienne’’.
- En 2001, le partenariat avec l’association koweitienne aboutit à la construction d’un troisième centre de santé (la clinique d’Ali Moutlak Saad Al-Sabii) dans la localité de Mourdia.
- La plus importante réalisation dans le domaine sanitaire est effectuée à Bamako (Sotuba), en 2009, par la conception d’un centre de santé (la clinique Al-moussinine) pouvant accueillir chaque jour une centaine de personnes. Sa gestion est confiée à l’Association Malienne pour l’Unité et le Progrès de l’Islam (AMUPI).

Les préoccupations de la ‘’Maison du Coran et Hadis’’ pour les questions sanitaires sont telles, qu’il a été mis en place, au sein de cette association islamique, une structure (Association de Touba pour la santé) chargée essentiellement des questions médicales.

Outre la réalisation de centres de santé, l’association islamique ‘’Maison du Coran et Hadis’’ s’est également très impliquée dans l’éradication de la cécité. Des campagnes médicales, organisées avec le soutien de la ‘’Maison de zakat koweitienne’’, l’ont alors conduite dans onze localités du Mali. Ainsi, à Touba dans la région de Koulikoro, pendant la toute première campagne, cent seize personnes ont subi des opérations chirurgicales. Pendant la deuxième campagne, à Bougouni dans la région de Sikasso, deux cents cinquante-quatre personnes ont subi des opérations chirurgicales. La troisième campagne a permis la prise en charge médicale de deux cents quarante-neuf personnes, à Douantza, dans la Région de Mopti.

La lutte contre la cécité est ainsi allée de pair avec la fourniture d’eau potable aux populations rurales. Cent quarante puits, et quatre-vingt-un forages ont été réalisés dans différentes localités du Mali. Le manque d'eau potable est un problème sanitaire critique au Mali, surtout

dans les zones rurales. Outre la cécité qu'elle génère, plusieurs décès sont également souvent liés à l'utilisation d'eau insalubre. En matière d'accès à l'eau, les populations rurales semblent ne pouvoir compter que sur l'aide des mouvements islamiques, car le Mali est régulièrement confronté à des problèmes de livraison d'eau aux populations. Dans la capitale Bamako, l'offre est inférieure à la demande. Sachant qu'en général, les populations rurales ont toujours été reléguées au second plan, dans la prise en compte des besoins des citoyens par l'Etat. « Pour une demande en eau estimée à 200 000 mètres cubes, pour Bamako et Kati, l'Energie Du Mali (EDM) ne peut en fournir que 175 000 mètre cubes »[24]. Les capacités d'EDM en eau sont à leur maximum de production. Cela est très souvent à la base de nombreux incidents. Les coupures, aggravant la pénurie d'eau, peuvent alors être involontaires. Une coupure est dite involontaire, lorsqu'un transformateur de l'EDM explose sous l'effet d'une production excessive, l'eau est alors coupée par la société, afin de réparer la partie défaillante.

Dans un premier tableau, nous inscrivons le détail des consultations et opérations médicales prises en charge par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''. Dans un deuxième tableau, nous dressons la liste des forages réalisés. L'association parraine six mille orphelins, à travers la satisfaction de leurs besoins (prise en charge des frais scolaires, octroi d'aides alimentaire et matériel). Enfin, dans un troisième tableau, nous dressons la liste des orphelinats, centres éducatifs, et mosquées réalisés par l'association (deuxième et troisième tableau disponibles en annexe 4, page 316).

Les campagnes de lutte contre la cécité organisées par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''

Date	Lieu	Consultations effectuées	Opérations réalisées
Du 21/12/2009 au 30/12/2009	Touba	2100	116

[24] Propos évoqués par Tiona Mathieu Koné, directeur des relations publiques d'EDM, dans le *Journal Du Mali*, du 18 mars 2010.

Du 21/03/2010 au 30/03/2010	Bougouni	1976	254
Du 06/06/2010 au 17/06/2010	Douantza	902	249
Du 24/10/2010 au 04/11/2010	San	1872	323
Du 05/12/2010 au 18/12/2010	Madina-Sacko	966	151
Du 18/12/2010 au 26/12/2010	Touba	820	128
Du 05/03/2011 au 17/03/2011	Diré	1118	197
Du 24/05/2011 au 04/06/2011	Koutiala	2462	303
Du 24/10/2011 au 03/11/2011	Gori	1886	304
Du 04/12/2011 au 10/12/2011	Naréna	720	101
Du 25/02/2012 au 04/03/2012	Nioro	1369	227
Total		**16197**	**2353**

La ‘’Maison du Coran et hadis’’ est appuyée financièrement, dans chacune de ses réalisation, par la ‘’Maison de zakat koweïtienne’’, basée au Koweït. Les projets conçus sont bien visibles, mais aucune information n’est véhiculée sur l’apport réel de la ‘’Maison de zakat koweïtienne’’. Hormis son rôle dans le domaine sanitaire, et ses programmes de distribution d’aides matériel et alimentaire, l’association ‘’Maison du Coran et hadis’’ est également impliquée dans le domaine de l’éducation, et dans la construction de mosquées. Avec le concours de deux autres associations islamiques (l’Association pour la renaissance du patrimoine islamique, et la Maison de zakat koweïtienne), la ‘’Maison du Coran et hadis’’ a bâti, depuis sa création, une quarantaine de mosquées dans différentes régions du Mali, dont neuf dans la seule localité de Touba. A Touba, siège de l’association, quarante-six salles de classes ont été construites. Dans cette même ville, le siège de l’association est doté d’un centre de formation de soixante-douze salles de classes, et des logements des enseignants. Le nombre total d’écoles bâties par la ‘’Maison du Coran et hadis’’ s’élève aujourd’hui à soixante-trois, du premier au second cycle (école primaire et collège). Plus de cinq milles élèves sont accueillis, chaque année, dans ces écoles. La ‘’Maison du Coran et hadis’’ octroie, chaque année, des bourses d’études à ses étudiants, leur permettant d’intégrer des universités arabes et maghrébines, notamment en Arabie Saoudite, au Koweït, aux Emirats Arabes Unis, au Qatar, au Maroc, en Egypte, et également au Soudan, en Mauritanie et au Nigeria.

Les étudiants de la ‘’Maison du Coran et hadis’’s’exportent à l’étranger, mais les écoles de l’association sont aussi attractives. A titre d’exemple, en 2010, le nombre d’étudiants de l’association s’élevait à trois milles, parmi lesquels cinq cents étudiants étrangers (du Sénégal, de Guinée, de la Mauritanie, du Burkina Faso, de Cote d’ivoire, de Gambie, du Libéria, de Sierra Leone…) admis en section « mémorisation du saint Coran ».

Dans ses divers centres de formations, la ‘’Maison du Coran et hadis’’ emploie trois cents quarante enseignants, dont cent treize pour le seul centre de Touba. Le budget mensuel consacré aux salaires des enseignants s’élève à neuf millions de francs CFA (13 740 €). Dans ce budget, il est à prendre en compte la participation des élèves (frais d’inscriptions), c’est-à-dire un-tiers.

b. L'exemple de l'ONG islamique El Farouk

Présente au Mali depuis plusieurs années, l'ONG islamique El Farouk, à travers d'importants programmes d'aide, se porte constamment au secours des couches les plus défavorisées. Ces actions de solidarité se traduisent par une implication dans le domaine éducatif ; des distributions de denrées alimentaires, de matériels agricoles ; par la prise en charge de centre d'hébergements d'orphelins…

- L'Université du Sahel, situé à l'ACI 2000 à Bamako, comptant 335 étudiants et 39 enseignants, a été créée en 2012 par El Farouk.
- Le 27 octobre 2013, au siège de l'ONG à l'ACI 2000 à Bamako, 617 orphelins ont reçu des aides, en espèce et en nature, d'un montant total de quarante-six millions de francs CFA (70 229 €).

- Suite aux inondations de l'hivernage 2013, les sinistrés des quartiers des communes I et IV du district de Bamako avaient été ''entassés'' dans des écoles. Les procédures de relogement et les aides de l'Etat tardant à se concrétiser, l'ONG islamique El Farouk s'est porté au secours des personnes sinistrées. Le 30 octobre 2013, en présence du ministre du culte et des affaires religieuses, l'aide (matérielle et alimentaire) apportée par El Farouk aux personnes sinistrées s'est chiffrée à douze millions de francs CFA (18 320 €).

- La crise centrafricaine a contraint de nombreux expatriés Maliens au retour dans leur pays. Entre le 6 et le 15 janvier 2014, des vols affrétés par l'Organisation internationale pour les migrations ont acheminé environ deux mille cinq cents personnes au Mali. Une partie de ces personnes rapatriées a été accueillie par des proches, tandis que l'autre partie a été installée dans des camps précaires. Outre les difficultés d'ordre sanitaires, cette dernière était également confrontée à des problèmes alimentaires. Le 19 février 2014, quatre cents familles rapatriées, installées dans la commune IV du district de Bamako, ont alors reçu, de la part de l'ONG El Farouk, des aides alimentaires. Ce programme de distribution s'est d'ailleurs déroulé en présence du ministre du culte et des affaires religieuses, et du maire de la commune IV du district de Bamako.
- Le 30 mai 2014, dans la commune IV du district de Bamako – en collaboration avec la fondation Mohamed Ben Ibn Rashid Al Makhtoum (basée aux Emirats Arabes Unis)

et, en présence du premier ministre malien Moussa Mara, du président du HCIM Mahmoud Dicko et du Guide d'*Ançar-Dine* Chérif Ousmane Madani Haïdara – El Farouk a organisé un important programme de distribution. Du matériel scolaire a été octroyé à mille deux cents enfants. Mille quatre cents quarante autres enfants ont reçu des consoles de jeux. Deux cents ordinateurs ont été offerts à des étudiants. Dix fauteuils roulants ont été offerts à des personnes à mobilité réduite. Plusieurs centaines de vêtements, de chaussures, de tapis de prière ont également été distribué.

- Durant le Ramadan 2014, l'ONG confirme avoir déboursé cent soixante-dix millions de francs CFA (259 541 €) dans la distribution de vivres et de produits de première nécessité (Sucre, riz, lait, mil, huile…).

- Des assistances directes sont également portées aux mosquées. A travers les aides qu'El Farouk leur accorde, la rupture du jeûne des fidèles, pendant tout le mois de ramadan, est entièrement prise en charge par ces mosquées.

- El Farouk œuvre à la construction : de dispensaires qui délivrent des soins gratuits ; de châteaux d'eau et de forages d'eau, pour l''acheminement d'eau potable dans les zones qui en sont dépourvues ; de mosquées multifonctionnelles, c'est-à-dire de centres abritant dans le même temps des mosquées, et centres de formation et d'apprentissage.

Le 25 juillet 2011, une cérémonie organisée par l'association islamique El Farouk, dans ses locaux de l'ACI 2000 à Bamako, a réunis plusieurs officiels parmi lesquels : le général Kafougouna Koné (ministre de l'administration territoriale et des collectivités locales), Mahmoud Dicko (président du Haut conseil islamique du Mali), les représentants du ministre de l'éducation nationale, et du ministre de la santé. Il s'agissait pour le directeur d'El Farouk (Ibrahim Kontao) de porter à la connaissance de l'auditoire, les aides que l'ONG était sur le point d'octroyer :

- cinq ambulances offertes aux communes rurales de Konna, Gouana, Sibla, Bandingo et de Kewa ;
- vingt mobylettes offertes à vingt prêcheurs « pour leur mobilité entre les mosquées » ;

- 10 000 exemplaires du Coran offerts au Haut conseil islamique du Mali, chargé de les répartir entre les différentes mosquées de Bamako. Ce programme d'aide a été chiffré à trente millions de francs CFA (45 801 €).

Cette rencontre a aussi été l'occasion pour Ibrahim Kontao, directeur d'El Farouk, de faire le point sur l'ensemble des projets exécutés par le mouvement qu'il dirige. Onze écoles coraniques, six centres de santé, cent soixante-onze mosquées, cent treize forages et puits à grand diamètre, et quinze centres multifonctionnels ont été réalisés, pour un coût total de neuf cents soixante-quinze millions de francs CFA (1 488 549 €), sur un budget global d'un et demi milliards de franc CFA (2 290 076 €). Par cette même occasion, M. Kontao a tenu à rendre hommage au prince du Qatar, Sheik Thani Bin Abdullah, pour « son aide inestimable », en faveur d'El Farouk.

c. L'exemple de la fondation islamique ''Cheick Mohamed Aguib Sosso''[25]

La fondation islamique ''Cheick Mohamed Aguib Sosso'', créée le 7 août 2010 à Ségou, se définit comme étant une structure caritative à but non lucratif. Officiellement, elle poursuit les objectifs suivants :

- La lutte contre la pauvreté et l'exclusion ;
- La lutte contre la déperdition scolaire des enfants orphelins ou issus de parents démunis ;
- L'appui et l'entretien des mosquées ;
- Le soutien et l'assistance des malades dépourvus de ressources ;
- Le soutien aux associations locales génératrices de revenus ;
- Contribuer, promouvoir et faciliter l'élan du processus de développement de la région de Ségou, en soutenant les projets de développement.

En seulement cinq années d'existence, la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso est déjà l'auteur d'un très grand nombre de réalisations philanthropiques, notamment dans le domaine sanitaire et de l'éducation. Sur le plan de l'éducation, les écoles fondamentales de Sokè, Yollo Wèrè et Dougoubala, dans la région de Ségou, ont été dotées de matériels scolaires.

[25]La liste exhaustive des réalisations accomplies par la fondation islamique ''Cheick Mohamed Aguib Sosso'' de Ségou, en annexe 3 (page 310)

Dans la lutte constante contre le paludisme, des campagnes de distribution de moustiquaires sont régulièrement organisées dans la région de Ségou. Ainsi, en 2012, avec l'appui de l'opérateur téléphonique Orange-Mali, 500 moustiquaires imprégnées d'insecticides ont été distribuées à des associations féminines de la commune urbaine de Ségou et de la commune rurale de N'Guerèfèbougou.

Pour permettre aux populations rurales d'accéder plus facilement à l'eau, la fondation islamique Cheick Mohamed Aguib Sosso, en partenariat avec l'ONG islamique El Farouk, a conçu deux forages d'eau dans la localité de Konodimini. Cette même collaboration a également donné lieu à la construction d'une mosquée dans la localité de Kominé.

Pendant la crise malienne de 2012, la fondation islamique Cheick Mohamed Aguib Sosso, en partenariat avec Dynapharm-Mali[26], a mis en place un programme de prise en charge des besoins médicaux des personnes déplacées de Ségou.

Sur le plan culturel, la ''Bibliothèque des Manuscrits et Héritages Islamiques Aguib Sosso'' a été créée en 2010. Cette bibliothèque regorge de 4200 manuscrits.

L'importance de la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso dans la région de Ségou est telle, qu'elle a su nouer des rapports avec différentes structures. Ces liens l'ont mis en relation avec d'autres associations islamiques (l'Agence Musulmane d'Afrique (AMA), l'ONG islamique El Farouk, l'ONG Islamic Relief), et avec des structures qui n'ont rien de religieux (la fondation Orange-Mali, la fondation Bank of Africa (BOA), la Banque Internationale pour le Mali (BIM SA), Dynapharm-Mali, la famille Leysen de Belgique). Les remises de dons aux populations déplacées de Ségou, et aux associations de femmes musulmanes veuves[27], ont ainsi été réalisées en collaboration avec l'Agence Musulmane d'Afrique (AMA), l'ONG Islamic Relief et Orange-Mali.

[26]Dynapharm est une société d'origine thaïlandaise spécialisée dans les produits ''Bio'', notamment les médicaments à base de plantes naturelles, et les engrais naturels. Généralement présente dans les pays anglophones d'Afrique, le Mali est le premier pays francophone d'Afrique dans lequel s'est installée Dynapharm. Le principal objectif de la société est de rendre plus accessible les produits pharmaceutiques, c'est d'ailleurs dans ce cadre que s'inscrit sa collaboration avec la fondation islamique ''Aguib Sosso''.

[27]En 2012, les associations de femmes musulmanes veuves ont reçu des aides, à l'occasion de l'A*ïd El-Kébir* (Tabaski ou fête du sacrifice du mouton). Ce programme d'aide (distribution de viande et d'autres produits alimentaires) qui a concerné 400 familles musulmanes, s'est déroulé les 26, 27 et 28 octobre 2012.

Avec l'appui financier de la famille Leysen[28] de Belgique, la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso a mis en place un programme de formation destiné aux associations féminines de Ségou. L'aide financière de la famille Leysen, accordée à la fondation Aguib Sosso, s'est chiffrée, pour l'année 2013, à environ dix millions de francs CFA (15 000€). Le projet d'alphabétisation qui a été mis en place a concerné cent femmes de la commune urbaine de Ségou et des communes rurale de Sébougou, Pelengana et N'Guerèfèbougou.

Le partenariat avec Orange-Mali a, quant à lui, permis de former des femmes de six associations féminines de Ségou et environnants, dans la fabrication de savons. Elles ont également été dotées de matériels de fabrication. Le but de cette formation est de permettre à ces femmes '' défavorisées'', d'exercer une activité génératrice de revenus.

[28] La famille Leysen est une famille de joailliers belges.

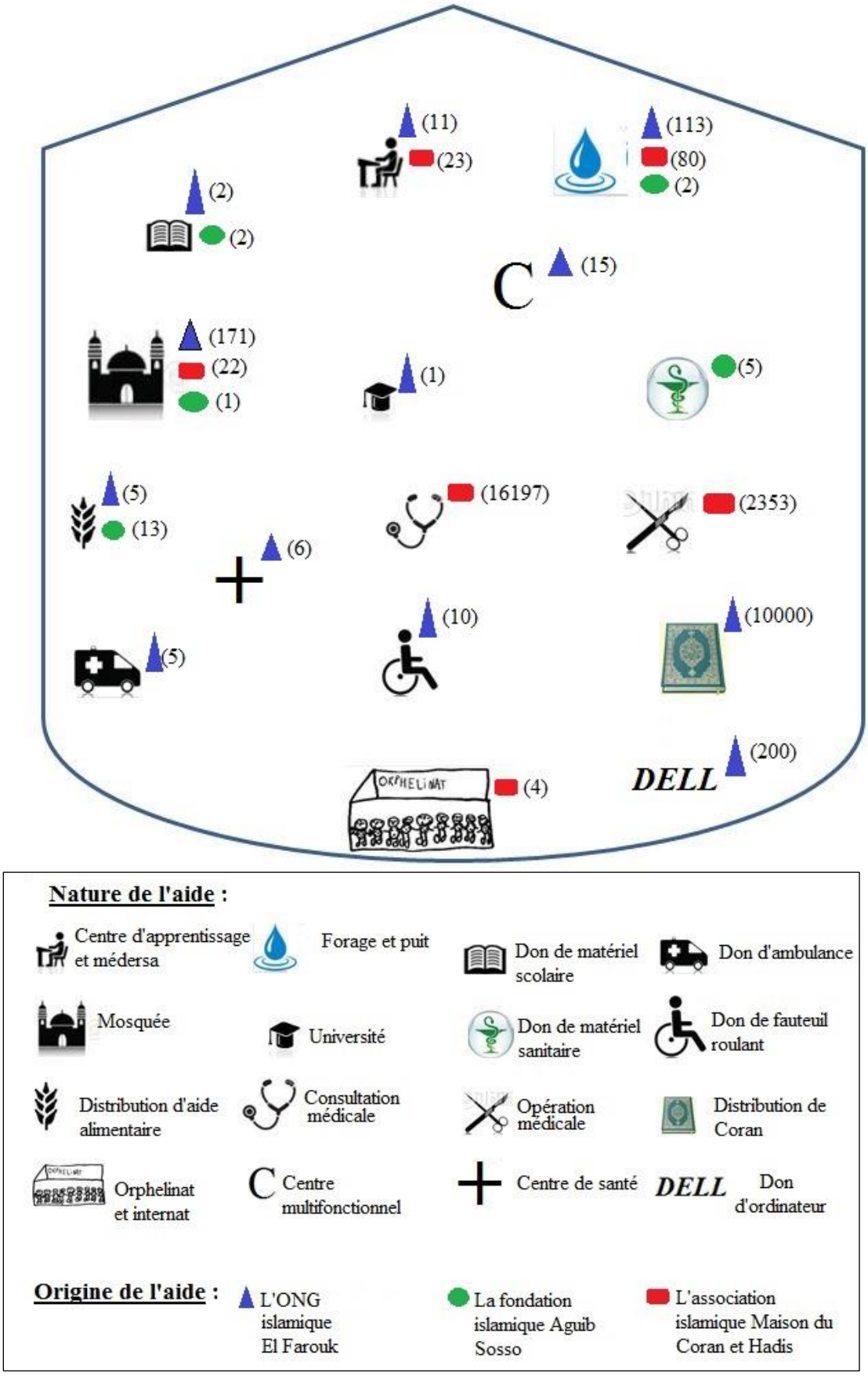


Figure 13 : Les réalisations des associations islamiques

B. L'avènement de la démocratie et la libéralisation de l'espace public malien

La volonté accrue d'une société démocratique est parvenue à bout de vingt-trois années de dictature, durement menée par le général Moussa Traoré. L'AMUPI, partenaire du parti unique du général Moussa Traoré, a également été emportée par ce vent démocratique. Même si elle n'a pas été dissoute, elle a toutefois perdu sa visibilité et son leadership sur la scène nationale.

Durant son règne, Modibo Kéita (1960-1968) instaura le système du parti unique. Durant la dictature de Moussa Traoré (1968-1992), l'interdiction totale des partis politiques poussa les opposants du régime à s'organiser dans le cadre d'associations, souvent clandestines, même s'ils étaient toutefois tenus à l'écart du débat public.

Comme précédemment évoqué, le pouvoir socialiste du président Modibo Kéita n'était pas favorable aux mouvements religieux. Il pourrait s'agir pour le régime socialiste de perpétuer l'esprit de laïcité fraichement hérité du colonisateur français.

Le régime militaire du président Moussa Traoré, pour des raisons de stratégie politique, a permis la création d'un mouvement wahhabite, officiellement chargé de régir l'islam malien, qui a été favorisé aux autres mouvements islamiques, notamment traditionnalistes.

L'avènement de la démocratie a été une opportunité pour l'ensemble des mouvements islamiques maliens (wahhabite et traditionnaliste) d'investir l'espace public sans aucune contrainte, et de former une nouvelle force oppositionnelle dans le débat politique. L'accès à la démocratie est allé de pair avec l'autorisation de se regrouper au sein d'un parti politique ou d'une association. Ainsi, en 1992, la démocratisation du Mali a donné lieu à l'apparition simultanée d'un grand nombre d'associations, dont la majorité à caractère religieux.

1. Les associations islamiques maliennes

« On compte deux cents associations islamiques parmi les 18 720 associations déclarées en 2008 et enregistrées auprès du ministère de l'Intérieur » (Jonckers Danielle, 2011), auxquelles s'ajoutent des dizaines de milliers d'associations non enregistrées. Les principaux mouvements religieux sont : le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), *Ançar-Dine*, La *Hamalliyya* de Nioro du Sahel, la Ligue des Imams du Mali (LIMAMA), la Ligue des Prédicateurs, l'Union Nationale des Femmes Musulmanes (UNAFEM), l'Union des Jeunes

Musulmans du Mali (UJMMA), la Communauté Musulmane des Soufis (CMS)... Elles ne sont généralement pas prosélytes, s'adressent donc aux musulmans, tout en coexistant avec les autres formes d'expressions religieuses, certes minoritaires, mais également visibles dans l'espace public malien. Ces différentes associations sont sous la direction de différents leaders religieux dont la plupart sont aussi des imams et prêcheurs.

Au Mali, une simple connaissance de la langue arabe, aussi superficielle soit-elle, suffit pour devenir imam ou prêcheur. Une partie des imams ne maitrise d'ailleurs pas la langue arabe, qui est la langue de l'islam, et n'est dépositaire que de connaissances théologiques effleurées. Bien que pouvant présenter des déficiences, ces leaders religieux sont toutefois acceptés comme tels, et leurs propos restent perceptibles auprès de leur auditoire.

Il n'y a pas de formation spécifique au Mali, on devient donc imam par la force des choses. Les mosquées dans lesquelles officient ces imams, sont généralement privées. Les ''généreuses'' personnes impliquées dans le religieux, qui les bâtissent, choisissent donc librement leurs imams.

La visite du roi du Maroc, Mohamed VI, à Bamako le 18 février 2014, a donné lieu à la conclusion d'un accord sur la formation d'imams maliens. Le royaume du Maroc s'est engagé à accueillir cinq cents imams maliens sur cinq ans. Le but est de former des imams authentiques sur la base de l'islam malékite, ouvert et tolérant. En sus de ses caractéristiques strictement religieuses, il nous parait que cette généreuse offre du royaume chérifien, vis-à-vis de l'Etat malien, s'inscrit aussi dans un cadre géopolitique qu'il nous semble important d'analyser.

a. La formation des imams maliens par le royaume du Maroc

Cent six imams maliens, sélectionnés par le ministère malien du culte et des affaires religieuses, sont actuellement (début 2015) en formation dans un centre de formation des imams, de Rabat. Il s'agit pour la plupart, d'imams débutants, âgées de 25 à 45 ans, et venant de toutes les régions du Mali. Cette formation est structurée autour des enseignements sur la méthodologie du prêche, l'histoire de l'islam, la vie du prophète, les sciences coraniques, mais aussi en informatique et en communication. L'expérience malienne a inspiré d'autres pays africains, qui souhaitent également former leurs imams au Maroc. Le ministère marocain

des affaires islamiques a ainsi reçu les demandes de formation du Gabon, du Nigéria, de la Côte d'Ivoire et de la Guinée Conakry. Face à ces demandes, le 12 mai 2014, le roi Mohamed VI a donné le coup d'envoi des travaux de « l'Institut Mohammed-VI de formation des imams, *morchidines* (prédicateurs) et *morchidates* (prédicatrices). Situé à Rabat, et couvrant trois hectares, le centre abritera des salles de cours et de conférence, des locaux administratifs, des logements et des services de restauration pour les étudiants étrangers. « Le coût des travaux est évalué à cent quarante millions de dirhams (environ 12 000 000 €) »[29].

Le programme de formation des imams maliens semble opportun, compte tenu des récentes manifestations de l'islam au Mali. Par ailleurs, il laisse apparaitre ses limites. Le directeur de cabinet du ministre marocain des affaires islamiques explique, que son pays forme « des imams authentiques qui n'iront pas chercher d'autres idées que celles qui sont dans la population depuis des siècles »[30]. Il apparait ainsi que, d'une part, le projet de formation des imams par le Maroc vise à préserver les choix rituels et doctrinaux du pays, relevant de l'islam malékite. D'autre part, cette démarche aurait sans doute été bénéfique, seulement, dans le cas où les autorités maliennes octroieraient l'imâma (la fonction d'imam, par extension de prédication). La sphère religieuse malienne n'étant soumise à aucune règle spécifique, la portée de cette démarche risque de produire que des impacts très limités. La construction de mosquées au Mali n'est soumise à aucune autorisation préalable. Une structure ou personne qui en érige une, est libre de choisir la personne qui lui semble qualifiée pour conduire les prières et les prêches. La segmentation de l'espace religieux malien étant très prononcée, il est systématique qu'on retrouve dans les mosquées wahhabites les imams de la doctrine et, dans les mosquées malékites, des imams imprégnés du malékisme. Nous considérons que le programme de formation n'ait réellement concerné les imams, et leaders religieux les plus aptes à y participer, c'est-à-dire ceux de la tendance salafiste. Nous avons ainsi pu constater que ceux des imams maliens qui ont fait le déplacement vers le Maroc, en vue d'être formés, sont déjà imprégnés de la culture malékite. Si le but essentiel de la formation consiste à promouvoir un islam tolérant, il devrait nécessairement concerné, en premier lieu, les leaders religieux les plus rigoristes, afin de les ramener à des positions plus modérées. Cet objectif nous semble pourtant difficilement réalisable, car l'islam malékite représente, pour les salafistes/wahhabites, une vision erronée de la religion musulmane. Le

[29] Information révélée par *Le Matin* du 12 mai 2014.

[30] Propos évoqués dans *La croix* du 23 juin 2014.

choix des personnes, pouvant participer au programme de formation, n'a pu être donc basé sur une procédure ciblée. N'ont répondu à l'appel à candidature, que les imams intéressés par l'offre. Il est donc clair que ceux-ci avaient un penchant pour le rite malékite.

b. L'islam comme un pont reliant le Maroc à l'Afrique Subsaharienne

Compte tenu du rôle croissant du Maroc sur la scène africaine, qui s'exerce aussi fortement à travers la religion, nous nous sommes questionné sur les intérêts que le pays peut tirer de ce type de processus. Outre les mesures économiques, « diplomatie économique » (Amin Dafir, 2012), le Maroc a su exploiter d'autres pistes, notamment le biais idéologique (''diplomatie islamique''), dans ses rapports avec l'Afrique Subsaharienne. Les convergences idéologiques, en ce sens, pourraient ainsi avoir tendance à favoriser les convergences politiques. Dans ce contexte, nous définissons la notion de diplomatie économique comme « l'ensemble des mécanismes et pratiques adoptés par des individus ou groupes, étatique ou non étatique dans le but de réaliser les objectifs économiques d'un État par le recours à des moyens politiques, ou de réaliser les objectifs politiques par le recours à des moyens économiques » (Amin Dafir, 2012). Quant à la ''diplomatie islamique'', nous la définissons comme un recours à l'islam, dans la réalisation d'un certain nombre d'objectifs stratégique, économique ou politique.
« Si le chef de l'Etat au Maroc a connu, au cours de l'histoire du Maroc, une grande diversité de nominations, tous ses titres (Calife, Sultan, Roi) ont toujours tourné autour de sa position religieuse, source de sa légitimité et de son pouvoir temporel » (Thérèse Benjelloun, 1991).

« Le roi cumule les rôles de souverain théocratique et de chef d'Etat moderne avec des moyens de communication de masse qui permettent de relayer son image et ses discours dans toutes les régions du royaume [...] Il est véritablement au-dessus des lois car il détient son autorité de Dieu […] La politique étrangère du royaume n'est que le reflet de la structure du pouvoir, et apparait d'abord comme le domaine réservé du roi » (Alain Antil, 2003). Le souverain du Maroc mène ainsi le jeu diplomatique, qu'il conçoit et conduit lui-même, assisté par quelques conseillers. Il nous semble alors naturel, de ce point de vue, que la religion soit placée au cœur de la diplomatie marocaine, vis-à-vis de l'Afrique Subsaharienne.

Tout comme le malékisme fut un important facteur de rapprochement entre les sultans marocains et les empereurs du Soudan Occidental, le Maroc semble instaurer, à nouveau aujourd'hui, un cheminement identique visant à conforter ses liens avec des Etats d'Afrique

Subsaharienne. Ainsi, à travers ce type d'initiatives, c'est la grandeur du Maroc dans le moyen âge, dans le domaine de l'islam, qui se réaffirme sur la scène africaine. En outre, en tant que commandeur des croyants au Maroc, le processus de formation d'imams africains pourrait étendre la portée de l'influence doctrinale du roi Mohamed VI, à d'autres régions subsahariennes, notamment imprégnées du malékisme.

Suite à l'admission de la République Arabe Sahraouie Démocratique (RASD) au sein de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA), lors du sommet de Tripoli de 1982, le royaume du Maroc, en guise de protestation, s'est retiré de l'instance africaine en 1984. Parmi les quatre-vingt pays qui ont reconnu la RASD, dont une majorité d'Etats africains, une trentaine est revenue sur sa décision de reconnaissance[31]. Bien qu'il ait pris part au 22ème sommet de l'Union Africaine (UA), tenu les 30 et 31 janvier 2014 à Addis Abéba, le royaume exclut toute idée d'un retour au sein de l'instance africaine, tant que la RASD y siégera. Cette divergence de visions politiques, qui oppose le Maroc à l'assemblée des Etats africains, n'empêche toutefois pas le royaume d'exploiter d'autres approches de coopération.
L'accès de Mohamed VI au trône marque un tournant dans l'accélération de la coopération entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne. Ainsi, entre 2000 et 2013, le souverain du Maroc a effectué une série de tournées africaines qui l'a conduit dans treize pays. Chaque déplacement du roi, met en exergue la volonté politique d'accompagner les efforts économiques et, est alors annonciateur d'un nouveau projet de coopération.

c. La coopération religieuse, un moyen de conforter le partenariat économique ?

Le partenariat religieux est désormais inscrit au cœur de la diplomatie marocaine, vis-à-vis de plusieurs Etats d'Afrique subsaharienne. Face à la conjoncture régionale et internationale, avec l'islam qui apparait dans des régions très hostile et sous une forme violente, le Maroc tend progressivement à apparaitre comme un pays clé, pouvant contribuer à radoucir cette religion. Abdelslam Lazaar, directeur de l'école de formation des imams de Rabat, explique ainsi : « aux étudiants, nous apprenons à lutter contre le terrorisme par le savoir. Par les armes, même pendant vingt ans, vous n'y parviendrez pas. Utilisez le savoir et la pensée, en trois ou quatre années, vous pouvez éradiquer le terrorisme »[32].

[31] Liste des Etats ayant reconnu la RASD en annexe 5 (page 330)

[32]Propos évoqués dans *Libération* du 4 janvier 2015.

L'accroissement de l'influence marocaine dans la région sahélo-saharienne d'Afrique semble contrecarrer celui du voisin algérien. Le leadership régional de l'Algérie a longtemps reposé sur ses capacités militaires. Au regard de ces dernières, l'Algérie apparait comme le mieux à même de lutter contre le djihadisme sahélo-saharien. Sur ce même plan de lutte contre le djihadisme, n'étant pas au niveau militaire de l'Algérie, la stratégie du Maroc a plutôt consisté à user de ses ressources religieuses.

Sur le plan de l'économie, l'Algérie semble avoir minimisé l'aspect économique de ses rapports avec l'Afrique subsaharienne. La Société Nationale pour la Recherche, la Production, le Transport, la Transformation, et la Commercialisation des Hydrocarbures (SONATRACH), est l'une des rares entreprises algérienne à s'être réellement intéressée au marché subsaharien. Cette situation pourrait s'expliquer par les difficultés économiques algériennes, à partir de 1985, et surtout par la « décennie noire », qui a poussé l'Algérie à se concentrer sur ses problèmes sécuritaires. Pendant longtemps, la politique économique algérienne a consisté à freiner les investissements à l'étranger. Ce n'est que le 13 novembre 2014 que la loi, autorisant les entreprises algériennes (publiques et privées) à investir à l'étranger, est entrée en vigueur. Dans son texte, la Banque d'Algérie précise que « l'investissement est autorisé pour la création de société ou de succursale ; prise de participation dans des sociétés existantes sous forme d'apports en numéraires ou en nature ; ouverture de bureau de représentation ».

Le Maroc quant à lui, est porteur d'un dynamisme économique sur le terrain africain. Aujourd'hui, les investissements marocains an Afrique concernent le secteur bancaire, le secteur du bâtiment et des travaux publics (BTP), le secteur des technologies de l'information et de la communication (TIC), le transport aérien, et s'opèrent dans des pays comme la Côte d'Ivoire, le Gabon, le Sénégal, le Burkina Faso, la Guinée, le Mali… Les échanges commerciaux entre le Royaume et l'Afrique subsaharienne sont passés de 11.7 milliards de dirhams (environ 1.2 milliard d'euro) en 2010, à plus de 16 milliards de dirhams (environ 1.6 milliard d'euro) à la fin de l'année 2013. La coopération entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne a été marquée, dans un premier temps, par l'implication des entreprises publiques marocaines dans la mise en œuvre de projets d'infrastructure, d'assainissement, d'électrification, de gestion des ressources en eau et irrigation. À titre d'exemple, l'Office National de l'Eau et de l'Electricité (ONEE) marocain opère dans quinze pays africains. Cette coopération s'est aujourd'hui étendue aux entreprises privées et on s'aperçoit que la BMCE et ''Attijariwafa bank'' ont des représentations dans de nombreux pays africains.

Parmi la pléthore d'associations islamiques, aussi diverses que variées tant dans la structure, le fonctionnement, que sur le plan doctrinal, il y a :

- Celles qui recouvrent la totalité du pays tout en ayant une envergure sous régionale (c'est-à-dire représentées dans les pays voisins), voire internationale (c'est-à-dire représentées au-delà du continent africain, notamment en France et aux Etats-Unis) ;

- Celles qui ont une envergure locale et ne couvrent pas la totalité du pays. C'est le cas de la majorité des associations islamiques maliennes ;

- Celles qui regroupent uniquement des catégories de personnes distinctes (l'association des femmes musulmanes ; l'association des jeunes musulmans ; l'association des élèves et étudiants musulmans…) ;

- Celles qui jouent le rôle de satellites, c'est-à-dire créées sous une forme indépendante, mais qui, en réalité, obéissent aux directives d'une plus importante association. Elles trouvent toute leur importance en périodes d'élections ;

- Celles qui se présentent en tant que fondations. Ce sont elles qui comptent le plus grand nombre de réalisations, dans le domaine social[33]. Ces dernières, dont le principal crédo est la solidarité, tirent le plus souvent, sinon toujours, la grande partie de leur financement des pays arabes (Koweït, Qatar et Arabie Saoudite).

Le principal point commun qui pourrait caractériser les associations musulmanes maliennes, est qu'une part importante de leurs membres est issue de l'exode rural. Il s'agit là, de personnes frappées non seulement par une grande précarité, mais aussi par l'analphabétisme.

Quatre mouvements islamiques – du point de vue de leur notoriété, de leur influence dans la société en général, et sur la scène politique en particulier – nous intéressent principalement.

d. *Ançar-Dine*

Nous avons choisi la formulation *Ançar-Dine* pour désigner l'association islamique de Chérif Ousmane Madani Haïdara, et *Ansar Ed Dine* pour désigner le groupe djihadiste armé dirigé par Iyad Ag Ghaly, bien que les deux notions (terme arabe) aient la même signification, à savoir ''défenseurs de la foi''. La similarité dans l'appellation des deux mouvements ne nous semble pas fortuite. Une profonde divergence idéologique rend complètement antithétique les deux mouvements, pourtant, à l'occupation du Nord-Mali (mars 2012), Iyad Ag Ghali, comme pour irriter Chérif Ousmane Madani Haïdara, son principal concurrent sur le plan idéologique, a décidé de baptiser son organisation armée *Ansar Ed Dine* tout comme l'association islamique de M. Haïdara.

Ançar-Dine, la plus importante, est l'association qui mobilise le plus grand nombre d'adhérents dispersés dans l'ensemble du pays. L'association *Ançar-Dine*, forte de 70 000 membres, qui procède à des levées de fonds de quelque 1,5 milliards de francs CFA (2 290 076 €) par an, est également présente dans 25 pays.

[33] Voir notre étude sur : l'association ''Maison du Coran et Hadis'' (page 90) ; ''El Farouk'' (page 94) ; et sur la fondation Aguib Sosso (page 96).

Même si le mouvement n'en est pas un, et se défend d'en être, il revêt parfaitement l'aspect d'une confrérie, avec des adeptes, vouant un culte au Guide spirituel. D'ailleurs, les membres d'*Ançar-Dine* qualifient leur leader, Chérif Ousmane Madani Haïdara, de ''Cheick''.

Ançar-Dine est présente dans les pays voisins et au-delà du continent africain, notamment en France et aux Etats-Unis. Chérif Ousmane Madani Haïdara, à travers la création d'*Ançar-Dine*, au lendemain de la démocratisation du Mali en 1991, a fortement contribué à instaurer un sentiment d'équilibre entre wahhabisme et malékisme au Mali. Dans le quartier de Banconi, au nord-est de Bamako, il a bâti un complexe social composé d'une médersa pouvant accueillir plusieurs centaines d'élèves, un centre de santé offrant la gratuité des soins, et le siège de l'association.

e. La *Hamalliyya* / *Hamawiyya* de Nioro du Sahel ou « onze grains »

La *Hamalliyya* (ou *Hamawiyya*) siège à Nioro du Sahel, dans la région de Kayes (à l'ouest du Mali). Il s'agit d'une approche de l'islam placée sous l'égide d'un Guide religieux, en l'occurrence Cheickna Ould Hamallah Haïdara dit Chérif Bouyé Haïdara, fils du créateur du mouvement, Cheikh Hamallah.

La dénomination *Hamalliyya* dérive du nom de son inspirateur idéologique Cheikh Hamallah (Chérif Hamahoullah) (1883-1943), personnage clé de la confrérie *Tidjaniyya*, dont la venue aurait été annoncée par le fondateur de la confrérie lui-même, Cheikh Ahmad Tidjan.

Du point de vue de l'administration coloniale française, le *hamallisme*, en tant que mouvement islamique, avait dépassé sa vocation religieuse, pour se transformer en phénomène social et politique aux conséquences souvent importantes. « Un des effets les plus visibles a été, en 1944-1945, la rectification à grande échelle de la frontière entre la Mauritanie et le Mali, l'objectif étant de resserrer le quadrillage administratif et militaire de surveillance autour des zones sensibles dont Nioro-du-Sahel (le fief de Hamallah) était le centre » (Constant Hames, 1983). « Sans la personnalité de Cheikh Hamallah qui, par son mysticisme et son intransigeance, devient aux yeux de ses fidèles un saint puis un prophète et enfin est identifié avec Dieu lui-même, la doctrine hamalliste n'aurait point connu un développement aussi rapide » (R. Lafeuille, 1947). Dans le rapport de sa mission de cinq mois (novembre 1943 – mars 1944), le commandant Borricand (chef de bataillon dans

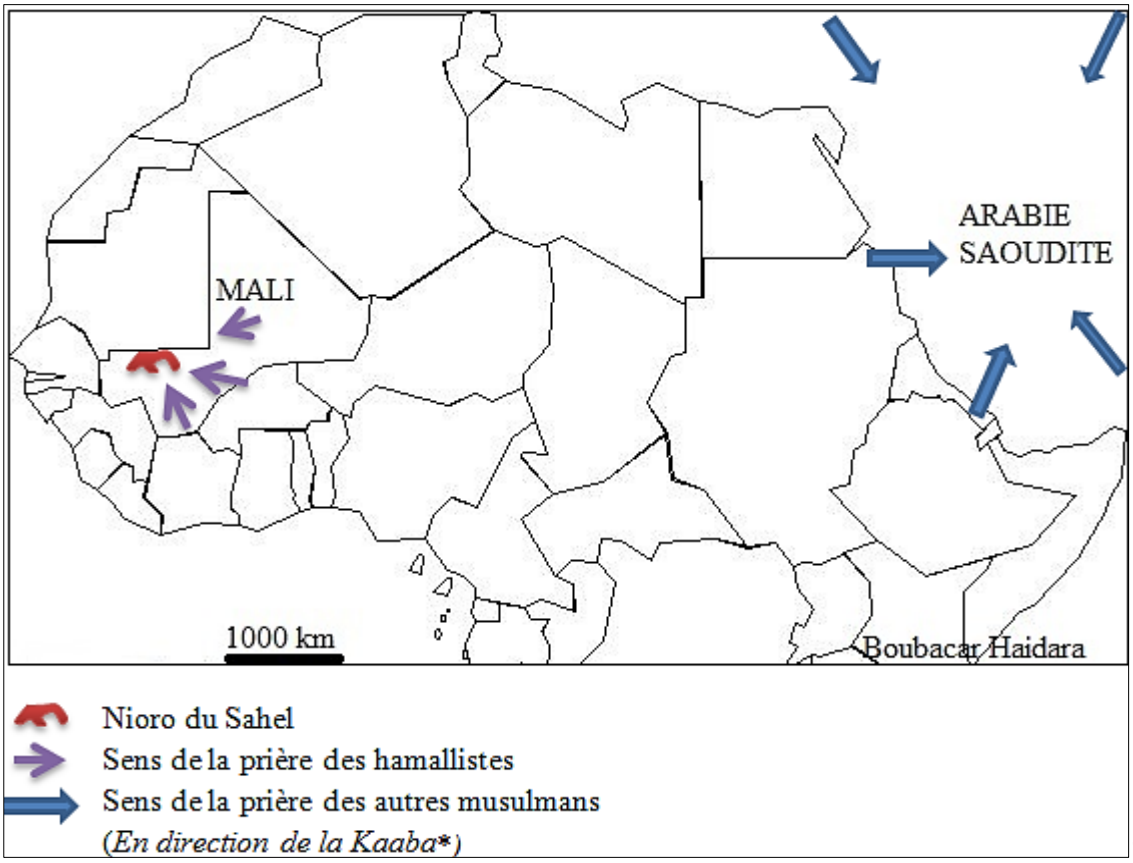
l'administration coloniale française, ayant servi au Sahara algérien, au Niger, au Soudan (actuel Mali), en Mauritanie) affirme que « c'est Hamallah qui a transformé cette nouvelle confrérie (hamallisme) en mouvement politico-religieux. C'est lui qui a donné son essor foudroyant par son attitude à notre égard, son esprit xénophobe et par son comportement avec les musulmans n'appartenant pas à sa voie, son intolérance et son agressivité. En un mot, il a su former une sorte de parti extrémiste, pratiquant un islam de combat et groupant non seulement les mystiques exaltés, mais encore les aigris et les mécontents ». Cette mission du commandant Borricand, qui a parcouru plus de 6000 kilomètres, avait pour but de « visiter dans leurs campements les principaux chefs de fraction et de tribus […] d'étudier un projet de réorganisation des confins soudano-mauritaniens » (Vincent Joly, 2006).

Le fait pour Cheikh Hamallah d'apparaitre à l'administration française comme étant à la tête d'un « mouvement dangereux », lui a valu une existence fertile en péripéties : En 1924, il est fait prisonnier et conduit à Saint-Louis, au Sénégal. La même année, il est transféré dans une prison mauritanienne. Ensuite, il transite par la Côte d'Ivoire (1930), regagne sa résidence de Nioro, au Soudan Français (1936), repart au Sénégal puis en Algérie (1940), et termine son exil en France, à Montluçon, dans le département de l'Allier.

Selon Adriana Piga (2003), « la *Hamalliyya* est un phénomène social et religieux complexe et polysémique, au point qu'il est même ardu d'en donner une définition essentielle ; en d'autres termes, de décider s'il s'agit d'une confrérie autonome ou d'une branche dissidente de la *Tidjaniyya* ». A. Piga explique que, ce furent précisément les Français qui ont défini les disciples et les émules de Hamallah par le néologisme de *hamallistes* et forgèrent ainsi, en un certain sens, l'identité d'une nouvelle *tariqa*, confrérie, dès lors que, selon la coutume, les disciples prennent le nom du fondateur de l'ordre mystique. Hamallah lui-même n'avait jamais prétendu être le fondateur d'une nouvelle *tariqa*. Ce constat est partagé par J. L. Moreau (1964), qui critique l'idée selon laquelle Cheick Hamallah aurait créé sa propre secte, et va jusqu'à affirmer qu' « aucun musulman ne se dit *hamalliste* ». A l'instar d'Adriana Piga (2003), J. L. Moreau conçoit plutôt le *hamallisme* comme « une création de l'administration coloniale, création qui va jusqu'à attribuer une doctrine au mouvement ». Il semblait donc être question pour Cheick Hamallah, non pas de créer une secte à part entière, mais de faire de ce mouvement une partie intégrante d'une confrérie islamique ou *tarîqa*, en l'occurrence la *Tidjaniyya*. « Sans même créer de confrérie nouvelle en son nom, le marabout de Nioro

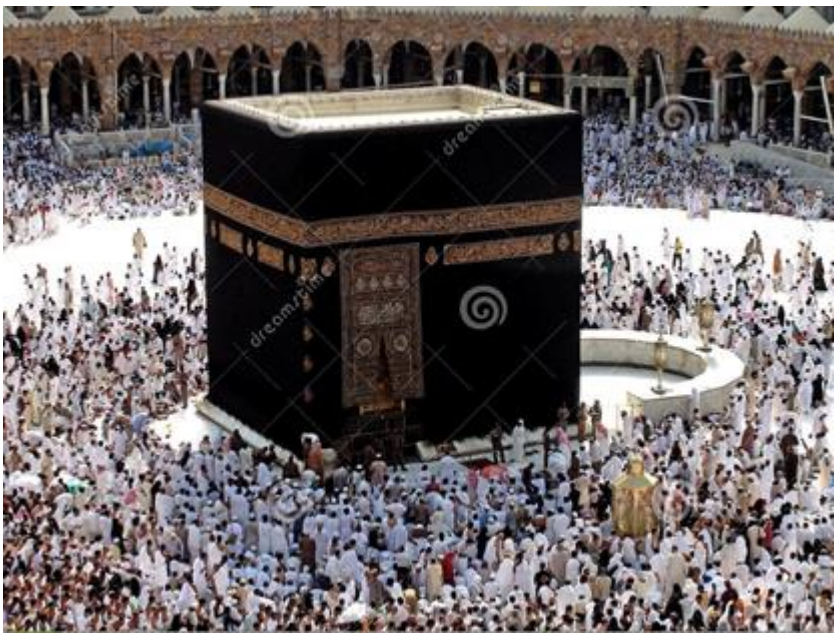
(Hamallah) s'est contenté de modifier quelque peu le rituel de la *tarîqa Tidjaniyya* » J. L. Moreau (1964). Cette dernière, selon les recommandations de son fondateur Cheikh Ahmad Tidjan, préconise que la prière sur le Prophète soit exécutée douze fois. Rappelons que dans la tradition de la *Tidjaniyya*, Cheikh Ahmad Tidjan tient cette disposition d'une révélation directe du prophète Mahomet lui-même. Ce procédé est contesté par Cheikh Hamallah qui, suivant plutôt les recommandations de son maitre spirituel, Cheikh Sîdî Mohammed dit Lakhdar, proclame que la prière sur le prophète doit être exécutée onze fois et non pas douze fois. Raison pour laquelle, les *hamallistes* ont très vite été qualifiés de « onze grains ». La dénomination de « onze grains » tient du fait que cette prière sur le prophète est égrenée sur un chapelet.

Il apparait que la différence entre le mouvement de Cheick Hamallah et la confrérie mère *Tidjaniyya* est d'une telle faiblesse, que le premier semble n'être qu'une simple branche de la seconde. Un constat qui pousse J. L. Moreau (1964) à affirmer que « la *Hamalliyya* n'est qu'une branche de la grande *tarîqa Tidjaniyya* […] il n'existe pas de *tarîqa Hamalliyya* […] le seul nom précis qui convienne à ce groupe musulman est finalement ‘’onze grain’’».
Outre ses différences avec la *Tidjaniyya,* La *Hamalliyya* reste, de façon général, un mouvement contesté au sein de l'islam. Il est reproché aux hamallistes de prier non pas tournés vers La Mecque, comme le prescrit le Coran, mais vers Nioro du Sahel considérée par les fidèles de Hamallah comme leur Mecque. Ce qui est violemment contraire à la loi musulmane.



[34]

Figure 14 : La particularité des hamallistes



Source de l'image : http://www.dreamstime.com/photos-images/kaaba.html

Figure 15 : La Kaaba

[34] La Kaaba est un édifice sacré situé au centre de la mosquée de la Mecque. C'est une grande construction architecturale de la forme d'un cube qui représente le symbole de l'unité des musulmans, qui adorent un Dieu unique.

En second lieu, les fidèles hamallistes seraient coupables d'avoir modifié la *shahada*, profession de foi, en remplaçant le verset « Et Muhammad est l'envoyé de Dieu » par l'affirmation « Et Hamallah est notre Shayk » (Adriana Piga, 2003). La *shahada* se prononce comme suit : « Il n'y a point de Dieu qu'*Allah*, et Muhammad est son envoyé ».

Ce sont ces considérations qui font que la *Hamalliyya* est très souvent qualifiée de « secte », une notion dont Maud Lasseur et Cédric Mayrargue (2011) nous aident à comprendre le sens. Selon eux, « le succès du terme « secte » traduit bien ce phénomène : employé pour designer des mouvements de tradition étrangère, il l'est aussi pour qualifier et décrédibiliser un coreligionnaire jugé dissident ou déviant. Son usage exprime aussi, bien souvent, la réelle confusion qu'éprouvent religieux et fidèles face à l'explosion de leur « monde religieux ».

f. Sabati 2012

Sabati 2012, la plus récente d'entre les associations musulmanes, est dirigée par Moussa Boubacar Bah. Mahmoud Dicko (président du HCIM) en est le président d'honneur, et Chérif Bouyé Haïdara le père spirituel. Ce mouvement a été créé en janvier 2012 – à l'approche de la présidentielle de la même année, reportée en raison du coup d'Etat du 22 mars 2012 survenu quelques semaines avant le scrutin – « dans l'unique but de barrer la route aux politiciens qui ne partagent pas la vision du mouvement », a affirmé son président, le 2 juillet 2013 à la maison de la presse à Bamako. Moussa Boubacar Bah exposait également, au cours de cette rencontre, ses intentions de mobiliser plus du quart de l'électorat malien, à l'occasion de la présidentielle de 2013. Pour l'aider à atteindre cet objectif électoral, Chérif Bouyé Haïdara, par l'intermédiaire de son représentant Kalilou Doucouré, a attribué au mouvement, une aide financière de dix millions de francs CFA (15 267 €).

Officiellement, *Sabati 2012* a pour objectifs de :

- contribuer à la promotion de la démocratie et de la citoyenneté avant et pendant les échéances électorales, en informant et en sensibilisant la population dans le choix de responsables capables de relever les défis du Mali ;
- remplir, en tant que structure de jeunesse, une mission d'intérêt national au service de la jeunesse, et en tant que structure islamique, une mission au service du peuple malien en général et des musulmans du Mali en particulier;
- veiller au respect strict du choix du peuple ;

- participer à l'instauration d'un pouvoir fort et légitime, à travers un taux de participation élevée des citoyens au processus électoral ;
- participer activement à la création d'une coalition forte, composée d'hommes et de femmes dignes de confiance et de compétence avérées, autour d'un programme de société tenant compte des préoccupations majeures de la communauté musulmane du Mali.

g. Le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM)

Le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), a été mis en place en 2002. D'abord dirigé par un leader religieux malékite, Thierno Hady Boubacar Thiam, il passe en 2008 sous le contrôle de Mahmoud Dicko, leader religieux wahhabite. C'est à partir de cette période que nous constatons un basculement du HCIM, du strictement religieux, vers le domaine politique. Après la création de cet organisme, deux influences, d'inspiration occidentale laïque et islamique, se sont frontalement opposé dans l'espace public malien.
Opposé à la version ''progressiste'' du Code des personnes et de la famille, adopté le 3 août 2009 par le parlement malien, le HCIM obtient des autorités gouvernementales, la réécriture d'un nouveau code correspondant à ses exigences, notamment islamiques.

En septembre 2011, le HCIM est parvenu à propulser son secrétaire général, Mamadou Diamoutani, à la tête de la Commission Electorale Nationale Indépendante (CENI), chargée de l'élection présidentielle initialement prévue en 2012, avant d'être repoussée en juillet 2013, compte tenu de la conjoncture politique.

A l'issue du coup d'Etat de mars 2012, il a joué un rôle de médiateur après des putschistes, en vue d'un retour à l'ordre constitutionnel.

En période de transition, le HCIM a fermement soutenu le premier ministre Cheick Modibo Diarra[35] qui était supposé céder son poste. En échange de ce soutien, il a obtenu pour la

[35] En vue de l'élection présidentielle de 2012, Cheick Modibo Diarra a présenté, le 6 mars 2011, à Bamako, sa formation politique. A la faveur du coup d'Etat militaire du 22 mars 2012, mené par le capitaine Sanogo, peu avant l'échéance électorale, Cheick Modibo Diarra a été nommé premier ministre du Mali, le 17 avril 2012, chargé de gérer la période transitoire. Le capitaine Sanogo ayant été poussée à céder le pouvoir, il incombait à M. Diarra la tâche de former un gouvernement d'union nationale, de rétablir l'intégrité territoriale du Mali,

première fois dans l'histoire du Mali, la création d'un ministère du culte et des affaires religieuses dirigé par un membre du HCIM.

L'organisme est désigné par les responsables musulmans maliens d'obédience malékite, comme étant un organe partisan au service de l'islam wahhabite.

2. Les élites religieuses maliennes

Le terme « élites » comprend autant de détenteurs des savoirs religieux, dotés parfois de diplômes en théologie, que les prédicateurs formés plutôt sur le tas, mais non moins actifs dans la vie de la cité. Comme le mentionne Abdoulaye Sounaye (2007), « certaines de ces élites cumulent un double registre de compétence fondé sur leur connaissance de la langue officielle et des savoirs islamiques qui leur permettent d'argumenter théologiquement leur propos ». En revanche, « d'autres orateurs sont d'un niveau intellectuel médiocre. Mais, puisqu'ils s'efforcent d'expliquer l'islam, ils sont malgré tout dignes de respect » (René Otayek, 1993). « N'ayant connaissance de la lettre du Coran que par ces intermédiaires souvent peu compétents, les musulmans locaux peuvent de bonne foi s'adonner à des pratiques réprouvées par les théologiens » (Guy Nicolas, 1978).

Au Mali, bien que le bambara constitue la langue nationale parlée dans tout le pays, chaque ethnie se caractérise par une langue qui lui est propre, à laquelle elle s'identifie. De ce fait, les interventions des élites religieuses sont délivrées dans une langue locale, mais le plus souvent en bambara. Toutefois, certaines d'entre elles ont une maitrise de la langue arabe. Cette pratique leur confère une fonction médiatrice, assortie de privilèges exceptionnels. Les élites religieuses ont précisément pour caractéristiques de bénéficier d'un pouvoir d'influence auprès des croyants. Qu'elles tiennent cette légitimité de leur savoir et/ou de leur capital relationnel et charismatique, le résultat est là : « elles agissent dans l'espace public et y transmettent des messages à forte portée sociétale » (Maud Lasseur, Cédric Mayrargue, 2011).

d'organiser des élections libres et transparentes. Le 11 décembre 2012, il est mis aux arrêts par le capitaine Sanogo qui l'oblige à présenter sa démission. Il sera alors remplacé par Diango Cissoko, le 12 décembre 2012.

a. Mahmoud Dicko

Originaire de la région de Tombouctou, Mahmoud Dicko, imam de la grande mosquée wahhabite de Badalabougou et ex secrétaire général de l'AMUPI, est un leader religieux malien appartenant à la doctrine wahhabite. Depuis 2008, il dirige officiellement l'islam malien à travers le HCIM qu'il a progressivement engagé dans le domaine politique. « Son but n'est pas de politiser l'islam, mais d'islamiser la politique », constate Gilles Holder (2011). Le fonctionnement du HCIM (que nous avons précédemment décrit) incarne les choix et le positionnement politique de son leader Mahmoud Dicko.

b. Chérif Ousmane Madani Haïdara

Chérif Ousmane Madani Haïdara est originaire de la région de Ségou (au centre du Mali).

Pendant la période de dictature, il émigra vers la Côte d'Ivoire et y passa six ans. A son retour au Mali, en 1986, il est soumis, d'une part, à un environnement politique qui lui est très défavorable. D'autre part, il suscite l'animosité des dirigeants de l'AMUPI, soutenus par le gouvernement de Moussa Traoré, qui parviennent à lui bloquer tout accès aux médias publics. « Il prêche alors dans les rues de Bamako et dans les villages, commence à enregistrer ses prêches et à les diffuser sur cassettes » (Françoise Bourdarias, 2009). C'est dans ces circonstances, qu'à la chute du régime militaire en 1991, il créé l'association *Ançar-Dine*, à Bankoni, un quartier populaire de Bamako. Il a, selon Gilles Holder (2009), révolutionné l'islam populaire en Afrique de l'ouest. La société civile d'en bas le reconnait comme porte-parole quand il se lance publiquement dans de violents réquisitoires contre les détenteurs du pouvoir politique. Sa parole, légitimée au nom de l'islam, donne du poids à des revendications sociales qui n'ont rien de religieux. « De ce fait, certains le disent « islamiste », tandis que d'autres, au contraire, l'honorent comme un saint soufi » (B. Soares, 2004). Ousmane Madani Haïdara s'adresse au petit peuple, aux gens sans voix, aux déclassés, à ceux qui sont souvent sans instruction, ni en français, ni en arabe. Il leur offre une certaine perspective du monde et de sa complexité contemporaine dans leur langue maternelle. S'adressant surtout à des catégories sociales peu éduquées, il leur explique aussi les ressources que la religion peut offrir à la compréhension de ce monde dans sa modernité. Or de ce point de vue, Ançar Dine est un mouvement populaire autant que populiste (Gilles Holder, 2009). Gilles Holder admet ne pas parler, ici, au sens « des discours populistes de certains hommes politiques », c'est-à-dire de l'instrumentalisation du peuple à des fins électoralistes. Nous avons pourtant pu

constater, ces dernières années, que les principales animatrices de campagnes électorales étaient les associations musulmanes. Leur soutien en faveur d'un candidat vaut quasiment son élection. Au-delà des divergences dans la pratique de l'islam, plusieurs points différencient et opposent Chérif Ousmane Madani Haïdara à Mahmoud Dicko, notamment sur des questions sociétales. Chérif Ousmane Madani Haïdara s'est, par exemple, engagé dans la lutte contre le Sida en collaboration avec l'Etat malien, et a incité les jeunes au port du préservatif, une démarche totalement inconcevable pour certains de ses coreligionnaires, à l'instar de la communauté wahhabite dans son ensemble, qui s'est montré très choquée face à ce positionnement. Bien qu'ayant adopté cette démarche, Chérif Ousmane Madani Haïdara continue pourtant de soutenir le principe de chasteté préconisé par l'islam. En revanche, il estime que ceux qui ne peuvent s'abstenir jusqu'au mariage doivent au moins utiliser un préservatif. L'adaptation à un monde moderne, la prise en compte des réalités locales apparaissent dans chacun de ses positionnements doctrinaux. A travers ses prises de position sur la question de l'utilisation du préservatif par les jeunes maliens, Haïdara semble s'engager dans une relecture des textes sacrés afin de les conformer aux réalités actuelles qui prévalent au Mali. Cette réalité, en l'occurrence, concerne le SIDA auquel la jeunesse malienne est confrontée. Dans cette situation également, les wahhabites, quant à eux, restent figés aux temps des premiers musulmans, et estiment erroné le fait d'apporter à l'islam de nouveaux éléments, de nouvelles adaptations. Sa démarche est ainsi inscrite dans le cadre de la lutte contre le sida. En ce sens, Haïdara, en réponse aux wahhabites maliens indignés, répond qu'entre le mal et le pire, que faut-il choisir ?

c. Cheickna Ould Hamalla Haïdara dit Bouyé

Contrairement à Chérif Ousmane Madani Haïdara, qui demeure la personnalité incontournable de l'espace religieux malien, Chérif Bouyé Haïdara n'apparait que très rarement dans les travaux de référence sur l'islam au Mali. Si la notoriété de Chérif Ousmane Madani Haïdara s'est largement exportée hors des frontières maliennes, le charisme de Chérif Bouyé Haïdara et sa visibilité semblent l'emporter à l'intérieur du Mali, tant au sein de la population, qu'auprès des pouvoirs politiques. Les agissements des autorités politiques (que nous tentons de démontrer dans la suite de notre travail), aussi bien sous le régime du président Amadou Toumani Touré, que sous celui d'Ibrahim Boubacar Kéita tendent à entériner ce constat.

Suite au coup d'Etat militaire du 22 mars 2012, les mises en garde de la Communauté Economique des Etats d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), de l'Union Africaine (UA), et de l'Union Européenne ne sont guère parvenues à dissuader le capitaine Sanogo d'abandonner le pouvoir, dont il s'était accaparé par les armes. En revanche, la visite de Chérif Bouyé Haïdara au capitaine Sanogo, dans sa caserne de Kati, a permis le retour à l'ordre constitutionnel.

Personnalité incontestablement influente de la sphère religieuse malienne, Bouyé a clairement donné une consigne de vote, en faveur du candidat Ibrahim Boubacar Kéita, aux élections présidentielles de 2013**.** Il lui a également accordé une aide financière de cent millions de francs (CFA), pour sa campagne électorale[36]. Au lendemain de son élection, et avant son investiture, le premier déplacement du nouveau président s'est effectué le 27 août 2013 à Nioro du Sahel, afin de remercier le Chérif pour son aide.

Si idéologiquement Chérif Bouyé Haïdara est naturellement plus proche de Chérif Ousmane Madani Haïdara, du fait de leur appartenance commune au soufisme, il semble toutefois partager les aspirations politiques de Mahmoud Dicko. Cette cause commune les a ainsi réunis autour de *Sabati 2012*.

Ces trois personnalités citées, selon l'expression employée par Marc Gaboriau et Malika Zeghal (2004), incarnent l'existence de « professionnels religieux » qui forment un corps « d'oulémas officiels ».

Même s'il s'avère que la liberté religieuse au Mali est en vigueur depuis 1961, régie par la loi n° 86/ARNM du 21 juillet 1961, l'association devient, dans les années 1990, l'élément principal d'expression de la foi, à travers laquelle s'incarne l'appartenance doctrinale. Raymond Goy (1998) explique ainsi que : « la proclamation de la liberté religieuse dans le contexte de 1992 signifiait tout à fait autre chose ». Selon lui, « c'était le refus de l'embrigadement islamique, même si cette religion demeure largement majoritaire, c'était le refus de tout hégémonisme de sa part ».

A l'image de ce qui s'est passé en Tunisie et en Egypte au lendemain du ''printemps arabe'', où des mouvements islamiques se sont emparés du pouvoir, des groupements musulmans maliens avaient adopté un cheminement identique. Bien qu'ayant pesé de toutes leurs forces, ils ne sont pas parvenus à engager le Mali sur la voie d'une islamisation officielle. A partir de ces orientations, il était tout à fait prévisible que la laïcité du Mali se trouverait confrontée à

[36] Source : *L'indicateur du renouveau* (quotidien malien), du 22 juillet 2013.

une rude épreuve. Des centaines d'organisations ont été créées en 1991, dont une vingtaine au moins affichait des objectifs islamiques. Face à la floraison de partis politiques et d'associations de toutes sortes, l'AMUPI a même entrepris la démarche de se transmuer en parti politique, mais sans y parvenir. L'avènement de la démocratie est allé de pair avec la liberté de la presse. Parmi la quinzaine de journaux nouvellement créée, « trois étaient d'orientation ouvertement musulmane » (Réné Otayek, 1993). La conjoncture des troubles sociopolitiques a rapidement été exploitée par les mouvements religieux qui, à travers leurs journaux, ont tenté de donner une dimension islamique au soulèvement populaire de mars 1991, baptisé par eux « Révolution du Ramadan ». D'ailleurs, les personnes qui ont perdu la vie pendant ces évènements, exempts de toute connotation islamique, ont été « assimilés à des martyrs tombés au *djihad* » (Réné Otayek, 1993), alors que la révolution du 26 mars 1991 n'était en rien apparentée à un quelconque *djihad*. C'était plutôt l'expression d'un ras le bol général, essentiellement animé par des jeunes (élèves et étudiants) en quête de démocratie, de plus de liberté. Dans leur démarche, les mouvements islamiques n'ont pas manqué de soutenir, à l'aide de versets coraniques et des *hadiths*, leur positionnement. Pendant les débats autour de l'adoption de la constitution de 1992, ils ont exercé leur influence pour s'opposer aux dispositions portant sur l'interdiction des partis politiques à caractère confessionnel. Pendant la conférence nationale de 1991, en vue de l'adoption de la constitution de février 1992, Réné Otayek (1993) explique que les débats sur les clauses constitutionnelles liées à l'autorisation des partis politiques musulmans furent les plus vifs et les plus longs de la conférence.

Pour parvenir à leur objectif, les mouvements islamiques ont entrepris une « campagne islamiste muette mais visible contre la nouvelle constitution [...] sous la forme d'affiches portant des messages affirmant, par exemple : Le Coran est notre meilleure constitution. Votons non à toute autre constitution. Un journal musulman, *Témoignage afro-musulman,* donna à ses lecteurs le conseil ambigu suivant : Citoyens, le prophète Youssouf (paix à son âme) a bien accepté, dans le gouvernement païen d'Egypte, le portefeuille de ministre de l'Economie. Alors vous pouvez voter oui, mais c'est pour consolider la victoire de la vérité sur le mensonge, pour l'avènement d'une vraie société de démocratie, l'islam, de la vraie liberté sur le pire de tyrannies, et pour le salut du peuple malien. Tous au référendum du 12 janvier 1992. *Allah*ou Akbar (Dieu est le plus grand – Ndlr)» (Réné Otayek, 1993).

On se souvient qu'en 1980, déjà, pour satisfaire à la demande des Frères musulmans, exprimée par le slogan ''le Coran est notre constitution'', le président Anouar el-Sadate avait

fait adopter la charia comme la source fondamentale de la loi égyptienne. Au vu des éléments présentés, Réné Otayek (1993) soulevait alors la question de l'autorisation des partis politiques musulmans qui aurait pu finir par s'imposer à la faveur de « l'insupportable joug social et économique qui pèse sur le pays », à moins que cela ne change. Deux décennies plus tard, bien que la situation économique malienne laisse à désirer, l'officialisation des partis politiques à caractère confessionnel n'est toujours pas à l'ordre du jour. Si tel est le cas, les mouvements islamiques se sont toutefois imposés sur la scène politique, et en sont devenus les principaux animateurs.

3. Les faiblesses du processus démocratique, une aubaine pour les forces religieuses

Tout au long de la période de dictature au Mali, conduite par le général Moussa Traoré, le religieux s'était abstenu d'intervenir politiquement. La parole publique religieuse était d'ailleurs dispersée et peu audible au sein de la population. L'avènement de la démocratie a donné lieu à une libéralisation et une harmonisation de la parole religieuse, cependant, il n'a pas permis la résorption des différentes crises sociétales qui ont secoué le Mali. Ces dernières ont plutôt eu tendance à s'accentuer. L'Etat, par contrainte, nous l'avons vu, s'est affranchi des politiques sociales dont la santé, la réduction de la pauvreté, et surtout l'éducation, au profit des mouvements religieux.

L'avènement de la démocratie s'est accompagné de l'émergence de figures religieuses charismatiques dans l'espace public malien, une visibilité publique fondée sur une intervention dans le domaine politique. Deux décennies après la chute de la dictature, la démocratisation du Mali n'a pas permis l'établissement d'un débat politique franc et sincère. Elle n'a pas non plus assuré une alternance politique digne. Ce qui à l'international paraissait être une alternance, était en effet une succession désignée, souvent loin des aspirations du peuple. Nous avons pu le remarquer à travers la présidentielle de 2002, qui a vu Alpha Oumar Konaré (premier président du Mali démocratique, (1992-2002)) céder son siège à Amadou Toumani Touré (président de la transition militaire, à l'issue du coup d'Etat de 1991 contre Moussa Traoré), au terme d'un scrutin très contesté. Nous nous souvenons également qu'Amadou Toumani Touré, après avoir renversé Moussa Traoré, au terme de la transition militaire, avait cédé le fauteuil présidentiel à Alpha Oumar Konaré en 1992.

Si les troubles sociopolitiques de mars 1991 étaient une crise en vue de l'instauration de la démocratie, ceux de 2012, les plus graves de l'histoire du Mali, sont apparus comme étant une crise due à la faillite de la démocratie. Cet échec de la démocratie malienne, supposé ou réel, que nous traduisons toutefois par une incapacité des régimes démocratiques à satisfaire aux exigences de changement exprimées par les populations, va pousser les leaders religieux à légitimer leur incursion dans le domaine politique. Ils se posent en concurrents de l'Etat en critiquant ouvertement l'action publique. Cette contestation des actions publiques, pour leur incompatibilité avec les normes islamiques, est souvent outillée par des critiques sur la mauvaise gouvernance. Les associations islamiques auront également tendance à concurrencer l'Etat, en comblant efficacement le vide créé par celui-ci. Les actions sociales conduites par les associations et élites musulmanes, combinées à leurs sermons publics contre la mauvaise gouvernance, imputée aux leaders politiques, font d'eux des ''hommes providentiels''.

4. La démarche musulmane conforme à l'exercice démocratique ?

Le débat politique malien, inexistant sous le régime de Moussa Traoré (1968-1991), a été consensuel sous celui d'Alpha Oumar Konaré (1992-2002), et d'Amadou Toumani Touré (2002-2012). En revanche, il s'est vigoureusement exercé au sein de la sphère religieuse, où sont menées les discussions essentielles qui agitent la société malienne : notamment sur la peine de mort, le statut de la femme dans la société, l'excision, la réduction de la pauvreté, le chômage des jeunes, les projets de développement…

Dans une société majoritairement musulmane, l'islam est alors présenté comme un refuge, un rempart aux disparités sociales, et à l'injustice assignée à la politique. Un constat éloquemment exprimé par Mahmoud Dicko, à Badalabougou (Bamako), en juillet 2013 soit quelques jours avant le premier tour de la présidentielle de 2013, justifiant les agissements politiques de l'organisation qu'il préside : « Le coup d´État du 22 mars et les événements qui ont suivi ont mis à nu le discrédit qui frappait l´ensemble de la classe politique. Les vrais leaders d´opinion n´étaient plus les patrons de parti mais les chefs religieux. Pendant deux décennies, notre modèle démocratique a été factice. Des sacrifices ont été consentis pour chasser la dictature, mais le régime démocratique a été pris en otage par une élite qui a pris le contrôle des institutions pour s´enrichir sans jamais se soucier du quotidien difficile des populations. Les politiques ont alors incarné la corruption, la mauvaise gouvernance et le

clientélisme. Résultat : cette élite a été conspuée par le peuple, qui s´est tourné vers la mosquée. En quoi est-ce une régression démocratique ? Si la démocratie est réellement universelle, elle doit s´adapter à nos réalités et à nos valeurs. Certaines voix en Occident, souvent relayées chez nous, crient à l´intégrisme religieux, mais nul ne souffle mot sur l´intégrisme laïc ».

L'idée soutenue ici par Mahmoud Dicko trouve tout son sens dans la théorie d'Ahmed Rissouni (2004), portant sur le pouvoir de la majorité en islam. Dans son ouvrage « Le pouvoir de la majorité en islam », Ahmed Rissouni mentionne qu'il incombe à la majorité de musulmans de faire obstacle aux gouvernants despotes. Il explique qu'il est important pour les musulmans de ne pas être dirigés par des gouvernants qui ignorent leurs aspirations.

Le pouvoir de la majorité étant l'essence même du processus démocratique, le terme d'islamisation de la démocratie, que nous avons précédemment mentionné, se trouve ainsi au cœur de la démarche de Mahmoud Dicko.

La constitution de 1992 s'oppose clairement à l'existence de partis religieux, pourtant, le phénomène religieux n'est point resté en dehors de la politique. Ces dynamiques religieuses nouvelles sont alors à l'origine d'une compétition entre différents acteurs. Elles donnent lieu à de nouveaux types de rapports entre la sphère religieuse et l'Etat, et accroissent les tensions entre les différents courants religieux à travers les principaux acteurs religieux.

II. L'instauration du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM)

Dans leur étude sur la pluralisation religieuse en Afrique, Maud Lasseur et Cédric Mayrargue (2011) expliquent que la libéralisation du champ religieux, depuis les années 1990, a autorisé une désinstitutionalisation de la religion. Selon eux, l'affaiblissement du contrôle des pouvoirs – politiques comme cléricaux – sur le religieux permet aux mouvances et acteurs minoritaires de s'exprimer et de s'autonomiser davantage. De cette période (1990) à nos jours, le concept d'institutionnalisation de l'islam au Mali, ne s'est pas effacé, mais a changé de forme et s'est d'ailleurs doté de plus de sens. Le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) a ainsi été instauré par l'Etat en 2002, dans le but de mettre en place une institution religieuse comme cadre formel, ainsi qu'une hiérarchie religieuse. Il s'est dès lors fixé pour missions :

- d'œuvrer pour la sauvegarde de l'union des musulmans ;

- de coordonner les activités au sein de la communauté musulmane et servir d'interface entre elle et les pouvoirs publics ;
- de contribuer au développement économique, social et culturel du Mali.

L'objectif principal du HCIM, à savoir l'union des musulmans, est difficilement réalisable, puisque l'islam malien a presque toujours été régi par l'unique cercle wahhabite. En outre, le HCIM, dans sa configuration actuelle, est le symbole même de la désunion des musulmans maliens (nous étayons cet aspect dans les lignes qui suivent). Deux visions de l'islam – défendues par les deux principaux leaders, Mahmoud Dicko et Chérif Ousmane Madani Haïdara – s'affrontent alors au sein de cet organe : la première, favorable à l'instauration de la charia dans l'ensemble du Mali, que l'on pourrait qualifier de rigoriste, parfois même fondamentaliste est soutenue par la fraction wahhabite. La seconde de l'ordre d'un islam soufi, hérétique, plutôt séculière et plus tolérante, soutenue par le groupe malékite, considère que la charia, le cas échéant, devrait être appliquée uniquement au sein de la communauté musulmane. Cette dernière défend une certaine laïcité qui devrait conférer à chaque citoyen la liberté de culte. Elle estime que tout citoyen doit rester libre de toute coercition religieuse.

Après sa mise en place, le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) s'est doté de pouvoirs extensifs, et est progressivement devenu l'organe superviseur du jeu politique malien. L'Etat l'a involontairement doté d'un important pouvoir d'influence et se trouve face à un champ religieux de plus en plus complexe.

A. Le HCIM une immersion assumée dans le domaine politique

Les manifestations récentes de l'islam au Mali ont changé les enjeux de la question religieuse, tant dans la pratique islamique, que dans la vie quotidienne des Maliens. Le religieux au Mali étant pluriel, la coopération des uns avec les pouvoirs publics fait parfois le mécontentement des autres qui les accusent d'être corrompus. Ceci pose donc la question d'une segmentation religieuse, davantage prononcée, face à une gestion conjointe avec les pouvoirs publics de certaines questions politiques, sociétales. « Au sein d'une même confession, les lectures des textes religieux peuvent varier et conduire à des visions différentes des actions de sensibilisation » (Muriel Gomez-Perez, 2005). Dans le jeu des concurrences au sein de la sphère islamique, certains acteurs se donnent pour mission de contrer le discours anti-occidental de leurs coreligionnaires, à leurs yeux contreproductif, dans le domaine débattu

(par exemple, les divergences malékites et wahhabites sur la question de l'utilisation du préservatif par les jeunes).

Dans la société sénégalaise, par exemple, les accointances qui se tissent et rapprochent le politique du religieux sont patentes et concevables. Au Mali, elles peuvent paraître choquantes pour ceux des leaders religieux qui se sentent délégitimés et mis à l'écart. Les associations islamiques maliennes divergent de celles du Sénégal, qui pour leur part « sont créées par des confréries ou des marabouts aux visées politiques » (C. Coulon, 1983). « Il n'y a pas non plus de réseaux confrériques de personnalités musulmanes étroitement liées au politique, comme au Sénégal et en Mauritanie » (Ould Cheikh, 2004). Même si cette pratique n'est pas formellement institutionnalisée comme au Sénégal, où « les confréries font et défont les rois » (Birane Wane, 2010), au Mali, les associations mettent à disposition des partis politiques, une part décisive du vote populaire. Elles n'hésitent guère à s'allier au candidat qui saura leur témoigner de l'intérêt.

« Les dynamiques religieuses peuvent constituer une forme de manifestation du politique » (Françoise Bourdarias, 2008). « On peut concevoir aussi que des dynamiques religieuses n'entretiennent aucun lien avec le politique » (J.P. Olivier De Sardan, in Bayart 1993).

Dès son instauration, la stratégie de son premier dirigeant malékite, Thierno Hady Boubacar Thiam, consistait à tenir le HCIM hors du champ politique. En 2008, Mahmoud Dicko, ex-secrétaire général de l'AMUPI et successeur de M. Thiam, va donner au HCIM des orientations politiques explicites. Comme précédemment évoqué, au Mali, la pauvreté s'accentue, le désappointement des populations se généralise. Cette conjoncture économique rude, et les moyens limités de l'Etat, ont poussé les populations qui ont perdu tout espoir aux leaders politiques, à se tourner vers les associations islamiques. Suite aux troubles sociopolitiques de mars 1991, donnant lieu à la démocratie, les associations islamiques maliennes se sont multipliées, et ont investi l'espace public politique. La démocratie malienne, après plusieurs années de gestion consensuelle, a montré ses limites lors de la crise politique et institutionnelle de 2012. Les troubles qui en ont découlé ont davantage conforté la notoriété des principaux leaders musulmans : Chérif Bouyé Haïdara, Mahmoud Dicko et Chérif Ousmane Madani Haïdara. Leur visibilité dans l'espace public s'en est également trouvée renforcée. Cet activisme fervent sur le terrain politique, à la faveur de la crise, a ainsi entériné officiellement l'entrée du HCIM en politique, à travers la création, le 21 août 2012, du ministère des affaires religieuses et du culte. Un tel ministère qui auparavant n'avait jamais

existé au Mali, faisait ainsi son apparition dans le paysage politique, lors de la formation du gouvernement d'union nationale du premier ministre Cheick Modibo Diarra.

Plusieurs questions pourraient être posées sur les raisons de la création de ce ministère, d'autant que celles-ci ont demeuré obscures, et n'ont été soutenues par aucun plaidoyer officiel. Nous avons cherché à savoir si, à l'origine, ce ministère avait pour but de recadrer et réguler la sphère religieuse malienne, ou répondait plutôt au besoin d'intégrer pleinement et officiellement les musulmans maliens dans le processus politique. Les évènements qui ont précédé sa mise en place nous poussent à estimer qu'il s'agit d'une récompense du premier ministre Cheick Modibo Diarra à l'endroit du HCIM pour l'avoir fermement soutenu, au moment où la quasi-totalité de la classe politique malienne, dénonçant son ''incompétence'' dans le règlement de la crise malienne, réclamait son départ de la primature. Quelques jours après le meeting des responsables politiques maliens exigeant le départ de M. Diarra, le 12 août 2012, à l'appel du HCIM, environ 60.000 personnes se sont rassemblées au stade du 26 Mars de Bamako, pour manifester en faveur de la paix au Mali et, par la même occasion, exprimer leur soutien au premier ministre Cheick Modibo Diarra. Lors de ce rassemblement, le Premier ministre Diarra était d'ailleurs apparu aux côtés du président du HCIM, Mahmoud Dicko. Seulement dix jours plus tard, le ministère des affaires religieuses et du culte était créé.

Nous pouvons ainsi remarquer, eu égard aux contextes socio-politiques de 1991 et de 2012, que les périodes de troubles se sont toujours avérées favorables aux mouvements religieux, par le poids de leurs interventions, et par leur importante visibilité publique. Dans le contexte de la crise de 2012, seul le HCIM a pu obtenir la libération de cent-soixante militaires maliens, prisonniers des groupes djihadistes ; a permis l'ouverture de couloirs humanitaires permettant de ravitailler en vivres et médicaments les populations du nord assiégées ; et à faciliter l'évacuation des réfugiés.

Dès la prise du pouvoir par l'armée, alors conduite par le capitaine Sanogo, le HCIM fut la première entité à aller à la rencontre des putschistes à Kati (quartier général des putschistes situé à 15 km de Bamako), en vue de leur témoigner le soutien de la communauté musulmane. Le HCIM s'est par la suite trouvé dans une situation embarrassante lorsqu'à l'exception du SADI (Solidarité Africaine pour la Démocratie et l'Indépendance)[37], le coup d'État fut

[37] Le SADI est un parti politique malien créé en 1996 et dirigée par Oumar Mariko, parlementaire et un des artisans de la révolution de mars 1991. Il a été l'unique parti politique ayant soutenu avec force le coup d'Etat militaire du 22 mars 2012.

unanimement rejeté par l'ensemble de la classe politique malienne, réunie au sein du Front uni pour la sauvegarde de la Démocratie et la République (FDR)[38].

A la lumière des éléments présentés jusqu'à présent, quelques hypothèses pourraient idéalement guider nos réflexions dans la suite de notre travail.

Le facteur religieux a toujours occupé un rôle important dans les sociétés d'Afrique subsaharienne en général, et au Mali en particulier. De nos jours, nous nous apercevons que les mouvements islamiques maliens mobilisent plus que les organisations politiques. L'impuissance du politique face à cette organisation religieuse (HCIM) très forte, dont elle fut le précurseur, incite désormais le politique à adopter une stratégie d'alliance.

Si la démarche des mouvements islamiques d'une réislamisation de la société nous semble incontestable, nous estimons également que l'islam est devenu un instrument utilisé par les associations musulmanes pour servir aussi des causes extra confessionnelles. Après avoir œuvré à créer et à donner une identité institutionnelle au domaine religieux, le politique s'en sert désormais pour atteindre les fidèles musulmans qui constituent l'essentiel de l'électorat malien. Par désespoir, une majorité de Maliens qui n'attendent plus rien de l'État se sont réfugiés auprès des mouvements religieux sur lesquels ils ont reporté leur confiance. Il s'est ainsi noué une forme de partenariat entre le religieux et le politique. Cette alliance, eu égard au rôle joué par les associations musulmanes, principalement pendant l'élection présidentielle de 2013, démontre qu'elles ont pour objectif de connecter leurs membres (les électeurs) aux leaders politiques et candidats qu'elles choisissent.

B. Les sources d'influence des associations musulmanes en général et du HCIM en particulier

La force du HCIM sur le terrain politique découle de son activisme social, concomitant à l'altération de légitimité de l'Etat vis-à-vis des populations. Ses actions se sont constamment muées du simple sociétal (par la défense de certaines valeurs) vers le pur social (par des actions concrètes). Ce dynamisme social s'est avéré fécond et a progressivement laissé place à un dynamisme politique. C'est à partir de ces orientations qu'a été construite l'idée de puiser

[38] Le FDR est un mouvement créé en mars 2012, regroupant les principaux leaders politiques maliens qui se sont opposés au coup d'Etat du 22 mars 2012, et qui, en l'occurrence, ont pesé de toutes leurs forces pour un retour à l'ordre constitutionnel.

dans l'islam pour trouver des valeurs, une justice sociale, mais surtout un espace d'expression politique et une alternative à l'État. Bien qu'ayant auparavant marqué l'histoire sociale du Mali, l'islam est alors devenu une ''religion populaire'', une idéologie réellement politique, et la ressource essentielle de la politique au Mali. L'idée permettant de justifier l'action politique et les interventions publiques du HCIM est, selon Mahmoud Dicko, qu'on ne saurait gouverner un pays à 90% musulman sans tenir compte de l'islam. Il nous explique alors qu'en Suisse, « ce sont les citoyens qui se sont levés pour protester contre la présence des minarets sur les mosquées car en déphasage avec leur culture. Ils se sont levés et par referendum, les minarets ont été interdits »[39].

Le HCIM a entamé son action politique en se proposant d'adresser les doléances de la communauté musulmane au pouvoir public. Désormais, il s'intéresse à tous les aspects de la vie quotidienne des Maliens, nous allons pouvoir le constater à travers l'adoption du Code des personnes et de la famille. Il est parvenu à obtenir le retrait de la ''version progressiste'' du Code de la famille qu'avait adoptée le parlement malien.

[39] Propos tenus le 04 avril 2010, lors du meeting organisé contre le Code de la famille, au stade du 26 mars de Bamako.

1. **L'activisme citoyen au cœur de la stratégie du HCIM : Les débats autour du Code des personnes et de la famille**

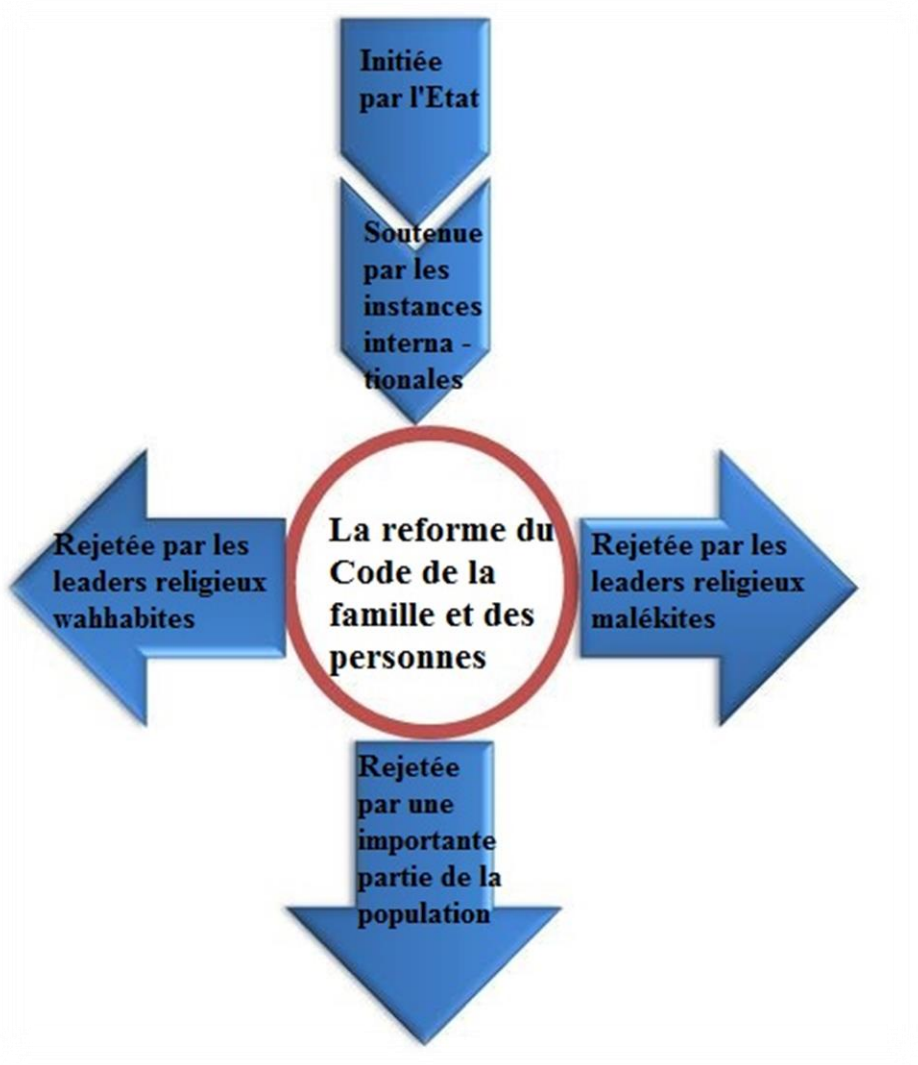


Figure 16 : les positionnements politique et religieux face au code de la famille

Depuis la démocratisation du Mali, s'est développée dans le pays une dynamique musulmane, donnant lieu à un certain nombre de débats qui ont pesé sur les capacités de l'Etat, parmi lesquels le débat autour de la question de l'excision, sur la place de la femme au sein du foyer, sur la peine de mort, sur la question de l'âge légal du mariage, et surtout le débat sur le Code de la famille et des personnes.

Des réformes politiques, économiques ou sociales, initiées par l'Etat, sont souvent confrontées à des idéologies réactionnaires portées par les organisations religieuses. Elles

militent pour un ordre social qui engage, non seulement leurs membres, mais l'ensemble de la société. Une question que nous nous sommes posé est de savoir si elles sont assez compétentes pour aborder la question politique dans l'espace public, et dans quelle mesure sont-elles audibles dans la société.

Dans le domaine social malien, les associations islamiques ont constitué un fervent rempart contre les impulsions, pressions et ingérences étrangères, notamment occidentales, face à des acteurs politiques, exempts de toute autonomie à l'égard de l'occident. Par exemple, sous la pression occidentale, l'État a créé, en 1996, le Comité National d'Action pour l'abandon des Pratiques Néfastes à la santé de la femme et de l'enfant (CNAPN)[40], en vue d'interdire totalement les Mutilations Génitales Féminines (MGF). Sur cette question précise, les leaders religieux maliens, à travers la « déclaration de Ségou » (2007), ont dans un premier temps joué le jeu, en rappelant que la pratique de l'excision n'était pas une obligation absolue de l'islam. Cependant, ils n'ont guère prôné son interdiction. Encore aujourd'hui, nous constatons que l'excision, une pratique socialement acceptée, s'exécute partout au Mali, sans qu'elle ne donne lieu à aucune poursuite judiciaire.

Les associations musulmanes maliennes se sont farouchement opposées au Code des personnes et de la famille, adopté le 3 août 2009 par le parlement malien. Selon elles, ce Code, reposant sur le droit positif, visant à confirmer l'égalité entre les femmes et les hommes, incompatible donc avec les valeurs islamiques, correspondait à une occidentalisation de la société, sous la pression occidentale.

« Les Etats africains plagient les apparences de la démocratie, en n'en respectant pas l'esprit. La recherche de la légalité formelle semble les dispenser de la quête de légitimité, puisqu'ils ne prennent pas la peine de puiser dans les traditions et les cultures locales pour créer de nouveaux modes de gouvernement » (Salimata Wade, 2009). Cette vision est partagée par Mahmoud Dicko, président du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), selon qui : « bien qu'étant laïc, le Mali est un pays musulman à 90% dans lequel, le fait religieux ne saurait être

[40]Créé en 1999, le CNAPN a pour objectif d'éradiquer de la société malienne certaines pratiques jugées néfastes, en tête desquelles, l'excision. Il s'agit de : L'excision ; les mariages précoces et/ou forcés ; le lévirat/sororat ; le gavage ; les violences physiques, psychologiques, sexuelles ; la dépigmentation ; l'utilisation des produits aphrodisiaques ; les tabous nutritionnels ; la diète excessive ; l'infanticide des orphelins et enfants nés hors mariage ; les scarifications ; les tatouages ; les saignées ; les pratiques humiliantes des femmes en difficulté d'accouchement ; l'ablation de la luette ; le limage des dents.

ignoré. En conséquent, la nécessité d'inventer un mode de gouvernance qui accorde plus de place aux valeurs et aux réalités maliennes s'impose ». Selon lui, « les politiques ont incarné la corruption, la mauvaise gouvernance et le clientélisme. Le fait que les Maliens aient davantage confiance en un imam qu'en un homme politique ne devrait susciter aucune suspicion. Ils ont été pris en otage par une élite qui a pris le contrôle des institutions pour s'enrichir sans jamais se soucier de leur quotidien »[41]. Si M. Dicko ne réfute pas la qualification ''d'intégrisme religieux'' qui lui est attribuée, il estime que ''l'intégrisme laïc'' dont personne ne parle, en serait l'origine.

Face aux manifestations de grande ampleur que les mouvements islamiques ont organisées contre la version progressiste du Code de la famille, qui visait à instaurer un équilibre entre l'homme et la femme en termes de droits, l'Etat n'a eu d'autres choix que de renvoyer ledit code au Parlement, pour un nouvel examen le 2 décembre 2011. Pendant que le texte était réexaminé, le HCIM a pour sa part mis en place une commission de relecture du document, composée de douze membres. Il s'agissait pour cette assemblée d'experts, de recueillir et de formuler les propositions d'amendements de la communauté musulmane.

Le second examen du texte a ainsi tenu compte de la totalité des revendications des organisations musulmanes, avec à leur tête le HCIM. Le texte issu de cette seconde consultation, selon les associations de défense des droits de l'Homme, faisait clairement régresser le Mali en matière des droits humains. Sous la pression donc des forces conservatrices du pays, l'Etat malien préféra renoncer aux obligations internationales qu'il a lui-même ratifiées. Il s'agit de la convention des Nations Unies sur l'Elimination de toutes les Formes de Discrimination à l'égard des Femmes (CEDAW), ratifiée en 1985, et le protocole à la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples relatif aux droits des femmes, ratifié en 2005.

Au total 51 articles[42] furent concernés par les modifications du Code de la famille, afin de satisfaire aux exigences des organisations musulmanes. Tous les articles ayant pour but de maintenir un certain équilibre au sein du couple ont été réaménagés de telle sorte que l'homme demeure le véritable chef de famille. L'inégalité en droit que révèle ce Code ne concerne pas uniquement les rapports entre les différents sexes, mais s'applique également

[41] Propos évoqués dans *Jeune Afrique* n° 2741 du 21 juillet 2013.

[42] Liste exhaustive des articles du code de la famille concernés par les revendications islamiques, voir annexe 7 (page 335).

aux orientations sexuelles. Par exemple, sur la question de l'adoption, tout malien (homme, femme, célibataire ou marié) a le droit d'adopter, sauf s'il est homosexuel, l'article 518 est très clair à ce sujet : « […] En aucun cas, un homosexuel n'est admis à adopter un enfant sous quel que régime que ce soit ». La constitution malienne pose pourtant clairement le principe de l'égalité des hommes et des femmes, en droits et en libertés :

Article 1er : « La personne humaine est sacrée et inviolable. Tout individu a droit à la vie, à la liberté, à la sécurité et à l'intégrité de sa personne » ;

Article 2 : « Tous les Maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits, en devoirs. Toute discrimination fondée sur l'origine sociale, la couleur, la langue, la race, la religion, le sexe, et l'opinion politique est prohibée » ;

Article 3 : « Nul ne sera soumis à la torture, ni à des sévices ou traitements inhumains, cruels, dégradants ou humiliants ».

Nous avons pu remarquer que la notion de « puissance paternelle », soutenue par les mouvements islamiques, utilisée dans l'article 86, est remplacée, à différentes reprises (articles 559 ; 506 ; 610…), par « autorité parentale ». Ceci étant, le sens accordé à ces deux termes reste intacte, car « l'autorité parentale » renvoie toujours à celle du père. La version ''progressiste'' du Code de 2009, qui a été rejeté par les mouvements islamiques, attribuait l'autorité parentale au père et à la mère, tandis que le Code actuel ne l'attribue qu'au père, qui est aussi désigné en qualité de chef de famille. L'article 610, qui traite de la question est désormais établit comme suit : « La tutelle s'ouvre lorsque le chef de famille décède ou se trouve privé de l'exercice de l'autorité parentale », au lieu de : « La tutelle s'ouvre lorsque le père et la mère sont tous les deux décédés ou se trouvent privés de l'exercice de l'autorité parentale ».

Dès qu'il est fait référence au couple, la prédominance masculine et l'obéissance féminine s'affirment immuablement. A ce sujet, l'article 311 est sans équivoque : « Dans la limite des droits et devoirs respectifs des époux consacrés par le présent Code, la femme doit obéissance à son mari et le mari protection à sa femme. Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance. Ils s'obligent à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect », au lieu de : « Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance. Ils s'obligent à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect ».

Sur plusieurs aspects, la femme apparait comme ayant des capacités de décision inégalant celles de l'homme. De ce fait, même en l'absence du mari, cette sous-estimation la dépossède de son droit de décision. Nous employons le terme de dépossession, car les alinéas 1, 2, 3 et 4 de l'article 285, dont nous citons des extraits, le démontrent bien :

Alinéa 1 : « le futur époux, en principe, ne peut contracter mariage, en cas de dispense d'âge, sans le consentement de ses père et mère. En cas de désaccord, l'avis du père suffit », au lieu de : « le futur époux, en principe, ne peut contracter mariage, en cas de dispense d'âge, sans le consentement de ses père et mère» ;

Alinéas 2, 3 et 4 (fusionnés en un alinéa unique, et reformulés ainsi qu'il suit) : « En cas de décès ou d'impossibilité pour le père de manifester sa volonté, le consentement du Conseil de famille élargi à la mère suffit », au lieu de : « en cas de décès du père ou de la mère le consentement du parent survivant suffit. En cas d'impossibilité pour le père ou la mère, de manifester sa volonté, le consentement de l'autre suffit. En cas de décès des père et mère, il faut le consentement du tuteur. Le refus de celui-ci peut être porté devant le chef de la circonscription administrative qui statue sans recours ».

Plusieurs alinéas de certains articles ont été modifiés, afin que le texte final soit en conformité avec les règles de l'islam. Ceux-ci, pour la plupart, concernent très directement les rapports liant l'homme et la femme au sein du couple. Même si la femme est présentée comme devant bénéficier de la protection maritale, la suprématie de l'homme dans la famille est constamment affirmée. Dans certains cas où la femme pouvait recourir au juge, afin qu'il exprime une décision, l'homme est désormais le seul décideur. Dans l'article 36 alinéa 3 nous pouvons ainsi lire : « néanmoins, la femme divorcée peut conserver l'usage du nom de son mari, avec l'accord de celui-ci, si elle justifie d'un intérêt légitime particulier pour elle ou pour les enfants », au lieu de : « néanmoins, la femme divorcée peut conserver l'usage du nom de son mari, soit avec l'accord de celui-ci, soit avec l'autorisation du juge si elle justifie d'un intérêt légitime particulier pour elle ou pour les enfants ».

Les débats autour de l'adoption du Code de la famille et des personnes ont abouti au rejet de toutes les dispositions jugées contradictoires avec les règles de l'islam, à l'origine des tensions entre l'Etat et les organisations religieuses. Par ailleurs, plusieurs nouveaux éléments, basés sur la tradition islamique, ont été pris en compte dans sa version finale. Parmi ces éléments, nous comptons la célébration du mariage. Quant à cette dernière question, deux

points essentiels sont notables : il s'agit du rabais de l'âge légal de mariage pour les femmes, qui passe de dix-huit à seize ans ; et l'élargissement de la célébration du mariage aux responsables religieux. L'article 282 notifie que : « l'âge minimum pour contracter mariage est fixé à dix-huit ans pour l'homme et seize ans pour la femme. Le chef de la circonscription administrative peut, néanmoins, par décision susceptible de recours devant le juge civil, accorder une dispense d'âge pour des motifs graves. Cette autorisation ne peut être délivrée que pour les futurs conjoints âgés d'au moins quinze ans. Une copie de la décision de dispense est annexée à l'acte de célébration du mariage », au lieu de : « L'âge minimum pour contracter mariage est fixé à dix-huit ans. Le Procureur de la République ou le juge de paix à compétence étendue, selon la circonscription administrative concernée, peut, néanmoins, par décision non susceptible de recours, accorder une dispense d'âge pour des motifs graves. Cette autorisation ne peut être délivrée que pour les futurs conjoints âgés d'au moins quinze ans. Une copie de la décision de dispense est annexée à l'acte de célébration du mariage ». Les organisations de défense des droits de l'Homme ont vu dans cet article, un déséquilibre des sexes qui constitue une discrimination de droit. Selon elles, à l'exemple de *The Equal Rights Trust* (ERT), rendre le mariage accessible plus tôt pour les femmes que pour les hommes, rendrait les personnes de sexe féminin plus vulnérables dans la société malienne.

Relevant auparavant du seul domaine du maire, la célébration du mariage fait désormais partie des prérogatives du ministre du culte, comme indiqué dans l'article 281, formulé comme suit : « le mariage est un acte public par lequel un homme et une femme consentent d'établir entre eux, une union légale dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont régis par les dispositions du présent livre. Il est célébré par l'officier de l'état civil ou par le ministre du culte », au lieu de : « le mariage est un acte laïc et public par lequel un homme et une femme consentent d'établir entre eux, une union légale dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont régis par les dispositions du présent livre ». Le terme de « ministre du culte » semble cependant être une dénomination désignant ''responsable religieux'' car, depuis l'entrée en vigueur de la loi, des mariages sont célébrés dans toutes les mosquées de Bamako, par l'imam. La modification du texte concernant le mariage a nécessairement abouti à l'insertion de plusieurs articles au sein du Code[43].

[43] Il a été pris en compte dans l'article 283, la notion de « ministre du culte ». Ce article est désormais formulé comme suit : « « Tout officier de l'état civil ou ministre du culte qui célèbrera le mariage d'une personne n'ayant pas atteint l'âge requis, encourra une peine d'emprisonnement de six mois à un an et une amende qui ne pourra

Dans l'alinéa 1 de l'article 56, nous pouvons désormais lire : « La femme peut avoir un domicile distinct avec l'accord du mari sans qu'il soit pour autant, porté atteinte aux règles relatives à la communauté de vie », au lieu de : « Le mari et la femme peuvent avoir un domicile distinct sans qu'il soit pour autant porté atteinte aux règles relatives à la communauté de vie ». Concernant la question sur le lieu d'habitation, la possibilité pour la femme de choisir un logement différent de celui de son mari est soumise à l'autorisation de ce dernier. Cet alinéa nous parait être en lien avec le sujet de la polygamie. Au Mali, il est inaccoutumé de voir un couple vivre séparément sauf dans un cas unique, celui de la polygamie. La polygamie étant permise dans la loi malienne, l'homme polygame peut ainsi héberger, sous un même toit, ses différentes femmes. D'autres hommes polygames peuvent, par choix ou par contrainte, autoriser leurs femmes (entre deux et quatre) à vivre dans des

---

excéder 120 000 francs CFA », au lieu de : « Tout officier de l'état civil qui célèbrera le mariage d'une personne n'ayant pas atteint l'âge requis, encourra une peine d'emprisonnement de six mois à un an et une amende qui ne pourra excéder 120 000 francs CFA ».

Une nouvelle section (2) intitulée : « de la célébration devant le ministre du culte » a été insérée dans le chapitre 2 du Code de la famille et des personnes, et se compose des articles suivants :

Article 300 – 1 : « Le mariage est célébré publiquement par le ministre du culte sous réserve du respect des conditions de fond de mariage et des prohibitions édictées dans le présent titre ».

Article 300 – 2 : « Publication est faite de la célébration du mariage, quinze (15) jours avant, au lieu de culte de la célébration. L'affiche de publication énonce les noms, prénoms, profession, âge, domicile et résidence des futurs époux, ainsi que la date prévue pour la célébration du mariage. Elle est datée et signée du ministre du culte ».

Article 300 – 3 : « Le mariage ainsi célébré sera constaté par un imprimé-type devant comporter : les sceaux de l'Etat ; les signes du ministère du culte ; les énonciations prévues à l'article 301 du présent Code ».

Article 300 – 4 : « Le ministre du culte établit quatre (4) originaux de l'imprimé-type et devra : remettre aux époux le premier original dument rempli et signé ; transmettre à l'officier de l'état civil du lieu de la célébration le deuxième original dans un délai de deux (2) mois ; transmettre le troisième original au greffe du tribunal civil du ressort ; conserver le quatrième original dans les archives du lieu de culte ».

Article 300 – 5 : «

Dès réception de l'original qui lui est destiné, l'officier de l'état civil enregistre le mariage dans le registre ouvert à cet effet et établit un livret de famille pour les époux.

Article 300 – 6 : « Les droits et devoirs des époux ainsi que la dissolution du mariage célébré devant le ministre du culte est soumise aux dispositions du titre IV du présent Livre.

L'article 301 a, quant à lui, été modifié et se lit comme suit : « Le prononcé de leur union par l'officier de l'étal civil ou le ministre du culte ; le centre d'état civil ou le lieu de culte de la célébration ; les nom et prénoms de l'officier d'état civil ou du ministre du culte » au lieu de : « le prononcé de leur union par l'officier de l'étal civil, le centre d'état civil de la célébration ; les nom et prénoms de l'officier d'état civil ».

domiciles séparés. Chacune ayant un domicile distinct, il appartient alors au mari de les rejoindre successivement, conformément à l'organisation préalablement définie.

Avant l'adoption du Code actuel, la polygamie, bien qu'elle soit autorisée, était soumise à certaines conditions. L'homme, au cours de la célébration de son premier mariage, est publiquement questionné par l'officier de l'Etat civil, sur la nature du régime de l'union (régime polygamique ou monogamique) qu'il souhaite contracter. Après avoir dévoilé son choix, l'officier s'enquiert également du consentement de la femme, à l'égard de ce choix. Le mariage polygamique ne pouvait ainsi être scellé qu'avec l'accord explicite du couple, avec la présence des témoins de mariage. Le Code actuel, selon sa formulation, donne dorénavant la possibilité à l'homme ayant auparavant contracté un mariage monogamique, et souhaitant devenir polygame, de demander la révision du premier mariage. Nous pouvons ainsi lire dans l'alinéa 1 de l'article 305 : « Toute personne qui, étant engagée dans les liens d'un mariage monogamique, en aura contracté un autre avant sa révision ou sa dissolution, sera punie conformément aux dispositions prévues par le code pénal », au lieu de « toute personne qui, étant engagée dans les liens d'un mariage monogamique, en aura contracté un autre avant la dissolution du précédent, sera punie conformément aux dispositions prévues par le code pénal ».

Contrairement aux passages précités, avec des tendances souvent ''rabaissantes'' vis-à-vis de la gent féminine, s'il existe dans le Code de la famille des extraits qui seraient plus favorables aux femmes qu'aux hommes, nous pourrions y inclure les articles suivant :

L'article 314 – alinéa 4 qui stipule que : « les charges du ménage pèsent sur le mari. La femme mariée qui dispose de revenus peut contribuer aux charges du ménage », au lieu de : « les charges du ménage pèsent à titre principal sur le mari. La femme mariée qui dispose de revenus doit contribuer aux charges du ménage » ;

Et l'article 317 – alinéa 1 qui stipule que : « lorsque le mari ne satisfait pas à ses obligations de pourvoir aux charges du ménage, l'épouse peut demander au tribunal civil l'autorisation d'y pourvoir sur partie des revenus de son mari dans la proportion de ses besoins et dans la mesure des ressources de celui-ci », au lieu de : « lorsque l'un des époux ne satisfait pas à ses obligations de contribution aux charges du ménage, à celles de protection, d'assistance ou de secours mutuel, l'autre peut demander au tribunal civil l'autorisation d'y pourvoir sur partie

des revenus de son conjoint dans la proportion de ses besoins et dans la mesure des ressources de celui-ci ».

L'inégalité de traitement (au niveau des droits et libertés) ''éprouvée'' par les femmes semble être compensée par l'inégalité dans la prise en charge du ménage, même lorsque la femme exerce une activité rémunératrice. Ces extraits, pouvant être considérés comme étant favorables aux femmes, peuvent également être observés comme permettant à l'homme d'asseoir davantage sa suprématie au sein du couple. Notre constat est ainsi conforté à travers l'article 363, reformulé en plusieurs alinéas. Ainsi, à l'issu d'une séparation, d'un divorce, la femme placée dans le besoin du fait du divorce peut prétendre à des droits, ce qui n'est le cas de l'homme. Au lieu donc de lire :

« L'épouse ou l'époux placé dans le besoin du fait du divorce a droit à une pension alimentaire sans préjudice des dommages et intérêts. La pension alimentaire ne peut excéder le tiers du montant des revenus du conjoint débiteur de la pension. Toutefois, dans le mariage polygamique, le montant de la pension ne pourra être supérieur à : 1/6 du revenu du conjoint s'il est marié à deux femmes ; 1/9 du revenu s'il est marié à trois femmes ; 1/12 du revenu s'il est marié à quatre femmes. La pension alimentaire cesse d'être due en cas de remariage de l'époux ou de l'épouse bénéficiaire »,

nous lisons désormais :

Alinéa 1 : « L'épouse placée dans le besoin, du fait du divorce prononcé au tort du mari, a droit à une pension alimentaire sans préjudice des dommages et intérêts ».

Alinéa 2 : « La pension alimentaire ne peut excéder le quart du montant du revenu du mari ».

Alinéa 3 : « Dans le cas de mariage polygamique cette fraction ne peut être supérieure à 1/8 pour deux épouses ; 1/12 pour trois épouses ; 1/16 pour quatre femmes ».

Alinéa 4 : « La pension alimentaire cesse d'être due en cas de remariage de la femme, de changement substantiel avéré, d'inconduite notoire ou lorsqu'elle cesse d'être nécessaire ».

Alinéa 5 : « Dans tous les cas elle cesse d'être due après un délai maximum de cinq ans ».

Outre la question des rapports entre la femme et l'homme au sein du couple, la loi islamique régit désormais les questions essentielles de la vie des Maliens, telles que la succession. Le

terme de « droit religieux » apparait ainsi explicitement dans le passage du Code consacré au domaine de la succession. Ainsi, dans l'article 748, il est désormais notifié que : « l'héritage est dévolu selon les règles du droit religieux, coutumier ou selon les dispositions du présent Livre. Les dispositions du présent Livre s'appliquent à toute personne : dont la religion ou la coutume n'est pas établie par écrit, par témoignage, par le vécu ou la commune renommée ; qui, de son vivant, n'a pas manifesté par écrit ou par devant témoins sa volonté de voir son héritage dévolu autrement ; qui, de son vivant, n'a pas disposé par testament de tout ou partie de ses biens, sauf la mesure compatible avec la réserve héréditaire et les droits du conjoint survivant. Nul ne peut déroger aux règles du mode de dévolution successorale retenu », au lieu de : « Les dispositions du présent Livre règlent la succession de toute personne à l'exception de : celle qui, de son vivant, a expressément manifesté sa volonté, par écrit ou par devant témoins, de voir son héritage dévolu autrement, notamment selon les règles d'un droit religieux ou coutumier ; celle qui, de son vivant, a disposé par testament de tout ou partie de ses biens, sauf la mesure compatible avec la réserve héréditaire et les droits du conjoint survivant ».

Les débats autour du Code de la famille ont pleinement incarné ce qui parait être une islamisation ou réislamisation de de la société malienne. Ils ont permis de consolider l'emprise des associations musulmanes sur la société malienne. La notion d'islamisation/réislamisation que nous employons est en référence à une aptitude qui conduit les élites religieuses à diffuser des normes, à réviser des pratiques culturelles, et à imposer des valeurs morales et sociales, sur des bases islamiques. La dynamique musulmane ne s'est jamais autant exprimée qu'à travers ces débats, car le Code de la famille touche à tous les aspects de la vie de l'homme, de sa naissance à sa mort, à la succession, en passant par le mariage et la filiation.

De la part des différents segments de l'islam malien, nous avons d'ailleurs pu constater que, les divergences et les rivalités doctrinales s'étaient éclipsées, pour laisser place à un front commun contre l'occidentalisation de la société.

Dans la lettre qu'elle a adressée au président malien par intérim, Dioncounda Traoré, *The Equal Rights Trust* (ERT), une organisation de défense des droits de l'Homme, après avoir fait état de sa déception, a estimé qu'il était « regrettable que de telles manifestations, y compris de la part d'organisations musulmanes conservatrices, constituent un motif suffisant pour empêcher le progrès en direction de la protection juridique de l'égalité des droits des

femmes au Mali »[44]. Dans le document adressé au président malien, il était question pour cette organisation de confronter le Mali avec ses engagements internationaux. C'est justement ces formes d'immixtion, de structures étrangères dans les affaires du Mali, qui sont qualifiées par les mouvements islamiques de pression occidentale. Cet aspect a pu servir d'arguments probants, servant à galvaniser davantage les foules pour mieux s'opposer au Code.

Les aspirations des citoyens maliens et la ferveur populaire ayant été minimisées, les grandes manifestations à l'encontre du Code de la famille ont, en général, été attribuées à la « société civile islamique », terme employé par (Marie Miran, 2006) pour désigner l'entrée des musulmans dans l'arène politique en Côte d'Ivoire, en tant que contre-pouvoir. Danielle Jonckers (2011), quant à elle, attribue ce point de vue à des Maliens, agents d'ONG, politiques ou universitaires, dont la carrière, modelée par la culture occidentale, les éloigne des réalités sociales.

En amont de son adoption, le projet d'un nouveau Code de la famille n'a pas été explicité auprès de la population. Bien qu'il s'agisse de questions d'importance capitale, comme la famille (cellule de base de la société) et le statut des personnes, sa conception n'a requis aucune participation populaire, d'autant plus que l'évolution dont il était porteur ne semblait pas être la priorité des Maliens. Par la conception de ce Code de la famille, les Maliens ont bénéficié de nouvelles dispositions sociétales, symbolisées par l'ingérence de l'Occident, dont ils n'étaient pas demandeurs.

Face à la grande impopularité apparente de la réforme, et compte tenu de leur indépendance vis-à-vis de l'Etat et des organisations internationales, les associations islamiques se sont affirmées en tant que porte-paroles de la population en majorité musulmane.

Les oppositions populaires à la réforme du code de la famille démontrent encore une fois le fossé qui existe entre les actions publiques, mises en œuvre par les politiques sous impulsion des organisations internationales, et celle exprimées et exercées par les citoyens.

Sept années plus tôt, pendant l'élection présidentielle de 2002, l'Union Nationale des Associations des Femmes Musulmanes du Mali (UNAFEM), qui regroupe une centaine d'associations féminines, avait pris l'initiative de remettre à chaque candidat à la présidence de la République, un mémorandum collectif de défense des valeurs musulmanes. Il était ainsi,

[44] Lettre de *The Equal Rights Trust* (ERT) adressée au président Dioncounda Traoré, en annexe 8 (page 348)

dès cette époque, question de l'intégration du droit musulman dans le Code de la famille et des personnes.

Sur l'aspect ''droits des femmes'', ce qui pouvait apparaitre comme étant une régression n'en était réellement pas une, pour les personnes directement concernées. Les femmes les plus audibles de la société malienne ne représentent en réalité pas la majorité des femmes maliennes. Ces femmes maliennes majoritaires dont nous parlons, sont pour la plupart des mères de familles. D'une part, beaucoup d'entre elles n'ont guère suivi un cursus scolaire poussé. D'autre part, compte tenu de l'éducation familiale musulmane qu'elles ont reçue, elles ne contestent aucunement la suprématie maritale au sein de la famille. Elles n'aspirent pas non plus à des rapports d'équilibre au sein du foyer, considérant leur mari comme étant le chef de famille. Cette soumission de la femme malienne musulmane à son mari, et son inégalité à l'homme est une recommandation coranique qui s'explique par le verset suivant :

« Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'*Allah* accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'*Allah*. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car *Allah* est certes, Haut et Grand ! » (Coran *An-nisa* (les femmes), sourate 4 Verset 34).

Dans le domaine de la succession, le rapport entre homme et femme est également inéquitable, et s'explique dans le Coran :

« Voici ce qu'*Allah* vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles. S'il n'y a que des filles, même plus de deux, à elles alors deux tiers de ce que le défunt laisse. Et s'il n'y en a qu'une, à elle alors la moitié. [...] » (Coran *An-nisa* (les femmes), Sourate 4, Verset 11).

Par femmes audibles, nous désignons les femmes qui animent les organisations de défense des droits des femmes qui, pendant les débats sur le Code de la famille, à travers leur présence quasi constante sur les médias publics et privés, ont pesé de toutes leurs forces pour s'opposer aux revendications des associations musulmanes, qu'elles ont qualifié de régression des droits des femmes. Ce constat aide ainsi à comprendre la ferveur populaire, à l'initiative des associations musulmanes, contre la ratification du Code de la famille. L'impopularité dudit

Code, combinée à son incompatibilité aux règles islamiques, sur certains aspects, a donné plus de poids aux revendications musulmanes. Hormis la révolution du 26 mars 1991, aucune autre manifestation sociale, auparavant, n'avait autant perduré et n'avait mobilisé autant de personnes, parmi lesquelles de nombreuses femmes.

En 2002 (année de création du HCIM), Jean-Pierre Raison (2002) expliquait que : « la légitimité reconnue des revendications sociales et d'oppositions politiques ou religieuses distingue le Mali de la plupart des pays musulmans à pouvoir fort. L'islam s'y pratique depuis des siècles, mais ni l'Etat ni les institutions ne sont islamiques et aucune valeur juridique n'est reconnue au droit musulman malékite. L'exemple du Mali est intéressant d'un point de vue comparatif dans la mesure où la laïcité est un fait établi et n'était pas l'objet d'enjeux politiques ou idéologiques. La majorité de la population ne met pas la laïcité en question en tant que telle, mais s'insurge contre la mauvaise qualité des institutions, le manque de civisme des autorités ou les orientations du gouvernement prises sous la pression internationale ».

Dix ans plus tard (en 2012), le principe de laïcité a été remis en cause par la plus haute instance musulmane du Mali (le HCIM), dans la mesure où il a même été question de réfléchir aux conditions d'application de la charia dans le pays.

Aujourd'hui (2015), nous nous apercevons que l'Etat a été contraint d'octroyer aux organisations musulmanes des outils leur permettant d'interpréter les lois, en tenant compte des valeurs islamiques. Ainsi, aujourd'hui au Mali, un mariage célébré à la mosquée par l'imam, conformément la loi coranique, est à valeur identique à un mariage scellé par l'officier d'Etat civil, et offre absolument les mêmes droits aux conjoints. L'autorité religieuse est désormais associée à l'organisation des rapports humains.

La capacité de mobilisation des associations islamiques est telle qu'elles sont désormais dotées d'un réel poids politique, leur permettant de se faire entendre dans la sphère publique. On s'aperçoit ainsi, à travers ce cas, que les associations musulmanes se sont accaparées de l'espace public politique, et ont su imposer leurs idées, bien que celles-ci enfreignent aux valeurs laïques de la République du Mali. Pourtant, la constitution malienne interdit formellement toute interférence entre l'Etat et le religieux. C'est également le principe de laïcité et de garantie constitutionnelle d'une pluralité religieuse, qui permettent aux leaders religieux de s'exprimer librement. Si l'instauration de la démocratie a affirmé la laïcité de l'Etat, elle a favorisé la liberté d'expression et d'association qui, à son tour, a été une véritable aubaine pour les mouvements religieux.

Les associations de défense des droits des femmes, dans leur opposition à ce qu'elles ont considéré comme une islamisation de la société, pour tenter de maintenir la version progressiste du Code de la famille, posaient la question de savoir si une Malienne valait un Malien. Leur démarche a alors consisté à faire clairement apparaitre les attitudes musulmanes jugées avilissantes pour les femmes. Le rejet de la version progressiste du Code de la famille par les mouvements islamiques, soutenus par une majorité des Maliens, semblait être plus une défiance vis-à-vis des ingérences occidentales, qu'un refus d'accorder des droits aux femmes. Il demeure que les deux questions sont intimement liées.

Nous nous sommes intéressés à « l'enquête démographique et de santé du Mali » (de 2006), du ministère de la santé, et au rapport de l'UNICEF, du 22 juillet 2013, intitulé : « Mutilations génitales féminines – excision : aperçu statistique et étude de la dynamique des changements ». Les chiffres issus de ces études, qui mesurent l'attachement des Maliens à la pratique de l'excision sont assez évocateurs et, ont tendance à donner tout son sens à la notion d'ingérence étrangère susmentionnée. Sont favorables au maintien de l'excision, 73% des femmes et des filles âgées de 15 à 49 ans ; et 70% des hommes et des garçons âgés de 15 à 49 ans. Sur le plan de l'éducation, 58% des maliennes ayant atteint un niveau d'études secondaires sont favorables aux mutilations génitales féminines (MGF) contre 71% des femmes qui ont été à l'école primaire et 77% des femmes qui n'ont jamais été scolarisées. Sur le plan de la situation sociale, 68% des familles les plus riches pratiquent l'excision contre 74% chez les familles les plus pauvres. On s'aperçoit que, quel que soit la couche de populations, l'âge, le sexe, le niveau de vie et d'éducation, les mutilations génitales féminines, du fait de leur ancrage dans la société malienne, restent un phénomène culturel généralement accepté.

L'explication que fournit François Burgat (1999) sur l'aspect identitaire et culturel de la question islamique est assez intéressante, car elle pourrait nous aider à mieux appréhender le positionnement des musulmans maliens, face au projet du Code de la famille en particulier, et face aux ingérences occidentales en général. François Burgat (1999) développe donc l'approche identitaire et culturelle, tout en minimisant l'aspect confessionnel du phénomène religieux, le but étant de replacer l'islamisme dans le cadre « d'une expression identitaire anti-impérialiste, qui viserait une indépendance culturelle ». Une argumentation appuyée par une idée de Mohamed Tozy (1999), qui stipule que l'islamisme deviendrait une simple machine de guerre visant la conquête d'une identité perdue ou du moins trahie par une classe politique trop compromise avec l'Occident.

2. Les conséquences de l'institutionnalisation sur l'islam malien

L'organisation de la sphère religieuse est une initiative de l'État malien. Différentes composantes doctrinales très opposées dans les idées ont ainsi participé à la mise en place d'une institution religieuse commune. Le wahhabisme régit officiellement l'islam au Mali. Bien que minoritaire dans la société, il a su s'organiser au point de dominer très largement la principale institution représentative des musulmans du Mali (HCIM), comme c'était déjà le cas avec l'AMUPI sous la dictature. Dans le temps de l'AMUPI, les désaccords idéologiques opposaient un organe officiel musulman composé de wahhabites, à des leaders musulmans traditionnalistes dispersés et très peu audibles. Pendant la période de dictature, les tensions étaient telles qu'une union entre wahhabites et malékites paraissait inenvisageable. Avec l'apparition du HCIM, les musulmans maliens de rites wahhabite et malékite étaient désormais tous réunis au sein d'un même organe religieux. Les conflits interreligieux ont donc revêtu d'autres formes. Chérif Ousmane Madani Haïdara, principal leader malékite, qui se positionnait aux antipodes de l'AMUPI, a dû veiller à pacifier ses relations avec l'establishment wahhabite, jusqu'à intégrer le HCIM en qualité de 2ème vice-président. Les hostilités se sont réaffirmées autour de la question de l'appropriation de l'autorité religieuse. Dans ce contexte de profonde division – auquel il convient d'ajouter les circonstances contestées de l'élection du président du HCIM en 2014 (que nous étudierons dans les lignes qui suivent) – l'exacerbation des tensions, entre les composantes wahhabites et malékites, a conduit Chérif Haïdara Ousmane Madani et sa cohorte malékite à quitter le bureau dirigeant du HCIM, en 2014.

Ainsi, si l'État a sollicité et obtenu la naissance d'une autorité religieuse, en revanche, il n'est pas parvenu à la fédérer ni à régenter ses actions.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la confrontation entre wahhabites et malékites repose essentiellement sur des divergences dans la pratique de l'islam. Parmi les débats qu'a suscités l'institutionnalisation du champ religieux, figure la question de leadership et ses prérogatives, qui tendent à l'emporter sur les divergences idéologiques. Cette institutionnalisation se trouve être la source d'une nouvelle forme de rivalité entre les différentes composantes de l'islam au Mali, caractérisée par l'appropriation de l'autorité religieuse.

Selon l'expression de Marc Gaborieau et Malika Zeghal (2004), un des paradoxes de l'autorité religieuse en islam réside dans l'existence de professionnels religieux qui forment un corps d'oulémas officiels. L'autorité religieuse dans la sphère confessionnelle malienne

apparait, de ce fait, diverse et fragmentée. Au sein du HCIM, la question des rivalités doctrinales s'est alors très accentuée car les différentes tendances de l'islam, outre la question purement spirituelle, se livrent à une compétition pour l'appropriation de l'autorité religieuse.

3. L'appropriation de l'autorité religieuse

Il nous semble important de définir l'autorité religieuse à laquelle nous faisons référence, d'expliquer comment elle s'exerce concrètement.

Si l'autorité religieuse à laquelle nous nous référons est régie institutionnellement par le HCIM, il existe aussi au Mali une pléthore d'oulémas, qui à travers leur notoriété publique ont également acquis une certaine forme d'autorité.

Dans l'islam, la notion même d'autorité est problématique, et cela pour deux raisons. L'une est théologique : elle ne peut se définir que dans une « constante référence à Dieu, seul souverain véritable, qui communique aux hommes non l'essence de son autorité et de son pouvoir, mais son Commandement » (Louis Gardet, 2002). Dans le cadre de l'islam malien, nous évoquons la notion d'autorité dans le sens que l'emploie Peter Hardy (1986) : « L'autorité au sens abstrait – distinguée du pouvoir brut, de la force et de la violence – s'entend du droit d'imposer l'obéissance au nom de valeurs en principe partagées par ceux qui lui sont soumis ».

La délégation de l'autorité religieuse peut être insidieusement pilotée par l'Etat, et de ce fait être attribuée, au mépris du jeu démocratique, à une frange religieuse partisane. Dans cette posture, l'Etat apparait alors comme ayant renoncé à son rôle d'arbitre, laissant ainsi les conflits et la compétition entre les différentes tendances religieuses prendre des proportions importantes. L'exacerbation des tensions interreligieuses qui pourraient ainsi découler de ce genre de procédé est donc imputable à l'Etat.

La tournure des évènements, suite à la crise politico-institutionnelle qu'a connue le Mali, a favorisé l'élection d'Ibrahim Boubacar Kéita à la présidence du Mali. A posteriori, nous avons pu constater une recrudescence des divisions au sein de l'instance représentative des musulmans du Mali, conduisant le groupe malékite à se retirer du HCIM.

Certains agissements que nous nous proposons d'identifier – certainement pour des raisons de stratégies – tendent d'ailleurs à démontrer que cette énième scission de la communauté

musulmane malienne, au-delà des convictions religieuses divergentes, pourrait être une manœuvre des pouvoirs politiques. Nous avons cherché à savoir si L'Etat entretenait des rapports équitables avec les différents leaders musulmans, ou s'il tirait plutôt profit de l'éparpillement de l'autorité religieuse.

4. Le rôle du pouvoir politique dans la recrudescence des divisions au sein du HCIM

« L'Etat se montre très actif dans l'unification de la sphère religieuse tout en marquant sa préférence pour tel ou tel mouvance religieuse » (Marc Gaborieau, 2007). Face à une proximité accrue, et l'immixtion du politique dans le fonctionnement même du religieux, il nous a semblé important de situer la responsabilité de l'Etat malien dans l'accroissement des tensions entre les différentes composantes du HCIM. Nous nous sommes ainsi interrogés sur les intérêts que peuvent tirer les autorités politiques d'une scission de la communauté musulmane.

Nous avons pu constater que le positionnement partisan de l'Etat, une réalité au Mali, a contribué à donner au HCIM, une dimension homogène. L'organe religieux conçu pour représenter le paysage religieux malien dans sa diversité, se présente dès lors comme un mouvement au service de l'islam wahhabite, ainsi que l'était l'AMUPI. Encore une fois, l'idée d'une union des musulmans maliens, au sein d'un même organe s'est avérée être utopique.

La configuration de la conjoncture politique et religieuse malienne, au lendemain de l'élection d'Ibrahim Boubacar Kéita, en 2013, laisse supposer l'existence d'un pacte entre ce dernier et Mahmoud Dicko, leader du HCIM.

C'est sous le règne du précédent régime (celui d'ATT), au pouvoir de 2002 à 2012, que le HCIM s'est véritablement forgé une force politique au gré d'évènements sociaux impliquant la sphère religieuse. Le gouvernement d'Amadou Toumani Touré a dû faire face à d'importantes manifestations, organisées par les mouvements religieux, autour de certains sujets sociaux, notamment le Code de la famille. Une complicité renforcée entre acteurs politiques et religieux consolide ainsi la quiétude du pouvoir politique, dans l'exercice du mandat présidentiel. Ainsi, pour conforter cette entente, le régime politique a naturellement tendance à plébisciter la formation confessionnelle qui œuvre en sa faveur, au mépris d'une unité religieuse malienne déjà chancelante.

On pourrait donc évoquer des stratégies d'intérêts communs, une forme d'alliance, de partenariat renforcée entre le politique et le religieux. Ce partenariat revêt plusieurs formes : Comme nous l'avons évoqué, d'une part, il permet au pouvoir politique de désigner ou d'aider à l'installation des dirigeants de l'institution religieuse. D'autre part, des leaders religieux, compte tenu de leur influence, parviennent à avoir des accointances avec le milieu politique. En plus de leurs responsabilités confessionnelles, ce sont également de riches hommes d'affaires, qui doivent la prospérité de leurs actions à des privilèges émanant de l'État, dont ils sont les seuls bénéficiaires. En retour, en période d'élections, certains d'entre eux interviennent dans le financement de campagnes électorales, comme ce fut le cas lors de la présidentielle de 2013.

a. Les accointances de certaines élites musulmanes avec la sphère politique malienne

Nos recherches nous ayant conduits à Nioro du Sahel, nous nous sommes aperçus qu'une importante partie des commerces locaux est détenue par Chérif Bouyé Haïdara. Pour que nous nous intéressions à ce sujet, il nous a fallu entendre, de part et d'autre, que les enseignes commerciales de Chérif Bouyé Haïdara étaient les moins chères du marché. Une grande partie des consommateurs imputent cette accessibilité des produits alimentaires, commercialisés par Bouyé Haïdara, à la générosité de ce dernier, qui est aussi ''homme de Dieu'', bienfaiteur.

Nous avons discuté avec des personnes, dont nous souhaitons taire l'identité, qui nous ont confié que Chérif Bouyé Haïdara serait le seul grand importateur malien qui ne s'affranchit d'aucuns frais de douanes. Il s'agit là d'un privilège des plus hautes autorités étatiques, à l'endroit du Guide de la *hamalliyya* de Nioro du Sahel.

Nous savons que l'économie malienne est en grande partie basée sur les recettes douanières. Le fait que le Mali dépende en grande partie de ses importations, explique alors le rôle prépondérant des douanes dans l'économie malienne. Ceux des commerçants qui n'ont pas autant d'influence que Bouyé Haïdara et, qui, en conséquent, sont tenus de s'acquitter intégralement de leur frais douaniers, existent alors difficilement. Ce constat pourrait ainsi expliquer pourquoi, à Nioro du Sahel, la quasi-totalité des unités commerciales, dans le domaine de l'alimentation, appartient à Chérif Bouyé Haïdara. A Bamako également, de nombreuses unités commerciales sont reconnues comme appartenant au Chérif de Nioro.

Nous ne sommes pas en mesure de démontrer, le cas échéant, la stratégie politique concrète qui serait à l'œuvre. Toutefois, nous estimons pouvoir y apporter un élément de réponse. Nos contacts nous ont appris que le challenger du candidat Ibrahim Boubacar Keïta – à l'élection présidentielle de 2013, Soumaïla Cissé, alors ministre de l'économie et des finances du gouvernement Ibrahim Boubacar Keïta (1994-2000), sous la présidence d'Alpha Oumar Konaré – s'était attaqué aux privilèges étatiques, notamment à l'égard de Chérif Bouyé Haïdara, sans parvenir à y mettre fin. Il nous apparait ainsi clairement, qu'entre Ibrahim Boubacar Keïta et Soumaïla Cissé, la question du choix, pour Chérif Bouyé Haïdara, ne se posait absolument pas.

Bouyé a soutenu *Sabati* 2012, aussi bien à travers son influence que par son aide financière. Outre sa contribution à mettre en place ce mouvement, qui militera avec ferveur en faveur de l'accession d'IBK au pouvoir, Chérif Bouyé Haïdara a également accordé cent millions de francs CFA (152 671 €) au candidat Ibrahim Boubacar Kéita. Cette information parue dans tous les medias publics maliens n'a aucunement été démentie par l'intéressé ou son entourage.

Au vu des constats susmentionnés, il n'est donc pas étonnant qu'après son élection, et avant même son investiture, le premier déplacement du nouveau président IBK s'est effectué le 27 août 2013 à Nioro du Sahel, afin de remercier Chérif Bouyé pour son aide.

b. L'implication de l'Etat dans l'élection du président du HCIM en 2014

Dans la société malienne, l'islam est souvent présenté comme étant un élément important, permettant d'adoucir les cœurs et de réconcilier les personnes. Les agissements belliqueux constants des principaux leaders musulmans semblent totalement contradictoires à ces valeurs.

En avril 2014, au terme d'une élection fortement contestée, coordonnée par le ministère du culte et des affaires religieuses, le camp wahhabite a été reconduit à la tête du HCIM, par la réélection de Mahmoud Dicko. Ainsi, le Groupement des leaders religieux (corporation de leaders musulmans maliens d'obédience malékite au sein du HCIM, pratiquant un islam soufi et menée par Chérif Ousmane Madani Haïdara) a été conduit à suspendre sa participation au bureau dirigeant du HCIM, convaincu d'avoir été lésé par le pouvoir politique au profit du groupe rival.

Les 15, 16 et 17 avril 2014, devait se tenir le congrès du HCIM en vue de l'élection d'un nouveau dirigeant. Mahmoud Dicko, président wahhabite sortant, disputait alors son siège avec Thierno Hady Thiam, candidat malékite du Groupement des leaders religieux. Organisé sous la responsabilité du ministère du culte et des affaires religieuses, le congrès a finalement été reporté au motif que le président malien, en déplacement hors du pays, n'y assisterait qu'à son retour. Il s'avère que les membres du Groupement des leaders religieux n'aient été informés que la veille du congrès, alors même que les délégations votantes de toutes les régions du Mali étaient, pour l'occasion, déjà présentes à Bamako.

Le Groupement des leaders religieux était assuré de remporter le scrutin, compte tenu des participants au vote, majoritairement acquis au groupe malékite. Les délégations venues de Kayes, Ségou, Mopti, Gao et Tombouctou étaient affiliées au groupement des leaders religieux. Ces dernières étaient censées voter en faveur de Thierno Hady Thiam, tandis que Mahmoud Dicko semblait à peine pouvoir compter sur deux délégations : celles de Sikasso et Kidal.

Suite à la décision de report du congrès, plusieurs délégations régionales sont ainsi retournées dans leurs bases, en attendant la confirmation d'une nouvelle date. Aussitôt, après avoir rallié leurs différentes localités, le ministère du culte et des affaires religieuses a finalement fixé la date du congrès au 19 avril 2014. Ces délégations, compte tenu de l'éloignement de certaines régions et leur difficile liaison à la capitale Bamako, ont finalement été absentes du congrès. Les élections, tenues en l'absence de la base électorale du camp malékite, ont ainsi été remportées par le groupe wahhabite. C'est donc contre toute attente que l'imam Dicko a été reconfirmé à son poste, avec 57 voix contre 27 pour son challenger.

A la suite de cette démarche qu'il a qualifiée de manœuvre du gouvernement visant à imposer Mahmoud Dicko à la tête du HCIM, le Groupement des leaders religieux a décidé de mettre fin à sa participation au HCIM. Suite au renouvellement du bureau, les wahhabites du HCIM se sont, à nouveau, retrouvés seuls contre tous les autres musulmans traditionnalistes regroupés au sein d'un mouvement parallèle. L'attitude des élites musulmanes maliennes pourrait idéalement s'illustrer par l'idée de Muhammad Saïd Al-Achmawi (1990), qui stipule que « la religion tend à élever l'homme vers ce qu'il peut donner de meilleur. La politique tend à éveiller en lui les instincts les plus vils. Faire de la politique au nom de la religion, c'est transformer cette dernière en guerres interminables, en divisions partisanes sans fin, c'est réduire les finalités aux positions recherchées et aux gains escomptés ».

CHAPITRE IV

LA MISE A DISPOSITION DE L'ELECTORAT MUSULMAN AU SERVICE DE LA CAUSE POLITIQUE

L'environnement politique en 2009, avec le projet d'un nouveau Code de la famille et des personnes, a permis à Mahmoud Dicko de mesurer l'influence politique du HCIM, en le conduisant dans l'arène politique. Pendant le débat sur le Code de la famille, le HCIM a démontré sa capacité à mobiliser les masses musulmanes. Le régime d'Amadou Toumani Touré, quant à lui, n'avait pas mesuré à sa juste valeur le pouvoir de mobilisation de la communauté musulmane. Son gouvernement s'est alors heurté à l'influence et à la force de contestation du HCIM. Cette impressionnante capacité de mobilisation est certainement l'élément essentiel qui a pu inspirer certains candidats pendant l'élection présidentielle de 2013.

Dans le cas du Sénégal, Adriana Piga (2006), évoque « la plasticité et la ductilité d'un islam qui apparait simultanément et dialectiquement religion d'Etat et instrument du pouvoir, et à la fois religion populaire, refuge et symbole de l'inquiétude et de la protestation à peine camouflée des classes marginalisées ». « Si l'acceptation traditionnelle du rapport chef religieux-adepte décliné dans une attitude de déférence et d'allégeance semble encore tenace, la réalité montre au contraire des bifurcations significatives des adeptes face à la chose politique » (Mamadou Bodian, El Hadj Malick Sy Camara, in Mayke Kaag, 2011). Jean-Pierre Raison (2002), quant à lui, souligne que : « la vieille grille d'analyse qui faisait de l'islam africain le domaine des confréries, c'est-à-dire de structures de patronage religieux contrôlant leurs fidèles et naturellement enclines aux compromis avec les pouvoirs, ne suffit plus à rendre compte des réalités sociales nouvelles ». Il explique que l'élection présidentielle sénégalaise (de mars 2000), qui amène au pouvoir le président Abdoulaye Wade, montre que « les mots d'ordre politique des confréries sénégalaises ne sont plus suivis par les fidèles comme ils l'étaient auparavant » (Jean-Pierre Raison, 2002).

S'il en est ainsi au Sénégal, dans le cas malien, une importante partie de fidèles musulmans continuent de se monter très perméables aux prises de position et aux choix politiques des leaders religieux. La République du Mali se caractérise par sa laïcité, pourtant, la politique est toutefois essentiellement animée par les musulmans. En ce sens, la démarche du HCIM n'est point laïque puisqu'il ignore la distinction de l'État et de la religion. Ainsi, en période d'élection, les mosquées de Bamako ressemblent très souvent à des scènes de meeting électoral, où sont délivrées des consignes de vote. Les fidèles, le plus souvent peu instruits, aux capacités d'analyses limitées, n'hésitent guère à accorder leurs voix au candidat désigné par les élites religieuses.

Marc Gaborieau (1993), souligne le fait qu'on prête beaucoup d'attention à l'autorité religieuse et à ses manifestations, mais peu au fait que parfois, elle ne fonctionne plus, ou s'émousse auprès de ceux qui avaient pu y croire. Lorsque nous observons l'évolution des mouvements religieux, armés au nord, et quiétistes au sud, on s'aperçoit que l'essentiel de leurs propositions tourne autour de la prise en compte des valeurs islamiques au sein de la société. Pour atteindre l'objectif commun d'émergence d'un « État providence religieux » (M. Kaag, M. S-Lary, 2011) ou « d'organisation providence » (Maria Das Dores Campos Machado, 2003), les moyens divergent, passent par la politique et par les armes.

Le seul credo défendu pendant le débat sur le Code de la famille, nous l'avons vu, était la défense des valeurs islamiques au sein de la société malienne. L'attitude islamique s'est ici fondée uniquement sur des aspirations à la morale religieuse. Nous nous sommes ainsi interrogés, d'abord, sur l'écho qu'a pu avoir cette démarche au sein de la société et, ensuite, sur les couches sociales qui adhèrent le plus aux discours religieux. Cela nous a conduits à la réalisation d'une typologie des musulmans maliens, en soulevant cette question : l'appartenance accentuée du Mali à l'islam, tant affirmée par les associations islamiques, est-elle manifeste au sein de la population ?

Pour y répondre, nous nous sommes proposé une immersion dans la société malienne afin de tenter de mesurer l'importance de l'islam au sein des différentes couches sociales.

I. La typologie des musulmans maliens.

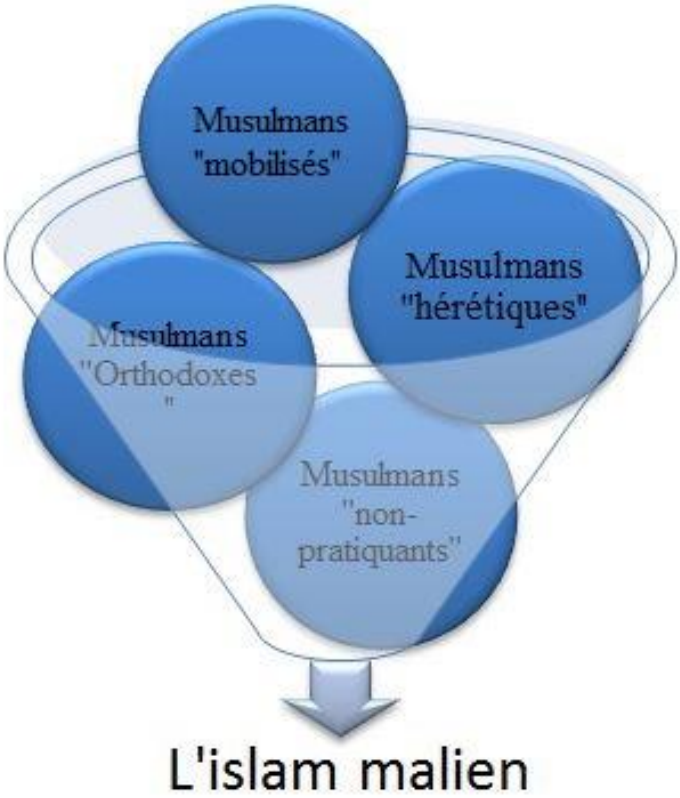


Figure 17 : la typologie des musulmans maliens

Signalons tout d'abord que le terme de musulman circonscrit l'individu dans le cadre de sa pratique religieuse qu'est l'islam. Une particularité de l'islam malien est la segmentation de la population musulmane, du point de vue de la pratique religieuse et de l'attachement au fait religieux. Le Mali étant présenté comme un pays majoritairement musulman, il s'agit pour nous de déterminer dans quelle mesure cette religion est vécue par les populations. Notre objectif est donc de construire une typologie de musulmans maliens, et d'étudier leur rapport à l'islam, à partir d'une recherche sur leurs pratiques rituelles et sociales.

1. La base et les limites scientifiques de notre enquête :

Notre enquête sur la typologie des musulmans maliens, basée sur une méthode de quantification des données, s'est déroulée à Bamako. Elle s'est faite au moyen de : questionnaires administré et auto-administré (voir annexe 9, page 357) ; d'observations réalisées au sein de l'espace du quartier ; d'entretiens.

La population mère de notre enquête est constituée de personnes ayant des responsabilités familiales (pères et mères de familles), et de jeunes. Cent-cinquante personnes, parmi chaque échantillon ont été concernées par notre étude.

La configuration sociale du Mali fait qu'il parait ardu de chiffrer avec une parfaite exactitude les différents segments de l'islam malien, notre étude nous a donc permis de dresser un ordre de grandeur. La principale difficulté de notre enquête sur la segmentation religieuse malienne est liée au phénomène qu'elle engendre, le communautarisme religieux. La concentration de wahhabites dans certains quartiers fait qu'en choisissant ces lieux comme terrain d'étude, le résultat de notre enquête risque de ne pas refléter la réalité qui prévaut dans l'ensemble de la ville de Bamako. Par exemple, notre étude pourrait révéler des résultats différents dans les quartiers de Badalabougou et Daoudabougou (reconnus comme des zones avec une forte présence wahhabite) et Faladiè ou Kalaban Coura (avec une faible concentration de musulmans wahhabites). Pour ce faire, dans le choix de notre population mère, nous nous sommes penchés sur deux principaux quartiers de la ville de Bamako, les plus populaires possibles avec des populations les plus hétérogènes possibles, sur le plan doctrinal. Il s'agit de Magnambougou sur la rive droite et de Medina Coura sur la rive gauche.

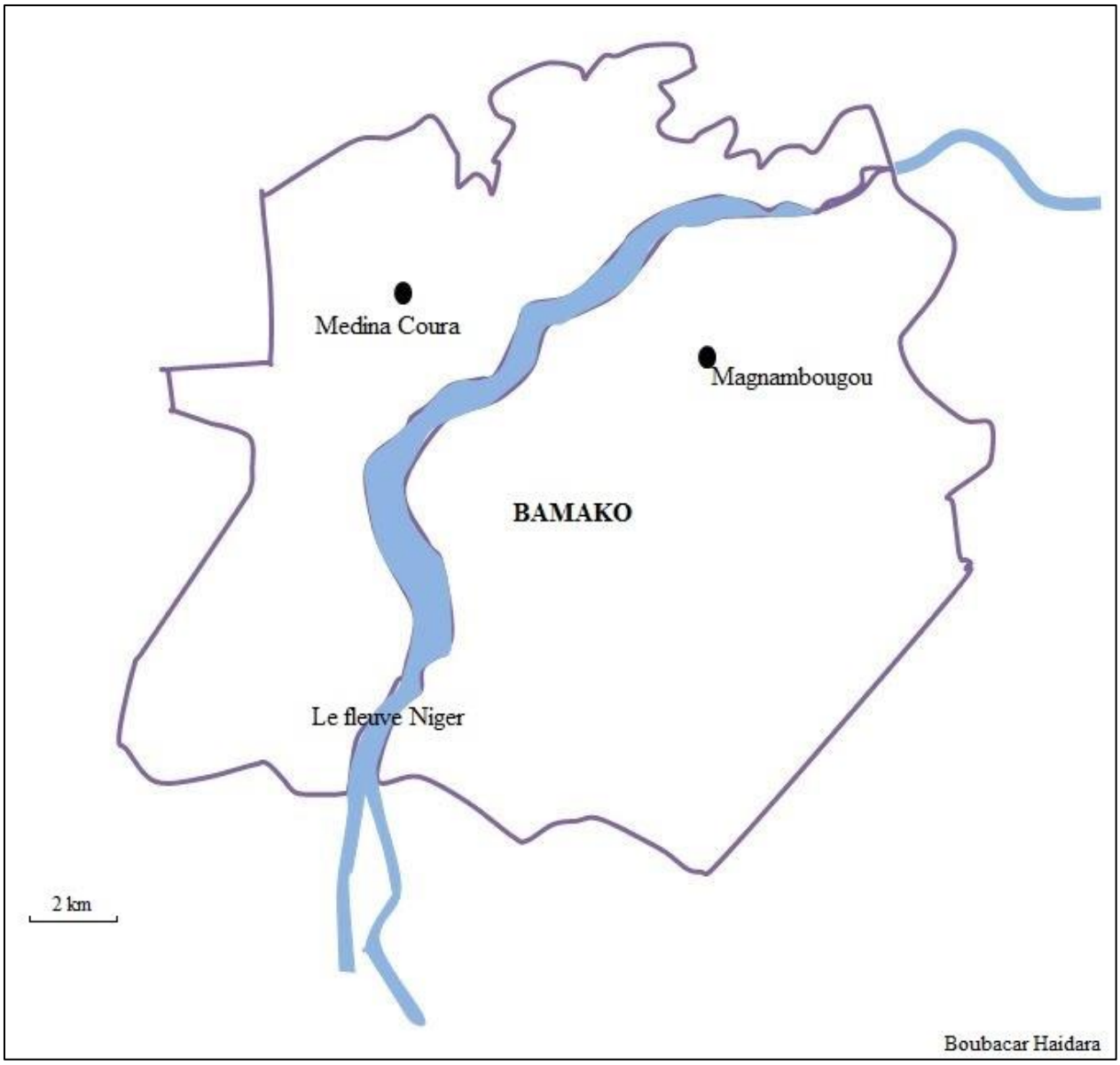


Figure 18 : Bamako

A. Les ‘’musulmans hérétiques’’

Une importante part de la population musulmane malienne, bien qu'étant adepte du culte musulman, continue d'adopter des pratiques animistes. Être musulman et recourir aux féticheurs est d'ailleurs banal au Mali, et ne fait pas de celui qui s’adonne à cette pratique un non-musulman. Le fait pour ce type de musulmans de rester attaché à des pratiques traditionnelles, les maintient naturellement hors du cadre d’un islam orthodoxe, raison pour laquelle nous leur avons attribué l’appellation de ‘’musulmans hérétiques’’. Notre enquête a

révélé que plus de 90 % des musulmans maliens pourraient être introduit au sein de cette catégorie qui peut regrouper chaque couche de la société.

Cette classe de musulmans, composée également de citoyens de formation moderne occidentale (fonctionnaires, agents de l'Etat ou du secteur privé…), est donc adepte d'un islam hérétique, c'est-à-dire de pratiques islamiques modérées. Si elle peut marquer son attachement aux valeurs islamiques, l'islam n'est pas pour autant la référence principale. Comme révélé dans notre enquête, dans leur enfance, les musulmans hérétiques n'ont bénéficié d'aucune éducation spécifique religieuse. Leurs enfants, quant à eux, apprennent à respecter certaines pratiques religieuses comme la prière, le jeûne, simplement en observant leurs parents, donc sans aucune contrainte. Ils sont scolarisés dans des écoles publiques laïques, et sont laissés libres de s'orienter tous seuls, en grandissant dans un environnement où se vit l'islam.

Sur la question d'une islamisation prononcée de la société, à travers des débats sociétaux tels que le Code de la famille, les avis peuvent être partagés sur tel ou tel autre aspect. Ils désapprouvent certes un islam orthodoxe, contraignant quant au respect strict des valeurs musulmanes. Ceci étant, ils voient d'un mauvais œil l'implication étrangère dans les affaires sociales du Mali. Bien qu'opposée à une orthodoxie musulmane, ce constat explique pourquoi une partie d'entre eux peut répondre favorablement aux appels à manifester des associations islamiques, dans leur démarche de contestation, et peut respecter les consignes de vote délivrées par les leaders religieux en période électorale. Si, celle-ci s'associe aux manifestations des organisations islamiques, la motivation originelle n'est guère de prôner une islamisation de la société, mais pour marquer une certaine fierté, et leur opposition à des formes d'ingérences occidentales. Quoique les deux aspects de la question restent liés. Ils ne sont, le plus souvent, membres d'aucunes associations islamiques. Quand ils le sont, ils intègrent plutôt celles d'obédience soufie.

En participant régulièrement aux regroupements de nombreux *grins*, il nous a été possible d'analyser les pratiques sociales et religieuses de nombreux jeunes maliens, et d'identifier une classe de musulmans, que nous avons décidé d'appeler ‘’les musulmans non-pratiquants’’, que nous incluons, en tant que sous-catégorie, au sein des ‘’musulmans hérétiques’’.

A.1 Les ‘’ musulmans non-pratiquants’’

Si leur caractéristique commune demeure leur faible attachement au fait religieux, une différence existe, toutefois, entre les ‘’musulmans hérétiques’’ et les musulmans ‘’non-pratiquants’’ : les premiers pratiquent et sont défenseurs d’un islam modéré, loin de toute contrainte ; les seconds, comme l’indique le nom que nous leurs avons attribué, pour la plupart d’entre eux, n’obéissent à aucune pratique religieuse (modérée ou orthodoxe). Cette dernière classe de musulmans, notamment constituée de jeunes, dont l’âge se situe généralement entre 18 et 35 ans, se définit toutefois comme étant adepte de l’islam. Porter de l’intérêt au *grin* nous permettra de saisir ce qu’est cette structure, mener une réflexion sur ses composants devrait donner plus de sens à notre analyse.

Le *grin*, initialement le *ton*, est une notion originaire de la région de Ségou, qui tire sa source de l’association de jeunes garçons qui, ayant approximativement le même âge, sont circoncis ensemble, lors d’une même cérémonie. Ils sont ensuite imprégnés, conjointement, des mêmes rituels d’initiation. Ces jeunes gens finissent par former un groupe de personnes inséparables. Aujourd’hui, le *grin* est une nouvelle forme de sociabilité qui s’est façonné au rythme du cadre urbain. « Tout se dit au sein des *grins*, tout se trame là aussi, y compris les recrutements politiques » (Seydou Kéita, 2007). On peut désigner le *grin*, qui est devenu une véritable institution au Mali, comme un cercle d’amitiés et d’habitués. C’est un regroupement de personnes (jeunes le plus souvent), qui se réunit quotidiennement, généralement en plein air, autour d’une préparation de thé. On y pratique divers activités ludiques, on y mène surtout des discussions sur des aspects du climat sociopolitique. Le *grin* constitue, selon Seydou Kéita, à la fois un lieu et des acteurs : « il désigne l’espace de réunion (le siège qui peut être mouvant) de ses membres, tout comme l’ensemble des membres qui le composent. Chaque membre est appelé *grinnaden* (littéralement en langue *bamanan*, ‘’membres du *grin*). Aucun contrat ne lie les membres sauf leur désir commun de se retrouver, de causer, de discuter sur tous les aspects de la vie sociale (économie, politique, famille etc.) et d’entretenir des liens de solidarité lors d’évènements sociaux heureux (mariage, baptême d’enfant, différentes fêtes) ou malheureux (décès, autres catastrophes) » (Seydou Kéita, 2007).

Nous pouvons constater qu’aujourd’hui, loin d’être une question de choix qui pousserait les jeunes à se regrouper, la fréquentation du *grin* est surtout d’abord le symbole d’un chômage juvénile chronique. Ainsi, à Bamako, seuls les jeunes actifs, c’est-à-dire ayant une activité économique, peuvent se passer du *grin*. Totalement laissés pour compte, les campagnes

électorales sont des moments privilégiés pour ces jeunes d'être enfin pris en compte, d'être courtisés. Dans cette situation également, l'attention épisodique qui leur est portée n'est guère désintéressée, et a une portée très limitée. C'est l'occasion pour ces jeunes de formuler leurs attentes vis-à-vis des acteurs politiques, qui prennent part à la compétition électorale. Les membres des *grins* sont alors ciblés pour leur capacité à diffuser les slogans des candidats. Ainsi, il leur revient la tâche de distribuer les différents gadgets de la campagne électorale (des casquettes, des T-shirts), et surtout du thé et du sucre qui sont les deux éléments indispensables dans le fonctionnement du *grin*. Très souvent, à la suite du processus électoral, leurs volontés demeurent lettre morte, ils n'auront alors servi que ''d'instruments électoraux''. Dans la conjoncture électorale, la stratégie des *grins* est de « ne faire allégeance à aucun parti politique, et de profiter de tous ceux qui viennent à eux » (Seydou Kéita, 2007). Leurs agissements ne sont alors impulsés par aucune conviction politique, mais uniquement par les retombées, certes dérisoires mais immédiates, qu'ils récoltent en échange de leurs efforts dans la mobilisation des électeurs et la participation aux meetings électoraux.

Les jeunes musulmans maliens ''non-pratiquants'' accordent très peu d'importance à la question des valeurs religieuses. Bien que s'identifiant comme étant musulmans, nombreux, parmi eux, sont ceux qui boivent de l'alcool[45], n'ont aucun complexe face à la question de la mixité homme et femme, n'appliquent pas le jeûne du Ramadan, ne fréquentent pas les mosquées, et n'accomplissent régulièrement pas, ou pas du tout, la *salat*[46].

Pour ce dernier type de musulmans, le rapport à la religion musulmane, en tout premier lieu, se définit par la lignée. Partant de ce constat, l'islam est plus une question de filiation que de profonde conviction, c'est-à-dire qu'il se transmet de père en fils. Ces jeunes sont musulmans, uniquement parce qu'ils sont nés dans des familles musulmanes, et parce qu'ils vivent dans une société culturellement musulmane. Comme le souligne Georges Laffly (2001), « la pratique des cinq obligations religieuses est évidemment très souhaitable. Mais on aurait tort de croire qu'un homme né musulman et qui ne pratique pas, et même qui ne croit pas, est exclu de la communauté, il reste musulman. De même qu'on parle de Juifs non-religieux, de

[45] Dans son rapport 2014 sur la consommation d'alcool dans le monde, l'OMS a classé le Mali au troisième rang parmi cent-quatre-vingt-quatorze autres pays, après le Tchad et la Gambie.

[46] La *salat* désigne la prière islamique, la seconde des cinq piliers de l'islam, qui s'accomplit cinq fois quotidiennement.

juifs incroyants, on peut de même parler de musulmans non croyants, qui se rattachent au groupe par la civilisation, la coutume, l'ordre social (…) il s'agit d'une identité culturelle ».

B. Les '' musulmans orthodoxes''

Nous trouverons également au Mali, une autre classe de musulmans ayant une pratique rigoureuse de l'islam, représentant à peine moins de 10% de la population. Pour cette dernière, un musulman adoptant aussi des croyances traditionnelles (''musulman hérétique'') n'est pas un bon musulman. Il s'agit des ''gens de la sunna'' ou encore des musulmans wahhabites. Ils se montrent particulièrement attachés au respect des valeurs musulmanes et pratiquent l'islam de façon ostentatoire. Ils sont distinguables à travers leur présentation physique et leur façon de se vêtir. Il suffit simplement de les croiser pour immédiatement les reconnaitre. Les ''gens de la sunna'' se laissent abondamment pousser la barbe, ils se vêtissent d'une longue chemise, couvrant jusqu'aux chevilles. Leur code vestimentaire suit strictement les principes du *hijab*[47] (le principe islamique de la pudeur, dans la tenue vestimentaire). Ils sont opposés à toute forme de mixité sexuelle, et leurs femmes ont l'obligation de porter le *niqab* (le voile couvant le visage à l'exception des yeux).

Nombreux d'entre eux sont des opérateurs économiques (commerçants et riches pour la plupart). Louis Brenner (1993) considère les wahhabites-sunnites comme issus d'une « classe mercantile aisée et influente et en même temps d'une élite nourrie d'intellectuels arabisants ». Les wahhabites maliens, mais aussi ceux d'autres pays de la sous-région ouest-africaine, en l'occurrence de la Côte d'Ivoire, sont parvenus à une organisation sociale et religieuse des réseaux marchands. À Bamako, « l'identité wahhabite fusionne avec l'identité mercantile dioula au point que devenir commerçant a signifié pendant longtemps, dans le contexte malien, se faire wahhabite » (Adriana Piga, 2003). Ce constat a tendance à illustrer les rapports d'antan de l'islam avec le commerce, dans une histoire nationale et sous régionale (le Soudan-Occidental) où « islam et négoce ont toujours été intimement liés et se sont mutuellement renforcés. Le commerce fournissait aux clercs l'assise économique nécessaire à leur expansion, tandis que l'islam apportait aux marchands un cadre idéologique communautaire qui, suivant de près les grandes routes du commerce à distance, sécurisait les échanges interrégionaux » (Emmanuel Grégoire, Pascal Labazée, 1993).

[47] Le *hijab* désigne tout voile destiné à soustraire une personne d'une vue extérieure.

Le sectarisme religieux wahhabite a désormais clairement été élargi au domaine économique. De nombreux Maliens estiment d'ailleurs, que faire partie de cette communauté est indispensable pour nouer des liens économiques avec les gens de la sunna. Ce constat pourrait parfaitement illustrer le poids économique de la communauté wahhabite au sein de la société malienne. La collaboration économique, rendue possible par la convergence dans la pratique religieuse, donne à cette démarche tout le sens du réseau. Le système de réseau existant entre les wahhabites dans le domaine commercial, trouve sa source dans l'époque coloniale. La structure mise en place permet, d'une part, la bonne circulation des marchandises, d'autre part, de solidifier les rapports sociaux et religieux entre les différents agents commerciaux. Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée (1993) évoquent la combinaison de trois fonctions commerciales contribuant à l'équilibre du réseau : « celle de chef de réseau (*jula-ba*), celle de commerçant itinérant (*jula-den*) et celle de logeur-correspondant (*ja-tigi*) ».

Les pratiques des wahhabites dans le domaine commercial engendrent d'importants impacts économiques dans la sphère islamique. « L'un des domaines d'investissement extra économique privilégié par les grands commerçants reste incontestablement le religieux » (Emmanuel Grégoire, Pascal Labazée, 1993). Ces investissements se traduisent par : l'édification de structures islamiques (mosquées, médersas…), le versement des rémunérations des enseignants des médersas, le financement d'associations islamiques d'obédience wahhabite qui, à leur tour, opèrent dans le domaine social. En plus de l'aide économique extérieure (en provenance des pays arabes) dont bénéficie la communauté wahhabite malienne, les adeptes de la doctrine représentent donc une importante source de financement pour leur mouvement. Ce sont les principaux instigateurs de la prolifération de mosquées wahhabites, dans tous les quartiers de Bamako.

Un phénomène porté par des fidèles wahhabites, qui pour certains paraitrait anodin, témoigne également de la montée du religieux à Bamako et dans d'autres villes du pays. Ces dernières années, la capitale malienne connait une série de rachats de célèbres lieux de divertissement, par de riches opérateurs économiques, pour en faire des mosquées. Le 25 avril 2008, le plus célèbre d'entre eux, l'Espace culturel ''le Hogon'' (bar, restaurant et dancing), situé dans le quartier de N'tomikorobougou dans la commune III du district de Bamako, a été acquis par le commerçant malien fortuné, Babou Yara, afin d'être transformé en mosquée, une transaction qui lui a valu la somme de soixante-dix millions de francs CFA (106 870 €). Ce genre de transformation au mali, considéré comme étant radicale (de bar à mosquée), exprime

l'opposition à une certaine forme de liberté, jugée contraire aux règles islamiques, et laisse apparaitre toute la ferveur autour du désir de réislamisation de la société.

Le président wahhabite du Haut Conseil Islamique du Mali, Mahmoud Dicko, explique ce fait : « Bamako est une ville qui se réclame de l'islam. Aujourd'hui il y a une tendance qui fait que chaque riche qui construit une villa, érige à ses côtés une mosquée. C'est dans ces mosquées qu'officient les jeunes qui sont de retour après leurs études en Arabie saoudite, en Égypte [...] C'est ce qui explique cette multitude de mosquées. La tendance wahhabite est la plus dynamique et la plus dévouée, car ses adeptes sont en général de riches commerçants et des hommes d'affaires[48] ». Chérif Ousmane Madani Haïdara, quant à lui, voit d'un œil critique cette prolifération de mosquées : « Les wahhabites veulent le pouvoir. Ils ont de l'argent et sont prêts à tuer des gens pour y parvenir. Ils se moquent de l'humanité. Dans un pays pauvre comme le Mali, si tu veux aider les gens tu les nourris, tu ne construis pas des mosquées » (Chérif Haïdara, 2013)[49].

Dans les familles wahhabites, les règles religieuses sont strictement appliquées. Pour ceux dont le logement n'inclut pas de mosquée, les prières familiales demeurent toutefois collectives, toujours conduites par le père de famille. Les enfants des musulmans orthodoxes sont très tôt imprégnés de la culture islamique. La plupart d'entre eux sont inscrits dans des écoles coraniques (médersas) ou franco-arabe, et non pas en école publique laïque, ou très rarement. Cela fait qu'à l'âge adulte leur connaissance de la langue arabe, de la langue officielle (le français), leur maitrise de la culture arabo-islamique et de la religion musulmane sont telles que, face à leurs coreligionnaires d'obédience soufie (qui, pour la plupart, se limitent à pêcher en langue nationale), ils sont incontestablement de qualité prééminente. Cette disposition transparait à travers la configuration actuelle de la sphère religieuse malienne. Mahmoud Dicko, le leader de l'islam wahhabite, cumule un double registre de compétence fondé sur, en plus de la langue nationale, sa connaissance de la langue officielle, le français et de l'arabe, et des savoirs islamiques qui lui permettent d'argumenter théologiquement ses propos. Ce qui n'est pas le cas de nombreux autres leaders religieux soufis maliens.

[48] Propos de Mahmoud Dicko évoqué dans *Jeune Afrique* du 11 octobre 2011.

[49] Propos recueillis par Thomas Cantaloube le 4 avril 2013, et publiés dans *Mediapart.* Disponible sur internet : URL : http://www.mediapart.fr/journal/international/280313/le-mali-reconstruire-4-la-victoire-de-lislam-modere

Cette couche de musulmans maliens (moins de 10 % selon notre étude) est celle qui le plus souvent, répond favorablement aux appels des associations religieuses à manifester contre un projet politique, de société, et qui est très massivement mobilisée lors des élections, prêt à exécuter la consigne de vote délivrée par le leader spirituel.

B.1 ‘’Les musulmans mobilisés’’

Dans l’étude de cette dernière classe, composée de musulmans maliens d’obédience soufie, que nous incluons toutefois au sein des ‘’musulmans orthodoxes’’, le cas d’*Ançar-Dine*, l’association dirigée par Chérif Ousmane Madani Haïdara, est illustratif. Notre classification tend ainsi à démontrer que des musulmans malékites, dont le comportement s’apparenterait à une certaine orthodoxie musulmane, peuvent également ostensiblement, de manière rigoureuse, manifester leur profond attachement au fait religieux.

Dans sa composition, *Ançar-Dine* est certes le lieu de brassage des classes sociales. Si l’association compte parmi ses membres toutes les couches sociales, elle est essentiellement constituée de personnes défavorisées sur le plan social. Parmi elles, on y trouve majoritairement des adhérents issus de l’exode rural. La plupart de ces personnes, dont de nombreuses femmes, n’a eu qu’un accès limité à l’éducation, ou souffre d’illettrisme. Ce type de musulmans a tendance à donner tout l’aspect d’une confrérie à l’association *Ançar-Dine*, le *Cheick*, Chérif Ousmane Madani Haïdara, leur apparaissant comme étant vénérable. Outre leur profond attachement à l’islam, leur grande disponibilité pour la cause associative, ils sont également facilement mobilisables. Il suffit de se rendre aux deux rendez-vous[50] annuels de Chérif Ousmane Madani Haïdara, au stade du 26 mars de Bamako, pour le constater. Chérif Ousmane Madani Haïdara est le prêcheur qui a fait du *Maouloud*, l’anniversaire du prophète Mahomet, un rendez-vous annuel majeur. Cet évènement est pourtant considéré par la communauté wahhabite comme une innovation dans l’islam, et elle ne s’associe d’ailleurs guère à sa célébration. La cérémonie du Mouloud, auparavant, avait lieu dans le stade Modibo Keïta de Bamako, de 25 000 places. Aujourd’hui, l’affluence des fidèles du ‘’Guide’’ Haïdara est telle, qu’il se déroule dorénavant dans le plus grand stade de Bamako, le stade du 26 mars, d’une capacité de 60 000 places. Celui-ci peine d’ailleurs à accueillir la totalité des fidèles. Un

[50] Tous les ans, à l’occasion de la célébration du *Maouloud*, Chérif Ousmane Madani Haïdara prêche dans le stade du 26 mars de Bamako, le plus grand du pays. Les deux rencontres ont lieu à une semaine d’intervalle : la première pour commémorer la naissance, et le seconde pour commémorer le baptême du Prophète de l’islam.

grand nombre d'entre eux est contraint à rester aux abords du stade, où sont installées des enceintes, permettant de suivre l'intervention du ''Guide'' Haïdara de l'extérieur.

II. Le rôle de la communauté musulmane malienne dans l'élection présidentielle de 2013

Les organisations religieuses, comme toutes autres composantes sociales, restent divisées sur la question du positionnement politique et des choix à adopter. Aux divergences doctrinales, qui sont la source des désaccords interreligieux, s'ajoutent le positionnement politique disparate. Cette situation est la source d'autres types de tensions entre mouvements religieux, les uns dénonçant les accointances des autres avec la sphère politique (le cas de l'élection du président du HCIM, par exemple). Pendant que le Regroupement des leaders religieux, dirigé par Chérif Ousmane Madani Haïdara, s'est abstenu de toute consigne de vote, *Sabati* 2012, dont la mise en place, à l'approche de l'élection présidentielle est imputée au HCIM, entamait une tournée dans les mosquées de Bamako pour inciter les fidèles musulmans à accorder leur vote au candidat Ibrahim Boubacar Kéita. Chérif Ousmane Madani Haïdara qui s'est positionné à contre-courant des orientations du HCIM, déclarait que pour sa part, il n'était pas « à vendre, et que la mosquée n'était pas un lieu où devait se tenir un meeting électoral »[51]. Nous nous estimons donc être en droit d'évoquer à l'égard du HCIM, une instrumentalisation des fidèles musulmans à des fins électoralistes.

Ce constat nous conduit à soutenir qu'au Mali, il est dorénavant indispensable de s'appuyer sur les mouvements musulmans pour accéder à la présidence. A l'inverse, ceux parmi les leaders politiques qui, bien qu'étant de confession musulmane, militent pour une sécularisation, se trouvent écartés de la compétition électorale. « Le fait de ne pas adhérer ostensiblement aux pratiques religieuses peut valoir aux leaders politiques concernés un discrédit » (Louis Brenner, 2001).

Les hommes politiques maliens proches des réseaux religieux ont bien assimilé cette disposition, et l'ont intégrée dans leur démarche électorale. Pendant la campagne électorale, le slogan adopté par le candidat Ibrahim Boubacar Kéita, désormais *El Hadj* Kéita (du fait de

[51] Propos de Chérif Ousmane Madani Haïdara, recueillis pendant sa conférence du 30 juillet 2013, au siège du Regroupement des leaders religieux à Bamako, dans le quartier de l'Hippodrome.

son pèlerinage à la Mecque), était : ‘’Dieu, le Mali, ma conscience’’. La référence à *Allah* était récurrente dans chacune de ces interventions publiques. En plus de son attachement plus qu’apparent à l’islam, ses discours et ceux de ses soutiens religieux étaient accordés sur les valeurs musulmanes du Mali, et soutenus par la rhétorique sur la mauvaise gouvernance des régimes précédents.

Pendant l’élection présidentielle de 2013, la quasi-totalité des candidats au poste de président ont tous explicitement sollicité les formations religieuses. Ces dernières avaient aussi manifesté leur intérêt pour le scrutin. Chérif Bouyé Haïdara a alors exhorté les musulmans maliens, à faire barrage à ceux qui ont mis le Mali dans cette situation, en soutenant celui qui respecte les valeurs du Mali. Mahmoud Dicko, quant à lui, n'a explicitement formulé aucune consigne de vote, estimant que sa vocation n´est pas de donner des consignes de vote, mais d’éclairer le croyant pour en faire un citoyen. Les deux personnalités, Chérif Bouyé Haïdara et Mahmoud Dicko, se sont ainsi activés autour de *Sabati* 2012, qui est apparu comme étant le principal animateur de la campagne présidentielle de 2013.

A. La mise en place de *Sabati 2012*

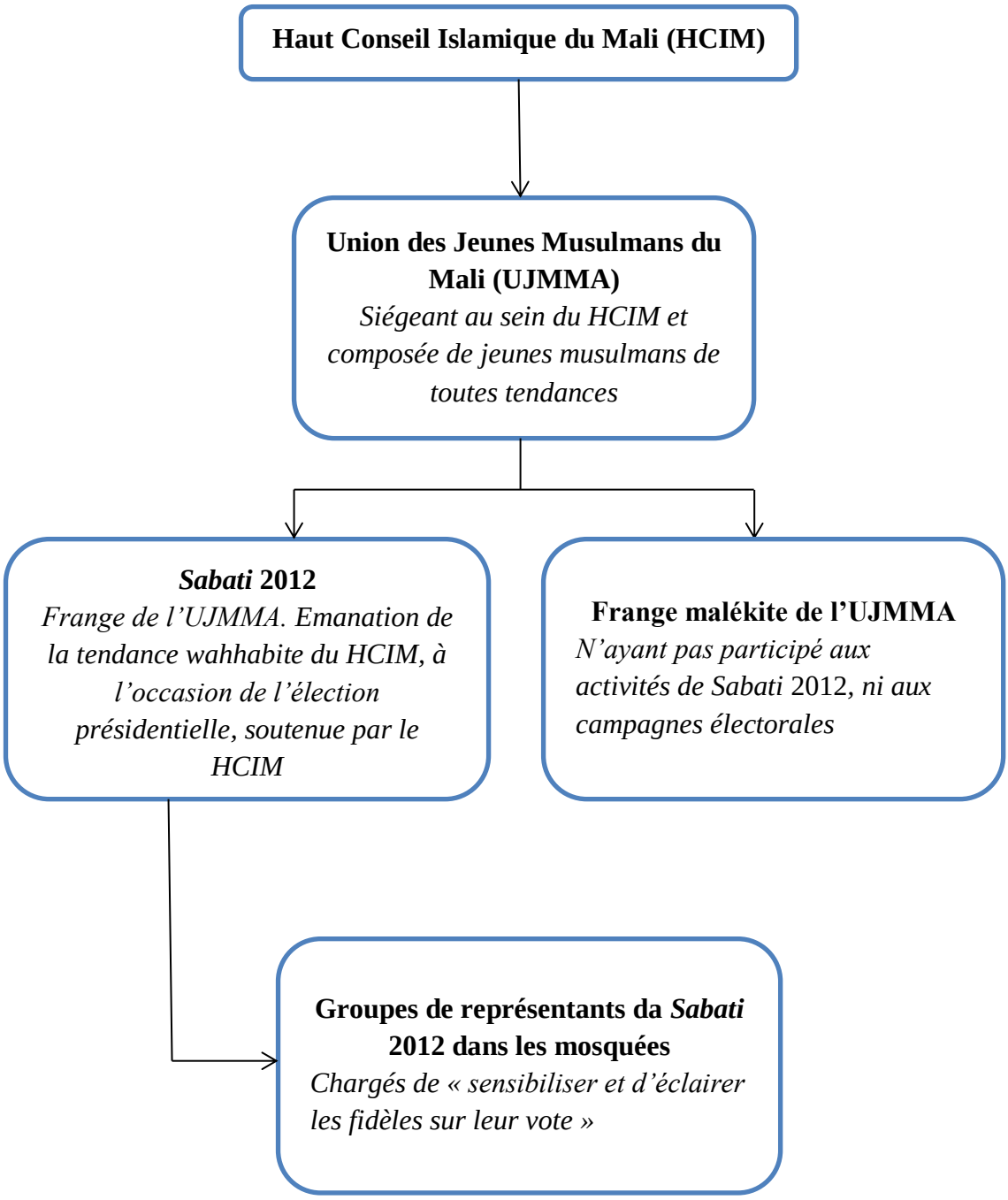


Figure 19 : la mise en place de *Sabati* 2012

Pendant la présidentielle de 2013, la mouvance malékite du HCIM s'est abstenue de formuler des consignes de vote. Le groupe wahhabite quant à lui, à travers une association ''satellite'', *Sabati* 2012, a clairement œuvré à la mobilisation des masses musulmanes en faveur de son

candidat. Ce mouvement, dont le président Moussa Boubacar Bah est membre du bureau exécutif du Haut conseil islamique, est une émanation de l'Union des jeunes musulmans du Mali (UJMMA), affiliée au HCIM, dont le siège est situé dans les locaux de ce dernier.

L'intérêt des questions électorales pour une association islamique ne date pas de 2013. Cependant il semble toujours impliquer les mêmes acteurs. En 2002, le Collectif des associations islamiques du Mali, qui s'est fortement impliqué dans le processus électoral, dont le porte-parole était Moussa Boubacar Bah, était ainsi dirigé par Mahmoud Dicko.

S'il n'attribue guère explicitement la création du mouvement au HCIM, Moussa Boubacar Bah reconnait avoir bénéficié d'une aide inestimable du président du HCIM, Mahmoud Dicko : « Chaque fois qu'on a eu des difficultés, il est intervenu pour minimiser ces difficultés. On a fait l'objet de beaucoup d'intimidations de la part des pouvoirs publics et de nos adversaires religieux. Finalement, le HCIM, à travers son président, intervenait chaque fois que cela relevait de son devoir ». Dans le cadre la création du mouvement, M. Bah dévoile avoir reçu le soutien de la Ligue des imams du Mali et l'ensemble des imams de la République du Mali ; le soutien de l'Union des femmes musulmanes du Mali ; les soutiens des prêcheurs du Mali et celui du Chérif de Nioro, Chérif Bouyé Haidara. « C'est avec ces soutiens que *Sabati* 2012 a pu faire tout ce qu'il a eu à faire durant la campagne électorale » (Moussa Boubacar Bah)[52].

Nous pouvons ainsi remarquer que dans la liste de soutiens évoquée par le leader de *Sabati* 2012, il manque un soutien très important, notamment celui de Chérif Ousmane Madani Haïdara.

Sabati 2012 a révélé être représenté dans chacune des 16 500 mosquées répertoriées au Mali, par la mise en place de cellules d'au moins 15 personnes dans chacune d'entre elles. Cette ingérence de la politique jusque dans la mosquée a suscité « l'inquiétude » de Chérif Ousmane Madani Haïdara qui expliquait que sa « crainte, est que les contentieux entre partisans des différents candidats fassent une intrusion dans la maison de Dieu (la mosquée-Ndlr). Faire du minbar une tribune politique peut mener à toutes sortes de dérives »[53].

[52] Le 2 juillet 2013 à la maison de la presse à Bamako.

[53] Propos de Chérif Ousmane Madani Haïdara, recueillis pendant sa conférence du 30 juillet 2013, au siège du Regroupement des leaders religieux à Bamako, dans le quartier de l'Hippodrome.

Le financement de ses activités, selon le président de *Sabati* 2012, a été pris en charge par le HCIM et le Chérif de Nioro : « Le chérif de Nioro nous a donné 10 millions de francs CFA pour notre participation à la campagne électorale. Mahmoud Dicko, nous a aussi appuyés financièrement et moralement. Il y'a des grands commerçants du marché de Bamako qui nous ont appuyés (Moussa Boubacar Bah) »[54].

1. Les modalités de soutien d'un candidat

Une liste de revendications, constituant ''les conditions à remplir pour obtenir le soutien des musulmans maliens'', a été remise à l'ensemble des vingt-sept candidats à la présidentielle de 2013. Dans le mémorandum présenté aux candidats retenus pour l'élection présidentielle, on s'aperçoit de la présence de revendications touchant à tous les domaines de la vie de la nation (la justice, la crise au nord du Mali, la santé, l'agriculture, l'éducation). On peut surtout constater que ces revendications sont principalement portées par des considérations d'ordre religieuses, notamment la subvention publique des associations religieuses ; l'interdiction totale de toute publicité sur l'alcool et le tabac ; la pénalisation de l'homosexualité ; l'instauration de la finance islamique…

Au titre de la religion, *Sabati* 2012 prône :

- la création de centres de formations pour imams et prêcheurs ;
- l'implication des responsables religieux dans l'organisation du pèlerinage à la Mecque (*hadj*) ;
- le financement public des structures à caractère religieux.

Au titre de l'éthique et de la morale, *Sabati* 2012 exige :

- l'adaptation du contenu des programmes des médias audiovisuels aux valeurs culturelles et sociales maliennes ;
- le durcissement des lois applicables aux bars et maisons closes ;
- l'interdiction de toute publicité de tabac et d'alcool au Mali ;
- la criminalisation de tout comportement tendant à faire la promotion de l'homosexualité au Mali.

[54] Le 2 juillet 2013 à la maison de la presse à Bamako.

Au titre de l'enseignement et de la formation, *Sabati* 2012 entend œuvrer pour :

- l'intégration des écoles coraniques dans le système éducatif formel ;
- la création d'une Agence nationale des médersas et des écoles coraniques ;
- le renforcement et la vulgarisation de la formation technique et professionnelle au niveau des médersas et écoles franco-arabes ;
- la prise en charge scolaire des enfants souffrant d'handicaps lourds ;
- la création d'un fonds spécial destiné à soutenir les jeunes après leurs études universitaires.

Au titre de la gouvernance, les ambitions de *Sabati* 2012 prévoient de s'articuler autour de plusieurs axes, à savoir :

- le maintien du ministère des affaires religieuses et du culte, en le dotant des moyens nécessaires pour l'accomplissement de sa mission ;
- l'intégration des valeurs culturelles et sociales du Mali dans les politiques de gouvernance ;
- l'adaptation de l'environnement institutionnel et juridique en faveur de l'implantation des institutions financières islamiques, c'est-à-dire l'instauration de la finance islamique ;
- l'attribution d'un quota aux diplômés arabophones (les arabisants) dans les différents recrutements et concours organisés par l'Etat et les structures d'insertion socioprofessionnelles (ANPE, APEJ …) ;
- la dynamisation de la diplomatie malienne auprès des pays arabes en impliquant les jeunes cadres Arabophones ;
- la réduction des coûts de l'énergie tout en promouvant les énergies renouvelables ;
- la révision des contrats miniers pour une meilleure prise en charge des intérêts de l'Etat et l'application des recommandations des états généraux sur le foncier.

Au titre de la crise du Nord-Mali, *Sabati* 2012 réclame :

- la résolution définitive de la crise du Nord-Mali, tout en s'opposant à une éventuelle autonomie ou décentralisation, qui pourrait être accordée aux mouvements touaregs ;
- l'instauration du dialogue en vue de la réconciliation nationale, impliquant l'ensemble des acteurs concernés, mais s'oppose à toute forme d'impunité.

Au titre de la Sécurité, *Sabati* 2012 se prononce pour le maintien et le renforcement de la présence des forces armées républicaines sur toute l'étendue du territoire national, Kidal y compris.

Au titre de la Santé, *Sabati* 2012 envisage la création d'un Centre Hospitalier Universitaire (CHU) mère-enfant, et d'un hôpital militaire pour une meilleure prise en charge médicale des forces armées et de sécurité.

Au titre de l'agriculture, *Sabati* 2012 entend œuvrer en faveur :

- de la suppression de la redevance eau pour les paysans dans les périmètres irrigués ;
- de la facilitation de l'accès au crédit pour les petites et moyennes entreprises agricoles ;
- du renforcement de la subvention des intrants agricoles pour les paysans.

Au titre de l'assainissement, *Sabati* 2012 entend travailler pour instaurer des mesures idoines pour une meilleure gestion des déchets et promouvoir des initiatives pour la transformation des déchets.

Les candidats au poste de président ont bien compris, qu'ils n'accèderont à la magistrature suprême, qu'avec l'aide de personnages charismatiques, écoutés et influents, parmi lesquels on compte les élites musulmanes. Plusieurs d'entre eux ont été reçus au siège du mouvement, lesquels ont accepté de se soumettre à un ''grand oral''. Le procédé était le suivant : quand un candidat est reçu, le président de *Sabati* 2012 prend en premier lieu la parole afin d'expliquer à l'hôte, les raisons de la création du mouvement et ses aspirations. Le candidat, à son tour, est invité à exposer les raisons de sa candidature et à détailler son programme. En dernier lieu, la parole est accordée à l'auditoire, pour que les membres de *Sabati* 2012 présents dans la salle puissent directement interpeller le candidat.

Pourtant, au terme de la campagne électorale, c'est à Nioro du Sahel, au domicile de Chérif Bouyé Haïdara que fut dévoilée l'identité du candidat à soutenir : « Bouyé a parlé, les musulmans du Mali sont appelés à voter le 28 juillet pour El Hadj Ibrahim Boubacar Keïta. L'objectif visé est le *takokelen* (élection dès le premier tour-Ndlr) » (Moussa Boubacar Bah)[55].

[55] Moussa Boubacar Bah, Le 19 juillet 2013 à Nioro du Sahel.

Dans le chapitre III de notre travail, nous avons mené une étude sur la *hamalliyya* de Nioro du Sahel, ce mouvement confrérique dont Chérif Bouyé Haïdara est le leader spirituel. Nous nous sommes intéressés au fonctionnement de la confrérie. Nous avons alors pu remarquer qu'adhérer à une confrérie correspondait à un état d'esprit, en l'occurrence la servitude vis-à-vis du guide spirituel.

> Dans son ouvrage « *Ar Rimah* (Les Lances) », El Hadj Omar Tall évoque cette disposition confrérique : « Tout sage qui désire se délivrer tôt ou tard de ses mauvais penchants doit se faire guider par un *Cheikh*, directeur spirituel très instruit, ayant une profonde connaissance de ses défauts et de leurs remèdes. Il se fera diriger par lui et se pliera à ses ordres avec une parfaite obéissance […] Le disciple doit être à la disposition de son *Cheikh* au même titre que le cadavre est à la disposition du laveur ».

Le dévouement des *talibés* à l'égard du *Cheick* est tel que, les directives émises par ce dernier sont incontestables. Chérif Bouyé Haïdara s'étant explicitement prononcé en faveur du candidat Ibrahim Boubacar Kéita, nous sommes alors en droit d'estimer que l'ensemble des *hamallistes* maliens ont accordé, conformément à la recommandation du Guide spirituel, leurs votes au candidat IBK, sans laisser place à aucune réflexion personnelle.

2. Divergence idéologique mais rapprochement politique entre acteurs religieux maliens

L'un des paradoxes du paysage religieux malien, réside dans le fait que la proximité idéologique ne garantit pas le consensus dans le positionnement politique. La politique, sans doute pour les intérêts que peuvent en tirer les uns et les autres, est l'élément capable de rassembler des leaders musulmans opposés sur le plan spirituel. Les wahhabites du Mali n'ont donc pas forcément le monopole de l'exercice politique. Chérif Bouyé Haïdara, autant impliqué qu'il soit en politique, n'est pas pour autant un wahhabite, mais plutôt un Soufi. Si la simple question idéologique déterminait le rapport au politique, dans le contexte électoral de

2013, Chérif Bouyé Haïdara et Chérif Ousmane Madani Haïdara auraient nécessairement adopté un positionnement identique.

Nous pouvons toutefois retenir que l'irruption des religieux sur la scène politique malienne ne relève pas du seul fait des intérêts et visées personnels des différents leaders politiques et religieux, mais que le biais idéologique reste néanmoins manifeste.

La vitalité des musulmans maliens dans le domaine politique, à certains égards, est critiquable et tend à incarner un dévoiement de la religion musulmane. C'est pourquoi, il nous est apparu important de nous intéresser à la question de la compatibilité du confessionnel et du politique en matière d'islam.

B. Compatibilité du confessionnel et du politique ?

L'islam, depuis son introduction au Mali, a connu des évolutions. Sa récente extrême politisation, pour certains Maliens, dénature ''l'authentique islam''. Ce nouveau visage de la religion musulmane, et les dissensions qu'il engendre, tendent ainsi à corrompre ce qui pendant longtemps a été forgé et accepté comme étant l'atout de ''l'islam malien''.

En plus de sa mission première portant sur la promotion de l'islam, le HCIM a explicitement intégré une dimension politique dans son action spirituelle. L'absence d'une opposition politique forte et crédible, dont elle joue le rôle, a entériné son incursion en politique. Il se présente dorénavant en tant que véritable force de contestation face à l'État, et est d'ailleurs perçu comme tel**.** Il se définit clairement comme un mouvement d'opposition qui souhaite reformer ou révolutionner le régime politique et l'ordre social au nom d'un ''islam authentique''. Devenu très influent et admiré par une majorité de Maliens, au vu de ses actions menées durant la crise, le HCIM a suscité les convoitises des principaux partis politiques en course pour la présidence de la République, pendant les élections de 2013. Sous son impulsion, comme nous l'avons déjà mentionné, de nouveaux mouvements religieux ont été expressément mis en place dans le but de mobiliser des masses et de lever des fonds en faveur du candidat des musulmans.

L'islam est sans doute d'abord une religion, mais il ne s'y réduit pas. Le fait pour l'islam de constituer des lois, qui sont des universaux s'appliquant à une communauté d'hommes, et de représenter un instrument permettant à cette communauté de s'organiser pour coexister, peut dès lors susciter la question du lien entre l'islam et la politique.

« Par essence, l'islam est une religion du juste milieu, qui combat les abus de toutes sortes, prône la justice et l'équité, encourage le travail, la solidarité, la paix et l'amour du prochain. On peut donc affirmer que les éléments de la bonne gouvernance et de la démocratie sont conformes aux prescriptions du saint Coran et du hadith dans la mesure où ils visent à améliorer le bien-être et la dignité de l'être humain » (Mahmoud Dicko)[56]. « L'Islam doit être diversement et indistinctement considéré comme une religion, un ordre social, un système politique et une civilisation » (G.E. Von Grünebaum, 1973). « L'islam se présente non seulement comme une association de fidèles reconnaissant une même vérité, mais comme une société totale » (Maxime Rodinson, 1993). « L'islam tout comme le christianisme sont des religions révélées ou positives parce qu'elles ont été instaurées par leurs fondateurs dans l'histoire. De fait, Moise, Jésus, Muhammad étaient des hommes qui ont accompli des miracles au vu et au su de tous, promulgué des lois nouvelles et organisé des communautés qui ont obéi à ces lois » (Mushin Mahdi, 2000). D'ailleurs, la tâche première de l'islam était d'introduire des normes, un ordre dans la société. Il entend régir entièrement la vie sociale des musulmans à travers le Coran qui, en plus d'être un évangile, est aussi un code civil et un code pénal. L'ayatollah Khomeiny (1979) a d'ailleurs déclaré : « le Coran contient cent fois plus de versets concernant les problèmes sociaux que de versets sur les sujets de dévotion », et il a conclu en disant que : « L'islam est politique ou n'est rien ».

Par ailleurs, pour les éloigner de manœuvres subreptices, l'attribution d'un espace d'expression politique aux mouvements religieux semble souhaitable dans la mesure où c'est un gage de transparence.

Nous avons essayé, au travers de leur cheminement, de démontrer l'influence et le poids politique des mouvements islamiques du Mali. Nous sommes parvenus à la conclusion que leur imprégnation dans la politique n'était pas contraire aux principes de l'islam. Les organisations musulmanes maliennes ont donc su parfaitement illustrer la compatibilité du confessionnel et de la politique, et démontrer qu'elles sont même en mesure de jouer le rôle de l'Etat, dans de nombreux domaines.

[56] Intervention de Mahmoud Dicko au colloque IRG/ARGA de Bamako (Mali), en janvier 2007, sur le thème de la gestion des biens publics.

CHAPITRE V

LE FONCTIONNEMENT DE L'ÉTAT AU MALI, SA PERTE DE LEGITIMITE, ET LEGITIMATION DES ORGANISATIONS MUSULMANES

Deux décennies de démocratie n'ont pas abouti à la construction d'un État fort, doté d'un système de gouvernance efficace, qui prenne en compte les aspirations de chaque individu, chaque catégorie sociale et chaque communauté. Avec de faibles capacités d'intervention, l'État, au Mali, apparait inapte à assurer les missions premières qui lui sont assignées, fragilisant ainsi sa légitimité à l'égard des populations. C'est pourtant à travers elles (ses missions premières) qu'il aurait pu conserver sa crédibilité, asseoir son autorité ainsi que son utilité auprès des populations.

Nous nous intéressons à la notion d'État en tant « qu'un pouvoir institutionnalisé s'exerçant sur une population dans le cadre d'un territoire » (Olivier Duhamel, 2009). Comment cette notion d'État est-elle conçue par les Maliens ?

Si Alexis Roy (2010) estime que les Maliens, dans leur majorité, perçoivent l'État comme un instrument de domination et de prévarication – quels que soient les aléas politiques comme la "Révolution" de 1991 – les propos du président Amadou Toumani Touré pourraient idéalement nous aider à comprendre, dans quelle mesure les Maliens perçoivent l'État : « Tout repose sur l'État. Si quelque chose ne fonctionne pas bien, on dit c'est l'État. Si ça fonctionne bien, c'est l'État aussi. L'État devient en quelque sorte le noyau central dans la vie d'une nation et il doit nécessairement être capable d'assurer son bon fonctionnement »[57].

L'État a auparavant représenté le principal élément auquel se référaient les Maliens, dans tous les domaines de leur vie sociale. Aujourd'hui, d'ailleurs depuis plusieurs années, les Maliens

[57] Intervention d'Amadou Toumani Touré, à l'occasion du Forum de Bamako sur l'Etat, interview diffusée sur l'Office de Radiodiffusion et Télévision du Mali (ORTM), le 20/02/2012.

ont cessé de concevoir l'État comme précédemment décrit, c'est-à-dire, comme pouvant améliorer leurs conditions de vies.

Tout au long de notre travail, nous avons soutenu l'idée que l'État malien a perdu sa légitimité vis-à-vis des populations, poussant ces dernières à se réfugier auprès des mouvements religieux, et à reporter leur confiance sur les leaders religieux. Il nous semble donc important d'identifier les différents facteurs qui, pour nous, auraient pu entrainer la perte de légitimité de l'État.

De ce constat que nous formulons, découle un questionnement essentiel : le projet politique et social des mouvements religieux, qui ont su combler le vide créé par l'Etat, implique-t-il la conquête du pouvoir ? Que représente pour eux le concept d'Etat dont ils se sont approprié les prérogatives ?

Avant de nous intéresser à l'identification et à l'analyse des facteurs qui, pour nous, ont entrainé la perte de légitimité de l'Etat, nous proposons une étude sur l'islam, l'Etat, la gouvernance, et leurs rapports.

I. Islam, Etat et gouvernance

L'établissement de rapports entre l'Etat et le domaine religieux, compte tenu de l'influence de ce dernier dans la société, n'est pas une situation nouvelle dans l'Afrique Noire musulmane, et le Sénégal pourrait servir d'exemple intéressant. Au Sénégal, les confréries *Tidjane*, *Mouride*, *Qadiriyya* et *Layène*, après démonstration de leur poids politique dans la société sénégalaise, ont été insérées dans le jeu politique à l'initiative de la force coloniale, à travers la mise en place d'un « Contrat social » (Mayke Kaag, 2011). Marie Miran-Guyon (2006) estime qu'il n'est pas impossible que certains de ses membres (le HCIM-Ndlr) ne tirent avantage de la légitimité que leur confèrent les négociations avec le pouvoir et se lancent dans des projets politiques personnels. A l'instar du Sénégal, si les responsables religieux maliens n'ont jusque-là jamais entrepris de conquérir directement le pouvoir, leurs interventions sont importantes dans les débats publics, et décisives pour l'accession au pouvoir de tel ou tel autre homme politique.

« La religion n'apprit aux musulmans, ni le commerce, ni la production, ni la gestion de la politique de l'Etat, ni, enfin, comment vivre en famille. En revanche, elle leur demande

d'inspirer à ce qui a de la valeur dans la vie privée et publique, de se perfectionner. Elle leur a donné l'Etat en leur demandant de le diriger au mieux de leur possibilité » (Mohamed Abduh, 2003). « L'islam n'utilise jamais le terme d'Etat ou un équivalent. La création de l'Etat n'a jamais été l'une de ses préoccupations » (Ghalioun Burhan, 1997). G. Burhan explique qu'il s'agit d'une aspiration propre aux mouvements islamiques modernes visant à accéder au pouvoir dans leurs pays respectifs. « Démocratie, espace et territoire forment un tableau différent selon l'angle vers lequel on se penche » (David Vigneron, 2013). Le terme « laïc » n'est pas hostile à la religion musulmane, il ne diminue pas non plus la valeur de l'islam. Bien au contraire il représente une authenticité musulmane. La séparation de la religion et de l'Etat ne pourrait pas devenir un mot d'ordre anti musulman pour celui qui comprend l'islam (Kaaniche Habib, 2003).

A. L'islamisation de la démocratie malienne

Les acteurs religieux maliens ne réfutent pas la démocratie, ils entendent toutefois islamiser ses règles. L'islam prône l'obéissance vis-à-vis des gouvernants, toutefois, il insuffle également qu'en dernier recours, il est préférable de se reporter aux textes divins :

« Ô les croyants ! Obéissez à *Allah*, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-là à *Allah* et au Messager, si vous croyez en *Allah* et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleur interprétation (et aboutissement) » (Coran, *An-Nisa* (les femmes), sourate 4, verset 59).

Par obéissance vis-à-vis de l'Etat, il s'agit d'une obéissance à l'égard d'un Etat qui serait en conformité avec les règles islamiques, selon l'interprétation que nous faisons de ce verset, conforté par les versets suivants :

- « […] Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'*Allah* a fait descendre, ceux-là sont des injustes» (Coran, *Al-Ma-Idah* (la table servie) Sourate 7, verset 45) ;

- « […] Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'*Allah* a fait descendre, ceux-là sont des pervers » (Coran, *Al-Ma-Idah* (la table servie) Sourate 7, verset 47).

Mahmoud Dicko, représentant officiel de l'islam malien, à travers le HCIM, entend se poser en s'opposant à une élite qui, loin des aspirations du peuple, « ne pense qu'à s'occidentaliser

et qui n'agit que sous l'impulsion de l'Europe et des Etats-Unis »[58]. Cette démarche tend à incarner la démonstration d'une incompatibilité entre certaines valeurs islamiques, et des aspects de l'Etat dans sa forme occidentale. Les concepts universaux occidentaux n'ayant de sens ni de valeur pour l'islam et pour un « bon » musulman, les questions d'ordre socio-politiques qui se posent au sein de la société malienne sont réglées par l'islam, de manière pacifique ou imposée.

Aujourd'hui, les leaders religieux maliens participent au fonctionnement de l'Etat sans une volonté affichée de conquérir le pouvoir. Si tel est le cas, ils s'attèlent toutefois à porter au pouvoir, ou à y contribuer massivement, le candidat qui saura le mieux représenter la cause religieuse, ou du moins qui saura le plus le promettre. Deux cas de figures peuvent alors apparaitre :

Dans le premier, les leaders religieux musulmans sont inclus dans le débat public. Conscients de l'importance de leur soutien, ils entendent s'immiscer, à travers des pressions, dans le fonctionnement du politique et exigent la prise en compte des revendications religieuses. Dans ce cas, la laïcité se trouve soumise à une rude épreuve.

Dans le second, il peut s'avérer que les associations musulmanes ont simplement servi d'instrument électoral. Comme le souligne Marie Miran (2006), le Haut conseil islamique pourrait entrainer des usages politiques du religieux, même s'il ne s'agit pas pour l'Etat d'islamiser les institutions. Dans ce cas, après l'élection du candidat soutenu, ils sont maintenus hors du jeu politique. Les désillusions peuvent ainsi très vite apparaitre, ce qui engendre d'autres types de tensions. Certains leaders religieux s'attellent alors à rappeler le rôle qu'ils ont pu jouer. Ainsi, à l'occasion du *Maouloud* 2014, nous avons pu entendre Chérif Ousmane Madani Haïdara tenir des propos qui s'adressaient au président Ibrahim Boubacar Kéita :

« L'année dernière, à l' occasion du même événement qui nous rassemble ici aujourd'hui, nous avions parmi nous un candidat à l'élection présidentielle, qui est aujourd'hui président de la République. Monsieur le président, si vous m'entendez, vous souvenez vous de la promesse que vous nous avez faite ici l'année dernière ? Vous vous étiez joint à nous, pour solliciter notre bénédiction et notre soutien, en vue de l'élection présidentielle. Vous nous aviez aussi

[58] Propos tenus le 04 avril 2010, lors du meeting organisé contre le Code de la famille, au stade du 26 mars de Bamako.

promis d'être, dorénavant, parmi nous pour fêter la naissance de notre prophète. Maintenant que vos vœux ont été exhaussés, avez-vous oublié votre promesse ? ».

D'autres deviennent de fervents opposants politiques au candidat qu'ils ont contribué à porter au pouvoir. Le 19 juillet 2013 à Nioro du Sahel, Chérif Bouyé Haïdara a lui-même solennellement appelé les musulmans maliens à voter en faveur du candidat Ibrahim Boubacar Kéita. Aussitôt, l'association *Sabati 2012* s'est faite relayeur de cette consigne auprès des populations. Le choix de Bouyé Haïdara s'expliquait par le fait qu'il fallait barrer la route du pouvoir aux politiciens corrompus qui ont plongé le Mali dans le gouffre. Seul Ibrahim Boubacar Kéita, selon lui, était en mesure d'apporter ce changement.

Quatre dirigeants du mouvement *Sabati 2012* ont, par ailleurs, remporté des sièges de députés lors des élections législatives. Cette visibilité parlementaire permet à l'association, à la base religieuse, de se réclamer de la majorité présidentielle. Compte tenu de cette disposition, combinée au rôle qu'elle a joué pendant l'élection présidentielle, l'association *Sabati 2012*, telle un partenaire du pouvoir, entendait formuler des exigences. N'ayant, par la suite, pas récolté l'effet escompté de son engagement politique en faveur d'IBK, *Sabati 2012* manifeste son mécontentement et se pose désormais en critique, face aux décisions politiques qu'elle conteste.

Le 20 janvier 2014, lors d'un rassemblement dans sa résidence de Nioro du Sahel – à l'occasion du *Maouloud*, en présence du ministre malien du culte et des affaires religieuses, Thierno Diallo – Chérif Bouyé Haïdara a sévèrement critiqué le pouvoir, en se montrant consterné face à la décision de la Cour constitutionnelle invalidant les résultats de l'élection législative (de 2013) des localités de Nara (dans la région de Koulikoro) et Niono (dans la région de Ségou). En effet, durant les préparatifs de cette dernière élection, le Guide de la *hamalliyya* avait proposé que des candidats, désignés par lui-même, soient inscrits sur la liste du parti présidentiel, le Rassemblement Pour le Mali (RPM). Ayant été opposé à la réticence des responsables du RPM des régions concernés, les candidats soutenus par Bouyé se sont joints à d'autres partis, ou présentés sous l'étiquette de ''candidat indépendant''. À la suite de l'élection, ceux de Niono et Nara, inscrits sur la liste ADP-MALIBA, ont été proclamés vainqueurs, avant de voir leur élection invalidée par la Cour constitutionnelle. Au cours de son allocution, Bouyé se demandait comment le président malien, Ibrahim Boubacar Kéita pouvait permettre aux juges de la Cour constitutionnelle la possibilité d'annuler, à leur guise, les suffrages des Maliens, et proclamer des résultats qui, selon lui, « ne reflètent pas la vérité

des urnes ». Les remontrances de Bouyé, vis-à-vis de celui qu'il a contribué à porter au pouvoir ont également concerné d'autres thèmes. L'élection d'Ibrahim Boubacar Kéita a abouti à l'arrestation du capitaine Sanogo, auteur du coup d'Etat du 22 mars 2012, qui avait précipité le Mali dans sa plus grave crise. La bienveillance de Chérif Bouyé Haïdara, cet important leader religieux, à l'égard du capitaine Sanogo, était publiquement affirmée. Sa sympathie pour le président Kéita, a dès lors commencé à s'amenuiser. Celui qui a activement participé à porter Ibrahim Boubacar Kéita au pouvoir, aussi bien par la mobilisation des masses que par la mobilisation de fonds, s'est transformé en un fervent contestataire de l'action politique du gouvernement du président Kéita : « Nous n'avons pas eu droit au changement que nous attendions. Rien n'a changé depuis l'élection présidentielle. Au contraire, les ténors de l'ordre ancien restent en place ou refont surface alors que les partisans du changement (le capitaine Sanogo-ndlr) sont jetés en prison ou exclus des affaires publiques [...] Nous nous sommes battus pour que ce qui nous est arrivé en 2012 ne se reproduise plus, or la menace revient [...] Ce n'est pas parce qu'un parti est au pouvoir qu'il doit bénéficier de toutes les faveurs au détriment des autres Maliens. Si le Rassemblement Pour le Mali (RPM) (le parti du président Kéita–ndlr) n'arrête pas d'être injuste envers les Maliens, je le combattrai plus fermement que je n'ai combattu l'ancien régime. Je n'ai pas combattu ATT par simple détestation mais parce qu'il se montrait injuste envers le peuple»[59].

B. La perte de légitimité de l'Etat au profit des forces religieuses

Cinquante-cinq ans après l'accession à l'indépendance, avec une production économique extrêmement faible, le Mali dépend quasi-totalement des flux financiers extérieurs, notamment l'aide publique au développement et les transferts de fonds de la diaspora, la faiblesse des revenus ayant contraint un nombre important de Maliens à l'émigration. Un tiers des Maliens vit hors du Mali. Ce qui, aujourd'hui, apparait comme étant la culture de la mobilité, ressemble plutôt à une stratégie de survie. Important pays touristique d'Afrique, dont une part considérable de l'économie provient du tourisme, le Mali est abandonné, depuis quelques années, par ses touristes. Dans un contexte de crise, qui constitue un sérieux handicap pour le secteur touristique, les efforts du Mali sont aujourd'hui concentrés sur la lutte contre l'insécurité. Dans la configuration actuelle d'un pays en situation post-crise, l'Etat

[59] Propos tenus le 20 janvier 2014 à Nioro du Sahel, à l'occasion du *Maouloud*.

malien est plus que jamais dépendant de l'aide extérieure, assortie de conditions. Il se voit contraint à la collaboration avec la mission onusienne présente dans le pays, au mandat élargi. Cette immixtion accrue des partenaires du Mali, dans les affaires nationales, génère d'autres types de tensions au sein de la société.

1. Gouvernance et pouvoir d'Etat : leurs caractéristiques au Mali

L'administration malienne pourrait se caractériser par : la corruption en son sommet ; son inefficacité ; son fonctionnement opaque et très éloigné du citoyen. Le pouvoir d'Etat, quant à lui, se caractériserait par son manque d'autorité ; sa perte de souveraineté ; la fragilité de ses institutions ; et un président qui semble cumuler tous les pouvoirs, dont celui des nominations qui lui assurent des fidélités. À ces facteurs, qui ont pesé sur une perception positive de l'État par les Maliens, il convient d'ajouter une absence de propositions politiques alternatives émanant des partis de l'opposition.

a. La corruption, une institution au Mali

Alexis Roy (2010) impute le caractère prévaricateur et clientéliste du système politique malien, à deux principaux facteurs : la libéralisation économique démarrée dans les années 1980, et la libéralisation politique après 1991, qui, selon lui, ont accentué la corruption.

« La corruption au Mali est systémique et pernicieuse » (Banque mondiale). Si le slogan de la lutte contre la corruption, brandie par les régimes politiques successifs, n'a jamais pu être mis en œuvre, ou quand il a semblé l'être n'a produit aucun résultat, c'est qu'en réalité, au Mali, le salaire officiel des travailleurs ne leur permet pas, en général, de vivre décemment. Dans le cadre de la lutte anti-corruption, le président Amadou Toumani Touré a mis en place le bureau du vérificateur général, composé d'un vérificateur général ; d'un vérificateur ; d'un auditeur interne ; et d'un vérificateur assistant. Pour exemple, le rapport du bureau du vérificateur général de 2006 a ainsi fait état, d'un manque de cent-trois milliards de francs CFA (157 251 908 €) dans les caisses du trésor public.

Les rapports de vérification devaient jouer un rôle important dans la gestion publique, et constituer un élément clé du processus global mis en place pour assurer la transparence et

l'imputabilité, en vue de lutter contre la mauvaise gestion, la délinquance économique et financière, et accroitre la performance des structures publiques auditées. Tout au long de la présidence d'ATT, des constatations relatives aux cas de fraude dénoncées aux procureurs de la République, en charge des pôles économiques et financiers, par le Vérificateur général, n'ont donné lieu à aucunes poursuites ou sanctions des auteurs. Ainsi, même décriée, dans les faits, la corruption semble être socialement acceptée, car considérée comme le seul moyen de s'en sortir. En ce sens, elle pourrait donc être considérée comme un moyen de redistribution, lorsqu' elle s'exerce au profit des plus démunis.

Cédric Touquet (2006) nous éclaire sur la conception que se font les Maliens de la notion de corruption, et les nuances avec le vol. Il explique qu'entre corruption et vol, les jugements moraux sont plus durs sur le second, c'est-à-dire l'appropriation d'un bien par quelqu'un en dehors d'une relation sociale de confiance. À l'inverse, le registre de l'acceptable, du légitime (le détournement), s'oppose en tous points aux règles normatives de l'Etat bureaucratique. Le détournement de biens publics n'apparait donc pas comme un dysfonctionnement, mais il correspond aux règles du jeu propres à un espace public politique.

b. Les difficultés des structures publiques maliennes

« Les quelques cadres maliens formés désertent la Fonction publique, ou la pillent. Le pays est donc incapable, seul, d'utiliser les techniques administratives et scientifiques nécessaires pour le tirer du sous-développement » (Francis Leborgne, 2006)[60]. La désertion de cadres, une gestion inopportune des structures publiques, combinées au manque de crédits d'entretien des installations construites, mettent ces dernières très vite hors d'usage, et le rendement effectif des montants investis ne résulte pas d'une croissance. La plupart des entreprises publiques maliennes ont longtemps nagé dans cette situation d'inefficacité, de laquelle, les institutions économiques internationales ont estimé qu'elles étaient incapables de s'en extirper sans une intervention extérieure. La perte de légitimité de l'État est donc, en partie, la conséquence d'un certain nombre de choix, notamment économiques exogènes. Les orientations politico-économiques nationales se trouvent être déterminées par les organisations internationales,

[60] Francis Leborgne est ancien directeur général de la compagnie Energie Du Mali (EDM SA)

« qui dictent les programmes susceptibles d'être financés » (D. Jonckers, 2011), et qui, par ailleurs, se soucient peu ou pas des réalités économiques locales.

Eu égard à la situation économique du pays, le Fonds Monétaire International (FMI) et la Banque Mondiale (BM) impulsés par des motivations purement économiques, et partant de l'idée que « le marché est supposé résoudre tous les problèmes » (Francis Leborgne, 2006), ont imposé à l'État malien, la privatisation de ses entreprises publiques. « Sous couvert de bonne gouvernance, de développement durable ou de lutte contre la pauvreté, on prône la privatisation qui, certes, favorise la croissance (4,5 % en 2009), mais aussi son corollaire, l'augmentation de la paupérisation de la majorité de la population » (J. Ziegler, 2005 ; A. Traoré, 1999).

Sous la bannière d'ajustement structurel, le processus de privatisations a contraint l'État à se désengager de nombreux secteurs économiques, pour y laisser se développer l'initiative privée, et faire ainsi du marché le moteur de la régulation sociale et du secteur privé, le moteur du développement. Les secteurs vitaux de l'économie nationale (eau, électricité, transports ferroviaires, télécommunications, huilerie, compagnie cotonnière...) ont ainsi été privatisés et « bradés » (Aminata Traoré, 2001). Cette forme de coopération, pour certains observateurs, « s'inscrit dans la continuité de la mission civilisatrice de l'impérialisme colonial » (J-P. Olivier de Sardan, 1997).

Cette démarche a contribué à réduire énormément le rôle de l'État dans la gestion des entreprises publiques, affaiblissant, en conséquence, considérablement son emprise sur l'économie nationale. Au départ, les programmes d'ajustements structurels présentaient les privatisations comme étant des processus de nature administrative et ponctuels, dont le but essentiel consistait à l'amélioration de la situation économique et financière des États concernés. Par la suite, le concept de privatisation, au Mali, est apparu en tant que programme politique, et comme la principale politique économique étatique. La transition massive, du tout public vers le tout privé, ne correspondait généralement pas à un vœu exprimé par les populations. Loin d'être une démarche voulue et choisie, correspondant aux objectifs de l'État, elles ont plutôt été les conditions liées aux ajustements structurels imposées par les Institutions de Bretton Woods (IBM). Avec des résultats le plus souvent décevants, nous estimons que la privatisation en tant que stratégie de développement économique a été un échec cinglant. Nous nous en expliquons dans les lignes qui suivent.

Si certains pays, dans d'autres continents, ont pu connaitre des succès dans la mise en œuvre de processus de privatisation, au Mali, ils n'ont pas été à la hauteur des résultats escomptés. Depuis plusieurs années, le Mali dépend de plus en plus des apports extérieurs, sans pour autant pouvoir entreprendre une capitalisation interne. Cette dépendance concerne aussi bien les investissements que les consommations. Deux-tiers des Maliens sont affectés par la pauvreté, dont un-tiers vit dans l'extrême pauvreté. Cette nouvelle logique du marché (libéralisation économique) s'est révélée être un facteur important d'exclusion sociale, et d'aggravation des conditions des couches les plus vulnérables. Face à ces conditions de vie très difficile, l'État, censé incarner le dernier rempart vers lequel se tourner, apparait totalement impuissant à résoudre les préoccupations des plus nécessiteux.

Amorcées dans le but de redynamiser des secteurs en difficulté, les conséquences des privatisations ont entraîné des conséquences négatives, et ont souvent été très contraignantes pour les populations :

- elles n'ont pas favorisé la concurrence, n'ont donc pas participé au développement économique et social, dans le sens où les privatisations ont, le plus souvent, simplement conduit au transfert d'un monopole d'Etat en un monopole privé, exercé par des entreprises simplement intéressées par le profit. Dans le cas du transport ferroviaire que nous détaillerons, loin d'avoir favorisé l'amélioration des services, la privatisation de ce secteur a plutôt cautionné leur réduction draconienne, avec des conséquences immédiates pour de nombreux Maliens ;

- elles ont engendré des hausses de prix considérables pour des consommateurs, dont le pouvoir d'achat était limité au départ ;

- elles sont aussi responsables d'un grand nombre de licenciements, aggravant, subséquemment, la paupérisation d'une importante partie de la population.

Le mécanisme des privatisations est totalement méconnu de la grande partie des Maliens, lesquels rejettent entièrement les désastres qui en ont découlé sur les élites politiques et sur l'État. Avant d'analyser le processus d'ajustement structurel, à travers des cas concrets, et de faire apparaitre ses conséquences sur la perte de crédibilité de l'Etat, il nous a semblé important de nous intéresser, d'abord, à l'évolution de la situation économique malienne ayant donné lieu aux logiques de privatisations. Le but de notre étude est de démontrer

clairement que le programme d'ajustement structurel a affaiblit l'Etat malien dans certaines de ses fonctions, notamment les plus essentielles. Un dépérissement qui a rapidement été récupéré par les mouvements religieux qui, dans ces domaines laissés pour compte, jouent le rôle de l'Etat.

c. L'économie malienne sous le régime socialiste de Modibo Kéita (1960-1968)

Dès l'indépendance, en 1960, le rapprochement du Mali avec le bloc soviétique s'est traduit par de nombreux départs d'universitaires et autres intellectuels vers l'URSS et la Chine. Sous le régime socialiste du président Modibo Kéita, la mainmise gouvernementale sur l'activité économique était totale. Le président ayant opté pour une économie dirigée, dont l'Etat était le principal acteur dans tous les secteurs stratégiques de l'économie nationale. Tout entrepreneuriat individuel était par ailleurs interdit. L'économie malienne, à cette époque, était essentiellement basée sur l'agriculture, qui employait 95% de la population active. La situation économique s'est considérablement dégradée à partir de 1962 : « Le pays était confronté à une pénurie de toutes les denrées de première nécessité [...] La production nationale était insuffisante [...] Les tentatives de relance économique (révision du plan, réforme des sociétés et entreprises d'État, accords monétaires franco-maliens) se sont soldées par un échec » (Bintou Sanankoua, 1990).

Le socialisme s'est avéré être un instrument incapable d'œuvrer au développement économique du pays. D'une part, dans la conjoncture de la guerre froide, la politique économique du Mali avait provoqué la réaction des pays occidentaux contre l'option socialiste du président Modibo Kéita. D'autre part, l'aide accordée au Mali, par ses partenaires socialistes (l'URSS et la Chine), n'était que très limitée.

d. L'économie malienne sous le régime militaire de Moussa Traoré (1968-1991)

Le coup d'État militaire de 1968 renverse le régime socialiste aussi bien que ses aspirations économiques. La nouvelle politique met fin à la structure de l'économie à orientation étatique. Elle favorise l'apparition du capitalisme, et scinde la scène économique malienne en trois franges : les secteurs étatique ; privé ; et mixte. Ainsi, dès la chute du régime socialiste,

pendant les années 1970, le pays s'est doté d'un nouveau statut général des fonctionnaires[61], d'un nouveau statut de la magistrature[62], d'une nouvelle organisation administrative du territoire[63], et d'un cadre normalisé de création et d'organisation des services publics[64].

Ces nouvelles dispositions économiques se sont heurtées à quelques difficultés, notamment un contexte international difficile (le choc pétrolier des années 1970), un ralentissement économique, des plans d'investissement inefficaces, auxquels il convient d'ajouter un nouveau ''mal'' qui est apparu dans le paysage politico-économique malien, le détournement de fonds publics (la structure économique sous le régime socialiste de Modibo Kéita ne favorisait pas le détournement de fonds publics). Au début des années 1970, le Mali est également frappé par une grande sécheresse qui a fortement affecté le secteur agricole, le cœur de son économie, donnant ainsi lieu à d'importantes vagues d'émigrations.

> Dans la région de Kayes, les départs se sont majoritairement exercés vers l'Europe (la France) ; vers l'Afrique (la Côte d'Ivoire, le Gabon, le Congo-Brazzaville, l'Angola…) ; et vers les Etats-Unis également. Les populations nomades du Nord-Mali, notamment les Touaregs, semblent avoir autant été affectées que les agriculteurs sédentaires du sud du pays. Elles ont, pour leur part, été poussées à se réfugier au Moyen-Orient et au Maghreb, majoritairement en Lybie et en Algérie.

[61] Ordonnance n° 77-71/CMLN du 26 décembre 1977 portant statut général des fonctionnaires de la République du Mali. Ce texte modifié à plusieurs reprises a été abrogé et remplacé en 2002 par la loi n° 02-053 du 16 décembre 2002 portant statut général des fonctionnaires.

[62] Loi n° 79-10/AN-RM du 29 novembre 1979 portant statut de la magistrature. Aujourd'hui le statut de la magistrature fait l'objet de la loi n° 02-054 du 16 décembre 2002.

[63] Ordonnance n° 77-44/CMLN du 12 juillet 1977 portant réorganisation territoriale et administrative de la République du Mali.

[64] Ordonnance n° 79-9/CMLN du 19 janvier 1979 portant principes fondamentaux de la création, de l'organisation, de la gestion et du contrôle des services publics. Ce texte a été abrogé et remplacé par la loi n° 94-009 du 22 mars 1994.

L'association de ces différents éléments a eu d'importantes répercussions sur l'économie nationale. Les entreprises publiques maliennes, dans les années 1980, à travers des pertes progressives de performance, sont apparues très défaillantes. Leur taux d'endettement s'est fortement accru, poussant ainsi l'État à les renflouer, par le bais d'exonérations fiscales, de subventions, et de dotations en capital. Cette stratégie a eu pour conséquence le creusement de l'endettement public. Les agences internationales de développement et de coopération, telles que la Banque mondiale et le FMI, se sont montrés disposées à aider le Mali, ainsi affecté, à redresser son économie. En retour, le pays devait s'engager à mettre en œuvre des programmes intensifs de libéralisation économique.

2. La libéralisation économique et son rôle dans la paupérisation des populations

La libéralisation économique avait pour finalité d'améliorer la fluidité et l'efficience des diverses activités et, dans le cas des filières agricoles, d'améliorer le pourcentage de la valeur ajoutée revenant aux agriculteurs. Si l'objectif final est clairement défini, l'exécution du programme a, a contrario, contribué à l'aggravation de la situation économique des Maliens, surtout au sein des populations agricoles. Les politiques d'ajustements structurels ont donné lieu à une série de privatisations d'entreprises publiques maliennes, perçues négativement par les Maliens, comme étant un programme de désengagement intensif de la part de l'État. Du statut de propriétaire, dans certains cas, l'État malien est devenu actionnaire minoritaire de ces propres entreprises. Dans d'autres cas, il a totalement cédé ses parts.

Organisées dès la fin des années 1980, les privatisations ont concerné plus de 200 entreprises maliennes, dont les plus importantes (du point de vue des répercussions sur la population) sont : le secteur agricole, la Compagnie Malienne pour le Développement du Textile (CMDT) et l'Huilerie Cotonnière du Mali (HUICOMA) ; le secteur minier, notamment celui de l'or ; le secteur de l'eau et de l'énergie, l'Energie du Mali (EDM) ; le secteur des transports (la Régie des chemins de fer du Mali) …

a. Le cas de l'Energie du Mali (EDM SA)

L'Energie du Mali (EDM) a été acquise par Saur International[65], filiale de Bouygues, lors de la privatisation de décembre 2000. La privatisation du secteur de l'énergie n'a pourtant pas rendu l'électricité plus accessible. Seulement 8%[66] de la population malienne a accès à l'électricité. Dans un rapport sur l'énergie au Mali, Francis Leborgne (2006) estime que dans le domaine énergétique, mais aussi de l'eau, les organisations internationales ont défini une politique libérale inapplicable. Elles n'ont ni expliqué ni soutenu le système qu'elles avaient mis en place, mais elles ont imposé le régulateur (l'opérateur privé censé assurer le bon fonctionnement des services) et le respect du contrat. La société s'est retrouvée seule dans un combat qui n'est pas le sien, à devoir cependant appliquer un contrat qu'elle avait signé et qui comportait, sans qu'elle ait pu en discuter, de graves contradictions et erreurs dans les termes.

Il avait été expliqué que la privatisation du secteur de l'eau améliorerait la production d'eau, tout en garantissant son accessibilité à tous. En revanche, ce qu'il a été remarqué auprès des consommateurs, c'est la hausse des factures d'eau. La démarche de rentabilisation des investissements privés, apportés au secteur de l'eau, a conduit à la hausse du coût de l'eau pour le consommateur. L'inaccessibilité de l'eau de bonne qualité dans les zones rurales semble, en partie, liée à la privatisation de ce secteur. La fourniture d'eau à tous les citoyens ressort du devoir de l'Etat, pourtant, la marchandisation de ce produit vital, par les entreprises privées, la rend inaccessible à tous les maliens, notamment ceux vivant dans les campagnes.

Le ciblage de marché, par l'entreprise de distribution d'eau, semble lié à l'insuffisance ou à l'absence de moyens économiques, qui permettrait aux populations rurales d'honorer leurs factures d'eau. La difficulté liée à l'amortissement des coûts des installations pourrait ainsi justifier l'absence d'effort, pour acheminer l'eau vers les campagnes maliennes. Il nous apparait qu'aucune action n'ait été entreprise pour remédier à cette situation. Nous avons d'ailleurs pu voir à travers notre étude sur l'association '' Maison du Coran et Hadis'' que l'acheminement de l'eau potable vers les zones rurales est totalement assuré par les mouvements religieux.

[65] Saur International est une entreprise française qui opère dans le domaine de l'eau, de l'énergie, des travaux et activités de loisirs…

[66] Etude disponible sur internet : URL : http://www.statistiques-mondiales.com/electricite.htm

b. Le cas de l'huilerie cotonnière du Mali (HUICOMA)

L'HUICOMA est composée de trois usines de production, localisées dans différentes régions du Mali, avec une production annuelle de plus de 40 000 tonnes d'huile raffinée de coton, 15 000 tonnes de savon, et 230 000 tonnes d'aliment bétail. L'entreprise employait 1155 employés, dont 855 fixes et 300 saisonniers. En 2005, L'Huilerie Cotonnière du Mali (HUICOMA) a été cédée à un investisseur privé pour un montant de neuf milliards de francs CFA. L'Etat qui auparavant détenait 96,13% des parts, après la privatisation, n'en détenait plus que 12%. Dès cette même année, le repreneur licencia 495 travailleurs, sans préavis et sans droits. L'ensemble des personnes licenciées se sont regroupées au sein d'une association, pour réclamer leur droit. Encore aujourd'hui (2015), malgré toutes leurs mobilisations, elles n'ont guère eu gain de cause.

c. Le cas de la Compagnie Malienne pour le Développement du Textile (CMDT)

La Compagnie Malienne pour le Développement du Textile (CMDT), la société nationale de coton du Mali, a été privatisée en 2008. Cette procédure a été initiée et soutenue par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international, qui ont estimé que seule la privatisation permettrait de stimuler le secteur cotonnier malien. Si le but était de permettre au Mali de mieux gérer sa filière coton, et de concurrencer d'autres pays producteurs, la privatisation semble avoir cautionné l'extinction progressive du coton malien.

Les contraintes qui ont découlé du processus de privatisation de la CDMT, ont engendré d'importantes répercussions sur la production cotonnière. Par exemple, le niveau de production du coton, qui avait atteint plus de 620 000 tonnes lors de la campagne 2003/2004, a chuté à un peu plus de 200 000 tonnes lors de la campagne 2008/2009, c'est-à-dire, après la privatisation.

Le coton malien est essentiellement produit par des exploitations familiales de petites tailles, dans les régions de Sikasso, Koulikoro, Ségou, Kayes. La CMDT leur garantissait un prix-plancher d'achat des récoltes et l'accès au crédit pour se fournir en semences et en intrants. La

baisse continue des cours mondiaux, l'importante subvention[67] accordée au secteur cotonnier américain, dont la production inonde le marché mondial, ont plongé la CMDT dans une situation de crise. Cette dernière, en continuant de payer les producteurs du Mali au-dessus du prix du marché, a accumulé cent-cinquante millions d'euros de dettes. Contrairement à d'autres cas de privatisations, dans lesquels les procédures de licenciements sont entreprises en aval, dans le cas de la CMDT, ils ont été exécutés en amont. Un certain nombre de mesure (Etats généraux du coton (avril 2001) ; plan d'action (novembre 2003) ; plan d'affaires (2004-2006))[68] ont abouti au licenciement d'un quart du personnel de la CMDT (597 employés).

d. Le cas de la régie des chemins de fer du Mali

Le secteur ferroviaire, exploité par la régie des chemins de fer du Mali, a été acquis le 1er octobre 2003 par un consortium franco-canadien (CANAC-GETMA). Après acquisition, le nouvel acquéreur n'a pas maintenu le niveau de l'emploi et a eu tendance à abandonner les régions où le service était peu susceptible de générer des profits, au mépris des populations des zones concernées. Transrail, le nom donné à la nouvelle compagnie, a ainsi donné la priorité au fret, plus rentable, au détriment du transport de voyageurs, laissé pour compte. Six cent douze cheminots ont été licenciés avec suppression des droits sociaux, et vingt-six des trente-six gares existantes ont été fermées.

Dans les localités situées sur le tracé du chemin de fer, une véritable économie, rythmée par l'arrivée et le départ des trains, s'était mise en place, permettant à de nombreuses familles de ''survivre''. Notons aussi que le Mali, qui compte parmi les pays les plus pauvres de la planète, connaît de gros problèmes de transport dus au très mauvais état de ses routes, quand

[67] Chaque année, les Etats-Unis versent à leurs 25 000 producteurs de coton près de 5 milliards de dollars de subvention.

[68] « La Lettre de politique de développement du secteur du coton » – conçue à la suite des Etats généraux du coton d'avril 2001 – a été remplacée en novembre 2003 par un Plan d'action actualisé en raison d'un retard dans le calendrier initial de la réforme. Ce dernier consacre la décision des autorités de diviser la CMDT à horizon de 2006 en trois ou quatre entités privées régionales possédant temporairement l'exclusivité d'achat de coton graine, au capital desquelles participeraient les organisations de producteurs. Parmi les mesures prévues par la *Lettre de politique de développement du secteur du coton,* figure un bilan financier de la CMDT. Ce dernier devait donner lieu à un plan d'affaires pour 2004-2006. La CMDT a alors amorcé le licenciement d'un quart de son personnel (soit 597 employés) pour un coût total de 7.77 milliard de francs CFA (13 millions de dollars).

elles existent. Les nouvelles dispositions des opérateurs privés ont constitué une véritable contrainte pour les populations concernées, dans un pays où les localités intérieures sont difficilement accessibles. En plus des contraintes liées à l'accessibilité, les villages qui s'étaient constitués autour desdites gares sont devenus des villages ''fantômes'', avec la perte de toutes les ressources économiques liée à la disparition des commerces autour des gares.

L'argument purement économique du nouveau directeur de Transrail, Daniel Masse, expliquant que « ces petites gares engendrent plus de charge que de recettes »[69], a ainsi ruiné toute l'organisation socioéconomique des villages situés le long de la ligne de train.

e. Le secteur minier : le cas de la mine d'or de Sadiola

La mine d'or de Sadiola, « un gisement parmi les plus prometteurs du monde » (Karine Gatelier, 2013) est exploitée par les multinationales les plus puissantes dans le domaine (AngloGold Ashanti, IAM Gold)[70], selon le montage suivant : AngloGold Ashanti 38% ; IAMGOLD 38% ; Gouvernement malien : 18% ; International Finance Corporation : 6%.

Pendant que la majorité des Maliens nage dans une grande pauvreté, Gilles Labarthe (2007) nous apprend que, le gouvernement malien offre aux compagnies d'extraction étrangères une marge supplémentaire de quatre-vingt à cent vingt dollars, sur chaque once d'or. Camille de Vitry, dans son ouvrage « L'or nègre » (2009), souligne le fait que le Mali produit l'or le moins cher du monde. Pendant que le prix de l'once d'or se négocie à plus de mille dollars, il est, à l'exploitation, fixé à cent cinquante dollars à Sadiola, et à soixante-quinze dollars dans les autres mines maliennes. Les populations locales, loin de bénéficier d'importantes

[69] Propos évoqués dans *L'Essor* du 20 septembre 2004.

[70] AngloGold Ashanti est une société minière sud-africaine fondée en 1999, spécialisée dans l'exploitation de l'or. Elle occupe la troisième place mondiale dans la production d'or après Barrick Gold (Canada) et Newmont Mining (Etats-Unis) ;

Présente partout dans le monde, IAM Gold est une société de production canadienne créée en 1996.

International Finance Corporation (Société financière internationale) est une structure de la banque mondiale, créée en 1956. Elle a pour but de stimuler l'expansion économique des pays membres en contribuant au développement du secteur privé de leur économie, plus précisément en facilitant la libre circulation des capitaux privés et leur investissement dans de libres entreprises.

retombées économiques du secteur, en subissent plutôt les conséquences relatives aux conditions difficiles de travail, et sanitaires.

Au cours de notre étude, nous nous apercevons que les dispositions suivantes : le respect de l'environnement, l'amélioration du bien-être des populations locales, l'investissement d'une partie des recettes aurifères dans le développement local, sont loin d'être prises en compte.

Ressource d'appoint, l'orpaillage a toujours été une activité traditionnelle dans la région de Kayes. L'attribution des espaces miniers aux multinationales, s'est accompagnée d'une interdiction pour les populations d'approcher la zone d'exploitation. Ainsi, cette privatisation a été vécue par les populations locales comme une injuste dépossession de leurs terres. C'est également le mode de vie qui a radicalement changé dans les localités concernées, avec l'apparition d'autres maux sociétaux. La privatisation des mines a abouti à l'afflux d'ouvrier vers Sadiola et bourgades environnantes, faisant croitre la population totale, de 8000 à 25 000 personnes. Cette explosion démographique s'est accompagnée de problèmes de ravitaillement en nourriture et médicaments, de toxicomanie, d'insécurité, d'apparition et de développement de la prostitution, contribuant ainsi à la propagation du SIDA et autres maladies sexuellement transmissibles.

Le cadre de vie à Sadiola et dans les localités environnantes est soumis à d'importantes pollutions. Les deux tiers des quinze millions de tonnes de minerais extraites à Sadiola, ne présentant pas une teneur en or suffisante, sont rejetés sur les côtés de la carrière. Le dernier tiers est traité au cyanure, à la chaux vive et à l'acide chlorhydrique. Hormis les impacts sur l'environnement, d'énormes risques pèsent sur la santé des salariés de la mine en particulier, et sur les populations locales en général. D'une part, l'exploitation génère d'importants volumes de poussières, chargées de métaux lourds, ce qui provoque des troubles respiratoires chez les villageois. Compte tenu de leur quasi quotidienneté, elles représentent la préoccupation première des habitants. D'autre part, l'exploitation pompe énormément d'eau pure, pour rincer les minerais, et la restitue polluée. Le fond du bassin de rétention des eaux, destiné à la destruction du cyanure par oxygénation, n'est pas couvert d'un revêtement imperméabilisant. Ainsi, chaque débordement de la digue de retenue des eaux polluées, par rinçage ou traitement du minerai, cause ainsi la contamination de nombreux marigots. Ce scénario s'est produit pendant la saison des pluies, en 2002, et a eu pour conséquences : des contaminations multiples ; la perte d'animaux d'élevage ; de nombreuses fausses couches et décès d'enfants, dont douze en l'espace de deux mois.

f. Les problèmes liés au versement des parts de l'État

En sus des problèmes évoqués, le gouvernement malien ne parviendrait pas à obtenir des multinationales, le paiement correct des taxes d'exploitation et des royalties. En ce qui concerne les rapports qui lient les exploitations minières à l'État, la crédibilité de ce dernier est fortement entachée. Là aussi, pour les populations locales, la corruption représente la principale notion qualifiant ces rapports.

L'information selon laquelle la teneur en or déclarée par les exploitants miniers pourrait être inférieure à la teneur réelle, persiste au sein de la population. Les multinationales iraient jusqu'à organiser « le transport irrégulier de centaines de kilos d'or via le Sénégal, avec la complicité d'un ministre qui se déplace pour débloquer une situation embarrassante provoquée par un douanier trop scrupuleux » (G. Labarthe, 2007).

Officiellement, la mine d'or de Sadiola offre trois grammes d'or par tonne de minerai brut. S'ajoutent à cette productivité, des avantages fiscaux, de faibles coûts de production, et une main d'œuvre très moins chère. Cette combinaison de facteurs fait des gisements de Sadiola, les plus rentables du monde.

Sur la période 2000-2002, un audit public a révélé qu'il manquait 15,6 millions de dollars, réclamés par l'État malien envers IAMGOLD. Fin 2004, l'État n'avait reçu d'IAMGOLD que 4,6 milliards de francs CFA des 25 milliards qui lui étaient dus en dividendes.

La démarche des exploitants privés, à l'égard des habitants locaux, tend à s'inscrire dans cette logique que mentionne Gilles Labarthe (2007) : « il n'est plus possible que des matières premières continuent à dormir, sous prétexte que leur exploitation bouleverserait le mode de vie de ceux qui ont la chance de vivre où elles se trouvent. Si des peuples, demeurés arriérés, ne peuvent ou ne veulent s'occuper de leur mise en valeur, d'autres peuples plus entreprenants viendront le faire à leur place de gré ou de force ».

Aux facteurs économiques exogènes précités, il convient d'en ajouter d'autres, dont certaines pourraient être propres au Mali. Depuis quelques années, la situation du pays, sur le plan continental et international, nous semble régressive et très inconfortable, et ce, bien avant la crise générale de 2012, qui est un facteur aggravant. Sur le plan de l'IDH (élément essentiel pour l'évaluation des progrès du développement humain, centrée sur la personne), le Mali a occupé, en 2009, la 175^{e} place sur 182 pays classés, soit une variation régressive de 2 points

par rapport à 2006. Il a occupé, en 2013 (rapport publié en juillet 2014), la 182^{e} place sur187 pays classés, soit une variation régressive de 7 points par rapport à 2010[71]. Si le pays est frappé par une importante pauvreté, il est également soumis à d'importantes inégalités verticales.

3. Le poids des inégalités verticales sur le développement économique

Le terme d'inégalité mesure une différence relative de situation entre individus au regard, soit de la dotation d'un facteur (le capital physique, le capital humain), soit du revenu, soit de l'accès à certaines prestations, qu'elles soient allouées par le marché ou par le secteur public. Les inégalités peuvent alors s'expliquer de 2 manières : L'effort individuel entrainant des disparités de réalisation ; mais surtout les circonstances et les opportunités offertes, au départ, aux individus. Elles favorisent l'émergence d'une hiérarchie sociale, et se matérialisent par la formation de groupes d'élites favorisés.
Pour ainsi évaluer les inégalités de façon pragmatique, il est important de se référer aux opportunités. D'une part, quand les circonstances de départ sont égales, il est logique que des individus ayant fourni le même effort atteignent le même résultat. D'autre part, lorsque les individus disposent des mêmes opportunités, une différence entre leurs divers résultats n'est imputable qu'à la volonté et à l'effort personnel. Les inégalités d'opportunités, dans l'acquisition d'un capital quel qu'il soit, sont d'autant plus importantes qu'elles conditionnent les inégalités auxquelles devront faire face les individus, pendant les étapes futures de leur cycle de vie.

Les efforts de croissance économique (programmes de développement, et politiques de création de revenus) paraissent inefficaces, car ils semblent conduire à l'enrichissement d'une minorité, en l'occurrence des personnes bien déterminées (les élites politiques le plus souvent). Il y'a donc d'une part les riches, et de l'autre les pauvres, et la croissance économique est plus favorable aux premiers qu'aux seconds.

[71] Source des données : Rapports sur le développement humain (RDH) – Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD). Disponible sur internet : URL : http://hdr.undp.org/fr/data

a. Les inégalités, une entrave à la mobilité sociale

Dans les pays développés, par exemple en France, même quand on est issu d'un milieu défavorisé, on conserve toutefois des chances de réussite. En matière de santé on bénéficie d'une couverture sociale, et quelle que soit sa situation sociale, on a le droit à l'éducation, qui est un important facteur de réussite. Même si des inégalités sociales persistent dans le système éducatif français, entre les enfants de familles aisées et ceux de milieux défavorisés, la perspective d'une mobilité sociale reste bien réelle.

Dans les pays pauvres, on hérite le plus souvent de la situation socio-économique « désastreuse » de ses parents. Au Mali, les inégalités semblent figées. La perspective de jouir d'un avenir meilleur que celui de ses parents parait utopique, pour la majorité des jeunes issus de familles pauvres. Quand on sort d'une famille riche, on a toutes les chances de devenir, à son tour, riche, de mener une vie aisée. Inversement, quand on sort d'une famille pauvre, il est fort probable qu'on demeure pauvre. Pourtant, l'idée de mobilité sociale, c'est-à-dire d'une éventuelle ascension sociale, est une notion fondamentale pour la motivation des jeunes, surtout dans le domaine de l'éducation.

Au Mali, la qualité de l'éducation, dans le domaine public, laisse à désirer. Les classes sont surchargées, donnant souvent lieu à la double vacation. C'est-à-dire qu'une partie des écoliers se présente en cours la matinée, et la seconde partie l'après-midi. L'insuffisance de personnel éducatif, la pénurie de locaux d'enseignement, de matériel éducatif, sont autant de facteurs, qui détériorent davantage la qualité de l'enseignement.

Dans le domaine éducatif également, les politiques d'ajustement structurel ont ''enfoncé le clou'' et, comme toujours, ce sont les plus pauvres, c'est-à-dire la majorité des Maliens, qui en pâtissent. S'il existe un domaine qui illustre le mieux l'incapacité de l'Etat malien, c'est bien celui de l'éducation nationale. On peut toutefois remarquer que les enfants issus de familles aisées peuvent bénéficier de meilleures conditions d'études. A Bamako, dans la capitale malienne, il existe de nombreux établissements privés (du primaire, du secondaire et du supérieur) jugés excellents, compte tenu des conditions de travail offertes aux élèves et étudiants (classes peu remplies, matériels à disposition), et pour la qualité même de l'enseignement dispensé (plusieurs universités privées font appels aux enseignants étrangers pour leurs compétences. Ces établissements sont réservés aux seuls enfants, dont les parents

disposent des moyens nécessaires pour financer leurs études, nous parlons donc des élites maliennes.

Les inégalités dans le domaine éducatif reflètent plus tard les inégalités socio-économiques. A l'inégalité d'éducation, succède logiquement l'inégalité d'accès à l'emploi. Les jeunes gens, pauvres pour la plupart, finissent par abandonner l'école, car n'y voyant de toute façon qu'un avenir sombre. Ils se trouvent ainsi en marge du processus économique de leur pays, contrairement aux enfants de riches, qui, comme leurs parents, détiendront à leur tour les rouages du secteur économique. Un niveau élevé d'inégalité réduit fortement la mobilité sociale. Une faible mobilité sociale, à son tour, conduit à une utilisation sous-optimale du capital humain (les aptitudes des individus sont bloquées et non utilisées). Les inégalités trop fortes pèsent donc sur l'allocation des ressources en capital financier et humain. En fin de compte, c'est le dynamisme de l'économie même qui est affecté par la trop faible mobilité sociale. Les inégalités d'opportunités portent ainsi atteinte à l'idée même de justice sociale, car, même si l'on est motivé et courageux, lorsqu'on manque d'opportunités, on parvient difficilement à bout de ses ambitions. Dans certains cas, ceux qui bénéficient d'opportunités ne sont pas forcément les plus méritants et les plus compétents. Cela fait que souvent, les secteurs d'activités dont ils ont la charge en souffrent, ce qui est très souvent le cas au Mali.

b. La crise du modèle urbain malien étroitement liée à la crise de l'Etat

La crise du modèle urbain adopté par certains pays d'Afrique subsaharienne, dont le Mali, pose le problème de l'État. « Nulle part ailleurs ne se lit avec autant de clarté, le lien génétique entre la ville et l'Etat que dans l'Afrique subsaharienne. La très grande majorité des villes africaines sont en effet ''filles'' de l'Etat » (R. Pourtier, 1993). Différentes de ces « mégalopoles hallucinées du néo-capitalisme » (Mike Davis, Daniel Monk, 2008), la capitale malienne Bamako, ouverte aux plus offrants, est happée par la mondialisation, « une mondialisation par le bas » (Alain Tarrius, 2002), alliant échanges informels transnationaux et dépérissement de l'État. « Dans le tissu urbain peu structuré qu'est souvent celui de la ville africaine » (M. Lasseur, C. Mayrargue, 2011), cette mondialisation laisse apparaitre partout dans la capitale les signes de la « prédation extérieure ». La société malienne se détermine par un tissu social, où le système de solidarité fait que gérer le gain personnel demeure très compliqué, lorsque, le plus souvent, une seule personne active doit subvenir aux besoins de

plusieurs autres personnes sans emplois et sans revenus. Au Mali lorsque les jeunes, notamment ruraux, perdent tout espoir en leur pays et en son système économique, dont ils se considèrent être en marge, une seule alternative se présente à eux, l'émigration. Cette émigration dont il est question n'est pas seulement internationale, elle est aussi domestique. Les fortes disparités entre les zones urbaines et rurales conduisent de plus en plus de jeunes ruraux à l'exode. Nous sommes alors face à un cercle vicieux car, l'exode rural est, à son tour, la source d'une autre forme d'inégalité. L'économie du pays repose en grande partie sur le secteur primaire, notamment l'agriculture, basée en zone rurale. Outre les vulnérabilités climatiques, économiques ou politiques, le secteur primaire (l'agriculture, l'élevage et la pêche)[72] est également soumis aux difficultés de la désertion des jeunes (les bras valides). L'agriculture malienne, constituée d'exploitations familiales, n'est toujours pas au stade de la motorisation lourde généralisée. Elle est encore, en grande partie, basée sur des méthodes traditionnelles (l'agriculture manuelle). Le secteur est ainsi progressivement laissé pour compte, au profit d'autres secteurs économiques. Hormis l'abandon du secteur primaire, l'exode rural incontrôlé entraine d'autres problèmes pour les villes accueillantes notamment Bamako. Parmi ces problèmes nous comptons : une insécurité grandissante ; une grande précarité ; la profusion de quartiers spontanés ; d'importantes difficultés en termes de circulation, d'hygiène (accès à l'eau potable, assainissement), de pollution[73]…

> Dans certains cas d'émigration, ce sont : la dimension individuelle ; la quête d'aventure ; et la réalisation de soi qui prévalent. Dans d'autres cas, émigrer vers d'autres ailleurs va au-delà d'une question individuelle. Il répond ainsi à des besoins collectifs. Les migrants entendent de ce part, au travers du fruit de leur déplacement, participer au développement et à la croissance économique de leurs localités d'origine. La mobilité des jeunes du Mali est le plus souvent une question de survie, plutôt qu'un mode de vie.

[72] L'é PIB (en 2007, 19,1% pour l'agriculture, 8,5% pour l'élevage et 5% pour la pêche et la forêt). Le PIB agricole se décompose comme suit : agriculture vivrière hors riz : 13,6% ; riz : 3,1% ; agriculture industrielle hors coton : 1,4% ; coton : 1,0%. Le secteur occupe 70% de la population active et fournit, en 2011, près de 20% des recettes d'exportation du pays.

[73] Si la population reste majoritairement rurale (63,78% selon les données FAO 2013), l'urbanisation se développe. La capitale connaît une croissance démographique rapide alimentée en partie par l'exode rural : Bamako héberge aujourd'hui 20% de la population du Mali et progresse chaque année de 100 000 habitants.

II – La crise politico-institutionnelle de 2012, et ses répercussions sur le fonctionnement de l'Etat

Les différentes crises, auxquelles le Mali a eu à faire face, ont soulevé une question essentielle : le désir de changement. Ce désir de changement se traduisait, dans l'esprit des Maliens, par un renouvellement du personnel politique, aux affaires depuis la révolution démocratique du 26 mars 1991. Plusieurs objectifs devaient en découler : la résolution définitive de la question touarègue, à l'origine de la crise de 2012 ; l'instauration d'une justice impartiale, face aux différentes exactions commises ; la restauration de l'autorité de l'Etat ; reformer l'État affaibli par la crise en proposant une nouvelle forme de gouvernance ; une redistribution plus équitable des richesses nationales... Élu à la faveur d'un ''ballotage'' joué d'avance, les attentes des Maliens à l'égard du président Ibrahim Boubacar Kéita étaient alors immenses.

A. Les aspirations de changement après la crise

La crise malienne est aussi apparue comme un moyen de changer les habitudes du passé. Presque deux ans après l'élection présidentielle post-crise, certains agissements démontrent la persistance des pratiques tant décriées du passé. Pourtant, la légitimité accordée à Ibrahim Boubacar Kéita, suite à la présidentielle de 2013, représentait une réelle occasion de lancer le Mali dans une réforme en profondeur. L'engouement pour la présidentielle était sans précédent. Avec près de 49 % au premier tour, et 45,73 % au second tour, le taux de participation a été remarquable dans un pays où elle atteint d'habitude des taux particulièrement bas[74]. Ces chiffres que nous qualifions de remarquables, eu égard aux élections précédentes, sont toutefois la marque d'une défiance vis-à-vis de la démocratie, et restent malgré tout faibles comparativement à d'autres pays.

[74] Dans son rapport final sur l'élection présidentielle de 2013, la Mission d'observation électorale de l'Union Européenne au Mali juge le taux de participation, de jamais atteint sous la Troisième République.

Dans la situation d'un Mali en pleine crise territoriale, le candidat Ibrahim Boubacar Kéita a axé sa campagne sur la restauration de l'autorité de l'Etat. Ses meetings électoraux étaient rythmés par la volonté de refonder et de renforcer l'Etat très affaiblit. Des discours qui ont su galvaniser un électorat en mal d'Etat. IBK est alors apparu comme étant le mieux à même de formuler des propositions concrètes pour régler la crise du Nord-Mali.

Il nous semble que cet aspect de sa campagne ait séduit de nombreux électeurs. Il a obtenu 20 points d'avance sur son principal rival, Soumaïla Cissé, au premier tour. Au second tour, il a été crédité de 77 % des suffrages, une victoire nette exempte de toutes contestations, lui conférant une certaine légitimité. Nous pourrions expliquer ce plébiscite électoral, par le passé politique d'Ibrahim Boubacar Kéita, un passé auréolé d'un caractère autoritaire, acquis durant sa période passée à la primature. Il apparait comme celui qui a su faire montre de toute son autorité à l'égard des nombreuses manifestations estudiantines avec, à la clé, une année blanche. Il est parvenu à remettre de l'ordre dans l'armée, en prononçant la dissolution de la coordination des sous-officiers et des hommes de rang. Il a également su gérer la période très délicate de tensions et d'affrontements communautaires qui a suivi la signature du Pacte national en 1992, à la suite de la rébellion touarègue.

B. Le président IBK ''entre rupture et continuité''

Depuis le renversement de la dictature en 1991, le paysage politique malien souffre d'une absence de renouvellement de personnel politique, restée quasi intacte. Tout au long de la campagne électorale, l'actuel président IBK s'est attelé à incarner la rupture. Si son élection répondait à des besoins de changement exprimés par les Maliens, elle n'a pas favorisé l'alternance de la classe politique. Ce qui, en revanche, a pu être constaté, c'est une forme d'équilibre entre continuité et renouveau dans le mode de gouvernance. Une partie des femmes et hommes politiques qui ont composé le gouvernement d'IBK, sont ceux qui ont auparavant gouverné le Mali. Soumeylou Boubèye Maiga, Sada Samaké, Cheickné Diawara, Moustapha Dicko, Berthé Aissata Bengaly, Bouaré Fily Sissoko, Ousmane Sy, réapparus en tant que membres du gouvernement d'Ibrahim Boubacar Kéita, sont autant de noms anciens du paysage politique malien.

Ancien Premier ministre du président Alpha Oumar Konaré (1994-2000) et ancien président de l'Assemblée nationale sous la présidence d'Amadou Toumani Touré (2002-2007), IBK, qui avait pourtant axé sa campagne sur le thème du ''changement'' n'incarne pas vraiment la

rupture avec l'ancien régime. Le slogan du changement avec l'ancien régime dont il s'est servi, est un vœu également exprimé par les Maliens, du fait que le président Amadou Toumani Touré est considéré, par de nombreux d'entre eux, et par une partie de la classe politique et religieuse, comme responsable de tout ce que le Mali a connu en termes de crise, à partir de 2012. Son mode de gouvernance, sa gestion du Nord-Mali (passiveté vis-à-vis d'une insécurité grandissante), ses liens, supposés ou réels avec des personnes concernées par les prises d'otages occidentaux ont jeté le discrédit sur son régime. La réapparition d'anciens membres de ce régime dans le gouvernement d'IBK, combinée à la politique menée par le président malien après deux années au pouvoir, pourraient être considérées comme la continuité de ce qui auparavant n'a pas fonctionné, à savoir la perpétuation de vieilles pratiques de clientélisme, de corruption, de carence de vision politique structurée, de querelles intestines (en dix-huit mois de présidence d'IBK, trois premiers ministres se sont succédés, Oumar Tatam Ly (5 septembre 2013 – 9 Avril 2014), Moussa Mara (9 Avril 2014 – 9 janvier 2015), Modibo Kéita (depuis janvier 2015).

1. Le caractère opportuniste da la vie politique malienne

Sous le président ATT, la politique du consensus – désignée par la « neutralisation des partis politiques, par la distribution de prébendes, et les liens clientélistes tissés entre le pouvoir et les dirigeants des principales formations politiques » (Virginie Boudais, Grégory Chauzal, 2006) – semble être toujours d'actualité, sous la présidence d'IBK. A l'issue des élections législatives de 2013, le parti du président IBK, le Rassemblement pour le Mali (RPM), a remporté seulement 66 sièges. Ne disposant pas, à lui seul, de la majorité des 147 sièges du parlement, et compte tenu du caractère opportuniste des alliances électorales, le parti présidentiel est toutefois parvenu à constituer une alliance qui a permis la formation d'une majorité présidentielle composée de 115 parlementaires. Les élections n'ont d'ailleurs permis qu'un renouvellement limité du personnel politique au sein du parlement malien.

L'anthropologue malien Birama Diakon (2013) impute le refus d'alternance de la classe politique malienne à un sentiment de crainte, et estime qu'il faudrait que ceux qui ont gouverné le Mali pendant deux décennies se disent : « 20 ans, ça suffit, on se retire. Mais ils savent que s'ils perdent leurs postes au gouvernement, ils risquent d'aller en prison. C'est pour cela que nous assistons aujourd'hui à la formation d'une coalition de tous ceux qui veulent sauver leur tête […] ».

Un des partis pris de cette thèse est de considérer qu'Ibrahim Boubacar Kéita n'avait pas de programme intégral pour le Mali. Celui présenté durant la campagne était d'ailleurs assez flou, contrairement au programme du challenger Soumaïla Cissé. Le slogan de la restauration de l'autorité et de la souveraineté de l'Etat, qu'il avait fait sien, ne résultait d'aucune planification étayée. En février 2015, la popularité recueillie par IBK, à l'issu de l'élection présidentielle, s'est très vite érodé sur le plan national, les attentes de changement tant exprimés par les Maliens, jusque-là, tardant à se concrétiser.

2. Les surfacturations dans l'achat de l'avion présidentiel et des équipements militaires, une preuve de la persistance de pratiques de corruption et de clientélisme

Dans le contexte de la crise sécuritaire, les impératifs de dotation des forces armées maliennes engagées dans les opérations de reconquête du territoire, ont servi de contexte au ministère malien de la défense, pour instaurer une politique d'équipement. Ainsi, le gouvernement malien a effectué en 2014 des acquisitions d'un montant total de quatre-vingt-huit milliards de francs CFA (134 351 145 €), dont dix-neuf milliards de francs CFA (29 000 633 €) pour l'acquisition d'un avion destiné au président de la République, et soixante-neuf milliards de francs CFA (105 343 511 €) pour des équipements et matériels destinés aux forces armées.

Les contrats d'acquisition d'un aéronef présidentiel et la fourniture aux Forces armées maliennes d'équipements militaires, signés par le ministre de la défense et des anciens combattants, nous ont démontrés que la corruption, difficile à enrayer, est un phénomène institutionnalisé au Mali. Si les élites politiques peuvent se succéder, le système de gouvernance, lui, reste inchangé. Pendant que le Mali, au lendemain de l'élection présidentielle, s'achemine lentement vers la sortie de crise, les Maliens, ''agacés'' par l'inopportunité de l'achat d'un nouvel avion présidentiel, ont vu dans cet acte une dépense de prestige qui n'était guère indispensable dans une situation économique catastrophique. C'est dans ce cadre qu'une mission du Fonds Monétaire International (FMI), s'est rendue au Mali du 12 au 25 septembre 2013, dans le but de faire toute la lumière sur l'achat du nouvel avion présidentiel, et sur le contrat d'équipements militaires passé par le ministère malien de la

défense. Cette situation a poussé le Fonds monétaire international (FMI) à geler ses crédits pour le compte de l'Etat malien.

Le rapport du bureau du vérificateur général décrit des transactions illégales exécutées par l'Etat : « Le ministère de la défense et des anciens combattants et le ministère de l'économie et des finances ont irrégulièrement passé, exécuté et réglé les deux contrats d'acquisition et de fourniture ». Il met en évidence une surfacturation de vingt-neuf milliards de francs CFA (44 274 809 €), dans le cadre du contrat de fournitures militaires de soixante-neuf milliards de francs CFA (105 343 511 €), passé de gré à gré, en 2013, entre le gouvernement malien et l'entreprise Guo-Star. Dans cette affaire, une entreprise privée, une SARL (Société à Responsabilité Limitée), s'est vue attribuée, « sans avoir même demandé », un contrat de soixante-neuf milliards de francs CFA exonéré de tous droits d'enregistrement. Elle a également reçu une garantie de l'acheteur – Etat – sans laquelle la banque n'aurait jamais financé une telle opération au profit de cette société. D'où l'interrogation du bureau du vérificateur : « peut-on indiquer le moindre risque qu'a pris cette entreprise dans le cadre de ce contrat, pour bénéficier *in fine* d'une marge bénéficiaire de plus de vingt-cinq milliards de francs CFA » ?

Par la suite, tout au long de la présidence d'IBK, le problème de la corruption s'est visiblement considérablement empiré, dans la mesure il a atteint des proportions inédites. Le dernier rapport du vérificateur général, portant sur les années 2013 – 2014, a été remis au président malien le 6 mai 2015. En citant des exemples très précis, le rapport dénonce un manque pour les caisses de l'Etat s'élevant à cent-cinquante-trois milliards de francs CFA (environ 234 millions d'euros), qu'il impute à la corruption et à la mauvaise gestion. Les détournements passeraient ainsi par une surfacturation excessive des dépenses des administrations publiques ; le non versement au Trésor public des ressources collectées.

Conclusion

Nos analyses nous ont permis de voir comment se sont instaurés les divers rapports, généralement d'intérêts communs, qui lient le domaine religieux à la sphère politique. Dans la configuration actuelle, nous estimons que les aspirations des élites musulmanes, si elles sont généralement incontestablement politiques, n'impliquent cependant pas la conquête du pouvoir.

En organisant l'institutionnalisation du domaine religieux malien, nous avons pu constater qu'il s'agissait pour le régime militaire du général Moussa Traoré de mettre l'accent sur le caractère islamique du Mali, afin d'attirer aisément les investissements des Etats arabes dans le pays. En s'appuyant sur le wahhabisme malien pour établir des liens économiques avec le Qatar, le Koweït et surtout l'Arabie Saoudite, la démarche stratégique du régime militaire l'a contraint à octroyer la direction de l'islam malien au cercle minoritaire wahhabite (par la création de l'AMUPI), partenaire idéologique des donateurs arabes. Ce positionnement religieux du politique au Mali a évolué dans le temps, et a fini par octroyer à l'islam malien – à travers le dépérissement de l'Etat, et des initiatives socio-économiques d'origine wahhabite – une place importante dans le domaine social, et une grande influence dans la sphère politique. Ce constat explique pourquoi aujourd'hui au Mali, le leadership religieux, et l'influence socio-politique des principales doctrines religieuses ne sont guère déterminés par leur importance (en termes de nombre d'adeptes), mais par leur capacité à agir sur les foules.

Nous avons pu remarquer que les différents segments de l'islam malien adoptent des positionnements politiques divergents, et se livrent une bataille perpétuelle sur la question de l'autorité religieuse. En revanche, sur la question de l'islamisation/réislamisation de la société, leurs idées convergent parfois dans la finalité recherchée (l'exemple du Code de la famille et des personnes), mais s'opposent dans la méthode (l'occupation djihadiste du Nord-Mali, cautionnée par les wahhabites, dénoncée par les malékites), ce que l'étude suivante se propose d'étayer.

TROISIEME PARTIE :

L'APPARITION DU DJIHADISME AU NORD-MALI, ET SES CONSEQUENCES SUR L'ISLAM MALIEN

1. Présentation du champ de l'étude

Le nord du Mali appartient à la zone saharienne du pays. Le caractère désertique ou semi-désertique des territoires septentrionaux explique leur faible densité (inférieure à 15 habitants au kilomètre carré). Les trois régions qui composent le Nord-Mali (Tombouctou, Gao et Kidal), représentent 65% du territoire national et n'englobent que 10% de la population malienne. Les groupes ethniques qui ont en partage cet espace sont les Songhoys, les Touaregs, les Arabes et les Peuhls. Chaque composante conserve son identité, sa culture et ses traditions. « En outre, les ethnies se trouvent fragmentées de l'intérieur, par des structures tribales et des hiérarchies sociales complexes toujours vivaces » (P. Gourdin, 2012). Si Kidal est essentiellement composé de Touaregs, les Songhoys sont majoritaires dans les villes de Tombouctou, de Gao, dans toute la vallée du fleuve Niger, et font partie du territoire de ''l'Azawad'', tant revendiqué par les Touaregs du Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA).

2. Les difficultés de la recherche

« Rare sont les endroits du monde qui ont été autant sujets à désinformation que le nord du Mali et sa frontière avec l'Algérie » (Jeremy Keenan, 2008). Partant de notre axe de recherche initial, la complexité et l'imbrication des facteurs humains, socio-économiques et géopolitiques, ne nous a permis que d'échafauder des hypothèses. Il s'agissait pour nous, de tenter de démontrer les rapports entre le djihadisme et le développement du crime organisé, à travers l'instauration d'une situation d'insécurité généralisée dans le Nord-Mali. Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction, le caractère très peu fructueux des résultats de notre axe de recherche initial nous a contraints à réorienter l'approche de notre étude. Ainsi, dans l'étude suivante, consacrée au Nord-Mali, nous nous sommes recentrés sur les conséquences de l'apparition du djihadisme sur la société malienne, en général, et nord-malienne en particulier.

Le principal problème que nous avons rencontré, c'est à dire la difficulté à obtenir des informations fiables, est également celui auquel Antoine Glaser (2010), directeur de *La Lettre du Continent,* avoue avoir été confronté : « En tant que journaliste, j'ai toujours été très méfiant dans la couverture du terrorisme, que ce soit en Algérie même où dans les pays du Sahel. Le journalisme atteint très vite ses limites puisque l'on ne peut pas recouper l'info avec

ces terroristes eux-mêmes, ce qui n'est pas le cas avec les rebelles nigériens tchadiens ou maliens. […] Pour le coup, en ce domaine, on se fait balader par tout le monde »[75].

Le pouvoir central ne disposant pas de relais suffisamment denses sur la totalité de son territoire de souveraineté, des groupes locaux, tels que les touaregs, ayant la conviction d'être les héritiers légitimes de tout le septentrion malien, en prennent par intermittence le contrôle, quitte à entrer en rébellion avec le pouvoir central. Une telle situation, qui s'est produit à maintes reprises depuis l'indépendance du Mali, « peut déstabiliser ce pouvoir central selon deux scénarios possibles : un changement de gouvernement peut être imposé par ceux qui se sentent davantage capables de combattre la rébellion, ou la rébellion cherche à conquérir le pouvoir central pour transformer une victoire locale en une victoire nationale. Certes, les différents conflits se traduisent par des victoires militaires » (Gérard-François Dumont, 2010).

L'explication susmentionnée, de Gérard François Dumont, pourrait résumer la situation malienne. À nous de rajouter que la situation chaotique qui résulte des troubles entre rébellions et Etat, et du changement précipité à la tête de l'Etat, peut être exploitée par des forces militaires exogènes, aux méthodes discutables, en l'occurrence les mouvements djihadistes.

Les groupes djihadistes ont débuté la conquête des villes septentrionales maliennes à partir de mars 2012. Les crises politiques et institutionnelles successives au sommet de l'Etat malien – les querelles internes au sein de l'armée malienne, la fracture prononcée et l'immixtion de cette dernière sur la scène politique, les atermoiements des acteurs régionaux africains et de la communauté internationale – ont largement contribué à l'ancrage des groupes djihadistes dans le Nord-Mali. S'ajoute à cela la question non résolue des Touaregs, phénomène déclencheur de la crise.

Parmi les aspects de la question du djihadisme que nous comptons aborder dans cette étude, figure la question des alliances multiformes scellées par les organisations islamistes radicales, avec certaines composantes de la société nord-malienne, parmi lesquelles les mouvements touaregs. Cette démarche nous contraint alors à prendre en compte la question touarègue.

Etudier la question du Nord-Mali, s'est donc inévitablement s'intéresser à un certain nombre de phénomènes : Les ‘'zones grises'', c'est à dire l'immensité d'une zone qui souffre d'une

[75] Propos évoqués dans *Le soir de Bruxelles* du 12 aout 2010.

absence marquée de l'Etat ; l'apparition d'un islamisme armé, rendu quelque part possible par la rébellion touarègue. Il convient également de s'intéresser, de façon générale, à la crise politique et institutionnelle de 2012, qui a été révélatrice de tout ce que le Mali a connu en termes de troubles et de dysfonctionnement, aussi bien dans le nord que dans le sud.

Avant d'être envahi par les groupes armés, le Nord-Mali – ce vaste espace constituant les deux-tiers du Mali avec seulement 10% de la population totale – était placé parmi les zones à risque[76], par le Quai d'Orsay. C'est-à-dire qu'il était formellement déconseillé aux voyageurs français. Ce positionnement est dû aux enlèvements de touristes occidentaux par diverses organisations armées, aux rebellions touarègues successives, qui pendant plusieurs années ont agité le Mali et, dont la dernière fut le fer de lance de l'occupation du Nord-Mali. Ces rébellions, que nous étudierons dans la suite de notre travail, ont pour principales raisons invoquées, l'abandon de l'État et l'absence de tout projet de développement à l'égard des régions concernées (les régions septentrionales).

[76] Les zones à risque du ministère français des affaires étrangères, accessible en ligne : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/conseils-aux-voyageurs/conseils-par-pays/mali-12287/

CHAPITRE VI

LES ‘’ZONES GRISES’’ : LA SOURCE D’UNE CRISE MULTIFORME. LES MANIFESTATIONS D’UN ISLAM RADICAL DANS LE NORD-MALI

Au plan national, au Mali comme au Niger ou en Afghanistan, il existe des régions où l’Etat n’a jamais été présent, en raison de l’insécurité ou de l’éloignement. « Les « Etats fragiles » font preuve d’une incapacité à assurer leur contrôle dans les régions périphériques » (G. F. Dumont, 2010). Si l’Etat malien a toujours été absent au nord, c’est aussi parce que le sud, siège du pouvoir, ou se concentre le développement, est très éloigné du nord. 1200 kilomètres séparent Gao de la capitale Bamako ; Tombouctou 1100 kilomètres ; et Kidal 1500 kilomètres. En raison de son importante superficie, le pays ne dispose pas des moyens nécessaires pour imposer le contrôle de l’Etat sur l’entendu du territoire.

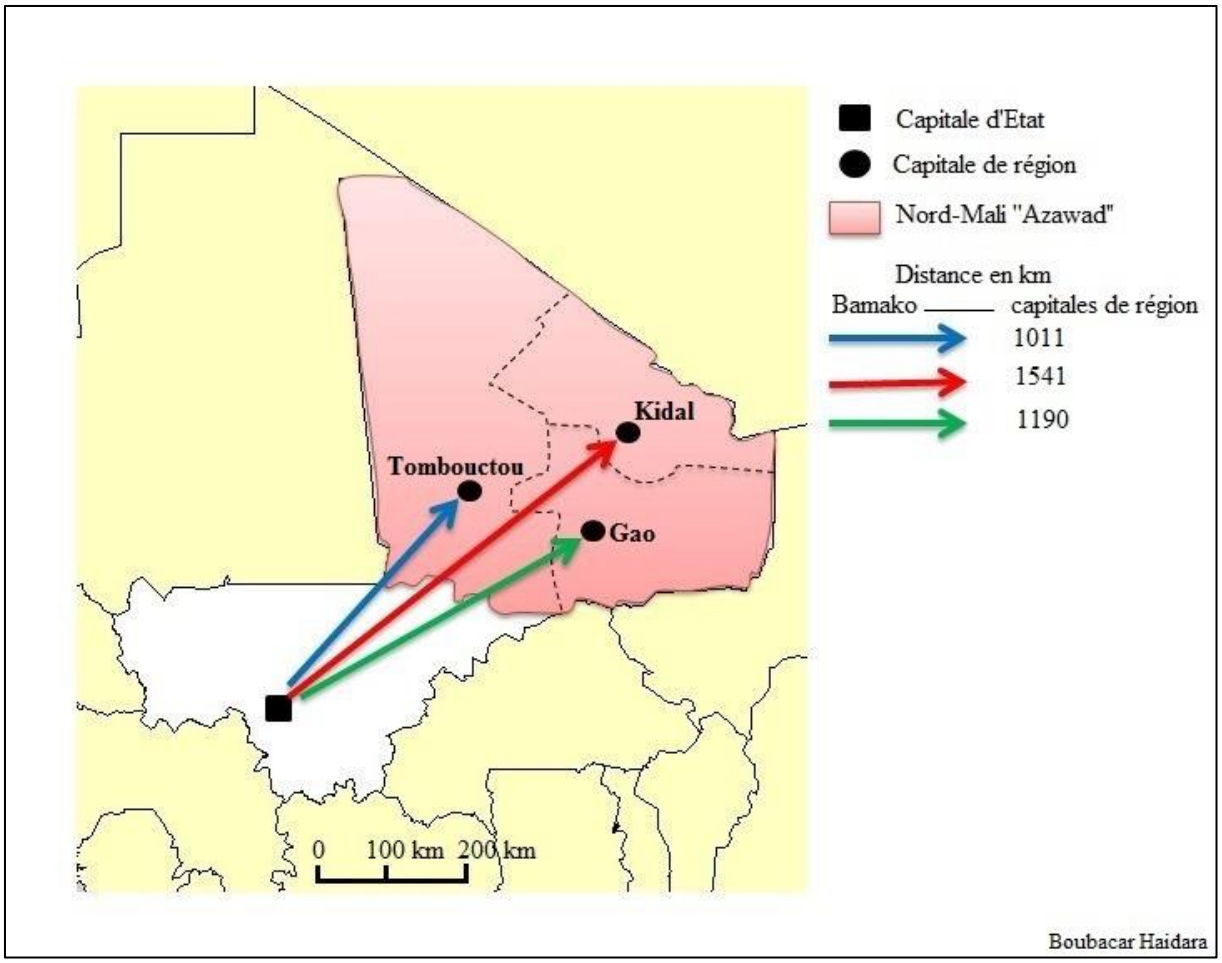


Figure 20 : le Nord-Mali

Les élites politiques maliennes proviennent majoritairement du sud du pays. En plus des moyens très limités de l'Etat, le personnel politique, mais aussi les populations de la partie sud du pays, font preuve d'un grand manque d'intérêts à l'égard du septentrion, qui se caractérise surtout par son inhospitalité. D'ailleurs, les fonctionnaires maliens du sud du pays, qui se voient mutés dans l'une des trois régions septentrionales (Tombouctou, Gao et surtout Kidal), se considèrent comme subissant une punition. Il convient d'ajouter à cet aspect, un obstacle important au développement : le problème de l'enclavement qui se pose dans toutes les régions du pays. « Les sudistes, conformément à leur penchant et aux attentes de nombreux Maliens, ne donnent pas la priorité à l'aménagement du nord. Ce choix en pérennise l'isolement et accroît encore les difficultés pour le contrôler » (P. Gourdin, 2012).

Le Nord-Mali correspondrait ainsi à une ''zone grise'', un concept qui « explique la plupart des crises africaines actuelles », et qui recouvre « des régions souvent éloignées de la capitale, en zone frontalière, confrontées à des crises sans fin, des conflits interminables, des situations

dramatiques humanitaires » (Christian Bouquet, 2014). Gaïdz Minassian (2011) définit la notion de ‘’zone grise’’ comme un « espace de dérégulation sociale, de nature politique ou socio-économique, […] où les institutions centrales ne parviennent pas à affirmer leur domination, laquelle est assurée par des micro-autorités alternatives ».

Dans le Nord-Mali, il faut toutefois noter que les espaces sont en partie contrôlés par l'État avec des administrations, des militaires, des douaniers et policiers bien visibles dans l'espace public. Si tel est le cas, la région nord-malienne, « espace déterritorialisé » (Achille Mbembe, 1999), est cependant parcouru par des acteurs tant étatiques que non étatiques, par des commerçants (maliens et étrangers), des migrants (de toute l'Afrique noire) en transit vers l'Europe, des nomades « dont la forme de territorialité dominante est naturellement itinérante et nomadique ».

Sur la question de territorialité de l'espace sahélo-saharien, auquel le Mali appartient à 65%, les avis divergent. Achille Mbembe (1999) qualifie le Sahel-Sahara d'espace déterritorialisé. Julien Brachet (2009), quant à lui, explique que l'image d'un Sahara qui serait incontrôlé et incontrôlable, peuplé d'individus qui seraient plus libres et plus fiers que les autres, est erronée. « Le Sahara n'est pas une zone grise » (Julien Brachet, 2009). Contrairement à Achille Mbembe, Julien Brachet estime que la zone sahélo-saharienne n'est pas un espace déterritorialisé, et bat en brèche l'idée selon laquelle cet espace constituerait un espace sans frontières. Par ailleurs, il distingue différentes formes de territorialité :

- un territoire national, dont la plupart des habitants ont été à l'école, ont appris la géographie et l'existence d'un territoire national. Il nous explique que si les frontières des États ne sont pas physiquement visibles, selon lui, elles sont bien présentes dans la tête des gens au-delà des seuls agents chargés de leur surveillance. « Les bergers avec les dromadaires savent où ils se trouvent, et ce qui est inscrit sur leur carte d'identité ». Il est, selon lui, certes possible de passer d'une frontière à l'autre, mais on est alors tout à fait conscient que l'on change de pays, et que ce n'est pas la même chose que de risquer d'être confronté aux militaires maliens, nigériens, algériens ou libyens ;

- la seconde forme de territorialité qu'il décrit, est celle que l'on a pu voir au Nord-Mali, où des bandes armées s'emparent de territoires qu'elles ne faisaient jusqu'alors que traverser. En conclusion de sa pensée, la Sahara lui apparait plutôt

comme un territoire extrêmement territorialisé, animé de luttes permanentes, pas toujours armées, pour le contrôle des territoires.

Nous, quant à nous, estimons que la région géographique formée par l'espace sahélo-saharien ne s'enferme pas dans des frontières étatiques. Dans le Nord-Mali, nous sommes donc dans une situation de périphérie pluri-étatique (Mali, Algérie, Mauritanie, Niger). Face à l'absence de l'État, le Nord-Mali est devenu un vaste ensemble géographique, disputé par différents acteurs et différentes organisations, au sein duquel s'est créés un certain nombre de mouvements ''illicites''. La marginalisation et l'abandon de cet espace, par le gouvernement de Bamako, a donné lieu à l'établissement de multiples rapports entre cette partie du pays, et le sud de l'Algérie. Les populations du Nord-Mali, par leur proximité, se sont toujours approvisionnées en produits de première nécessité dans les pays frontaliers, notamment en Algérie et aussi en Mauritanie. Il s'est ainsi établi des liens commerciaux totalement incontrôlés entre les villes septentrionales maliennes et ces pays. Ces relations, qui au départ sont des relations de nécessité, se sont par la suite muées en relations que nous pourrions qualifier de ''mafieuses'', avec des trafics en tout genre. Isolés de la partie ''utile'' du pays et sevrés de projets de développement économiques, il s'est mis en place, dans les territoires nord-maliens, une économie parallèle. Cette économie, qui a semblé bénéficier à l'ensemble des composantes du Nord-Mali, s'est naturellement parfaitement adaptée aux territoires concernés, échappant le plus souvent à un contrôle étatique. Par exemple, une importante partie des cigarettes vendues au Mali, y compris dans la capitale Bamako, provient du Nord-Mali. La Société Nationale des Tabacs et Allumettes du Mali *(*SONATAM*),* face à l'afflux de cigarettes moins chères issues de trafics, est depuis plusieurs années soumise à une rude concurrence.

I. Le Nord-Mali, une configuration géographique, et des choix politiques propices à l'extrémisme islamique

L'islamisme se greffe sur des zones désertées par l'État, par un processus de maturation en plusieurs phases, dont la première est de se relier, de s'allier et d'épauler les groupes du crime organisé ou de revendication politique déjà présents dans la région, puis de les ramener à eux en leur prêtant aide militaire, protection et assise internationale (Chawki Amari, 2012). En nous inspirant du constat de Chawki Amari, nous avons pu remarquer que l'absence de l'Etat a conféré une certaine aisance aux mouvements islamistes armés, dans leurs agissements. Les

groupes armés islamistes se sont octroyé le soutien et les faveurs d'une partie de la population déçue des politiques et n'espérant pas grand-chose de l'Etat. Ils ont également établi des liens avec le mouvement touareg (MNLA) dont la revendication était pourtant uniquement d'ordre politique et territorial. Nous évoquons la question de l'absence de l'État, non pas seulement au sens littéral, mais aussi dans la mesure où il est accusé de ne pas répondre aux attentes de ses administrés.

A. La carence des pouvoirs publics dans l'effacement des ''zones grises''

Une volonté du régime d'Amadou Toumani Touré de combattre les diverses formes d'insécurité, au Nord-Mali, ne s'était jamais réellement exprimée sur le terrain. Par ailleurs, les modalités des rapports entre l'État et des organisations armées n'ont fait que renforcer ces dernières, et jeter le doute sur la moralité des élites politiques. Il s'agit de l'instauration d'un système obscur, mettant en relation l'État et les mouvements islamistes armés, autour des questions de libération d'otages occidentaux. Les otages enlevés dans les pays voisins, au Niger, en Algérie, ou en Mauritanie, ont toujours été libérés sur le sol malien, par la médiation du président Touré. Le versement de rançons a pendant plusieurs années encouragé et rétribué les activités criminelles des bandes islamistes armées, dont le but est clairement de déstabiliser la région sahélo-saharienne. Si le président Touré a servi de médiateur, les fonds semblent avoir été pourvus par les pays, dont les ressortissants ont été faits otages. Il s'agit d'un important facteur qui a considérablement renforcé les capacités militaires de ces groupes, au point d'infliger une sérieuse défaite à l'armée nationale malienne.

Le 9 janvier 2013, les groupes djihadistes ont donné l'assaut sur Konna, ville située à 70 km de Mopti. Cette dernière est la limite que l'armée malienne souhaitait rendre infranchissable.

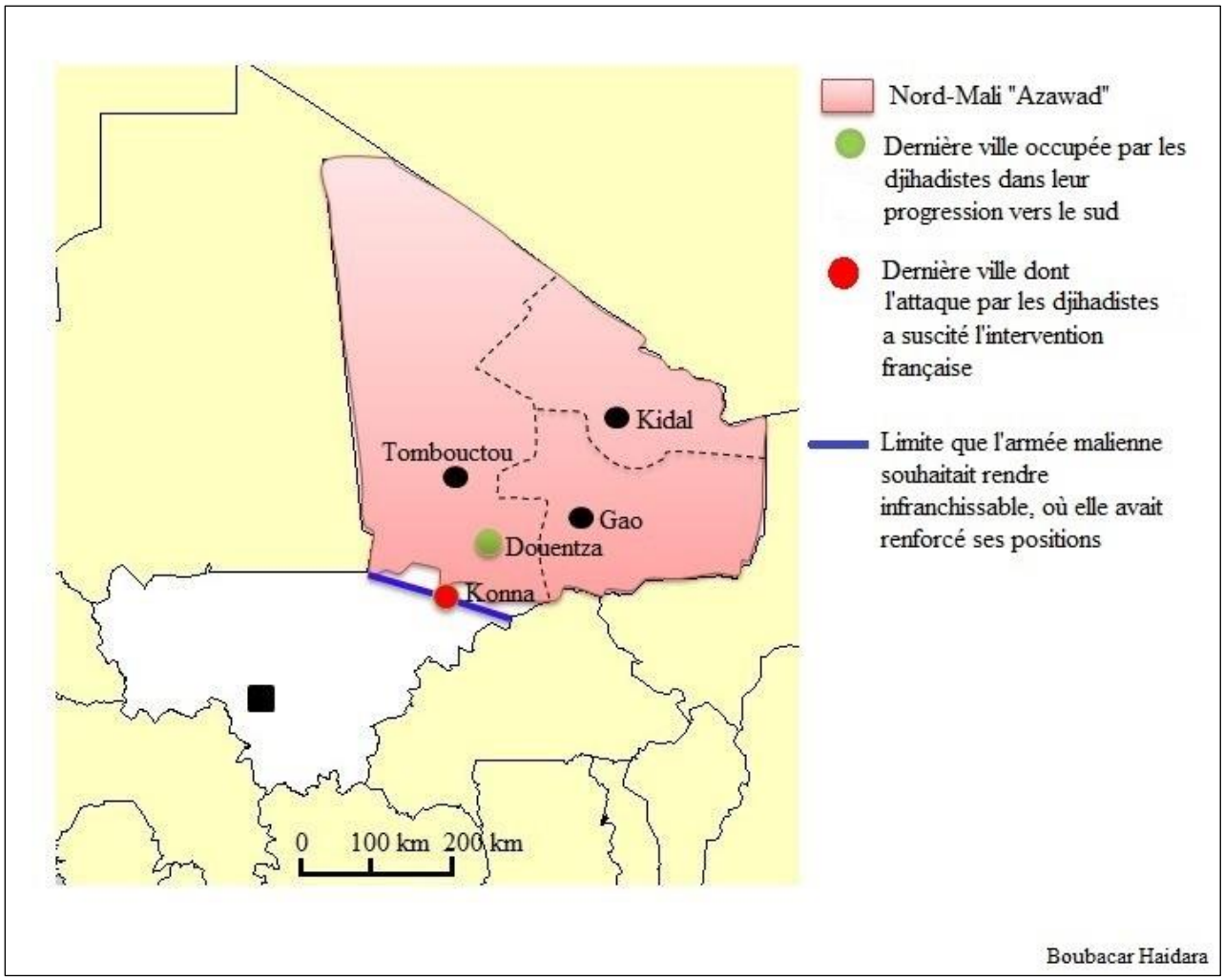


Figure 21 : Progression des djihadistes en direction du sud du Mali

Lors de cet assaut, qui a d'ailleurs déclenché l'intervention militaire française, un dispositif militaire et logistique impressionnant a été déployé par les groupes djihadistes. Ils ont mobilisé des centaines d'hommes lourdement armés, des centaines de véhicules 4x4 tout terrain spécialement équipés pour les combats, des milliers de litres de carburant, d'où la nécessité de s'interroger sur l'origine des moyens employés.

Dans l'étude du cas français, le versement traditionnel de rançon aux groupes terroristes ne fait que renforcer ces derniers et accroit, parallèlement, l'insécurité des ressortissants français dans certaines parties du monde car ils sont dits « bancables », c'est-à-dire perçus comme des valeurs sûres pour les preneurs d'otages. Nous sommes face à une situation où la France déploie d'importants moyens financiers pour libérer ses otages, et finit par déployer d'importants moyens militaires pour combattre des groupes qu'elle a elle-même armés.

Un article du New York Times nous apprend qu'entre 2008 et 2014, l'Europe aurait versé à AQMI et alliés, la somme de cent vingt-cinq millions d'euros, dont cinquante-huit millions d'euros versés par la France seule[77]. L'idée que nous soutenons n'est évidemment pas d'abandonner les otages aux mains de leurs geôliers, mais la question qui se pose est : si les pays concernés n'avaient pas participé à inscrire les enlèvements au rang des activités mafieuses les plus rentables dans le Sahel, leurs ressortissants ne seraient-ils pas moins en danger ?

En abordant la question des otages, nous avons souhaité traiter le cas du dernier otage français libéré, Serge Lazarevic, et souligné l'attitude contradictoire des autorités françaises, sur cette question. Le 23 septembre 2014, le français Hervé Gourdel a été exécuté par ses ravisseurs en Algérie. Pendant que, sous la pression des autorités françaises, l'Algérie s'attèle à tout mettre en œuvre pour que les responsables soient neutralisés, le 9 décembre 2014, Serge Lazarevic est libéré contre la mise en liberté de quatre membres d'AQMI, dont ceux, responsables de son enlèvement, ayant également assassiné Philippe Verlon enlevé en même temps que lui.

Face à la recrudescence de l'insécurité dans le Nord-Mali, qui poursuivait sa propagation dans le reste du pays, la résolution 2085 de l'ONU a autorisé une intervention militaire, afin de bouter les groupes islamistes armés hors des territoires occupés. Une décision qui s'est mise en œuvre, dès le 11 Janvier 2013, par des raids de l'armée française, contre des positions islamistes. L'intervention française au Mali consistait, pour le président français François Hollande, à empêcher la formation d'un État terroriste aux portes de la France et de l'Europe.

B. Le retrait de l'Etat, une tendance propre à des territoires du sud

La partie septentrionale du Mali n'est toutefois pas le seul espace géographique qui souffre d'une absence de l'Etat. Le manque d'intérêt pour des zones jugées ''moins utiles'' affectent également des zones situées au sud du pays. A titre d'exemple, la ville de Bamako est soumise à un important déséquilibre démographique. Les quartiers dits spontanés sont largement plus peuplés que la ville officielle ou quartiers planifiés. A ce déséquilibre démographique, s'ajoute la manière contrastée et inégale dont se déploie l'exercice de l'autorité publique sur les différents espaces. Ainsi, pour résorber le déficit sécuritaire inhérent

[77] « Paying Ransoms, Europe Bankrolls Qaeda Terror », article publié dans Le *New York Times* du 29 juillet 2014. Disponible sur internet : http://www.nytimes.com/2014/07/30/world/africa/ransoming-citizens-europe-becomes-al-qaedas-patron.html?smid=pl-share&_r=2

à l'absence de l'Etat, se mettent en place des milices de quartiers, et groupuscules aux méthodes le plus souvent répréhensibles. Ces bandes, constituées pour faire régner ''l'ordre'' dans le quartier, finissent par développer une hostilité à l'égard des forces de l'ordre. Il apparait ainsi, qu'y compris dans la capitale, des espaces demeurent hors de contrôle de l'Etat, dont la souveraineté en réalité n'est que partielle.

II. La crise territoriale, politique et institutionnelle de 2012-2013

En 2012, le Mali a été le théâtre de bouleversements sociaux et politiques qui l'ont conduit dans une crise sociale, politique et sécuritaire sans précédent. La concomitance d'un irrédentisme touareg et d'une volonté d'établir un État islamique, exprimée par les armes et catalysée par le coup d'Etat de mars 2012, a plongé le Mali dans sa plus grave crise. Les déterminants de la crise existaient pourtant depuis longtemps. Les troubles ont mis en exergue des dysfonctionnements importants dans toutes les sphères étatiques tout en décrédibilisant davantage l'État, aux yeux des citoyens. Dans la partie nord du pays, la crise a aussi révélé d'importants déséquilibres, existant depuis longtemps. « Le vide géographique créé par l'effacement de l'autorité de l'État » (Christian Bouquet, 2013), à travers la théorie des ''zones grises'', a été rapidement comblé par de nouveaux acteurs, agissant sous le couvert de l'islam. De la résurgence de la rébellion touarègue, en janvier 2012, a découlé l'occupation de la totalité du Nord-Mali par des organisations djihadistes. Entre les deux mouvements armés, touareg et salafiste, il s'est d'abord instauré des liens de coopération, bien que leurs objectifs étaient divergents. Par la suite, ces liens de coopération se sont transmués en des rapports de rivalités, qui ont conduit les groupes djihadistes à chasser les Touaregs du MNLA, des territoires qu'ils occupaient conjointement.

A. Le coup d'Etat de 2012, et la responsabilité occidentale dans l'affaiblissement démocratique du Mali

Il nous semble important de mentionner que durant sa décennie passé au pouvoir, le président Amadou Toumani Touré était désigné en chef d'État exemplaire, et la démocratie malienne a servi de bon exemple. En 2013, la Banque Mondiale classait le Mali, « un bon élève », au sein des pays africains qui ont fourni le plus d'efforts pour améliorer le climat des affaires depuis 2005. Bien qu'ayant été durement secoué par la crise de 2012, selon le classement *Doing*

Business[78] 2013 de la Banque Mondiale, il est resté le premier parmi les huit pays de l'Union Economique et Monétaire Ouest-Africaine (UEMOA). En 2014, il s'est classé deuxième derrière le Burkina Faso.

Plusieurs points sont à prendre en compte parmi les critères de ce jugement extérieur :

- le premier étant la stabilité politique, indispensable au développement économique ;
- les risques encourus par les entreprises étrangères dans le pays. Ces risques sont déterminés selon l'état du climat des affaires, sur la base d'une grille de six échelons allant des risques ''faibles'' à ''très élevés'' ;
- le cadre macroéconomique et financier (solvabilité des États, vulnérabilité des institutions financières, capacité des États à concevoir une politique fiscale) ;
- les interrelations entre les sphères politique et économique (niveau d'interférence de l'État dans l'économie, nature de la législation et des réglementations applicables aux entreprises…

[78] Lancé en 2002, le projet *Doing Business* mesure la réglementation des affaires et son application effective dans 189 économies et dans certaines villes au niveau infranational et régional. Il analyse les petites et moyennes entreprises au niveau national et mesure la réglementation s'appliquant à celles-ci tout au long de leur cycle de vie. En collectant et en analysant des données quantitatives détaillées pour comparer les cadres réglementaires applicables aux entreprises du monde entier au fil du temps, *Doing Business* encourage la concurrence entre les économies pour la mise en place d'une réglementation des affaires efficace. *Doing Business* propose également des points de comparaison mesurables pour réformer et offre une source documentaire pour les universitaires, les journalistes, chercheurs du secteur privé et d'autres personnes s'intéressant au climat des affaires dans les économies du monde entier. Par ailleurs, *Doing Business* offre des rapports infranationaux détaillés qui couvrent les mêmes domaines de la réglementation des affaires ainsi que les réformes mises en place dans différentes villes et régions d'une même économie. Ces rapports fournissent des données sur la facilité de faire des affaires, classent chaque localité et recommandent des réformes pour améliorer la performance dans chacune des zones étudiées. Les villes sélectionnées peuvent comparer leur réglementation des affaires avec d'autres villes au niveau de l'économie ou de la région, et avec les 189 économies classées par le *rapport Doing Business.*

Les critères susmentionnés, dans certains cas, ne suffisent pas dans l'évaluation d'un pays. Selon le rapport 2014 du cabinet d'assurances américain *Aon Risk Solutions,* l'Afrique du Sud a vu sa note dégradée de 2 à 3 (en termes d'élévation des risques). Cette dégradation n'est guère due au climat politique prévalant dans le pays, mais aux grèves récurrentes, en particulier dans le secteur minier. Ces grèves, jugées défavorables aux investissements, ont suffi à évaluer l'Afrique du Sud de manière régressive. Dans le même rapport, pendant que le Mali a obtenu la note 5 (risques élevés), les ''bons élèves'' africains sont au nombre de quatre : le Botswana (note 2, risques moyennement faibles), le Maroc (note 3, risques moyens), le Ghana (note 3, risques moyens), et l'Ouganda (note 3, risques moyens).

L'expression d'un Mali exemplaire n'est restée qu'un slogan venu d'ailleurs pour la plupart des Maliens. Si le pays, à certains moments, s'est vu érigé au rang des ''bons élèves'' sur le plan continental, la situation réelle du pays, du point de vue des conditions de vie des citoyens, est restée pendant longtemps intacte, sinon s'est progressivement détériorée. Nous pouvons cependant attribuer aux organisations internationales, évaluatrices de la santé économique du Mali, une part de responsabilité dans l'échec du pays. Elles ont non seulement approuvé, elles ont également vanté les mérites d'un ensemble de systèmes de gouvernance qui s'est, à la fin, révélé faillible.

La prise du pouvoir, en partie involontaire par le capitaine Sanogo, a été favorablement accueillie par bon nombre de Maliens. Ce qui au départ était une simple mutinerie, s'est accidentellement transformé en un coup d'État. La question qui s'est alors posée n'était pas la prise du pouvoir par un militaire, en l'occurrence Amadou Haya Sanogo, mais ses capacités à redresser un pays en grande difficulté. Entre le Front uni pour la sauvegarde de la Démocratie et la République (FDR), qui s'est très clairement opposé au putsch, et le Mouvement Populaire du 22 mars (MP22) qui l'a fermement soutenu, l'actuel président malien, IBK, a occupé la position d'équilibriste qui ménagea les putschistes, affirmant comprendre leur exaspération. Le coup d'État militaire a donné lieu à une situation dans laquelle, au Mali, les institutions légales sont apparues illégitimes et celles légitimées illégales. Une conjugaison de facteurs pourrait aider à comprendre le penchant des Maliens en faveur du coup d'État. D'une part, cette approbation est l'expression d'un ras-le-bol au sein la population, face à

l'incapacité politique et la corruption des gouvernants. D'autre part, le président Touré ayant mis fin à vingt-trois années de dictature, par l'éviction de Moussa Traoré, a lui-même démontré qu'un militaire pouvait représenter un espoir aux yeux des citoyens, et ainsi contribuer à changer leur destin.

Durant sa décennie de gestion du pays, sans parti pour l'appuyer, le président Touré, élu en 2002, avait instauré une expérience originale : la gestion de l'État par un consensus regroupant la quasi-totalité des forces politiques et de la société civile. Ce mode de gouvernance, centré sur « la politique du ventre » (J. F. Bayart, 2006) selon les citoyens, s'est ainsi traduit par une absence totale de débats politiques constructifs. En ce sens, en l'espace de deux quinquennats, aucune motion de censure ne fut déposée au parlement, contrairement à la législature 1992-1997 (sous la présidence d'Alpha Oumar Konaré). Aucune dissolution de l'assemblée ne fut prononcée comme ce fut le cas pendant la législature 1992-1997, ce qui pousse de nombreux observateurs à dire que le Mali avait l'apparence de la démocratie sans en avoir la substance.

Après avoir passé dix ans à la tête du Mali – et arrivé au terme de son second mandat, le 22 mars 2012 (à 40 jours de l'élection présidentielle à laquelle il n'était pas candidat) – l'ancien président malien Amadou Toumani Touré a été chassé du pouvoir par des militaires mécontents de sa gestion de la crise du nord (rébellion touarègue débutée en janvier 2012). Le renversement du président Touré marqua, dès lors, l'immersion du Mali dans deux crises : politique et institutionnelle au sud ; territoriale et sécuritaire au nord. L'accentuation de la crise du nord est la résultante de celle du sud.

« Un État est toujours plus puissant dans son centre que dans ses périphéries. Quand l'État s'affaiblit au centre, c'est toujours les périphéries qui provoquent la chute de ce centre » (Ibn Khaldoun, 1997). Le cas malien s'inscrit pleinement dans cette logique, car la chute du régime d'Amadou Toumani Touré est due aux questions sécuritaires du Nord-Mali. En effet, la chute brutale du régime du président Amadou Toumani Touré fut l'élément catalyseur dans l'occupation des territoires septentrionaux, par les bandes islamistes armées. Gilles Holder (2013) évoque alors, la manifestation d'un puissant imaginaire étatique, autant pour les putschistes qui aspiraient à le refonder, que les indépendantistes qui contestaient sa légitimité historique ou les islamistes qui voulaient le subvertir par un modèle califal.

B. La rébellion touarègue du Nord-Mali

La sédentarisation des Touaregs, due à la grande sècheresse des années 1970, posa un gros problème aux populations nomades qui ont été accueillis dans des camps de réfugiés. Elles sont donc forcées à une sédentarisation due à la fois à un évènement climatique majeur, mais aussi à des logiques d'Etat défavorables au nomadisme. Au regard de la conjoncture, un nombre important de jeunes Touaregs décident d'émigrer vers des pays du Moyen-Orient et du Maghreb. Nombreux parmi eux sont accueillis en Libye, et obtiennent du colonel Kadhafi la nationalité libyenne, avant d'être insérés dans l'armée nationale. En mars 2011, la France lançait en Libye, sous le commandement de l'OTAN, l'opération militaire Harmattan, visant à soutenir la branche armée du Conseil National de Transition libyen (CNT). Elle n'a soit pas envisagé, soit elle a minimisé, les conséquences collatérales d'une telle intervention en termes de déstabilisation de la région. Après la mort du guide libyen, ces Touaregs qui étaient admis dans l'armée libyenne en tant que membres supplétifs auraient investi le Nord-Mali, lourdement armés. C'est ainsi qu'aurait débuté la dernière rébellion touarègue, les prémices d'une succession de crises de différentes natures.

La dernière rébellion touarègue dans le nord du Mali a donc été initiée en janvier 2012 par le Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA), réclamant un État touareg laïc, sur un territoire pas clairement défini qu'ils appellent Azawad (voir figure 20). Le MNLA est né à Kidal, le 15 octobre 2011, de la fusion du Mouvement National de l'Azawad (MNA) et du Mouvement Touareg du Nord-Mali (MTNM). Mieux équipé que les mouvements précédents, il s'opposa frontalement à l'armée malienne, et non plus sous forme de guérillas. Après de violents combats, il s'empara d'abord de Ménaka (17 janvier 2012). Le lendemain, Tessalit tomba aux mains des troupes touarègues. Puis ce fut Aguelhok, où une centaine de soldats maliens faits prisonniers ont été égorgés. À partir de mars (30, 31 mars et 1er avril 2012), à travers une guerre éclair, des rebelles touaregs et des groupes djihadistes s'emparèrent, conjointement, de Kidal, Gao et Tombouctou. Plus tard, les mouvements djihadistes ont progressivement évincé les indépendantistes touarègues pour réclamer un État islamique basé sur l'application stricte de la charia avec comme conséquences : le saccage de mausolées de Saints à Tombouctou, interdiction de tout ce qui se rapporte à l'Occident, application de la charia… Nous traitons les détails de ce basculement dans la suite de notre travail.

Parmi les questions que la rébellion touarègue a soulevées, nous pouvons compter : une nouvelle structuration de l'État, à travers la redéfinition des frontières. La question de revisiter les frontières, un débat aujourd'hui au cœur du conflit touareg, se trouve être la genèse des troubles qui opposent l'Etat du Mali au peuple touareg. Ces troubles si, aujourd'hui, elles ne semblent impliquer que les deux acteurs précités, elles ont auparavant concerné la force coloniale française, qui nous parait d'ailleurs en être le principal excitateur.

Les Touaregs, représentés par les différents mouvements sécessionnistes : le Mouvement National pour la Libération de l'Azawad (MNLA), le Haut Conseil pour l'Unité de l'Azawad (HCUA) et le Mouvement Arabe de l'Azawad (MAA), apparaissent ainsi comme un peuple distinctement irrédentiste, dont l'aspiration à l'indépendance ne s'est jamais estompée depuis l'indépendance du Mali, même au travers des principaux accords de paix précédemment signés avec les gouvernements maliens successifs.

Le Mali, successivement dénommé Sénégal-Niger, Haut Sénégal-Niger et Soudan Français, est devenu le 24 novembre 1958 un Etat membre de la Communauté franco-africaine (à travers l'article 78 de la constitution d'octobre 1958 instituant la Ve République française). Après l'éphémère Fédération du Mali (4 avril 1959 - 20 août 1960) l'unissant au Sénégal, le Mali a accédé à l'indépendance le 22 septembre 1960. Au sein de chaque entité, la question touarègue, au-delà de son aspect national mais aussi transnational, a toujours posé la problématique de l'intégration d'une minorité ethnique et culturelle. On ne peut donc comprendre les rébellions touarègues et leurs résurgences, sans savoir ce qui s'est passé dans le domaine touareg, depuis l'époque coloniale jusqu'aux années d'indépendance (les années 1960).

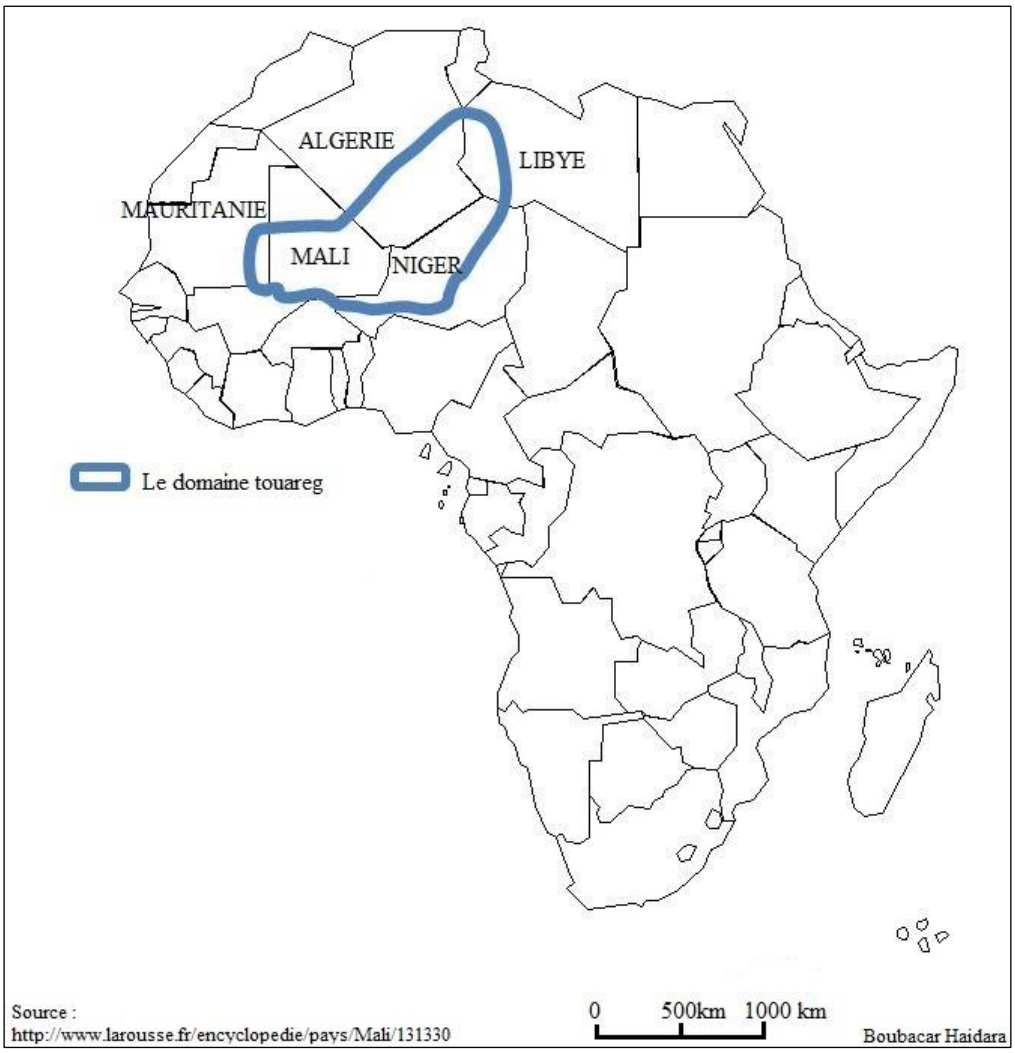


Figure 22 : La zone de peuplement touareg

1. La colonisation française, la source du problème touareg ?

Le conflit qui a toujours opposé les mouvements touaregs aux gouvernements du Mali, est conjoncturel à la formation de l'Etat malien, à l'issu de la colonisation française. Cela fait que le problème touareg actuel ne peut véritablement s'éclairer qu'à travers l'époque coloniale. Les rebellions touarègues récurrentes sont l'affirmation d'un véritable manque d'homogénéisation des références sociales et culturelles du Mali, dans ses limites territoriales coloniales et postcoloniales. Le 16 juin 1895, un décret du ministre des colonies, Camille Chautemps, consacre l'adoption des frontières coloniales, et marque la naissance de l'Afrique Occidentale Française (AOF). Cette disposition s'est traduit par l'imposition des frontières-lignes, qui ont permis la division territoriale des colonies, et ont participé à l'éparpillement de certains peuples sur divers territoires, c'est le cas du peuple touareg. Les frontières africaines

actuelles ont ainsi été délimitées par des forces politiques exogènes, sans égard aux populations qu'elles rassemblaient d'une part, et séparaient d'autre part. Les rivalités entre puissances coloniales, dues aux seuls intérêts, semblent être le seul élément ayant été pris en compte dans le tracé des frontières. Des espaces de vie communs et des aires linguistiques homogènes ont été ainsi divisés. Au lendemain des indépendances (en 1964), conscient des problèmes éventuels que ce tracé arbitraire des frontières pourrait susciter, l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) s'empressa d'instituer le principe d'intangibilité des frontières. Les problèmes que suscite le tracé des frontières, et qui s'expliquent idéalement par les rébellions touarègues, trouvent leur sens dans l'idée de Michel Foucher qui explique que « les frontières de l'Afrique posent plus de problèmes par ce qu'elles regroupent que par ce qu'elles recoupent » (M. Foucher, 1991). Une idée appuyée par celle du sénateur Fillon qui notait : « Il y a chez eux un double courant d'aspirations populaires provenant de différences de races, auquel on n'a pas pris assez garde, me semble-t-il. Leurs populations du Nord, sahariennes, verraient sans déplaisir un rattachement à une organisation saharienne qui, dans leur esprit, les soustrairait en partie à une domination politique et administrative du territoire africain dont elles relèvent à l'heure actuelle. Inversement, les populations africaines du sud de ces territoires veulent garder dans leur orbite leurs régions sahariennes, craignant de perdre leur apport fiscal dans le budget général et surtout les richesses de leur sous-sol, que pourraient révéler bientôt les travaux des techniciens de l'OCRS. Elle n'est pas bonne en soi, cette dualité de tendances, qui conduit les uns à trouver que la délimitation prévue reste bien trop au nord, et les autres qu'elle descend bien trop vers le sud ». La notion de rattachement des populations sahariennes, à une organisation saharienne, évoqué dans cette citation, nous conduit nécessairement à aborder la question de la création de de l'Organisation Commune des Régions Sahariennes (OCRS).

2. La mise en place de l'Organisation Commune des Régions Sahariennes (O. C.R.S.)[79]

En juillet 1956, un statut du Sahara était proposé au Conseil des ministres du gouvernement de Guy Mollet. Un projet fut approuvé et soumis, le 1er août 1956, aux Assemblées. Après en avoir été saisi, le Parlement lui apporta de nombreuses modifications. Un texte définitif a enfin été voté le 29 décembre 1956. Publiée au Journal Officiel du 10 janvier 1957, cette loi constitue la charte de l'Organisation Commune des Régions Sahariennes (O. C.R.S.). C'est le 12 juin 1957 que, voulant traduire l'importance que son gouvernement attachait à la mise en valeur et au développement des territoires sahariens, le nouveau président du Conseil, M. Bourgès Maunoury, décidait de créer un « Ministère du Sahara », et en confiait la charge à Max Lejeune. Quatre Etats ayant appartenu aux anciens groupes de territoires de l'Afrique occidentale française et de l'Afrique équatoriale française, se sont montré intéressés par l'activité de l'Organisation commune des régions sahariennes : la Mauritanie, le Mali, le Niger et le Tchad. Cependant, leurs dirigeants n'ont pas adopté la même attitude. « Tandis qu'à Nouakchott, M. Moktar Ould Daddah reste sur une prudente expectative, à Bamako M. Modibo Keita a fait connaître son opposition. Enfin, à Niamey et à Fort-Lamy, MM. Hamani Diori et Tombalbaye ont opté pour une politique de coopération » (Philippe Decraene, 1961).

Le projet de l'OCRS consistait à détacher des espaces territoriaux de l'Algérie, du Soudan Français (actuel Mali), du Niger et du Tchad, des zones réputées riches en ressources minières au bénéfice de la puissance coloniale. « Le corollaire évident était d'obtenir l'adhésion des populations, de miroiter aux yeux des ethnies blanches, la promesse de ne pas subir le commandement des anciens esclaves noirs […] Il prouve en tout état de cause que la question ethnique dans les états postcoloniaux a été pensée, mais à l'aune des intérêts économiques du colonisateur » (Jean-Michel de Lattre, 1957). Jonchay Yvan évoque alors, la séparation classique et arbitraire entre nomades et sédentaires au Sahara français, et explique qu'« en langage usuel, on sépare, au Sahara français, la population en « blancs » et en « noirs ». La couleur de la peau n'a rien à voir dans cette discrimination, qui s'attache plutôt à l'origine des hommes, les blancs étant les nomades et les nomades sédentarisés, certains groupes nobles, tels les Touaregs […] Les noirs seraient plutôt les derniers esclaves ou des descendants d'esclaves, ayant un statut assez analogue à celui du servage […] » (Jonchay Yvan, 1957).

[79] LOI N° 57-27 du 10 janvier 1957 créant une Organisation Commune des Régions Sahariennes, en annexe 11 (page 368)

L'OCRS, à travers la loi de 1957, se proposait d'œuvrer à la mise en valeur, l'expansion économique et la promotion sociale des zones sahariennes de l'Algérie, de la Mauritanie, du Soudan (actuel Mali), du Niger et du Tchad. Concrètement, il s'agissait de : promouvoir toute mesure propre à améliorer le niveau de vie des populations et à assurer leur promotion sociale, dans le cadre d'une évolution qui devra tenir compte de leurs traditions ; préparer et coordonner les études et les inventaires ; établir et mettre en œuvre un plan d'infrastructure ; susciter l'installation d'industries extractives et de transformation ; créer des ensembles industriels.

L'OCRS, dès sa mise en place, déterminait le projet d'œuvrer au développement des régions sahariennes. Pourtant, à l'indépendance du Mali, les régions concernées n'ont, en réalité, hérité d'aucun processus de développement. Cette situation a souvent été expliquée par le fait que les populations nomades, dû à leur mode de vie basé sur la mobilité, étaient relativement réfractaires au processus de développement. Une idée battue en brèche par Naffet Kéita, qui explique que : « le manque d'infrastructures dans ces régions à l'indépendance ne peut pas s'expliquer par rapport au mode de vie des populations (nomades). En réalité aucune administration de ponction n'a développé un pays ou une région. Enfin, le mal développement de ces régions trouvait son fondement dans l'action colonisatrice elle-même, cela d'autant plus que le colonisateur, lui-même, n'avait pas fini de statuer sur le sort réservé à ces régions et à ces populations » (Naffet Kéita, 2005). L'idée de Naffet Kéita est corroborée par les affirmations d'Amadou Traoré, un acteur de la décolonisation, qui explique que « l'occupation coloniale créera les premières discriminations entre nomades blancs et sédentaires noirs. Les actuelles régions Nord ont souffert d'une sous-administration chronique : 4 cercles, 10 écoles dont 4 dites « régionales » (primaires au niveau des chefs-lieux de cercles), 10 dispensaires et infirmeries. Cette administration, géographiquement et culturellement à des années-lumière des préoccupations des habitants, se caractérisait par la séparation systématique des deux populations. Rien n'avait été entrepris en direction des populations nomades dans le domaine social et culturel. Seules les populations sédentaires étaient astreintes aux 10 jours annuels de prestations obligatoires pour l'entretien des routes et la construction de bâtiments administratifs. Seules, elles étaient soumises, au recrutement pour l'école, l'armée et pour les corvées exigées pour les industries coloniales. Le résultat le plus négatif aura été que rien n'a été entrepris pour le bien-être physique ou culturel des populations nomades. L'un des pionniers de la scolarisation des populations nomades aura été le chef des Kel Antessar de l'Ouest, Mohamed Ali Ag Attaher qui fit ouvrir des écoles sous la tente, pour sa tribu, et dont

il faisait assumer les dépenses par les parents des enfants ainsi scolarisés. Ce fut l'origine des écoles nomades et des cantines scolaires dans les 6e, 7e et 8e régions actuelles » (Amadou Traoré, 1957).

3. L'aspiration des Touaregs à un Etat pendant la colonisation

Après avoir imposée sa mainmise sur le Sahara central en 1906, la force coloniale française continue toutefois d'accorder aux Touaregs une relative autonomie, qui devait les laisser libre de leurs mouvements, la liberté étant au cœur de la culture touarègue. Bien avant que l'avènement des indépendances en Afrique Occidentale Française (AOF) n'éparpille le peuple touareg, l'accession des anciennes colonies françaises à un régime semi-autonome, en 1957, en vertu de la loi cadre (loi Defferre du 23 juin 1956), poussa le peuple nomade à caresser dès cette période le rêve d'un Etat touareg. Les chefs traditionnels touaregs de l'époque, rejoints par d'autres groupes nomades et semi-nomades, avec à leur tête Mohamed Ali Ag Attaher, s'accordaient pour rejeter une fusion avec les ''Noirs'' au sein d'un même Etat. Les problèmes liés à l'irrédentisme touareg actuel tirent principalement leur source de cette disposition. La question de la différenciation ethnique (différence culturelle, mais aussi de couleur de peau) cultivée par l'administration coloniale, que nous avons mentionnée dans les lignes précédentes, s'est ainsi affirmée.

La notion de nation se fonde sur le désir de vivre ensemble. Pourtant, il apparait très clairement que l'irrédentisme touareg, d'aujourd'hui, s'est manifesté en amont même de la création de l'Etat du Mali, c'est-à-dire bien avant l'indépendance du pays en 1960. « L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours » (Ernest Renan, 1882). « Partout où fait défaut un État équitable et puissant, les formes traditionnelles de solidarité et de protection perdurent et la cristallisation d'un sentiment national, base de l'État-nation, ne se produit pas » (Patrice Gourdin, 2012). Le plébiscite du peuple touareg, vis-à-vis de l'Etat du Mali, dont le parcours postcolonial fut jonché de contestations à caractère sécessionniste, ne s'est manifesté que de façon intermittente, et insidieusement. En l'occurrence, en réaction à l'indépendance du Mali, Mohamed Ali Ag Attaher[80] disait : « Il faut que la France, qui a tailladé notre nation et notre pays, sache que ni l'argent ni le feu ne nous feront jamais

[80] Lettre de Mohamed Ali Ag Attaher adressée au roi Hassan II, en 1990, en annexe 10 (page 364).

accepter d'être dirigés par ses nouveaux serviteurs ». Sa détermination pour la création d'un Etat touareg est à l'origine de la première rébellion touarègue en 1959.

Après l'indépendance, les militaires et administrateurs coloniaux français laissent place à l'administration et aux forces armées maliennes, qui occupent ainsi les différents chefs-lieux, les cercles et les postes. « Les nouveaux chefs de poste font parfois subir de nombreuses vexations aux Touaregs qu'ils administrent, et abusent souvent de leur pouvoir. Peu à peu, cette présence militaro-administrative est ressentie comme une occupation » **(**Ag Baye, R. Bellil, 1986). Outre leur réticence, auparavant exprimée, à faire partie de l'Etat du Mali, cette disposition contribue à maintenir les Touaregs dans la contestation.

Face à la résolution irrédentiste du peuple nomade, le président malien Modibo Kéita (1960-1968) n'envisage guère de solution politique. La minimisation du problème va même conduire les autorités maliennes à qualifier les leaders de la contestation de ‘’bandits armés’’. La réponse de l'Etat malien à la fronde touarègue ne fut autre que l'usage disproportionné de la force. Les Touaregs sont, dès lors, sujets à une surveillance accrue, à travers une forte militarisation de leur zone. Cette militarisation du domaine touareg n'a pourtant pas su empêcher des soulèvements :

- deux ans après l'indépendance du Mali, la période 1962-1964 est marquée par la première rébellion touarègue du Mali indépendant ;

- la suivante déclenchée le 27 juin 1990, concomitamment au Mali et au Niger, a été définitivement résolue par les accords d'Ouagadougou du 15 avril 1995. Le 27 mars 1996 a lieu la cérémonie de la flamme de la paix à Tombouctou, au cours de laquelle, environ 3600 armes d'anciens rebelles sont publiquement détruites. Les mouvements touaregs, après avoir proclamé leur dissolution, ont bénéfice d'une amnistie générale ;

- la résurgence de la contestation touarègue a suivi son cours, et le 23 mai 2006, une nouvelle rébellion éclate. Dès juillet 2006, des accords de paix censés mettre fin aux hostilités sont signés à Alger ;

- pourtant en 2007 et 2008, les affrontements reprirent, avant la signature des accords du 7 octobre 2009, entre le gouvernement malien et les groupes rebelles.

La colonisation française apparait comme la principale source du problème touareg. Outre le rôle de la colonisation, et les efforts limités de l'Etat malien pour résoudre définitivement la question, un certain nombre de facteurs exogènes, correspondant aux objectifs stratégiques et géopolitiques de certains dirigeants ont, selon notre constat, contribué à l'exacerbation du conflit touareg. Nos analyses nous conduisent à nous intéresser à Mouammar Kadhafi et la « Ligue populaire et sociale des tribus du Grand Sahara », une structure qu'il créée le 10 avril 2006 à Tombouctou.

4. La Ligue populaire et sociale des tribus du Grand Sahara, créée pour exciter les rébellions touarègues ?

Le 10 avril 2006, c'est à Tombouctou que le colonel Kadhafi a célébré l'anniversaire de la naissance du prophète, le *Maouloud*. En présence des principaux dignitaires religieux de la ville, l'honneur de conduire la grande prière du *Maouloud* est revenu au Guide libyen. Outre le président malien Amadou Toumani Touré, les présidents du Sénégal, Abdoulaye Wade, du Niger, Mamadou Tandia, de la Mauritanie, Ely Mohamed Ould Val, de Sierra Léone, Ahmed Tejan Kabba, ont également pris part à la cérémonie. D'autres personnalités telles que le délégué général auprès du président de l'Union russe, Zid Mohamed Sissi, et Louis Farrakhan, leader de *Nation of Islam*, y ont participé. Ainsi, le stade municipal de Tombouctou, aménagé pour l'occasion, s'est transformé en un immense terrain de prière. A l'issue de la prière, dans le prêche qu'il a prononcé, le colonel Kadhafi affirme « vouloir rectifier, à partir de Tombouctou, l'histoire de l'humanité ». C'est aussi l'occasion pour lui, d'appeler « à l'union sacrée des peuples du Sahara ». Cette union devait s'exercer à travers la création d'une « Charte de Tombouctou, pour faire du Sahara une grande famille ».

A l'occasion de cet évènement, à l'initiative du colonel Kadhafi, « la Ligue populaire et sociale des tribus du Grand Sahara », dirigée par le Libyen Rafa Madani, a ainsi vu le jour. La structure regroupait alors les représentants des populations de toute la zone saharienne, et le président de la section malienne était le touareg Bajan Ag Hamatou, chef de la tribu des ''Oulemeden'' et député de Ménaka. Certains touaregs – dont l'Amenokal des Ifoghas, Intalla Ag Attaher, qui s'est rangé du côté de l'Algérie – avaient toutefois manifesté leur réticence à l'égard de ce projet.

En 2007, encore à l'occasion de la célébration du *Maouloud*, cette fois, dans la ville nigérienne d'Agadez, des dignitaires touaregs intronisent le colonel Kadhafi « Leader des sultans touaregs », en le désignant « Grand Amghar » (Guide suprême), et en lui remettant le ''tambour du Grand sultan'', symbole du pouvoir absolu des tribus touarègues.

Un peu plus d'un mois après la création de « la Ligue populaire et sociale des tribus du Grand Sahara », en avril 2006, à Tombouctou, une rébellion touarègue éclate le 23 mai 2006 au Mali. Les pourparlers d'Alger ont abouti à la signature d'un accord le 4 juillet 2006.

En 2007, après la célébration du *Maouloud* à Agadez, au Niger, l'attaque touarègue contre la caserne d'Iferouāne, dans le nord du pays en février, a véritablement pris la forme d'une rébellion en juin 2007. Ce soulèvement a mobilisé, conjointement, les communautés touarègues du Niger et du Mali. Il a duré deux ans, et a pris fin par la signature d'accords entre les différents groupes rebelles, et les gouvernements nigérien et malien.

Les évènements conflictuels qui se sont déroulés à la suite de la célébration du *Maouloud*, dans un contexte d'union des tribus du Sahara, tendent à impliquer le Guide libyen dans la déstabilisation de certaines régions du Sahara, notamment le Nord-Mali.

Lors du *Maouloud* de 2006, à Tombouctou, des voix s'étaient élevées dans l'opinion publique malienne pour décrier certaines attitudes. En vue des préparatifs de l'évènement, des avions en provenance de la Lybie ont acheminé à Tombouctou du matériel, des produits alimentaires nécessaires à la bonne tenue de la cérémonie. Le contenu de ces avions, dont une partie aurait été acheminée par des véhicules 4*4 vers des horizons inconnus, n'a fait l'objet d'aucun contrôle douanier. Le rapport entre ce fait, le désir du Guide libyen de créer une union des tribus du Sahara, et les rébellions touarègues qui s'en sont immédiatement suivies, pourrait expliquer l'implication de Kadhafi dans la déstabilisation de certaines régions du Sahara, dont le Nord-Mali. Cette déstabilisation, souvent rendue possible à cause de la passiveté des chefs d'Etats africains concernés, s'est aussi exercée à travers la Société pour l'Appel à un Monde Islamique (SAMI). La mission déclarée de la SAMI était la construction de mosquées, d'hôpitaux et de cliniques, l'aide humanitaire, la gratuité des études religieuses pour les jeunes sans moyens, ou encore le financement de la recherche scientifique. Ses missionnaires envoyés dans toute l'Afrique avaient officiellement pour tâche de prêcher un islam soufi pour contrecarrer l'influence du wahhabisme saoudien. C'est à ce titre que, le 24 juillet 2009, la SAMI a inauguré, à Ségou, une mosquée bâtie sur une superficie de 2300 mètres carré, dont le coût s'élève à 1.6 milliard de francs CFA (2 442 748 €).

La passiveté des chefs d'Etats africains que nous évoquons, pourrait en partie s'expliquer par les propos de Laurence Aïda Ammour, qui fait état de « rumeurs insistantes qui ont couru sur les versements d'argent à de nombreux leaders politiques africains, sur l'aide financière apportée à des groupes rebelles sur le continent, ou à des organisations politiques » (Laurence Aïda Ammour, 2012).

La ''sujétion'' de l'Etat malien vis-à-vis de Kadhafi, principalement sous la présidence d'Amadou Toumani Touré, peut s'expliquer par l'importance des investissements libyens au Mali. En 2010, 5.6 milliards d'euros ont été investis au Mali, par la *Libyan African Investment Portfolio* (LAP). Les domaines concernés sont l'hôtellerie, l'immobilier, l'agriculture… Parmi les projets libyens réalisés au Mali :

- le plus important est la conception de la cité administrative de Bamako (la cité Mouammar Kadhafi), inaugurée le 21 septembre 2010, et totalement financé par la Libye. Il s'agit d'un complexe abritant vingt-deux immeubles, dont le coût s'élève à cinquante-trois milliards de francs CFA (80 000 000 €), qui accueille désormais les services de la primature, les différents ministères, et plusieurs administrations publiques ;

- la télévision publique malienne (ORTM), la seule dans le pays, a vu le jour en 1984, totalement subventionnée par la Libye.

- A la fin des années 2000, l'entreprise Libyenne « Malibya », créée pour l'occasion, s'empare de 100 000 hectares de terres cultivables en plein cœur de l'Office du Niger (la principale zone rizicole du Mali). Le but de l'opération consistait à : assurer l'autosuffisance alimentaire des deux pays (Mali Libye) ; développer l'industrie agro-alimentaire et l'élevage. Cinquante-six milliards de francs CFA (85 496 183 €) ont été investis dans ce projet.

- Les hôtels « Laico de l'amitié » (rénové à hauteur de 24 millions d'euros), « El Farouk », « Marietou Palace », à Bamako, et l'hôtel « Azalai » de Tombouctou ont été acquis par la Libye. Au total, cinquante milliards de francs CFA (76 335 877 €) ont été investis dans le secteur hôtelier. Les investissements libyens ont permis la création de nombreux emplois, dans un pays qui en a fortement besoin.

- L’aménagement du canal de Tombouctou, par la Libye, à faciliter l’acheminement de l’eau du fleuve Niger vers la ville.

- Des entreprises, telles que la Société Nationale des Tabacs et Allumettes du Mali, ont été sauvés de la faillite par des investissements libyens, s’élevant à quarante-six milliards de francs CFA (70 000 000 €).

- Jusqu’à la mort de Mouammar Kadhafi, la Libye, à travers le « Secours islamique », versait les rétributions mensuelles de cinq cents enseignants d’écoles coraniques au Mali. Les investissements libyens concernent également les secteurs bancaire et pétrolier.

C. Les revendications touarègues et leur recevabilité auprès des Maliens

Au-delà de l’aspect de la question touarègue liée à la colonisation française, nous tentons également de démontrer que l’une des limites des mouvements touaregs est la faiblesse des propositions politiques de leur plateforme de revendications. La notion d’Azawad, telle que revendiquée aujourd’hui par certaines composantes touarègues, est une construction politique dont la recevabilité est problématique. La conception touarègue actuelle de l’Azawad inclut la totalité du Nord-Mali, qui correspond à 65 % du territoire national.

Cet espace sur lequel les Touaregs souhaitent ériger leur Etat, a bien été compris dans le ‘’domaine touareg’’ (voir figure 22), bien avant la délimitation des frontières maliennes. Cependant, ce même espace a toujours aussi été habité par plusieurs autres ethnies parmi lesquels les Songhoys, les Arabes, les Peuhls... Les Touaregs y sont d’ailleurs minoritaires. Les autres ethnies du Nord-Mali, vivant donc également sur le territoire dénommé Azawad, se trouvent directement concernées dans une lutte territoriale dont elles ne sont guère porteuses. Contrairement aux irrédentistes touaregs, elles n'ont jamais remis en cause leur appartenance au Mali. Cette divergence, dans les aspirations des uns et des autres, a d'ailleurs souvent donné lieu à des confrontations (Songhoys contre Touaregs) parfois violentes. De ce fait, la reconnaissance d'un État touareg de l'Azawad, le cas échéant, arracherait ces ethnies au territoire du Mali, pour en faire des citoyens de l'Azawad, sans qu’elles aient été préalablement consultées.

Pour la majorité des Maliens, aussi bien du nord que du sud, il est inconcevable qu’une ethnie, de surcroît minoritaire, revendique l’autorité d’un territoire qu’il a toujours eu en partage.

Ce constat explique pourquoi les Maliens en général, et la classe politique en particulier, sont restés dans le déni de la question touarègue et dans le refus de toute forme de légitimité des revendications des mouvements touaregs. De nombreux Maliens dénoncent ainsi – et ont tendance à imputer, les agissements des rebelles touaregs, à un « syndicalisme de la kalachnikov » (J. Confavreux, 2013) – une attitude qui consiste à prendre les armes dans le seul but de récolter des dividendes (postes et argent). Le ministre malien des affaires étrangères du gouvernement d'Oumar Tatam Ly, Zahabi Ould Mohamed, lui-même Touareg, a révélé que : « la survivance de la rébellion touarègue tient essentiellement au problème de drogue. Il existe un lien fort entre la rançon versée aux preneurs d'otages, l'achat de la drogue et des armes et le blanchiment d'argent ». Ces propos ont été tenus au cours du séminaire du programme de Renforcement des Capacités de l'Assemblée Nationale (RECAN), organisé du 19 au 21 décembre à l'école de maintien de la paix à Bamako. Au cours de son intervention sur le thème : « diplomatie et coopération en matière de sécurité dans l'espace sahélo-saharien », M. Zahabi explique que : « le problème du Nord-Mali ne pourrait être traité sans combattre le crime organisé ». Quant aux causes des rebellions touarègues récurrentes, il affirme que toutes ces revendications d'indépendance, d'autodétermination de l'Azawad ne sont que de la « poudre aux yeux ». Selon lui, « la vérité est que le nord est la route de la drogue, à la fois une escale et un passage pour l'Europe et d'autres pays de consommation. Les enjeux sont énormes, et malheureusement impliquent tous, y compris les personnes les plus insoupçonnées ».

1. Les rébellions touarègues : les négociations de paix et leurs limites

Dans le processus de résolution de la dernière rébellion (celle de 2012), un certain nombre de solutions, proposées par le gouvernement d'Ibrahim Boubacar Kéita, figurent dans le pacte national d'avril 1992, qui s'est soldé par un échec. Ce dernier avait été signé le 11 avril 1992 à Bamako, à la suite de négociations menées à Alger sous la médiation de l'Algérie, entre le gouvernement malien de transition présidé par le lieutenant-colonel Amadou Toumani Touré, et les représentants des Mouvements et Front Unifiés de l'Azawad (MFUA). Le pacte prévoyait d'organiser, après le cessez-le-feu, l'intégration des combattants touaregs dans les différents corps en uniforme de l'État « sur une base individuelle, volontaire et selon les

critères de compétence »[81]. La promesse a été faite aux mouvements touaregs, d'élever certains de leurs cadres, au rang d'officiers de l'armée malienne, et des autres corps de sécurité[82]. Egalement, et à titre exceptionnel, d'autres devaient intégrer les différentes instances de l'Administration publique et parapublique[83]. Il était aussi prévu dans le pacte national, le rapatriement des personnes déplacées, et un allègement substantiel des forces

[81] Article 7 – A : Dans les soixante jours suivant la signature du Pacte, il sera mis en exécution un programme portant sur les mesures concomitantes ci-après :
- dans le cadre des mesures de restauration de la confiance, de l'élimination de facteurs d'insécurité et d'instauration d'une sécurité définitive, il sera :
- procédé à l'intégration totale, sur une base individuelle et volontaire et selon les critères de compétence, des combattants des Mouvements et Fronts Unifiés de l'Azawad (MFUA) dans les différents corps en uniformes de l'État ;
- mis sur pied pour une année, des unités spéciales des forces armées composées majoritairement des combattants intégrés des Mouvements et Fronts Unifiés de l'Azawad ;
- institué un corps de sécurité intérieure (Gendarmerie Nationale, Garde-Goum, Police) comprenant toutes les composantes des populations locales, y compris des combattants des Mouvements et Fronts Unifiés de l'Azawad, mis à la disposition des Autorités locales dans la cadre de leurs pouvoirs de police ;
- créé des unités spéciales de l'Armée largement ouvertes à toutes les composantes des populations locales, dont la mission se limitera à la préservation de l'intégrité et de la sécurité extérieures du territoire national.
Les dispositions relatives à l'intégration de la totalité des combattants des Mouvements et Fronts énoncées ci-dessus porteront sur le retour des éléments de ces derniers avec leurs armements. Cette opération sera menée avec le concours de la Commission de Suivi du Cessez-le-Feu. La sécurité et l'intégrité physique des combattants et des membres réintégrés des Mouvements et Fronts ainsi que celles des populations déplacées rapatriées seront totalement garanties.

[82] Article 52 : Tout en tenant compte des qualifications minimales nécessaires, le Gouvernement fera un effort particulier pour assurer l'intégration à titre spécial de cadres des Mouvements et de personnes des populations du Nord du Mali dans les instances centrales de l'État-major de la Défense Nationale et des autres corps de sécurité. Cette mesure qui sera exécutée dans les deux mois suivant la signature du Pacte est de nature à consolider la confiance et à associer une partie importante du peuple malien à la tâche de défense nationale.

[83] Article 53 : Par ailleurs, et dans le même esprit, le Gouvernement fera un effort qui, tout en tenant compte des qualifications requises, visera à une intégration de cadres des Mouvements et de personnes des populations du Nord du Mali dans les différentes instances de l'Administration publique et parapublique. Cette mesure qui sera exécutée dans les deux mois suivant le signature du Pacte vise également à la consolidation de l'esprit de réconciliation et de confiance et tend aussi à assurer une présence équitable des populations de chaque Région du pays dans l'appareil de l'État.

armées dans le Nord[84]. Un projet de décentralisation proposé par Edgar Pisani, président de l'Institut du monde arabe et ancien chargé de mission à 1'Elysée, y était inclut. Il prévoyait un nouveau découpage administratif du Nord-Mali. Le pacte prévoyait d'accorder aux trois régions du nord, un statut particulier[85] qui devait s'appliquer aux 6e, 7e, et 8e régions (Tombouctou, Gao et Kidal), établissant ainsi la liste des collectivités locales : régions, communes, arrondissements et cercles. Chacune de ces collectivités est dotée d'une

[84] Article 7 – B : Par ailleurs, et dans ce même cadre des mesures de restauration de la confiance, d'élimination des facteurs d'insécurité et d'instauration d'une sécurité définitive, il sera procédé à un allégement substantiel, graduel et approprié des forces armées actuelles dans le Nord, de sorte à aboutir à leur retrait majoritaire.

[85] Article 15 : Ce statut définit et consacre les compétences des Assemblées locales, régionales et inter-régionale. Ces Assemblées élues sont compétentes pour :

A - organiser leur vie communautaire urbaine et rurale,

B - Définir et promouvoir le programme de développement économique, social, culturel qu'elles désirent. De tels programmes globaux ou spécifiques, locaux ou régionaux, couvriront des secteurs et des activités telles que l'agriculture, l'élevage, l'hydraulique, l'urbanisme, l'habitat, la préservation de l'écosystème, l'industrie, le transport, la communication, la santé, l'éducation, la culture, le tourisme, la recherche et la promotion des langues locales, l'artisanat, l'aménagement et la protection des sites historiques, la gestion du patrimoine foncier et l'incitation à l'exploration des ressources naturelles.

C - assurer elles-mêmes, à travers leurs élus, le contrôle des forces et des activités de maintien de l'ordre au niveau local et régional,

D - participer pleinement et efficacement à la sécurité de leur région et à la défense du territoire national, laquelle est un devoir national,

E - assurer la concertation, la coopération et la coordination de leurs actions et de leurs instances de représentation tant au plan horizontal que vertical, entre les différentes collectivités de chaque niveau d'organisation, et entre les différents niveaux d'organisation de la collectivité de base jusqu'au niveau interrégional commun à tout le Nord du Mali,

F - organiser et animer les échanges et les actions de complémentarité entre les collectivités locales et régionales du Nord et celles des autres Régions du Mali,

G - organiser tout échange d'expérience et d'assistance avec des populations de localités ou de régions d'autres pays et ce, par le biais de jumelage entre les localités et régions du Nord du Mali d'une part et des instances similaires d'autres pays d'autre part, ainsi que par le biais de la coordination des échanges et des initiatives entre régions voisines dans le cadre transfrontalier, de même que de susciter l'assistance des Organisations Non Gouvernementales (ONG) de développement et d'en bénéficier, conformément aux accords-cadres en la matière.

Assemblée élue et d'un Exécutif, avec un représentant de 1'Etat siégeant auprès de chaque région. Enfin, un projet de développement destiné au nord devait être mis en œuvre[86].

Le pacte national fut un échec, en partie, à cause de la multiplication des groupes rebelles, car des dissensions continuaient d'exister entre les différents mouvements touaregs. Ni l'ensemble des populations civiles, ni les milliers de réfugiés ne furent associés à son élaboration. Des bailleurs de fonds internationaux, censés soutenir la paix en finançant les projets de développement, n'ont pas honoré leurs promesses. Au terme des différentes mesures annoncées dans ce document ambitieux de dix-huit pages, composé de quatre-vingt-six articles, on s'aperçoit d'ailleurs que l'Etat malien sollicite le soutien de ses partenaires, pour parvenir à la mise en œuvre des projets présentés dans le pacte national[87].

Derrière leur unité ''de façade'', les rebelles touaregs du Mouvement National pour la Libération de l'Azawad (MNLA), du Haut Conseil pour l'Unité de l'Azawad (HCUA) et du Mouvement Arabe de l'Azawad (MAA), semblent cacher de sérieuses divergences (revendications divergentes, ambitions personnelles des différents leaders). La stratégie du ''diviser pour mieux régner'' des autorités maliennes, qui a longtemps consisté à s'appuyer sur les fractures existantes entre ces groupes afin de les fragiliser et de rester en position de force dans le cadre des négociations, s'est jusque-là avérée inopportune, compte tenu de la conjoncture. En amont des pourparlers d'Alger (2014-2015), dans le cadre du règlement de la dernière rébellion, le gouvernement malien à manquer de s'assurer d'une union solide des groupes touaregs, et de leur légitimité à représenter le peuple touareg. Ces négociations ont

[86] Article 11 : La réinsertion des populations déplacées et l'assistance aux victimes de toutes les conséquences du conflit armé du Nord Mali donneront lieu à la création de deux Fonds :
- un Fonds de développement et de réinsertion devant favoriser la création de Petites et Moyennes Industries (PMI) et de Petites et Moyennes Entreprises (PME) et l'insertion des populations déplacées dans le circuit de production,
- un Fonds d'assistance et d'indemnisation aux victimes civiles et militaires des deux Parties […] Ces deux Fonds seront créés dans les trente jours qui suivront la signature du présent Pacte.

[87] Article 60 – 61 : Par ailleurs, l'État du Mali s'engage à solliciter activement le concours des Organisations internationales pertinentes (FIDA, FNUD, PAM, UNESCO, BAD, BID...) pour soutenir la résorption du retard économique, social et culturel dans le Nord du Mali […] Enfin, l'État du Mali sollicitera des pays amis pour concourir, dans le cadre de la coopération intergouvernementale, à la formation ou au recyclage des jeunes issus des populations déplacées du Nord du Mali qui, soit n'ont pu avoir accès à une formation, soit ont été contraints de l'arrêter, soit l'ont reçu à l'étranger.

longtemps pataugé, avant d'aboutir à des accords que les mouvements touaregs n'ont jamais signés, du fait des désaccords entre le MNLA, le HCUA, et le MAA.

Le gouvernement malien a constamment tenté « d'acheter la paix » (J. Confavreux, 2013) en attribuant des postes importants à des anciens rebelles, au sein de l'armée, dans les douanes et dans l'administration. La répartition inégale des dividendes des accords de paix ont toujours entrainé de nouvelles tensions. Certains des Touaregs récompensés dans le cadre des accords de paix n'avaient pas participé à la lutte armée tandis que d'autres, ayant combattu, ont eu le sentiment d'avoir été oubliés. Cela pose la question que nous avons évoquée, à savoir le caractère opportuniste des soulèvements.

Les précédents accords de paix, ayant découlé des différentes négociations, ont ainsi été scellés sur des bases fragiles, avec des groupes fractionnés dont les revendications étaient dissemblables. Partant de ce constat, le risque de résurgence des rebellions touarègues demeure constant.

Le 1er mars 2015, à Alger, un accord en vue de la résolution définitive de la rébellion touarègue a finalement été adopté. L'Etat malien, à travers ses représentants, l'ayant immédiatement paraphé, la partie touarègue a, quant à elle, demandé un temps de réflexion. Il s'agissait pour elle, de consulter d'abord les populations touarègues, pour que ces dernières soient entièrement associées au processus de paix. C'est ainsi que le 12 mars 2015, une réunion des différents participants à la rébellion a débuté à Kidal. Cette réunion de la Coordination des Mouvements de l'Azawad (CMA) a enregistré la participation de 150 à 200 personnes venues de toute la région, notamment du Niger, d'Algérie, de Mauritanie et de Libye. Dans le communiqué intitulé « Déclaration finale de la CMA, suite aux journées de concertation »[88] signé par le secrétaire général du MNLA, Bilal Ag Achérif, le 15 mars 2015, les rebelles touaregs sont parvenus à la décision de rejeter les accords de paix, « tant que les aspirations légitimes des populations de l'Azawad ne seront pas prises en compte ». Dans la conclusion du document il est toutefois mentionné que « le document produit par la médiation constitue une bonne base de travail qui mérite d'être améliorer, dans l'intérêt supérieur de la paix ». La position de la CMA aurait été décidée sur la base de consultations auprès des femmes, des jeunes, des combattants, des chefs religieux et coutumier.

[88] « Déclaration finale de la CMA, suite aux journées de concertation », document en annexe 12 (page 375)

Dans cette circonstance également, la question des divergences accentuées entre les différentes composantes touarègues est la principale question qui s'est affirmée. L'Amenokal, qui est le chef de guerre, le chef suprême des Touaregs, s'est ouvertement prononcé en faveur de l'unité du Mali. Il a ainsi rejeté les aspirations à l'indépendance et à l'autonomie, en affirmant : « Je suis Malien. Il faut peut-être même que Kidal devienne la capitale du Mali »[89]. Il s'agit là d'un tournant décisif dans la question de l'indépendance de l'Azawad, auprès des plus hautes personnalités morales touarègues. L'amenokal Mohamed Ag Intallah a succédé à son père, Intallah Ag Attaher, décédé le 18 décembre 2014. Son positionnement est à l'opposé de celui son père. Après avoir joué le rôle de pacificateur dans les rébellions précédentes, Intallah Ag Attaher a, en revanche, apporté son soutien au soulèvement touareg de 2012. En tenant compte de ce constat, il nous parait logique, qu'à travers son désir de l'unité du Mali, Mohamed Ag Intallah se trouve ainsi opposé à des tribus et communautés touarègues. L'un des points de complication de la question touarègue réside non seulement dans les divergences entre diverses tribus, même aussi au sein d'un même clan, et dans les incohérences des acteurs.

Nous savons aussi que le mouvement armé, le Haut Conseil pour l'Unité de l'Azawad (HCUA), a été créé par l'actuel Amenokal, Mohamed Ag Intallah. Pendant qu'il se prononce, à présent (2015), en faveur d'un Mali uni, son frère, Alghabas Ag Intallah (qui était aussi membre de l'organisation djihadiste *Ansar Ed Dine*), milite pour l'indépendance de l'Azawad au sein du même HCUA, dont il est à présent le leader. Mohamed Ag Intallah, outre ses fonctions dignitaires, est aussi un homme politique malien, député du parti présidentiel, le Rassemblement Pour le Mali (RPR). Ce fait pourrait être un élément explicatif du positionnement politique récent de l'Amenokal touareg.

Sous la pression internationale, la CMA s'est vu dans l'obligation de parapher l'accord de paix, le 14 mai 2015, à Alger. Ses responsables étaient également attendus à Bamako, le 15 mai 2015, en vue de la signature de l'accord définitif, lors d'une cérémonie qui a rassemblé plusieurs chefs d'Etats africains.

Outre le fait d'avoir précisé que le paraphe et la signature de l'accord définitif « sont et demeurent des actes juridiquement distincts » (Bilal Ag Achérif, secrétaire général du MNLA), Moussa Ag Assarid (porte-parole du MNLA) a, quant à lui, clairement prévenu de la fragilité de cet accord, auquel le ‘'peuple de l'Azawad'' resterait opposé. Encore une fois,

[89] Propos évoqués sur *RFI,* le 26 février 2015.

et avant même que la paix ne soit définitive, ses propos laissent présager l'éventualité d'une énième résurgence de la rébellion touarègue : « Moi, citoyen, militant et combattant pour la liberté et la dignité du peuple de l'Azawad, j'affirme aujourd'hui, devant le peuple de l'Azawad, devant le monde et devant l'histoire, que face à ce déni de la volonté du peuple de l'Azawad, le paraphe et/ou la signature de 'l'accord d'Alger' en l'état n'engagera la responsabilité que de ses seuls signataires et nullement celle du peuple de l'Azawad qui s'est publiquement et à maintes reprises opposé au paraphe et/ou à la signature dudit accord »[90].

C'est dans ces circonstances que, le 15 mai 2015, l'accord conclu à Alger a été signé à Bamako, en l'absence des principaux groupes rebelles. Ont donc pris part à la signature, le gouvernement malien, à travers le ministre des affaires étrangères, trois représentants de groupes pro-gouvernementaux, ainsi que deux membres de la Coordination des Mouvements de l'Azawad (CMA). On peut remarquer que les principaux groupes rebelles – le Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA), le Haut Conseil pour l'Unité de l'Azawad (HCUA) la branche armée du Mouvement Arabe de l'Azawad (MAA) – comme ils l'avaient annoncé la veille à Alger, n'ont guère pris part à la signature. Les deux personnes présentées comme étant les représentants de la CMA, lors de la signature de l'accord de paix, sont Mohamed Ousmane Ag Mohamedoun, de la Coalition du Peuple pour l'Azawad (CPA), et Younoussa Touré, de la Coordination des Mouvements et Fronts Patriotiques de Résistance (CM-FPR2). Seulement quelques heures après, la Coalition du Peuple pour l'Azawad (CPA) s'est empressée d'annoncer la suspension de Mohamed Ousmane Ag Mohamedoun, en raison de sa présence à la cérémonie de signature.

Nous pouvons remarquer que malgré l'absence totale d'un soupçon de consensus, entre le gouvernement malien et les mouvements rebelles touaregs, un accord censé entériner la paix entre ces différents protagonistes a toutefois été signé. Nous sommes clairement là, dans une situation ou croire en une paix définitive ne serait qu'une simple utopie.

2. La place des victimes dans le processus de paix

Dans l'intégralité du processus de résolution de la crise du Nord-Mali (entamé par l'élection présidentielle de 2013), les principales victimes, en particulier les populations du nord, semblent être totalement ignorées. La crise du Nord-Mali a fait environ 350.000 réfugiés (qui

[90] Propos évoqués dans *L'indicateur du Renouveau* du 15 mai 2015.

ont trouvé refuge en Algérie, au Burkina Faso, en Mauritanie et au Niger, et 200.000 qui se sont déplacés à l'intérieur du Mali. L'élection présidentielle de juillet 2013, représentait ainsi la première étape de ce processus de sortie de crise. Selon une publication de l'Agence des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR), du 5 avril 2013, au moment même où les contours de l'élection présidentielle se dessinaient, 5600 nouveaux réfugiés maliens arrivaient dans le nord du Niger. Le constat qui se dresse est que ces personnes sont celles qui ont le plus pâti de la crise, d'abord en tant qu'otages des groupes islamistes armés, et ensuite en tant que réfugiées. On pourrait désigner ces populations comme étant celles qui aspirent le plus au changement dans leur pays. Pourtant, les conditions d'organisation discutables d'une élection « obligée, organisée dans la précipitation » (David Vigneron), les a privées de leur expression qu'est le vote. Compte tenu de la situation économique désastreuse du pays, la conférence des donateurs, qui s'est tenue en mai 2013 à Bruxelles, avait promis une aide de 3,25 milliards d'euros, liée à la tenue des élections, et au retour de la stabilité politique.

CHAPITRE VII

LES MANIFESTATIONS D'UN ISLAM RADICAL DANS LE NORD-MALI

I. Le compte rendu de notre terrain à Tombouctou, sous occupation djihadiste

Nos recherches nous ont conduits à Tombouctou, pendant que la ville était aux mains des groupes djihadistes. Nous y avons passé deux mois, pour essayer de comprendre comment s'exprimait réellement le phénomène sur le terrain. Ce compte rendu de terrain, le fruit de notre première mission de recherche au Mali (à Tombouctou, puis à Bamako), est essentiellement le résultat d'une enquête d'observation. Il s'agit d'une analyse empirique de la situation, un travail de recueil de données, de perceptions et d'impressions, fait dans une situation d'immédiateté, réalisé dans la fournaise du Nord-Mali.

Compte tenu de la conjoncture qui prévalait au moment de notre séjour, il nous était important de savoir nous fondre au sein de la population. Même étant Malien, c'est-à-dire ne suscitant d'emblée aucune méfiance, la reconnaissance de notre statut d'apprenti-chercheur aurait pu s'avérer problématique. Nous aurions ainsi pu paraitre, aux yeux des islamistes, comme étant un infiltré. La démarche peut paraitre téméraire, mais il était question pour nous, à un moment où les contours d'une intervention militaire visant à chasser les groupes islamistes se dessinaient, de mener une observation directe sur le terrain. Ceci étant, il n'en était rien d'une témérité, car nous-mêmes sommes originaires de la région de Tombouctou, et nous apparentons parfaitement à un habitant lambda de Tombouctou. Pour ce premier terrain effectué de novembre à décembre 2013, notre objectif était d'être au cœur de ce que vivaient les populations, et de déterminer très précisément les rapports que celles-ci pouvaient entretenir avec les islamistes. Nous avons cherché à saisir d'une part, la manière dont les

habitants de Tombouctou subissaient la présence des islamistes, et à savoir ce qui se disait au sein des familles et dans les *grins*. D'autre part, nous avons cherché à comprendre les islamistes à travers leur agissement et leurs activités dans la ville de Tombouctou.

En allant à Tombouctou, nous avons rejoint un ami, Sidi Oumar Touré, originaire de Tombouctou, que nous avons connu en 2007, à l'université de Clermont-Ferrand II où nous étions tous les deux étudiants. Après ses études en tourisme, Sidi Oumar Touré est rentré à Tombouctou en 2010 où il était chargé du développement touristique de la région. Il a accepté de nous héberger dans sa famille durant le temps de notre séjour à Tombouctou. Cela nous a permis de nous sentir davantage en sécurité et de mieux nous fondre parmi la population. Ainsi, dans les familles et les *grins* que nous côtoyions, nous pouvions écouter les gens livrer le fond de leur pensée sans aucune crainte ou retenue. Par la même occasion, nous pouvions poser des questions aux personnes que nous rencontrions, sans pour autant dévoiler nos qualités de chercheur.

Trois axes ont structuré nos recherches : les origines de la crise selon les habitants ; l'expression du phénomène djihadiste et les ressources que les habitants ont pu développer pour faire face aux contraintes qui leurs ont été imposées ; et leur impression sur l'issue de la crise. Rapidement, nous nous sommes rendu compte que la version des populations, concernant les facteurs de l'invasion des territoires septentrionaux du Mali par les islamistes, divergeait profondément de celle relayée par les médias.

Ces notes de terrain proposent donc une mise en lumière de la situation à Tombouctou, pendant que la ville se trouvait encore aux mains des islamistes.

A. La prise de Tombouctou par le Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA) et par *Ansar Ed Dine* (les défenseurs de la foi)

Dès le début des troubles dans le Nord-Mali, et bien avant qu'elles gagnent Tombouctou, les habitants de la ville ont pris l'initiative de créer leur propre « milice ». Une « milice arabe » entièrement financée par les Tombouctiens, qui avait pour rôle de sécuriser leur ville contre l'intrusion du MNLA. Cette milice comme son nom l'indique était en majorité constituée d'Arabes, à priori, opposés aux revendications sécessionnistes du MNLA. Initialement conçu pour sécuriser la ville, c'est d'ailleurs elle qui aurait permis l'accès du MNLA à Tombouctou, avec qui elle mena un véritable pillage. Les bâtiments administratifs ont été saccagés et

Tombouctou se trouvait en état de ruine. Aucun véhicule (les 4*4 appartenant aux ONG et aux administrations publiques) n'est resté dans la ville. Les banques ont été pillées. Tout ce qui pouvait être emporté des bureaux des administrations fut pillé (climatiseurs, panneaux solaires, groupes électrogènes, matériel informatique...). Les fruits de cette rapine, selon les habitants de Tombouctou, ont été emmenés à Kidal, dans le fief des Touaregs.

Plus tard, précisément dans la nuit du 1er avril 2012, l'organisation djihadiste *Ansar Ed Dine* pénètre dans la ville de Tombouctou, alors aux mains du MNLA. Sidi Oumar Touré perdait le même soir un proche, tué d'une balle par les islamistes qui venaient d'occuper la ville, qui l'auraient aperçu entrain de téléphoner.

Tombouctou était alors aux mains de deux groupes aux caractéristiques et aux objectifs divergents. Nonobstant ces divergences, le 26 mai 2012, des coups de feu dans la ville annonçaient leur fusion. Seulement quelques jours après l'union, la situation s'est fortement dégradée entre les deux groupes. *Ansar Ed Dine* chassait alors le MNLA du camp militaire de Tombouctou qu'il occupait comme base. La collaboration entre les deux mouvements n'a été qu'éphémère. Le MNLA fut bouté hors de la ville, et les membres d'*Ansar Ed Dine* devenaient ainsi les seuls maitres de Tombouctou. Ils détruisent les mausolées de la ville, au nom de l'islam. Pendant que, selon les habitants, « ils organisent des trafics en tout genre », dont celui de la drogue et de la cigarette, ils interdisent à la fois aux jeunes de fumer. Pendant que certains membres d'*Ansar Ed Dine* étaient pris en flagrant délit de viol, les populations, notamment féminines, étaient constamment terrifiées. Leurs tenues vestimentaires leur étaient désormais imposées, et une prison pour femme avait même été créée. Toute mixité sexuelle était strictement interdite. Les couples non mariés qui étaient pris, ensemble, recevaient des coups de fouet sur la place publique. Nous avons pu recueillir les témoignages de deux parents qui ont assisté au viol de leur fille mineure par deux agents islamistes. En guise de sanction, ils avaient été simplement ''bénignement'' punis de quelques coups de fouet, suscitant la colère des populations impuissantes. Les agents islamistes confisquaient les amulettes[91], interdisaient aux jeunes de jouer au football, ou encore d'écouter de la musique. Tous ceux qui dérogeaient aux nouvelles lois islamiques étaient également exposés sur la place publique, dans le marché de Tombouctou, et recevaient des coups de fouet.

[91] Objet qu'on porte sur soi par superstition.

Concernant les sanctions, les coups de fouet étaient infligés dans le marché, tandis que les exécutions avaient lieu dans le canal. Le trajet du canal de Tombouctou qui encercle la ville, fut détourné par Mouammar Kadhafi, de telle sorte qu'il draine son hôtel. C'est dans ce canal, aux abords de l'hôtel de Kadhafi qu'avaient lieu les exécutions, qui étaient d'ailleurs publiques.

Notre présence à Tombouctou était marquée par l'exécution d'un membre du MNLA, par les islamistes d'*Ansar Ed Dine*, le 9 novembre 2012. Reconnu comme étant l'assassin d'un jeune pêcheur songhoï, quand la ville était encore aux mains du MNLA, ce membre du mouvement touareg, après avoir été emprisonné pendant plusieurs mois, était exécuté en public. Après avoir reçu une balle dans le dos, agonisant, il était attaché derrière un pick-up, trainé et exposé au marché, où il meurt deux heures après.

Pendant notre présence, Tombouctou avait l'air d'une ville fantôme désertée par une grande partie de sa population. Ceux qui sont restés, par choix ou par contrainte, restaient terrés chez eux. L'électricité n'était disponible que par intermittence, et les habitants étaient privés de télévisions. Seules les personnes ayant des antennes paraboliques cachées dans leurs maisons, comme la famille dans laquelle nous nous trouvions, avaient accès à la télévision.

Parmi les agents islamistes qui sillonnaient la ville, étonnamment, il y'avait un Français, un homme de ''type européen'', du nom d'Abdel Jalil. Père de famille, musulman, et vivant à Tombouctou depuis plus de vingt ans, il aurait plusieurs fois échappé à des prises d'otages. Pour se prévenir d'un enlèvement, et assurer sa sécurité ainsi que celle de sa famille, il aurait décidé d'adhérer à *Ansar Ed Dine*. Il se rendait souvent dans le *grin* où nous nous retrouvions avec Sidi Oumar et ses amis. Pendant notre discussion, il nous confiait que bien qu'étant membre d'*Ansar Ed Dine*, il était loin de partager son idéologie, mais l'avait intégré « uniquement pour avoir la paix ».

B. La rencontre avec Oumar Ould Hamaha

Pendant que nous étions dans ce même *grin*, le 16 novembre 2012, un convoi d'islamistes qui se dirigeait vers le camp militaire de Tombouctou, s'est brusquement arrêté à notre niveau. Un homme parmi eux se dirigeait vers nous, c'était Oumar Ould Hamaha, (chef opérationnel d'*Ansar Ed Dine* et porte-parole du Mouvement pour l'Unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO)), surnommé l'homme à la barbe rouge. Il s'adressait à Sidi Oumar qui, vêtu d'un grand boubou, s'était aussi laissé pousser abondamment la barbe. Lorsque Sidi Oumar répond à sa question en lui disant son nom, il poursuit : « *ma'shallah*[92], je ne me suis donc pas arrêté pour rien. Tu n'es pas né pour rien toi, car le simple fait de porter le prénom Oumar[93] n'a rien de hasardeux. Nul ne le porte par hasard, c'est un prénom avec lequel l'on nait, et toi tu es né pour combattre ». Cette conversation qui a duré plus d'une heure s'est terminée par une séance de prêche, qui avait clairement pour but de recruter de nouveaux membres. Notre constat est qu'il était d'une extrême patience et gentillesse, et d'une pédagogie remarquable, à tel point qu'il nous parait indispensable d'être doté d'un intellect et d'une raison pour comprendre le but recherché. C'est ainsi que plusieurs jeunes des villes du Nord-Mali (surtout à Gao) se sont faits enrôlés dans les réseaux islamistes.

L'opposition des Tombouctiens aux islamistes était totale, mais elle se chuchotait et ne s'exprimait jamais, par crainte de représailles. Nous avons pu constater lors de nos discussions avec les habitants, qu'ils étaient animés d'un désir ardent de vengeance à l'égard du MNLA en particulier, et des Touaregs en général. Leur constat est que Tombouctou a été saccagé par les Touaregs du MNLA, et que les fruits des rapines ont été emmenés à Kidal (fief des Touaregs). Ils ne font aucune différence entre les membres du MNLA, et les membres des groupes islamistes. Selon eux, pour reprendre cette expression, « c'est blanc bonnet et bonnet blanc ». Face à ce manque de relativisation, la restauration de la paix entre les Touaregs et les autres ethnies du Nord-Mali risque d'être difficile à mettre en œuvre. Cette réconciliation devient encore plus improbable, lorsque l'Azawad, revendiquée par les mouvements touaregs, comprend en son sein Tombouctou, qui est une ville en majorité peuplée de Songhays, très opposés au Touaregs.

[92] Mot arabe employé pour admirer.

[93] Oumar/Omar, compagnon du prophète Mahomet est surtout cité pour ses qualités de combattant.

II. L’apparition du radicalisme islamique au Nord-Mali

L’apparition du djihadisme ou radicalisme islamique dans le Nord-Mali apparaît comme un dommage collatéral d’événements, qui se sont déroulés d’abord en Algérie puis plus tard en Libye. Pendant les troubles sociopolitiques algériennes, dans les années 1990, face à la pression de l’armée nationale populaire, les groupes islamistes en guerre contre le gouvernement algérien se sont repliés plus au sud, dans le Sahara algérien. À la suite de leur repli, la pression militaire algérienne les a confinés dans le Sahara à la limite du Mali. La passivité du président Amadou Toumani Touré semble alors avoir bénéficié à ce groupuscule, qui aurait probablement pu être aisément repoussé, car « peu nombreux (300 à 500 hommes) » (Emmanuel Grégoire, 2013). Des cellules du Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat (GSPC) algérien, ayant fait allégeance à Al Qaïda, le 25 janvier 2007, sont devenues Al-Qaida au Maghreb Islamique (AQMI).

Pendant la crise de 2012, trois groupes djihadistes se sont accaparé des territoires du Nord-Mali : il s’agit d’Al Qaida au Maghreb islamique (AQMI), d’*Ansar Ed Dine* (défenseurs de la foi), et du Mouvement pour l’Unicité et le Jihad en Afrique de l’Ouest (MUJAO).

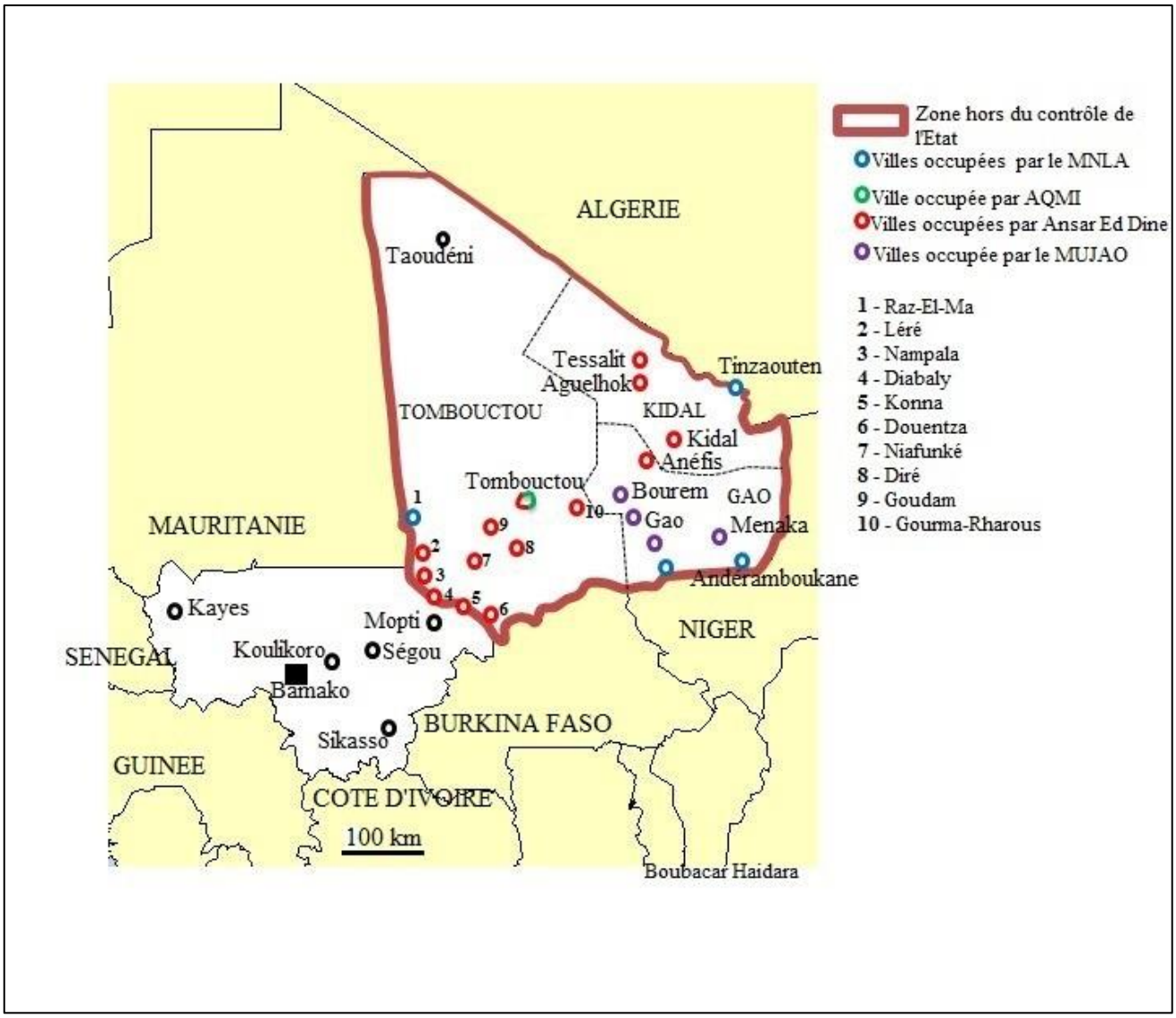


Figure 23 : Les villes occupées par le MNLA et les groupes djihadistes en janvier 2013

Contrairement au MUJAO à dominante arabophone, *Ansar Ed Dine*, dirigé par Iyad Ag Ghaly un ancien leader des rébellions des années 1990, est majoritairement composé de Touaregs, et souvent présenté comme le pendant islamiste du MNLA laïc. Les deux mouvements auraient d'ailleurs été animés par des passages de l'un à l'autre.

Le fait pour des groupes armés d'agir sous le couvert de l'islam, nous oblige à prendre en compte le caractère idéologique de leur démarche. A cet égard, la situation de radicalisation de l'islam, dans le septentrion malien, nous a conduits à nous demander si ce phénomène avait un parallèle avec l'islam du sud. Au-delà de simples déclarations, nous nous sommes

interrogés sur l'existence d'éventuelles relations ou connexions de sensibilité (vision de la religion, projets de société) entre eux.

La notion de djihadisme ou radicalisme/extrémisme islamique, telle que nous l'étudions ici, est ce qu'entend Terje ØsTebØ (2012) par ''militantisme islamique'', c'est-à-dire : « des groupes et mouvements musulmans qui, se fondant sur des préférences religieuses, cherchent à faire appliquer des normes religieuses, sociales et politiques par la violence ». Terje ØsTebØ (2012) nous explique alors que le militantisme islamique, point de vue minoritaire au sein des diverses idéologies islamiques, se distingue des mouvements islamiques qui veulent induire un changement politique par des moyens pacifiques ou promouvoir des reformes de nature religieuse par l'intermédiaire de l'éducation et de la *da'wa* (prosélytisme), par exemple.

Plusieurs formules, qui ont pour objectif de conduire à l'endoctrinement islamique, nourrissent l'idéologie djihadiste :

- l'islam est religion et État (*dîn wa-dawla*) ;
- le musulman ne doit avoir d'autre nationalité que l'islam, d'autre allégeance qu'envers la communauté islamique (*Oumma*) ;
- la souveraineté n'appartient qu'à *Allah* (*al-hâkimiyya li-llâh*). Il faut rétablir le djihad, et mettre en place un gouvernement islamique dont l'unique but est d'instaurer la charia.

« En ce sens, aucun gouvernement ne peut être considéré légitime par le seul fait qu'il gouverne. La façon dont le gouvernant est parvenu au pouvoir importe moins que le fait qu'il doive continuellement se légitimer aux yeux des gouvernés en leur faisant accepter l'idée que sa politique est bien conforme aux enseignements de la charia et qu'il n'existe pas de meilleure alternative » (Bernard Botiveau, 1993). Pour parvenir à instaurer la charia, il faut mener une guerre à l'encontre des gouvernants et intellectuels hostiles à l'islam. Cela passe aussi par la conquête du *dâr al-harb* (terre non musulmane, à soumettre à l'islam), toute société réfractaire à l'islam se verra ainsi déclarer la guerre. A travers leurs actions guerrières, les militants djihadistes entendent exécuter l'ordre de Dieu sur terre. Dans leur démarche, ils s'appliquent à imiter le comportement du Prophète dans chacune de leurs actions.

Lorsque le Prophète dirigeait les affaires des croyants, la conviction musulmane exprime que chacun de ses faits et gestes, chacune de ses paroles, étaient placés sous la direction et le

contrôle de la Révélation divine. Ce serait donc la Révélation divine qui gouvernait les fidèles musulmans. « Cependant, en diverses occasions, Muhammad (le Prophète) démentit cette croyance : il affirma une fois que son action lui avait été dictée par la guerre et par sa propre réflexion tactique, et une autre, alors qu'il avait commis une erreur de jugement : « vous connaissez mieux les affaires de votre monde ». Et il est sans doute bien d'autres occasions à propos desquelles, si la question lui avait été posée, il eût répondu sans équivoque que sa décision ne lui était pas dictée par la Révélation mais était le fruit de sa réflexion » (Muhammad Saïd Al-Achmawi, 1990).

Selon des informations recueillies pendant notre séjour à Tombouctou, les groupes islamistes armés, bien avant qu'ils décident d'occuper le Nord-Mali, auraient été présents dans le septentrion malien, mais en situation de latence. Ils auraient eu pour refuge la partie nord de Tombouctou, à proximité de la frontière algérienne. Plusieurs témoignages ont d'ailleurs fait état de mouvements non dissimulés de groupes armés, dans la région des lacs, à l'ouest de Goundam, vers la frontière mauritanienne. Contrairement à certaines idées qui ont pu être véhiculées, ces groupes, notamment ceux présents dans la région de Tombouctou, n'étaient pas dans une région inhospitalière perdue quelque part dans le désert, mais dans une zone accueillante, où ils étaient à l'abri de toute crainte, et avaient le temps de prospérer en toute quiétude. Bien que Tombouctou se situe dans le désert, la région des lacs dont il est question, qui abrite plusieurs lacs dont les principaux sont les lacs Faguibine, Télé, Fati, Horo, Kabara, outre l'absence de tout contrôle étatique, est aussi une zone verte et fortement giboyeuse.

Figure 24 : La région des grands lacs

Leur but initial, compte tenu du déroulement de la situation, n'était évidemment pas de s'emparer du Mali pour en faire un État islamique. Les mouvements islamistes armés ont simplement su profiter de la situation d'insécurité établie par le MNLA dans l'ensemble du septentrion malien, et de la situation de grande instabilité politique qui prévalait à Bamako au lendemain du coup d'État militaire du 22 mars 2012, pour s'accaparer des territoires du Nord-Mali. La vulnérabilité auparavant inavouée et l'impréparation de l'armée malienne à une telle éventualité, ont précipité le Mali dans sa plus grave crise.

Il nous semble, sans toutefois pouvoir apporter des éléments concrets de démonstration, que les mouvements islamistes armés aspiraient plutôt à se procurer une zone libre de tout contrôle étatique dans le Nord-Mali, afin de garantir leurs ''activités illicites'' (trafic de drogue, de cigarettes, et enlèvements d'otages occidentaux). Des activités qui seraient garanties par l'existence d'une chaine de corruption à tous les niveaux, impliquant des communautés ethniques, des responsables de la sécurité publique et des personnalités politiques.

Les groupes djihadistes ont démontré qu'ils tiraient, en partie, leur force des alliances socioéconomiques établies avec certains réseaux communautaires arabes et touaregs du Nord-Mali. Ibrahim Ag Assaleh, cadre du MNLA, expliquait ainsi que les terroristes d'AQMI

reversaient aux trafiquants de drogue une partie des rançons reçues pour libérer les otages occidentaux. En retour, ils se faisaient ravitailler en logistique (véhicules, armes, médicaments, matériel électronique…).

A. Les rapports entre le djihadisme nord-malien et ‘’l’islam malien’’ au sud du Mali

En l’absence d’une position commune explicite, les musulmans du Mali, au début, ont manqué d’arguments pour s’opposer aux djihadistes. Pourtant, cette invasion islamiste armée exigeait d’eux plus de consensus, pour mieux s’opposer à la version intégriste de l’islam.

Face à l’ampleur qu’a suscitée l’envahissement du Nord-Mali, l’ensemble des mouvements islamiques maliens se sont, finalement, globalement démarqués des groupes djihadistes. Cela a permis de clarifier les positions des plus rigoristes, parmi les leaders religieux de Bamako. Certains parmi eux ont auparavant prêché un islam fondamentaliste, assez proche des positions des djihadistes, à savoir la pratique d’un ‘’islam pur’’. Ceux-ci n’ont eu d’autres choix que de préconiser un islam tolérant et un État laïc, face à la radicalisation instaurée dans le nord, et les violences qui en ont découlée. Des discours souvent en contradiction avec les idéologies qu’ils défendent réellement.

Le mode d’opération fait que le salafisme armé du Nord-Mali, ou militantisme islamique, se distingue des mouvements islamiques du sud du pays. Ils aspirent, certes, tous deux à induire un changement politique dans la société, mais préconisent divers moyens pour y parvenir.
Contrairement aux leaders religieux malékites, les wahhabites du Mali ont semblé admettre les idéologies djihadistes. Ils ont une vision de l’islam proche de celle des mouvements islamistes armés qui ont occupé le Nord-Mali, en l’occurrence, ils prônent une application stricte des préceptes de l’islam, c’est-à-dire qu’ils sont favorables à l’instauration de la charia. Cette conception de la religion leur a d’ailleurs valu, à plusieurs égards, d’être accusés de soutenir le mouvement islamiste *Ansar Ed Dine* dirigé par Iyad Ag Ghali. Cette étude nous a donc ramené à la question des rivalités doctrinales et des visions divergentes de l’islam.
La situation, selon sa démonstration dans le Nord-Mali, n’est que l’incarnation sous une forme plus violente de la confrontation idéologique, entre Soufis et Salafis qui prévaut également dans le sud du pays.

L’assujettissement du Nord-Mali aux groupes islamistes a également permis la refonte de l’ordre socioreligieux qui prévalait dans cet espace. Dans certaines contrées du nord du Mali,

pour des raisons historiques, la sphère religieuse était exclusivement régie par quelques grandes familles maraboutiques de l'ordre des Soufis. L'arrivée des groupes djihadistes, après la destruction des symboles de l'islam soufi, a donné lieu à un transfèrement de l'autorité religieuse. Ainsi, certaines communautés et groupes sociaux, qui ont dénoncé l'islam soufi et se sont montré tolérants avec les groupes salafistes, pouvaient se voir confier d'importants rôles dans le domaine religieux, et accéder à l'*imâma*[94].

B. Les manifestations du djihadisme à Tombouctou, et ses conséquences sur la société

Contrairement à la situation à Gao, l'islam des origines, qu'*Ansar Ed Dine* entendait imposer, diverge profondément de celui pratiqué par la grande majorité des Tombouctiens. A Tombouctou, la sphère religieuse était exclusivement régie par quelques grandes familles maraboutiques pour des raisons historiques. La Médina, la vieille ville, est délimitée par trois sanctuaires classés au patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO : les mosquées de Djingareyber, de Sankoré et de Sidi Yahia. Les quartiers constituant l'espace de la Médina (Sankoré, Djingareyber et Badjindé) se sont structurés autour de ces mosquées. Les habitants, parmi lesquels les héritiers ''légitimes'' de la sphère religieuse, sont des descendants des fondateurs desdites mosquées, qui sont pour eux, des repères historiques et socio-culturels.

D'autres familles ou groupes sociaux qui aspirent, eux aussi, à de hautes fonctions confessionnelles, sont simplement tenus à l'écart des rouages de la sphère religieuse. A Tombouctou, tout le monde ne peut devenir imam ou chef religieux, car c'est une question de lignée. ''L'imâma'' ne s'acquiert pas, il se transmet, telle était la règle avant que les djihadistes ne s'emparent de la ville, une règle jamais auparavant contestée. L'arrivée des islamistes a inversé cet ordre. Deux mouvements semblent toujours difficiles à contenir : les mouvements à caractère religieux et ceux à caractère racial, ethniques ou communautaires. Dans le cas de Tombouctou, les deux mouvements se sont assemblés. Certaines familles ou groupes qui ont soutenu, ou qui se sont montrés tolérants avec les groupes djihadistes, pouvaient se voir confier d'importants rôles dans le domaine religieux. Ces personnes n'étaient donc pas de la Médina, mais des villages environnants et quartiers périphériques de Tombouctou. L'ex porte-parole d'*Ansar Ed Dine*, Senda Ould Boumama, ayant la double nationalité mauritanienne et malienne, qui s'est rendu le 18 mai 2013 aux autorités

[94] *Al-Imâma* : la fonction d'imâm.

mauritaniennes, est un Arabe de la périphérie de Tombouctou, selon ceux qui le connaissent. Si dans le cœur de Tombouctou, le mouvement islamiste n'a pu avoir qu'un nombre infime de soutien, notamment lié à des positionnements stratégiques, dans sa périphérie il a fait des émules. La situation de Tombouctou est, sur ce point, également différente de celle de Gao. Si à Gao, les populations et acteurs religieux locaux ont été partagés sur la question du soutien à apporter aux groupes djihadistes, la question ne s'est pas posée à Tombouctou.

Djingareyber, Sankoré et Sidi Yahia sont les principales mosquées de la ville de Tombouctou. Abarajou, Hammabangou et Bellah Farandi sont celles des quartiers périphériques de la ville, dont elles portent les noms. La grande prière du vendredi a lieu dans les mosquées de Djingareyber, d'Abarajou, de Hammabangou et de Bella Farandi. Le but est de permettre aux habitants de la ville de Tombouctou de se retrouver, tous, au sein d'une seule mosquée, et aux habitants de la périphérie de pouvoir prendre part à la grande prière du vendredi, dans leurs mosquées respectives. En plus de ces principales mosquées, il a été constaté à Tombouctou une profusion de petites mosquées, dans la ville et surtout sa périphérie, portant leur nombre à une cinquantaine. Le développement de ces mosquées a débuté avant l'occupation de Tombouctou par les groupes djihadistes. Leur existence, pour certaines d'entre elles, a été publiquement révélée après la libération de la ville par les forces armées, française et malienne. L'existence de ces petites mosquées salafistes, dans une ville authentiquement soufie, est d'emblée problématique. Leur utilité est qu'elles auraient servi de base pour l'installation, la diffusion de l'idéologie djihadiste à Tombouctou, en amont de l'occupation. Elles ont ainsi servi de lieu réunissant : d'une part, des fidèles idéologiquement acquis au salafisme ; et d'autre part, des fidèles, partisans du bouleversement de l'ordre religieux, qui aspiraient à exercer des fonctions religieuses, hors du cadre traditionnel de désignation des leaders religieux. À la fin 2014, environ trente-cinq de ces mosquées avaient été fermées.

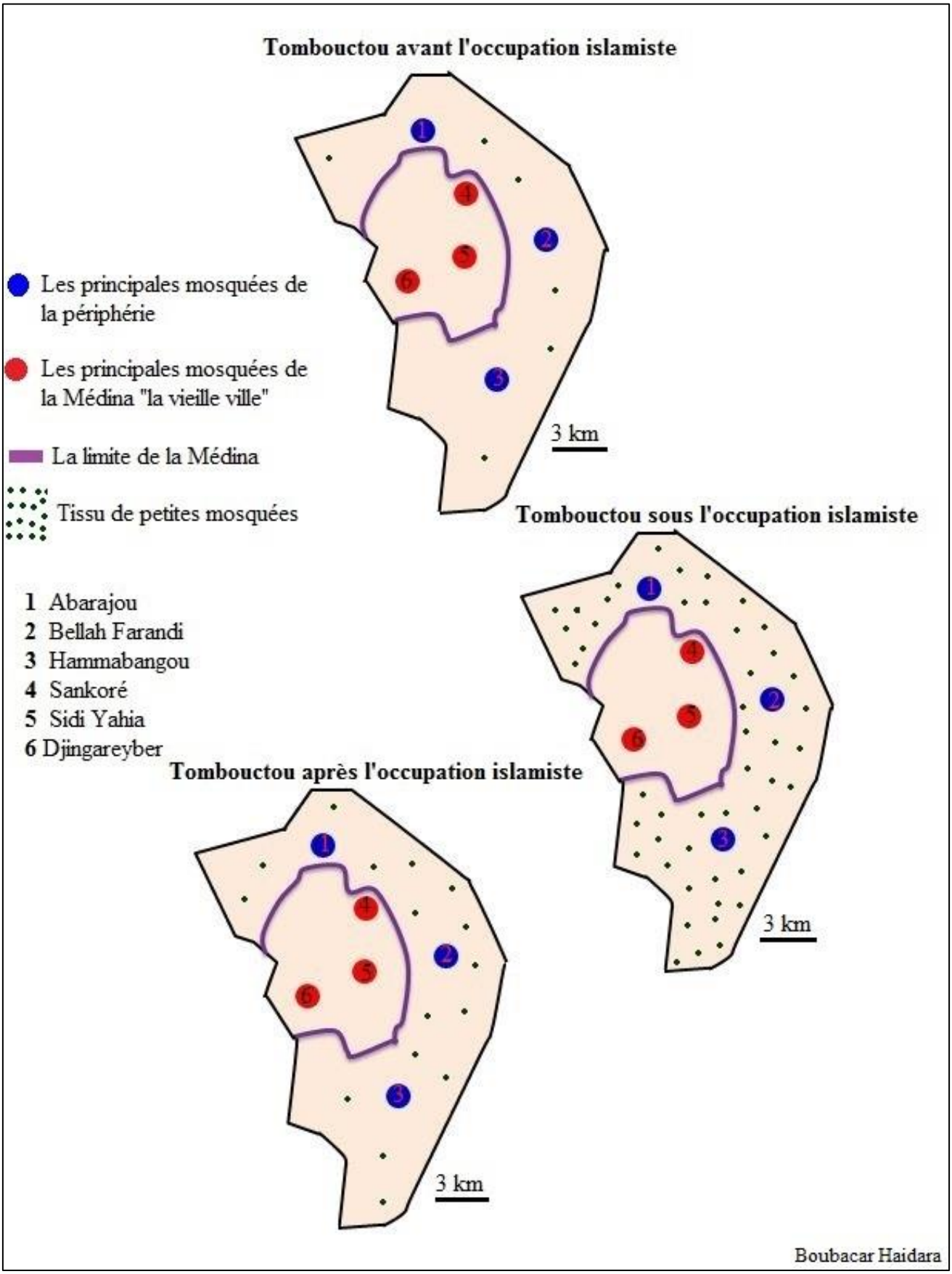


Figure 25 : L'évolution des mosquées dans la ville de Tombouctou

La destruction des mausolées de Saints de Tombouctou, par les militants d'*Ansar Ed Dine*, était l'illustration d'une lutte anti-soufie. Le 30 juin 2012, les cimetières, Sidi Mahmoud du nord et celui de l'est de la ville de Tombouctou, ont vu six de leurs mausolées détruits par les djihadistes. Le 1er juillet 2012, trois mausolées du ''Cimetière des trois saints'', dépendant de la mosquée Djingareyber, ont été détruits à coup de pioche. Le 2 juillet 2012, la porte sacrée (du 15e siècle) de la mosquée Sidi Yahia, menant à la tombe d'un saint, a été détruite. De précieux documents, en l'occurrence les manuscrits du Centre Ahmed Baba, dont les plus anciens datent du XIIIe siècle, témoignage de la richesse intellectuelle du Mali, ont été brûlés.

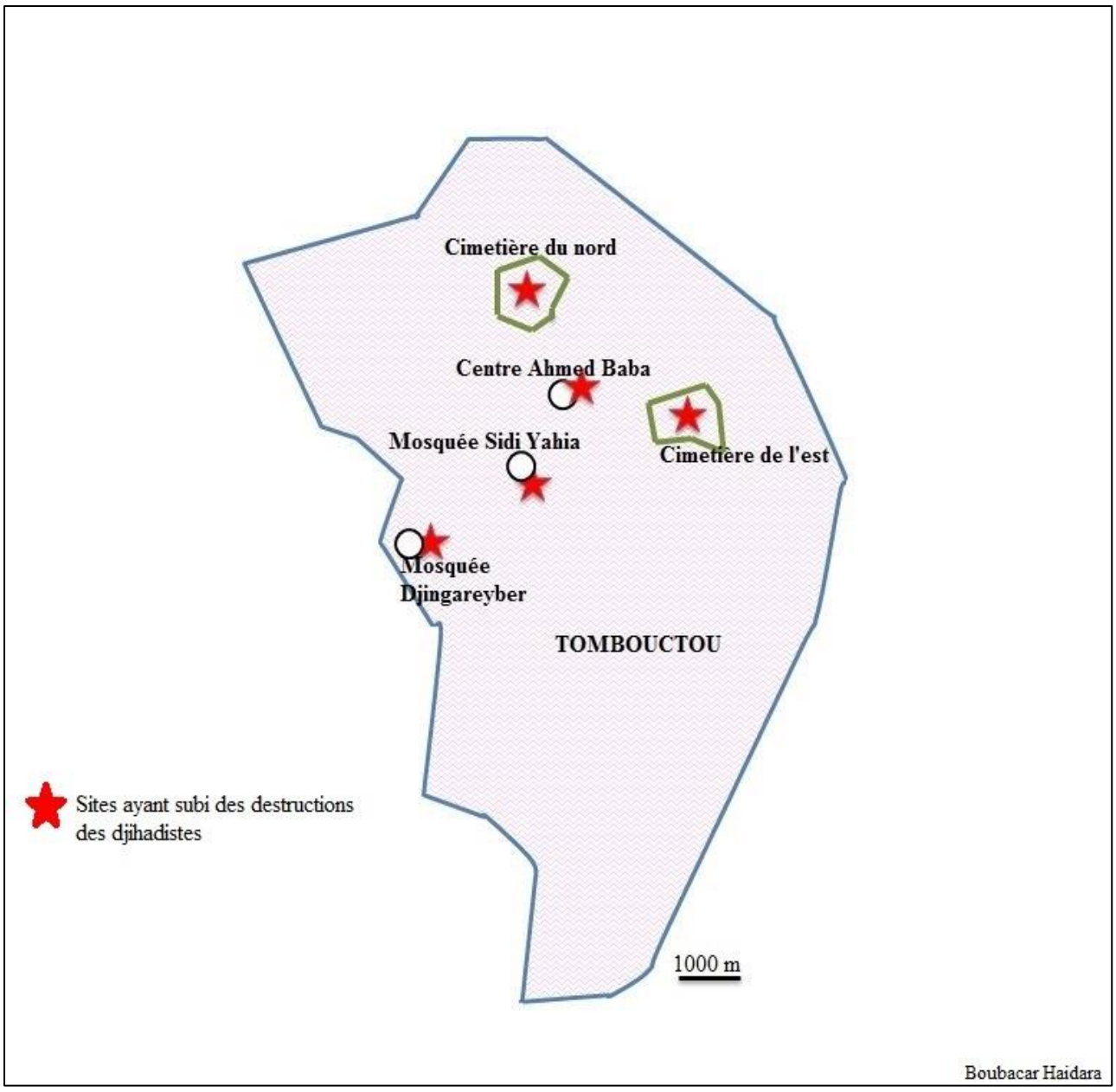


Figure 26 : Les sites saccagés par les groupes djihadistes

Au total sept des seize mausolées de saints de Tombouctou ont été saccagés par les djihadistes du groupe armé *Ansar Ed Dine*. Ceux-ci s'en sont pris aux mausolées de Tombouctou, car ces derniers sont des figures de l'islam confrérique, considéré comme hérétique et non authentique pour les salafistes. « C'est l'islam populaire, qui véhicule certes quelques superstitions, mais très attachant » (Étienne Renaud, 2012). Les mausolées de saints sont ainsi le fruit de la religiosité populaire, du besoin des fidèles musulmans "de sentir, de toucher". Des *zaouïas*, petits édifices religieux, que les fidèles fréquentent quotidiennement, sont construites sur les tombes de ces saints. Le Cheikh de la *zaouïa*, souvent un descendant du saint lui-même, est consulté, sollicité, pour une intercession. L'islam soufi est ainsi érigé autours de mythes, d'emblèmes et de croyances locales, que les djihadistes s'efforcent de déconstruire. En ce qui concerne la destruction de la porte sacrée de la mosquée Sidi Yahia, construite au XVe siècle, il s'agit de la grande porte en bois située côté sud de la mosquée. A Tombouctou, conformément aux croyances locales, l'on s'était laissé croire que l'ouverture de cette porte donnerait lieu à un malheur et, qu'en conséquent, elle devait rester constamment fermée. L'idéologie djihadiste combat ce type de conception de la religion, les combattants d'*Ansar Ed Dine* ont donc forcé l'ouverture de cette porte en la détruisant pour démontrer que cette idée était non seulement contraire à l'islam, mais aussi une fable.

C. Les manifestations du djihadisme à Gao, et ses conséquences sur la société

L'influence djihadiste était déjà très bien implantée au nord du Mali, et antérieure à l'invasion de cet espace par les groupes armés agissant au nom de l'islam. L'implantation du salafisme, bien que qualifié de quiétiste, au Nord-Mali, pourrait remonter à l'arrivée de la *Jama'at Tabligh*, cette ''secte'' islamique, à laquelle nous nous sommes intéressé dans la première partie de notre travail. Des constats, notamment observés à Gao, tendent à démontrer que les djihadistes se sont accaparé un territoire qui leur était, auparavant, idéologiquement acquis.

La ville de Gao avant l'arrivée des djihadistes était sujette à un dynamisme islamique qui permettait, entre autre, d'impliquer les cadis (juges musulmans) dans le règlement pacifiques des conflits opposant des musulmans. Il s'agit d'une personnalité religieuse, le plus souvent un marabout spécialisé dans le règlement des litiges, dont l'autorité est acceptée par les différents protagonistes. Il intervient sur des bases purement islamiques, dans le dénouement des questions matrimoniales ou de succession. Cette règlementation propre à Gao, en vigueur

uniquement dans la ville, a été mise en place compte tenu du profond attachement de certaines populations, de certains leaders musulmans influents de la ville, à certains aspects de l'islam.

Ce fonctionnement judiciaire, sur des bases islamiques, s'inscrivait pourtant dans le cadre d'une collaboration entre l'administration judicaire publique et les leaders religieux locaux, regroupés au sein de l'Association Malienne pour le Progrès de l'Islam (AMUPI). Le recours des protagonistes au juge musulman se fait d'ailleurs souvent à l'initiative du juge de l'administration publique. C'est là, selon notre point de vue, l'ébauche de la future charia, que les djihadiste ont très vite mise en application dès leur arrivée. Ambroise Dakouo (2009) estime que cette forme de collaboration entre la justice moderne et locale est à encourager car elle garantit, selon lui, la délivrance d'une justice qui n'est pas contraignante pour les populations. Dans plusieurs localités au Mali, à l'instar de Gao, il s'est progressivement établi une collaboration officielle entre les acteurs de la justice moderne et islamique. Cependant, ce qui pose problème, c'est la légalité juridique de l'institution religieuse au niveau national. Force est de constater que l'existence du tribunal islamique, et son fonctionnement sur la base du droit musulman, est en contradiction avec le principe de fonctionnement de la justice laïque et officielle du pays.

Nous avons souhaité, à travers cette étude, analyser les comportements et agissements du Mouvement pour l'Unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO) en mettant l'accent sur ses activités, sa composition, et sur le rôle qu'a joué l'organisation dans la ville de Gao durant le siège de la ville.

Les islamistes ont eu le temps, se sont donné les moyens de gangrener une partie de la société. Lorsqu'ils sont arrivés, ils ont comblé le vide laissé par l'Etat, principalement à Gao, et ont commencé par se porter au secours des couches de populations les plus fragiles. Ils sont intervenus dans les domaines qui étaient laissés pour compte par l'Etat : la santé, l'éducation et l'alimentation. Durant leur présence à Gao, particulièrement, et même à Tombouctou, ils ont pris en charge une partie de la population qu'ils assiégeaient, sur le plan sanitaire et de l'alimentation. Par exemple, pendant que les différents services publics étaient désertés avec l'arrivée des groupes djihadistes, à Tombouctou, Abou Zeid, un important leader d'AQMI, a maintenu en état de fonction un hôpital, et a demandé au personnel médical présent, ou du moins l'a contraint, de rester en place toutefois moyennant rétribution. Si la structure hospitalière était utile aux combattants djihadistes, elle l'était tout autant pour les habitants qui pouvaient continuer de bénéficier de services essentiels.

Ce constat pose la question de la source de leur financement. Le 6 juillet 2012, pendant que la ville était encore aux mains des islamistes, sur les antennes de *RTL*, le maire de Gao, Sadou Diallo, laissait entendre que les vivres et médicaments fournis par le Qatar aux djihadistes, pour ensuite être distribués aux populations, arrivaient régulièrement sur l'aéroport de la ville. Il explique que « le gouvernement français sait qui soutient les terroristes ». Le constat de M. Diallo est corroboré par la publication du *Canard Enchainé* du 5 juin 2012 qui, sur la base d'informations de la Direction du renseignement militaire français, affirme que le Qatar a octroyé une aide financière à plusieurs mouvement armés du Nord-Mali, parmi lesquels le MUJAO : « Selon les renseignements recueillis par la DRM, les insurgés touaregs du MNLA (indépendantistes et laïcs), les mouvements *Ansar Ed Dine*, AQMI (Al Qaïda au Maghreb Islamique), et le MUJAO (Mouvement pour l'Unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest) ont reçu une aide en dollars du Qatar […] Les prises d'otages, et les trafics de drogue ou de cigarettes ne peuvent donc suffire à ces islamistes très dépensiers […] ».

Les agissements du Qatar qui, avec l'Arabie Saoudite et le Koweït, contribue considérablement au financement des mouvements salafistes-wahhabites au Mali, peuvent aider à comprendre pourquoi Mahmoud Dicko s'est vu contraint d'apporter son soutien implicite aux mouvements salafistes armés du Nord-Mali.

A travers leurs témoignages, une partie de la population de Gao semble avoir été sujet au ''syndrome de Stockholm''[95]. Au-delà des conséquences de l'invasion islamiste sur leur quotidien, nombreux parmi eux ont développé une empathie à l'égard des djihadistes, dont ils n'hésitent pas à défendre la cause, sans doute parce que leurs idées convergent sur certains aspects de l'islam djihadiste. A Gao, des chefs communautaires, des leaders religieux locaux et de simples habitants soulignent que le Mouvement pour l'Unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO) a été utile, dans l'expulsion du Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA) hors de la ville. Parmi eux, nombreux estiment que les groupes djihadistes ont su ramener une forme de justice et de sécurité dans la ville. Les djihadistes semblent avoir été acceptés, d'abord parce qu'ils ont mis fin au règne du MNLA à Gao, et parce qu'ils ont instauré une forme de justice, auparavant inexistante. « Le MUJAO a aussi joué sur une fibre ancienne qui, depuis la conquête coloniale, identifie le Touareg à un bandit et, dans un contexte chaotique, affirme que l'islam va purifier tout cela » (Joseph Confavreux, 2012).

[95] Syndrome de Stockholm : phénomène psychologique poussant des otages qui ont côtoyé longtemps leurs geôliers, à développer une empathie, voire une sympathie pour ces derniers.

Avant de se voir contraint à libérer Gao, le MNLA a commencé par assister à la migration de ses membres vers le MUJAO, qui avait visiblement plus de moyens financiers. Si le MNLA contrôlait l'aéroport et le gouvernorat de la ville, l'essentiel des patrouilles qui sillonnaient quotidiennement la ville était des éléments djihadistes. La mort d'un enseignant et élu local, le 25 juin 2012, par une personne identifiée comme étant un membre du MNLA a suscité la colère de la population qui entamait alors de grandes manifestions contre le mouvement touareg. Ces manifestions, suscitées par l'assassinat de l'élu local, étaient aussi l'expression d'un ras le bol général, face aux multiples conséquences de l'occupation touarègue et djihadiste (coupures d'eau, d'électricité, manques de provisions alimentaire et sanitaire). Cette situation a été un alibi, une aubaine pour le MUJAO qui, pour paraitre proche des populations, s'est également opposé au MNLA. Deux jours plus tard, le 27 juin 2012, de violents affrontements ont alors opposés les indépendantistes touaregs aux salafistes armés. C'est dans ces circonstances que le MNLA a été contraint de quitter Gao.

L'attrait des mouvements djihadistes provient de leur capacité à « puiser dans les communautés marginalisées, notamment la jeunesse, pour les convaincre qu'il est possible de répondre à leurs doléances en établissant une culture islamique plus pure » (Terje OsTebo, 2012). Les facteurs politiques et socio-économiques, catalyseurs importants, sont alors importants dans la compréhension du phénomène djihadiste dans le nord du Mali. L'explosion démographique de la jeunesse, le manque chronique d'emplois, la mauvaise qualité de l'éducation, associés à la capacité des groupes terroristes à distribuer beaucoup d'argent pour s'attacher des fidélités, continuent de représenter une menace de radicalisation pour l'avenir.

Dans une étude parue en juillet 2012, le centre de recherches sécuritaires ''Agwoold'' s'est penché sur l'évolution des membres des groupes djihadistes, qui seraient passés de cinq cent en 2010, à six mille en 2012, pendant l'occupation du Nord-Mali. Outre les recrutements de jeunes dans les villes septentrionales, il a également été constaté un afflux de combattants étrangers (venus d'Algérie, de Somalie, du Nigéria, de Mauritanie), et de jeunes maliens candidats au djihadisme, venus des villes du sud du pays, vers la ville de Gao.

Nous avons pu constater que ceux qui ont fait durement régner la loi islamique, comme voulu par le Mouvement pour l'Unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO), sont des jeunes de Gao qui ont été recrutés et formés par l'organisation islamiste. Le cas du commissaire islamiste du MUJAO à Gao est assez évocateur. Aliou Mahamare Touré, commissaire islamiste du MUJAO à Gao, (anciennement commerçant de peaux de bêtes, avant

l'occupation du nord par le MUJAO et alliés) est lui-même ressortissant de Gao, ainsi que tous les agents islamistes qui agissaient sous ses ordres. La cause djihadiste est en principe guidée par des motivations idéologiques. Selon ceux qui le connaissent, Aliou Mahamare Touré s'inscrit pleinement dans la même ''typologie de musulmans'' que la plupart des jeunes maliens (voir notre étude sur la typologie des musulmans maliens, chapitre IV). Sa soudaine mutation – de jeune malien pour qui l'islam n'est pas forcément primordial, vers l'agent djihadiste qui défend la cause de l'islam par les armes – ne pouvait que choquer. Rejoindre le MUJAO était cependant, plus une question d'opportunisme que d'idéologie.

Ce constat est une des conséquences directes de l'absence de projets de développement, et de perspectives d'avenir pour les jeunes ressortissants des régions sahéliennes. Cela permet également d'élucider les motivations profondes des organisations islamistes, qui prétendent défendre la cause de l'islam. Des habitants de Gao qui ont été approchés, nous confiaient que la plupart des jeunes qui ont servi les causes du MUJAO, pendant l'occupation, avaient très peu de culture islamique. La seule motivation qui a semblé les lier à cette organisation, est l'intérêt dont ils pouvaient jouir de la situation chaotique que traversait le Nord-Mali. Leur motivation était donc loin d'être la défense de l'islam. Selon le maire, Sadou Diallo, ces jeunes se seraient sentis délaissés et oubliés par le gouvernement de Bamako. Ne sentant donc venir aucun secours, ni aucune aide de nulle part, ils ont préféré rejoindre le camp des islamistes, dans le but de préserver leurs propres intérêts. Pour grossir leurs rangs, l'enrôlement des nouvelles recrues, par les mouvements djihadistes, à plus tendance à s'opérer par un intéressement financier, que sur une base idéologique, qui demeure pourtant l'essence même du *djihad*. Notons que le qualificatif de *djihad* – guerre sainte, c'est-à-dire le combat dans le but de servir *Allah* – perd tout son sens à partir du moment où le combattant se fait enrôlé par une organisation djihadiste, non pas pour ses seules idées mais, moyennant une rétribution quelconque. Puisant ainsi leurs forces dans la vulnérabilité des territoires qu'ils occupent, nous pouvons nous apercevoir que les groupes ''supposés'' djihadistes, en faisant abstraction du procédé originel du *djihad*, opèrent plutôt à la manière ''d'organisations mafieuses''.

D. Les rapports entre groupes djihadistes, mouvements armés locaux, et populations locales : une stratégie discrète de séduction

L'objectif principal du salafisme djihadiste vise avant tout à édifier un Etat islamique. Dans son ouvrage « Le djihad – l'impératif occulté », une référence auprès des militants djihadistes, Abdessalam Faraj, le principal théoricien et idéologue du groupe islamiste égyptien *Tanzim al-jihad* (Organisation du jihad), dénonce le fait que « certains pensent que le chemin pour édifier un Etat islamique consiste à exercer la prédication seule ». L'auteur estime plutôt qu'« une telle démarche n'aboutira pas à l'édification d'un Etat, d'autant que certains se sont basés sur ce point de vue pour abandonner le djihad ».

Après avoir conquis, par les armes, les territoires septentrionaux qu'ils ont occupés, les groupes djihadistes, pour parvenir à l'instauration d'un Etat islamique, ont très vite compris qu'il leur était indispensable d'adopter un certain nombre de stratégies. La formation d'un Etat islamique devait aussi nécessairement passer par un pragmatisme politique, et par « des adaptations locales particulières » (Terje ØsTebØ, 2012). C'est-à-dire conquérir les cœurs et les esprits des Maliens du nord sans se mettre à dos la communauté internationale.

Ainsi, leur stratégie à l'égard des populations assiégées, des mouvements touaregs, a reposé sur la duperie et la dissimulation de leurs réelles intentions. Cette démarche de dissimulation, de duperie, ayant pour finalité de servir l'islam, est dénommée la *taqiya*. A l'origine, il s'agit d'une pratique qui consiste à cacher ou dénier sa foi par crainte, ou sous la contrainte, dans le but de se mettre à l'abri d'éventuels préjudices. Le verset suivant sert de base à cette pratique : « Que les croyants ne prennent pas pour alliés des infidèles, au lieu de croyants. Quiconque le fait contredit la religion d'*Allah*, à moins que vous ne cherchiez à vous protéger d'eux. *Allah* vous met en garde à l'égard de lui-même. Et c'est à *Allah* le retour » (Coran, *Al-Imran* (la famille d'Imran) sourate 3, verset 28).

À travers le verset coranique susmentionné, la *taqiya* apparait comme étant simplement un moyen de se protéger. Par ailleurs, dans la pratique djihadiste, au Mali comme ailleurs, elle a pu revêtir un autre sens. La *taqiya* a alors servi de moyen visant à nouer des alliances avec des groupes rivaux, (en l'occurrence le mouvement touareg du MNLA), à mieux connaitre l'ennemi (ses points forts et ses points faibles), afin de le combattre plus facilement. Partie intégrante de l'islam chiite, si cette pratique est adoptée par des acteurs djihadistes (faisant partie de l'islam sunnite), elle est condamnée par certains musulmans sunnites.

Dans cette démarche stratégique donc, pour s'accorder une légitimité et, surtout pour tenter de compromettre une intervention militaire par laquelle ils se savaient menacés, les mouvements djihadistes ont entrepris de nouer des relations avec toutes les composantes de la société nord-malienne (mouvements sécessionnistes touaregs, responsables de communautés, chefs de tribus, acteurs religieux locaux…). Compte tenu de la déshérence de l'Etat, des circonstances socio-économiques locales désastreuses, ils ont alors pu bénéficier du soutien des populations locales, les premières victimes de l'occupation.

1. Le Nord-Mali, une stratégie entre islamisme adapté et islamisme radical

La crise s'est accompagnée d'une dégradation de la situation humanitaire dans le septentrion malien. La situation économique n'a cessé de se détériorer dans l'ensemble du pays, d'autant plus que, conformément au procédé habituel, l'aide publique au développement allouée au Mali s'est vue interrompre, depuis le coup d'État de mars 2012, avant de reprendre le 18 février 2013. Sous forme d'un ‘’cercle vicieux’’, grâce à l'assistance alimentaire et sanitaire qu'ils les ont apportées et dont ils avaient tant besoin, une partie des populations septentrionales assiégées ont été poussées dans les bras des islamistes. Certains d'entre eux y ont été contraints, d'autres, en revanche, semblent avoir plutôt adhéré aux logiques islamistes.

Les groupes djihadistes semblent bien structurés avec un sens de la hiérarchie, pourtant, certains de leurs membres échappent toutefois à la chaine de commandement. Ces derniers bénéficient d'une importante liberté opérationnelle qui peut les conduire à agir indépendamment des stratégies soutenues par leurs bases. Dans certaines villes des régions septentrionales, certains groupes ont ainsi opté pour une stratégie de séduction des populations. Dans d'autres villes, d'autres groupes s'étaient, en revanche, attirés l'hostilité des populations. En instaurant des règles contraignantes dans le but d'établir un environnement pieux, ils ont, outre la destruction des sanctuaires soufis (mausolées de saints), réprimé des comportements ‘’immoraux’’ tels que l'usage du tabac, de l'alcool, la mixité sexuelle hors cadre du mariage, par l'application des *hududs*[96] (sanctions) telles que la peine capitale, l'amputation ou la flagellation.

[96] Les *hududs* (sanctions temporelles) sont exécutées dans l'islam pour punir certaines fautes morales, sous réserve de remplir certaines conditions pour leur application. Contrairement aux *ta'zîr* (peines modulables par la juridiction, le juge chargé de prononcer l'exécution des hudûd ne peut pas moduler ces dernières, car elles sont ordonnées par Dieu.

Dans un document[97] daté du 20 juillet 2012 – signé par le leader d'AQMI, retrouvé le 16 février 2013 par Nicolas Champeaux et Jean-Louis Le Touzet, envoyés spéciaux de *Radio France Internationale* (RFI) et *Libération* à Tombouctou – apparait ce qu'il semble être la stratégie djihadiste qui avait été conçue pour le Nord-Mali. Dans ce document, Abdelmalek Droukdel expose l'objectif principal d'AQMI pour le Nord-Mali, à savoir : créer un Etat islamique qui ne sera pas étiqueté djihadiste. Abdelmalek Droukdel charge alors ses hommes de duper les populations locales ; de donner aux mouvements armés du Nord, notamment touaregs, l'illusion qu'ils auront le pouvoir ; et ne pas éveiller l'attention de la communauté internationale. L'association des groupes djihadistes avec le MNLA, mouvement laïc aux revendications ''acceptables'', semblait ainsi être une pure stratégie.

Pour parvenir à ses fins, Droukdel va jusqu'à se montrer prêt à renoncer à l'application stricte et immédiate de la charia. Le document de RFI et Libération révèle donc une inflexion inattendue dans la stratégie du leader djihadiste, et confirme, par ailleurs, les profondes dissensions au sein de l'organisation islamiste. Si l'échec du projet d'Etat islamique était, de manière pragmatique, envisagé par les acteurs eux-mêmes, l'influence idéologique dont il était porteur devait persister au sein de la société, en vue d'une éventuelle réitération. Abdelmalek Droukdel explique alors : « Si notre courte expérience n'aboutit qu'à des résultats positifs d'ampleur limitée et que notre projet venait à tomber à l'eau pour quelque raison que ce soit, nous nous contenterons du fait d'avoir planté une bonne graine dans un bon terreau que nous avons fertilisé avec un engrais qui aidera l'arbre à pousser et grandir jusqu'à devenir, nous l'espérons, haut et prospère, même si cela doit prendre du temps ». A travers ses propos, Droukdel semble proposer à ses collaborateurs le renoncement à toutes formes de violences vis-à-vis des populations qui, dans l'éventualité de leur retrait des territoires qu'ils occupent, pourraient contribuer à perpétuer l'idéologie djihadiste. Cela devait donc d'abord passer par l'adhésion des populations au projet islamiste. Dans le document « Directives générales relatives au projet islamique djihadiste dans l'Azawad », Abdelmalek Droukdel, plus par pragmatisme que par idéologie, planifie ainsi de gagner les cœurs et les esprits des populations, par la concession et la flexibilité. Conformément à cette démarche, il prône la modération dans tous les agissements en dénonçant, par exemple, les destructions de

[97] Document intitulé « Directives générales relatives au projet islamique djihadiste dans l'Azawad», publié le 06 octobre 2013, sur le site de Radio France Internationale (RFI).

mausolées et les lapidations. A court terme, il condamne clairement l'application stricte et immédiate de la charia car, selon lui, il s'agit au préalable d'éduquer les populations. Ainsi, après la destruction des mausolées de Tombouctou par *Ansar Ed Dine*, Abdelmalek Droukdel se lance dans une violente diatribe contre les auteurs : « Vous avez commis une grave erreur. La population risque de se retourner contre nous, et nous ne pouvons combattre tout un peuple […] ».

Il explique ainsi qu'il est très important de considérer le projet islamique dans la région d'Azawad comme un nouveau-né qui doit passer par des étapes avant de grandir : « Ce nouveau-né est aujourd'hui à ses premiers jours, il ne marche même pas encore, alors est-il prudent de lui faire porter des fardeaux qui l'empêcheraient de se lever et pourraient même l'étouffer [...] Si nous voulons vraiment que ce bébé grandisse dans ce monde truffé d'ennemis puissants et prêts à l'achever, il faudrait le traiter en douceur et l'aider à grandir […] L'intervention étrangère sera imminente et rapide si nous avons la main sur le gouvernement (le gouvernement du futur Etat islamique-Ndlr) et si notre influence s'affirme clairement. L'ennemi aura plus de difficulté à recourir à cette intervention si le gouvernement comprend la majorité de la population de l'Azawad, que dans le cas d'un gouvernement d'al-Qaïda ou de tendance salafiste djihadiste ».

Nous avons également pu apprendre que sur le terrain, les lieutenants de Droukdel jouissent d'une importante liberté opérationnelle. Le fait que Droukdel y dénonce des politiques insensées et de graves erreurs semble démontrer, qu'il avait des difficultés à faire exécuter ses directives, à se faire obéir. Ainsi, bien qu'il ait manifesté sa désapprobation de l'offensive djihadiste sur le sud du Mali, il n'a pas été entendu. L'offensive djihadiste qui visait à s'emparer de Konna, cette zone qui représente le point médian entre le Nord-Mali et le sud du pays, a d'ailleurs provoqué l'intervention militaire française, et mis fin à l'occupation djihadiste du Nord-Mali (voir figure 21).

2. Les rapports entre djihadisme et rébellion touarègue

L'idée pour les groupes djihadistes d'occuper un pays entier, leur fut en réalité esquissée par le Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA). Ce dernier a mis au grand jour la vulnérabilité de l'armée malienne, à travers la facilité et la rapidité avec lesquelles il a occupé les territoires du Nord-Mali. Les djihadistes d'Al Qaïda au Maghreb islamique (AQMI),

d'*Ansar Ed Dine* (les défenseurs de la foi) et du Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO), s'en inspirèrent ainsi et, subséquemment, s'empressèrent d'exploiter la situation. Le mouvement touareg a donc clairement ouvert la voie à l'occupation du Mali. A la suite de la libération du Nord-Mali du joug islamiste, la situation n'était pas moins confuse, à tel point qu'il demeurait difficile d'identifier les éléments du MNLA de ceux des groupes islamistes armés. En effet, après avoir servi d'instigateur et de rampe de lancement à tout ce que le Nord-Mali a connu en termes de troubles sécuritaires, le MNLA s'est complètement noyé au sein des groupes islamistes armés. Le mouvement touareg du MNLA est allé jusqu'à s'allier officiellement aux organisations djihadistes, aux objectifs pourtant radicalement opposés. Bien qu'opérant sous le couvert idéologique, la démarche des groupes djihadistes a surtout été, dans cette situation, pragmatique et stratégique. L'alliance avec le mouvement national de libération de l'Azawad, comme nous avons essayé de le démontrer, relève ainsi d'une pure stratégie visant à servir les intérêts djihadistes.

La question d'opportunisme politique que nous avons mentionnée dans le chapitre V de notre travail, ne s'applique pas qu'à la classe politique malienne. Au Nord-Mali, elle a semblé l'emporter sur l'ethnicité, un facteur pourtant très important dans la région. Tandis que le MNLA possède une identité ethno-nationaliste explicite, les autres groupes islamiques militants du Mali ont leurs propres communautés ethniques, parmi lesquelles des Arabes sahéliens et des sous clans touaregs. Ce fait, selon Terje OsTebo (2012), compliquerait les relations entre les militants islamiques maliens et AQMI, qui est dominé par des Algériens. En effet, outre les complications relationnelles qui sont liées à l'ethnicité, si nous avons pu observer des formes d'opportunisme politique qui ont poussé certains Touaregs à rejoindre *Ansar Ed Dine*, c'est aussi, selon Joseph Confavreux (2012), « parce que ce dernier avait le vent en poupe et avait beaucoup plus de ressources financières ». La motivation portait alors plus sur des questions économiques que sur des considérations religieuses. Pour parvenir à l'alliance[98] avec le MNLA, si la principale question qui s'est posée au sein d'AQMI concerne la formation d'un Etat, il s'agissait toutefois d'un Etat qui ne devait pas être étiqueté comme djihadiste.

[98] Dans le cadre de l'alliance avec le MNLA, *Ansar Ed Dine* avait choisi Alghabass ag Intalla en tant qu'émissaire. Les discussions en vue d'une alliance entre AQMI et le MNLA ont débuté à Gao le 27 avril 2012. Elles ont été conduites par *Ansar Ed Dine*, l'allié d'AQMI dans la région.

Nous savons que le MNLA s'était défini comme étant un mouvement laïc, il était aussi toujours apparu comme étant le seul interlocuteur potentiel, auprès de la France et d'autres pays africains dont le Burkina Faso, la Mauritanie et l'Algérie. Les rebelles touaregs du MNLA, qui ont des connexions dans le monde entier, devaient ainsi servir de façade, de vitrine pour le projet d'Etat islamique. Les revendications du mouvement sécessionniste armé touareg sont, d'une part, audibles à l'intérieur du Mali, sur la scène internationale et, d'autre part, admises par un certain nombre d'Etats, qui n'hésitent d'ailleurs pas à apporter leur soutien à l'irrédentisme touareg. Cette stratégie d'alliance consistait donc pour les djihadistes, à s'affranchir de certaines pratiques décriées, afin de gagner la sympathie des populations. Elle devait également leur permettre de se poser en interlocuteurs crédibles, pour ainsi contraindre l'Etat malien et ses alliés, à ne pas aborder la question de l'islamisme armé dans le Nord-Mali sous son seul aspect ''criminel''.

Pendant que les rapports islamistes-populations étaient très tendus dans les autres régions du Nord-Mali, Kidal (fief des Touaregs) continuait d'entretenir un climat de dialogue avec les groupes djihadistes. Tout au long du processus de négociation post-crise, la situation parait aussi délicate que floue car, nous savons que des djihadistes et des sécessionnistes touaregs ont pu nouer des liens de circonstance, souvent concrétisés par des alliances familiales. La situation parait également confuse quand on sait que pour continuer d'exister sereinement, des djihadistes peuvent simplement hisser le drapeau du MNLA sur leurs véhicules. Cette imbrication complexe se trouve être renforcée par des logiques d'alliances, politiques et matrimoniales, phénomène très important dans la société nord-malienne. L'explication que fournit Joseph Confavreux (2012) pourrait nous aider à mieux comprendre la situation. Il explique que dans les régions du Nord-Mali, soumises à de forts aléas climatiques, il est important de pouvoir compter sur l'aide des parents et des voisins afin de faire face et d'encaisser l'imprévisible, toujours présent. *Ansar Ed Dine* ne serait donc pas, selon lui, composé uniquement de fanatiques qui disent « Dieu est grand » en détruisant des mausolées. Si la durée de vie de l'alliance entre AQMI et le MNLA, par l'intermédiaire d'*Ansar Ed Dine*, a été éphémère, elle fut toutefois bien significative aux yeux de nombreux Maliens, qui ne font aucune différence entre sécessionniste touareg et djihadiste.

CHAPITRE VIII

L'INTERVENTION MILITAIRE FRANCAISE AU NORD-MALI : PERCEPTION PAR LES FORCES RELIGIEUSES, ET REPERCUSSIONS SUR L'ACTIVITE POLITIQUE MALIENNE

« Les militants islamiques ne sont généralement pas dotés d'une grande puissance militaire. De plus, ils ne cherchent pas nécessairement à gouverner à l'échelle de l'État. Ils ont plutôt tendance à demeurer un phénomène local qui porte son attention sur les préoccupations locales » (Terje ØsTebØ, 2012). L'évolution fulgurante de la situation malienne, nous pouvons le constater, a bouleversé les logiques préétablies. Ainsi, sans l'intervention militaire française de janvier 2013, face à l'impressionnant dispositif militaire déployé par les groupes islamistes armés, le Mali serait sans doute totalement tombée sous occupation djihadiste.

I. L'intervention militaire française[99] au Nord-Mali

Si l'agression du Mali, par des mouvements se réclamant d'un islam radical, était un phénomène relativement prévisible, l'ampleur des évènements était toutefois inattendue. La question qui, pour nous, se pose n'est pas forcément la légitimité de l'intervention militaire

[99] Les différentes opérations militaires menées dans le Nord-Mali, contre les mouvements djihadistes :

L'opération Panthère IV (18 février – 25 mars 2013) menée par les forces françaises et tchadiennes, renforcées de quelques éléments maliens, permit de s'emparer de l'Adrar de Tigharghâr et de la vallée de l'Ametettaï. L'opération Doro (27 février – 1er mars 2013), dans laquelle agirent de concert des troupes françaises et maliennes, permit de détruire des groupes islamistes dans les environs de Gao. Les opérations Gustav (6 – 11 avril 2013), Akello (25 avril – 2 mai 2013), Orion (8-13 juin 2013), Netero (24 juin – 9 juillet 2013) visèrent le sanctuaire du MUJAO au nord-est et à l'est de Gao, notamment la région de Bourem. L'opération Sirius (12-18 juin 2013) dans la région au sud de Tessalit permit de détruire des explosifs destinés à fabriquer des engins explosifs improvisés-IED et de l'armement.

française car elle s'est faite à un moment où l'existence du Mali en tant que nation souveraine était en danger. Au début de l'intervention qui s'est précipitamment mise en œuvre, la France n'en avait pas en amont défini les buts et objectifs, ce qui laissait planer le doute sur sa réussite. La tâche de libérer le Mali est revenue aux forces françaises, à cause de la timidité et des atermoiements des institutions africaines, (la Communauté Economique des Etats d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) et l'Union Africaine (UA) qui, pendant dix mois, n'ont pas su définir les contours d'une intervention militaire africaine au Mali. La situation malienne était pourtant une sérieuse occasion pour l'Union Africaine de faire état de sa maturité, son autonomie et sa réelle indépendance.

L'intervention militaire française a suscité un certain nombre de débats, notamment sur les enjeux énergétiques et les investissements économiques de la France au Sahel, vus par certains observateurs, comme une raison de l'entrée en guerre de la France. Le président François Hollande n'a pas manqué d'écarter cette hypothèse : « La France n'a aucun intérêt au Mali. Elle ne défend aucun calcul économique ou politique ». Si le Nord du Mali abrite une région appelée le "triangle de l'or noir" du bassin de Taoudéni, une zone riche en pétrole, en gaz et en uranium et à cheval sur le Mali, la Mauritanie et l'Algérie, la seule véritable ressource prouvée et exploitée du Mali aujourd'hui est l'or, avec 43 tonnes extraites en 2011.

Dans le compte-rendu[100] du programme « Nouveaux enjeux dans l'espace saharo-sahélien » (NESS), sous la responsabilité d'André Bourgeot, tenu les 13 et 14 décembre 2011, il est mentionné que les industries extractives font l'objet de compétition importantes entre les grandes multinationales françaises (Areva, Total), algériennes (Sonatrach-Sipex), et chinoises (CNPC). La compétition entre ces différentes entreprises tournerait ainsi autour du « marquage » de positionnement dans le « triangle de l'or noir » de Taoudéni.

[100] « Sahara de tous les enjeux. Géopolitique, sécurité et développement » de la Fondation maison des sciences de l'homme (décembre 2011). Disponible sur internet : URL : http://www.fmsh.fr/fr/c/5955

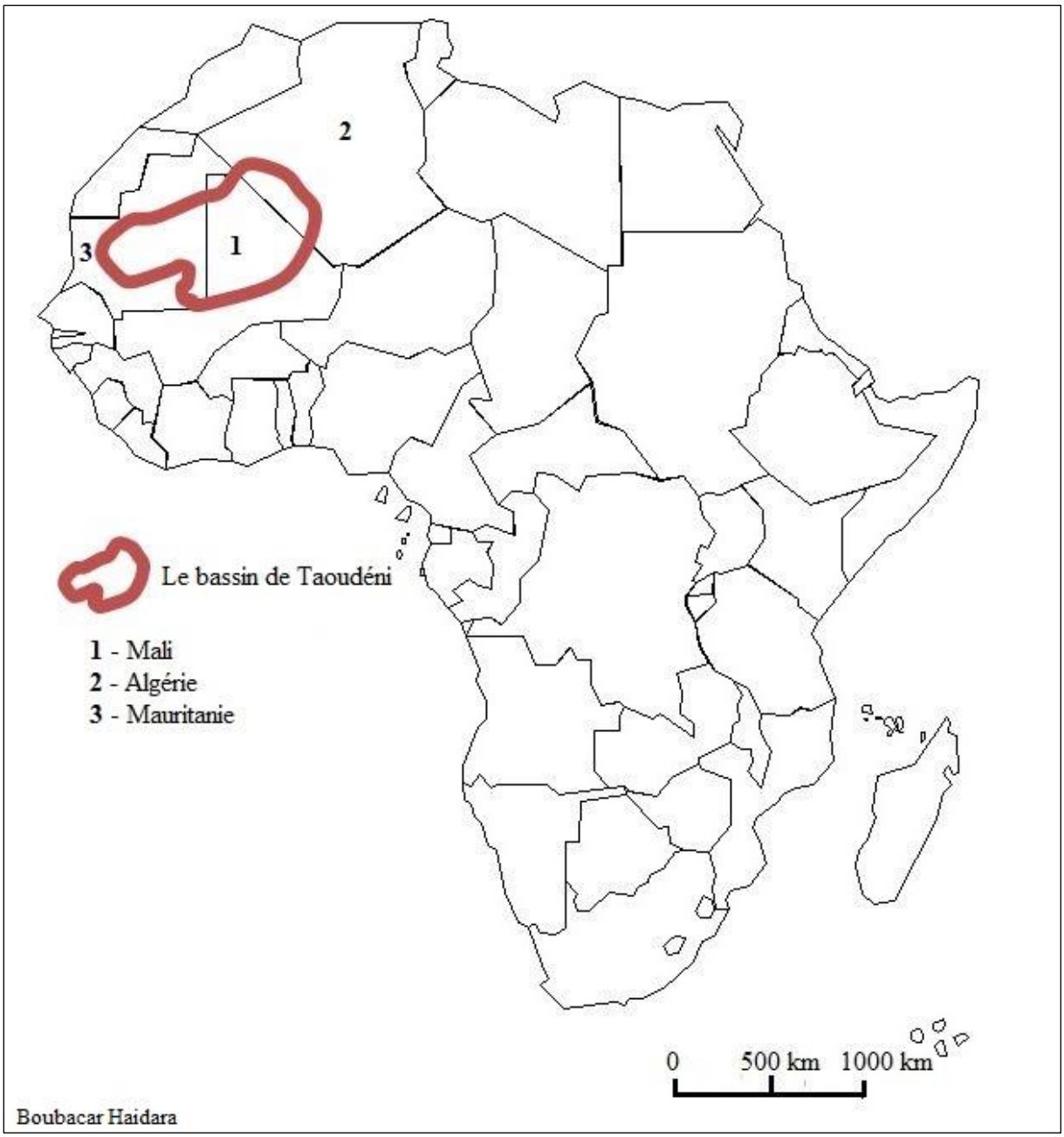


Figure 27 : Le bassin de Taoudéni

L'intervention militaire française a alors permis au Mali de recouvrer partiellement son intégrité territoriale, Kidal ayant demeuré aux mains des séparatistes touaregs. La question d'une intervention militaire étrangère sur le territoire du Mali suscite une autre question : celle des capacités militaires du Mali à s'extirper du joug djihadiste. Cette dernière question, qu'il nous semble important de traiter d'abord, permettrait, par la suite, de mieux appréhender toute la nécessité d'une implication d'armées étrangères dans le conflit malien.

A. Les capacités militaires du Mali

En conclusion de son audit de l'armée malienne, le colonel Bruno Heluin[101] explique sa vision de l'armée malienne : « C'est une armée qui vit au jour le jour ». Il explique aussi avoir constaté un manque évident de formation : « Au Mali, il n'y a pas d'école d'application pour se spécialiser dans la transmission, l'artillerie, l'infanterie ou la cavalerie. Quand un officier arrive, il découvre son métier, littéralement. Les militaires ne s'entraînent pas, faute de moyens. Enfin, l'armée malienne est sous-équipée et dépend des dons depuis trois ans. Autrement dit, le monde entier venait se débarrasser ici de son vieux matériel. Au niveau des transmissions, des systèmes russe, chinois, américain et français cohabitent. Sous couvert de bonne volonté, nous avons donc aggravé les dysfonctionnements »[102].

Bruno Heluin évoque également le problème de la corruption qui serait manifeste également au sein de l'armée : « Depuis 2006, les Maliens ont commandé 800 pick-up. En 2012, au moment de la crise, il n'en restait quasiment aucun. Une partie a été volée, certains cadres ont récupéré les moteurs neufs ». Le clientélisme serait le mode de promotion dans l'armée malienne. Dès sa prise du pouvoir, le capitaine Sanogo a d'ailleurs limogé soixante-deux généraux, et il n'en restait plus que quarante-deux. Il y avait donc cent quatre généraux pour une armée de vingt mille soldats. A titre de comparaison, la France compte 150 généraux pour un effectif (de l'armée de terre) de 120 000 hommes.

B. Les répercussions de l'intervention militaire française sur l'activité politique

Le capitaine Sanogo, auteur du coup d'État du 22 mars 2012, et ses partisans étaient farouchement opposés à une intervention militaire étrangère au Mali. Un grand nombre de militaires maliens ont été faits prisonniers, dont une soixantaine exécutée par les sécessionnistes touaregs, selon le gouvernement malien. L'armée a donc failli à sa mission de défense du territoire et a été humiliée. Pour laver cet affront et redorer son blason, elle aurait voulu mener la bataille du Nord-Mali seule, afin de regagner la confiance des Maliens, et que les honneurs lui reviennent à elle seule. Mais la réalité du terrain ne le permettait pas, ce que

[101] Le colonel Bruno Heluin de la 9e brigade d'infanterie de marine (BIMa), a dirigé le détachement de liaison de la mission européenne de formation de l'armée malienne (UETM).

[102] Propos évoqués dans *Le Monde* du 22 avril 2013.

le capitaine Sanogo semblait ignorer. L'éventuelle réussite d'une intervention militaire étrangère lui aurait ôté la visibilité dont il jouissait sur la scène politique nationale : une visibilité auprès des classes populaires qui vouaient un culte au capitaine Sanogo, pour avoir chassé Amadou Toumani Touré du pouvoir. Le président Touré apparaissait aux yeux des Maliens, comme étant seul responsable de dix années de récession économique. Une visibilité également fondée sur la peur, à travers des arrestations arbitraires de hautes personnalités politiques, et une immixtion forcée dans la vie politique. Avant l'arrivée des forces étrangères dans le pays, seule l'armée exerçait un contrôle total sur le pouvoir politique, et les institutions républicaines étaient loin d'être sereines. Pendant que le sort du Mali se discutait au sein des instances régionales et internationales, l'armée malienne, conduite par le Capitaine Sanogo, était plutôt soucieuse des questions politiques, et mettait tout en œuvre pour empêcher une intervention militaire étrangère au Mali.

L'arrestation de l'ancien Premier ministre malien Cheick Modibo Diarra, par l'ex junte, avait pour but de torpiller les efforts de la communauté internationale en faveur d'une intervention militaire rapide. Elle est intervenue au lendemain de la décision de l'Union Européenne de déployer au Mali 400 militaires, dès le début 2013, pour former et entraîner l'armée malienne. A travers ce constat, on peut s'apercevoir que l'armée malienne était loin d'être prête à entamer seule la reconquête des territoires occupés. Le capitaine Sanogo qui en tirait les ficelles avait des considérations bien plus politiques, ce qui se confirme par la fermeté de son discours au lendemain de la démission de M. Diarra, dans une intervention télévisée de l'ORTM, le 12 décembre 2012 : « Un médecin a le droit de se préoccuper des questions politiques, un avocat ou un professeur le peuvent également, pourquoi un militaire en serait interdit ? [...] Le Mali nous appartient tous, et nous aussi militaire avons le droit d'intervenir sur des questions politiques lorsque le besoin se manifeste […] Je serai là où les Maliens me demanderont d'être. S'ils prennent l'initiative de me confier un rôle qui soit autre que militaire, je le jouerai pleinement ». S'agissant de la démission du premier ministre, Cheick Modibo Diarra, le capitaine Sanogo s'explique : « nous avons déjà entendu Monsieur Diarra dire qu'il ne savait à qui présenté sa démission, le cas échéant (faisant référence à sa qualité de premier ministre consensuel et de plein pouvoir–Ndlr). Jugeant ainsi son travail décevant à cause de ses ambitions personnelles, et étant apte à recevoir sa démission, nous lui avons demandé de nous la remettre »[103].

[103] Intervention télévisée du Capitaine Sanogo, disponible sur internet : URL : https://www.youtube.com/watch?v=Q4jHGEsTMXo

II. Le positionnement de la communauté musulmane malienne face à l'intervention militaire française

Pendant l'intervention militaire de l'OTAN en Libye, des marches, en soutien au colonel Kadhafi, ont été organisées dans plusieurs villes maliennes. Dans les mosquées de la capitale, notamment la grande mosquée de Bamako, la France, ''ennemie de l'islam'', était maudite. Dans ces mêmes mosquées, au commencement de l'intervention française, la France était bénite pour avoir secouru le Mali, au moment où il en avait le plus besoin. Les drapeaux français, pendant longtemps, ont abondé dans les rues des villes maliennes, et l'armée française était accueillie en sauveur, là où l'armée malienne fut auparavant humiliée.

Le HCIM a pleinement apporté son soutien à l'intervention militaire française. Tout au long, il a joué un rôle de sensibilisation auprès de l'ensemble des Maliens, notamment auprès des personnes qui voyaient d'un mauvais œil la présence militaire française sur le sol malien. Ses dirigeants se sont efforcés d'expliquer que la guerre du Nord-Mali n'était en rien dirigée contre l'islam. Le HCIM s'est d'ailleurs fermement posé contre les accusations de pays musulmans, notamment l'Egypte par la voix de son président Mohamed Morsi, ayant qualifié l'opération militaire française au Mali, d'agression contre l'islam. Le président du HCIM Mahmoud Dicko a, quant à lui, plutôt déploré l'absence de ''solidarité islamique'' des pays musulmans regroupés au sein de l'Organisation de la Coopération Islamique (OCI), qui compte cinquante-sept pays musulmans et, dont le Mali est un membre fondateur.

Après que le Qatar et l'Egypte aient affirmé leur opposition à l'intervention militaire française au Mali, le président du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) a pris la parole, le 22 janvier 2013, à la maison de la presse à Bamako, pour défendre l'appui français à l'armée malienne contre les groupes djihadistes armés occupant le Nord-Mali. Le HCIM a fermement dénoncé « la campagne de dénigrement émanant de certains pays musulmans, de certains leaders religieux influents dans le monde musulman, qualifiant l'intervention militaire française aux côtés des troupes maliennes comme une agression contre l'islam » (Mahmoud Dicko, 2013)[104]. Pendant cette conférence de presse, Mahmoud Dicko a tenté de fournir, implicitement, des éléments de compréhension sur les agissements tant décriés qu'il a pu avoir au cours de l'occupation du Nord-Mali par les groupes djihadistes. Des agissements qui ont été aperçus comme un soutien aux salafistes armés. Mahmoud Dicko a donc fait référence à l'islam comme un élément qui lie tous les musulmans, y compris les djihadistes. Cette

[104] À la maison de la presse, Bamako, le 22 janvier 2013.

considération, selon la conception de M. Dicko, ferait des djihadistes, nonobstant leurs pratiques violentes, les frères des autres musulmans. Mahmoud Dicko semble ainsi laisser entendre, que sa démarche de discussion avec les groupes djihadistes avait pour but de parvenir à un règlement pacifique et, d'éviter au Mali d'être en guerre. Ses efforts ayant été vains, l'intervention militaire était alors, selon lui, à soutenir. Il explique ainsi : « Nous avons tendu la main à nos frères, nous avons cru en eux, nous avons pensé qu'à partir du moment où il s'agit de l'islam dans un pays majoritairement musulmans, on n'avait pas besoin d'une guerre. On allait pouvoir se comprendre, s'entendre, se parler et de faire éviter à notre pays ce spectacle désolant qui est la guerre et ses corollaires. Mais hélas on n'a pas été entendu. Notre objectif était de faire éviter à notre pays une guerre. Mais à partir du moment où notre pays a été attaqué, nous disons solennellement que nous n'avons pas de calcul à faire que de nous unir comme un seul homme derrière notre pays, derrière notre autorité, derrière notre armée pour débarrasser notre pays de cette situation qui n'a que trop duré » (Mahmoud Dicko, 2013)[105]. Notons que cette déclaration a été faite onze jours après le début des opérations militaires, c'est-à-dire après que les djihadistes aient presque perdu toutes leurs positions, au profit des militaires français et maliens.

La démarche de Mahmoud Dicko ressemble plutôt à une forme de récupération politique qui consisterait à redorer son image personnelle, et celle de l'institution qu'il préside. Notre constat pourrait s'expliquer par l'incohérence des positionnements de Mahmoud Dicko, pendant l'occupation du Nord-Mali par les groupes djihadistes, et pendant l'intervention militaire française qui les a chassés hors des territoires qu'ils contrôlaient. Dans la première situation, M. Dicko avait semblé soutenir les djihadistes, en approuvant leur projet de société (l'instauration de la charia), allant jusqu'à réunir un atelier qui avait pour but de réfléchir à sa généralisation dans l'ensemble du Mali. La virulence des critiques, à l'égard de ce positionnement, tant au Mali qu'à l'international, avait contraint Mahmoud Dicko à repenser ses propos. Compte tenu des difficultés de diverses natures qui ont découlé de l'occupation djihadiste, et compte tenu de l'opposition populaire unanime à ce phénomène, les populations maliennes s'attendaient à un consensus venant de la classe religieuse malienne, sans avoir égard à sa diversité doctrinale. Pourtant, la principale idée que nombreux maliens ont retenu, était la segmentation prononcée de la communauté musulmane malienne, vis-à-vis de l'occupation djihadiste. Il est apparu, d'un côté, les responsables de l'islam malékite qui ont

[105] À la maison de la presse, Bamako, le 22 janvier 2013.

immédiatement condamné, avec la plus grande fermeté, la présence des groupes djihadistes dans le Nord-Mali. De l'autre, les wahhabites, avec à leur tête Mahmoud Dicko, qui sont restés solidaires des groupes djihadistes. L'intervention militaire française, qui sonnait le glas de l'occupation djihadiste, était ainsi l'ultime occasion pour Mahmoud Dicko et le HCIM de se réconcilier avec les personnes qui ont déploré leurs orientations, qui se sont surtout sentis trahis, car les djihadistes sont avant tout apparus comme des mouvements exogènes au paysage religieux malien, venus occuper le Mali.

CONCLUSION GENERALE

Nous pouvons retenir qu'au Mali, l'islam et la politique ont presque toujours été animés par des liens de porosité. Des sociétés Soudano-occidentales du moyen âge, au Mali contemporain, passant par la colonisation française au XIXe siècle, le lien entre l'islam et la politique n'a jamais été interrompu. Les grandes constructions politiques et sociales du Soudan Occidental se sont constituées autour de l'islam. La religion musulmane a souvent servi d'instrument facilitant l'exécution d'une démarche donnée. Ainsi, sous le règne de certains empereurs, l'islam était la religion d'Etat. S'il était incontestablement un élément de rapprochement entre ''Noirs et Arabes'', il était aussi le casus belli dans des guerres économiques ayant opposé les deux peuples, sous le couvert de djihad. Au XIXe siècle, ne s'étant pas montré très hostile à la colonisation française (hormis quelques exceptions), l'islam a permis de conforter les assises de l'administration coloniale, dans les territoire de l'Afrique Occidentale Française (AOF). Aujourd'hui, l'islam, la religion dominante du Mali, avec 90% d'adeptes, confère aux élites musulmanes une importante légitimité et une grande influence sur la scène nationale. Cette influence s'explique par la conjugaison d'un certain nombre de facteurs parmi lesquels, en premier lieu, la libéralisation de l'espace politique malien en 1991.

La principale interrogation qui a nourri notre recherche est l'instrumentalisation de l'islam, par les mouvements religieux, pour servir aussi des causes extra confessionnelles. Nos préoccupations ont porté sur le fait qu'en périodes électorales, les élites musulmanes œuvrent à connecter leurs fidèles (les électeurs) aux leaders politiques et candidats qu'elles choisissent. Notre étude nous a permis de dresser le bilan suivant :

Avant 1991, sous le régime dictatorial (1968-1991), la classe religieuse malienne s'était abstenue d'intervenir politiquement, cela pour deux raisons : d'une part, les leaders musulmans à qui était confiée l'autorité religieuse étaient partenaires du régime. D'autre part, compte tenu du climat répressif, les leaders musulmans maintenus à l'écart étaient dispersés et très peu audibles, au sein de la société. L'avènement de la démocratie a donné lieu à une libéralisation et une harmonisation de la parole religieuse, en revanche, il n'a pas permis la résorption des différentes crises sociétales qui ont secoué le Mali. L'Etat a été contraint de

s'affranchir des politiques sociales dont la santé, la réduction de la pauvreté, et surtout l'éducation. La force des mouvements islamiques maliens sur le terrain politique, découle donc de leur activisme social, concomitant à l'altération de légitimité de l'Etat vis-à-vis des populations.

Deux décennies d'exercice démocratique, ayant pleinement profité aux mouvements islamiques (du point de vue de l'influence acquise), ont abouti à un insuccès, qui s'est traduit par l'éclatement d'une crise multiforme. Les troubles de différentes natures, qui ont découlé de la crise de 2012, ont davantage renforcé la visibilité des organes religieux dans l'espace public politique et, par ricochet, la notoriété des principales élites musulmanes. Nous avons pu constater la capacité des forces religieuses à s'exprimer : à travers leur « surgissement dans les transitions politiques et les processus de démocratisation » (F. Constantin, C. Coulon, 1997) (le renversement de la dictature en 1991) ; à travers leur présence dans les situations de conflit politique et de guerre (la crise de 2012), à travers leur capacité à exprimer et à produire du politique (la très grande influence du Haut conseil islamique du Mali au sein de la sphère politique). La ferveur islamique, durant la crise malienne de 2012, a alors été grassement rétribuée, par la création d'un ministère exclusivement dédié au culte, marquant ainsi l'officialisation de l'islam dans le domaine politique. En plus de sa mission première portant sur la promotion de l'islam, le principal organe islamique du Mali, le HCIM, a explicitement intégré une dimension politique dans son action spirituelle. L'absence d'une opposition politique, forte et crédible, a entériné son incursion en politique. Il se présente dorénavant en tant que véritable force de contestation face à l'État, et est d'ailleurs perçu comme tel**.** Il se définit clairement comme un mouvement d'opposition qui souhaite reformer ou révolutionner le régime politique et l'ordre social au nom d'un ‘'islam authentique''. L'idée permettant de justifier son action politique est qu'on ne saurait gouverner un pays à 90% musulman sans tenir compte de l'islam.

L'élection présidentielle de 2013, considérée comme l'élection de sortie de crise, a été essentiellement animée par les mouvements islamiques, qui ont suscité l'intérêt des principaux candidats. Lorsqu'on observe l'évolution des mouvements islamiques, on s'aperçoit qu'ils ont commencé par combler le vide créé par l'Etat, dans certains domaines sociaux. Il s'agissait de faire de l'islam, le symbole d'une justice sociale. Ils se sont par la suite posés en contestataires, face à un certain nombre de reformes étatiques, jugées contraires aux valeurs de l'islam, tout en proposant leurs idées. Il s'agissait de faire de la sphère islamique, un espace d'expression politique. Devenus très influents et admirés par une

majorité de Maliens, également au vu des actions menées durant la crise, les mouvements islamiques ont suscité les convoitises des principaux partis politiques en course pour la présidence de la République, pendant l'élection de 2013. Sous l'impulsion du Haut conseil islamique du Mali, de nouveaux mouvements religieux ont été expressément mis en place dans le but de mobiliser des masses et de lever des fonds en faveur du candidat des musulmans. Aujourd'hui, les mouvements islamiques qui détiennent l'autorité religieuse sont parvenus à une forme de partenariat, qui les lie à des hommes ou formations politiques. L'influence dont ils sont porteurs dans la société, et la force qui leur est accordée par la pléthore d'adhérents, font qu'ils sont désormais explicitement courtisés par les candidats au pouvoir.

Tout au long de notre étude, nous avons tenté de démontrer l'immersion de la classe religieuse malienne dans le domaine politique. Nous nous sommes également interrogés si elle avait pour projet, à moyen ou long terme, de conquérir le pouvoir. Dans la conjoncture actuelle, il nous est apparu qu'elle n'ambitionne guère la conquête du pouvoir. En revanche, compte tenu de son aspiration à une société fortement islamisée, elle s'attèle à ne porter au pouvoir qu'un candidat qui saura montrer son intérêt pour l'islam, et qui saura promettre, de manière à leur convaincre, la prise en compte des valeurs islamiques dans le fonctionnement de l'Etat. Quoique dans ce positionnement politique, la question des intérêts personnels des uns et des autres est décisive.

La proximité accrue des élites politique et religieuse a suscité la question des intérêts personnels. Nous avons essayé de faire apparaitre les accointances de certaines élites musulmanes avec le milieu politique, et vice versa. Les divers partenariats revêtent plusieurs formes : d'une part, ils permettent au pouvoir politique de désigner ou d'aider à l'installation des dirigeants de l'institution religieuse. Cette désignation se fait parfois au mépris des règles en vigueur, sans tenir compte des éventuelles contestations émanant des formations confessionnelles rivales. D'autre part, des leaders religieux, compte tenu de leur influence, parviennent à tisser des liens privilégiés avec le milieu politique. En plus de leurs responsabilités confessionnelles, certains d'entre eux sont également des entrepreneurs fortunés. Ils doivent la prospérité de leurs actions à des privilèges, émanant de l'État, dont ils sont les seuls bénéficiaires. En retour, en période d'élections, ils interviennent dans le financement de campagnes électorales, comme ce fut le cas lors de la présidentielle de 2013.

Après avoir tenté de démontrer l'imbrication des phénomènes, religieux et politique, il nous est également apparu important, de nous intéresser à la question de la compatibilité du confessionnel et du politique en matière d'islam. Au terme de notre étude, nous pouvons retenir que l'irruption des religieux sur la scène politique malienne ne relève pas du seul fait des intérêts et visées personnels des différents leaders politiques et religieux, mais que le biais idéologique reste néanmoins manifeste. L'islam est en tout premier lieu une religion. Il a aussi pour but affiché de régir la société en y introduisant des normes, un ordre, ce qui lui confère par nature une dimension politique.

Cette politisation du religieux, si elle est manifeste, n'est cependant pas totale, c'est à dire qu'elle ne mobilise pas la totalité des composantes religieuses maliennes. Les formes actuelles d'articulation du politique et du religieux laissent toutefois supposer que le Mali pourrait ressembler au Sénégal, où les mouvements religieux, d'ordinaire et de manière manifestement partisane, participent pleinement à la vie politique. Nous avons pu constater qu'au Mali, l'apparente immixtion des acteurs religieux dans le domaine politique, notamment à travers les processus électoraux, est une disposition, dans la configuration actuelle, propre à une frange religieuse. La conjoncture, telle qu'elle évolue, pourrait se solder par une confrontation franche des diverses franges rivales de l'islam malien, autour de la question politique. L'éventualité d'une union des élites musulmanes du Mali nous semble, de ce fait, difficilement réalisable.

Concernant la question de l'organisation du religieux, l'institutionnalisation du champ islamique malien, c'est-à-dire le désir des pouvoirs publics d'unir les différentes tendances de l'islam malien au sein d'un même organe, a suscité des enjeux. La divergence des doctrines est la principale source des rivalités interreligieuses. L'espace religieux malien est essentiellement animé par le wahhabisme et le malékisme, très opposés dans les idées. Différentes conceptions de l'islam, défendues par les deux principaux leaders, s'affrontent. Cet affrontement s'exerce autour de questions essentielles, telle que l'application de loi islamique au sein de la société. Le wahhabisme, de nature rigoriste, est favorable à l'application de la loi islamique dans l'ensemble du Mali. Le malékisme, plutôt séculier, considère que la loi islamique, le cas échéant, devrait être appliquée uniquement au sein de la communauté musulmane. Se référant au caractère laïc du Mali, il estime que tout citoyen doit rester libre de toute coercition religieuse. A cela s'ajoutent les querelles autour de la question de leadership, et les positionnements politiques divergents.

Notre étude a révélé que la question du positionnement politique, à son tour, engendre d'autres formes de tensions : le pouvoir politique est appelé à s'immiscer dans le fonctionnement même du domaine religieux, en marquant sa préférence pour le camp qui œuvre/a œuvré en sa faveur. Aujourd'hui (en 2015), l'institutionnalisation du domaine religieux malien en est à sa troisième forme. Si le principal but d'une institutionnalisation est de fédérer les composantes musulmanes, le premier organe mis en place, en 1980, était à caractère homogène. La seconde forme d'institutionnalisation, opérée en 2002, est parvenue à réunir, au sein d'un même organe, les diverses branches de l'islam malien. Les questions de leadership, combinées aux rapports avec la sphère politique, ont conduit, en 2014, à l'éclatement de cette structure à caractère composite. L'État a sollicité et obtenu la naissance d'une autorité religieuse, mais il n'est pas parvenu à la fédérer ni à régenter ses actions. Par ailleurs, pour des questions de stratégie politique, ses agissements ont tendance à accroitre les tensions interreligieuses, desquelles il tire profit.

En mars 2012, une autre forme d'islam s'est imposée dans le Nord-Mali, par les armes. Au-delà des déclarations de démarcation vis-à-vis de cet islam importé, nous nous sommes interrogés sur l'existence d'éventuelles relations ou connexions de sensibilité (vision de la religion, projets de société) entre cet islam djihadiste, et la forme traditionnelle de l'islam au Mali. Les rivalités doctrinales ont toujours animé le débat religieux malien. La crise du Nord-Mali a, non seulement, révélé deux conceptions de l'islam totalement opposées, mais sous une forme violente. L'islam, tel qu'il a toujours été vécu au Mali, s'est trouvé face à un islam salafiste, qui s'est imposé par les armes. Tout au long de notre étude, ce que nous avons appelé ''islam malien'' est la forme traditionnelle de l'islam appliquée au Mali. Mais au sein de l'ensemble que forme ''islam malien'', nous avons pu le remarquer, il existe également une lutte d'idéologies et une profonde déchirure. Contrairement aux tenants de l'islam malékite, qui ont fervemment dénoncé les pratiques djihadistes, ceux de l'islam wahhabites les ont cautionnées, sinon soutenues. Entre les principaux mouvements, salafisme armé (djihadisme) au nord ; et salafisme quiétiste (wahhabisme) au sud, il est apparu un certain nombre de convergences, tant dans la pratique de l'islam, que dans l'application des normes islamiques au sein de la société.

Outre la question des rapports interreligieux, l'assujettissement du Nord-Mali aux groupes islamistes a permis la refonte de l'ordre socioreligieux qui prévalait dans cet espace. Dans certaines contrées du nord du Mali, pour des raisons historiques, la sphère religieuse était exclusivement régie par quelques grandes familles maraboutiques de l'ordre des Soufis.

L'arrivée des groupes armés salafistes, après la destruction des symboles de l'islam soufi, a donné lieu à un transfèrement de l'autorité religieuse. Ainsi, certaines communautés et groupes sociaux, qui ont dénoncé l'islam soufi et se sont montrés tolérants avec les groupes salafistes, pouvaient se voir confier d'importants rôles dans le domaine religieux.

Face à l'ampleur qu'a suscitée l'envahissement du Nord-Mali, l'ensemble des mouvements islamiques maliens se sont globalement démarqués des groupes djihadistes. Cela a permis de clarifier les positions des plus rigoristes, parmi les leaders religieux de Bamako.

Certains parmi eux ont auparavant prêché un islam fondamentaliste, assez proche des positions des djihadistes, à savoir la pratique d'un ''islam pur''. Ceux-ci n'ont eu d'autres choix que de préconiser un islam tolérant et un État laïque, face à la radicalisation instaurée dans le nord. Des discours souvent en contradiction avec les idéologies qu'ils ont toujours défendu.

Il nous a semblé que les groupes djihadistes qui ont occupé le Nord-Mali, avaient un programme stratégique pour parvenir à l'édification d'un Etat islamique. Le programme stratégique devait consister : à amadouer les populations locales, plutôt que de les martyriser ; à s'allier et à se confondre avec des mouvements armés locaux, audibles à l'intérieur du pays et sur la scène internationale, dont les revendications sont ''recevables''. Le document « Directives générales relatives au projet islamique djihadiste dans l'Azawad » pourrait en témoigner. Si le projet d'un Etat islamique a très vite été déjoué, notamment grâce à l'intervention militaire française, c'est aussi à cause de l'indocilité de certains éléments djihadiste. Bien que les groupes djihadistes semblent bien structurés, avec un sens de la hiérarchie, certains de leurs membres échappent toutefois à la chaine de commandement. Ils bénéficient d'une importante liberté opérationnelle qui peut les conduire à agir indépendamment des stratégies soutenues par leurs bases.

Aujourd'hui, l'islam représente incontestablement la principale ressource de la politique au Mali. En outre, les élites religieuses participent pleinement à la formulation des différentes lois étatiques qui régissent la vie des Maliens, en exigeant leur stricte conformité avec les règles islamiques. Avec le soutien des populations, et face à l'impuissance de la classe politique, les élites musulmanes sont désormais érigées au rang de superviseurs du jeu politique. Cette situation (la réémergence de l'islam dans la société malienne) pose la question de la laïcité dans le République du Mali, et des ambitions politiques futures (à long terme) de certaines élites musulmanes.

LISTE DES SIGLES

ACI : Agence de Cession Immobilière

AEF : Afrique Equatoriale Française

AMUPI : Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam

AMA: Agence Musulmane d'Afrique

ANPE : Agence Nationale Pour l'Emploi

AOF : Afrique Occidentale Française

APEJ : Agence Pour la Promotion de l'Emploi des Jeunes

AQMI : Al-Qaida au Maghreb Islamique

ATT : Amadou Toumani Touré

CFA : Communauté Financière d'Afrique

BAD: Banque Africaine de Développement

BM : Banque Mondiale

BMCE : Banque Marocaine du Commerce Extérieur

BOA: "Bank Of Afrika"

BTP : Bâtiment et des travaux publics

CMS : Communauté Musulmane des Soufis

CEDAW : convention des Nations Unies sur l'Elimination de toutes les Formes de Discrimination à l'égard des Femmes

CEDEAO : Communauté Economique des Etats d'Afrique de l'Ouest

CENI : Commission Electorale Nationale Indépendante

CMA : Coordination des Mouvements de l'Azawad

CMDT : Compagnie Malienne pour le Développement du Textile

CNAPN : Comité National d'Action pour l'abandon des Pratiques Néfastes à la santé de la femme et de l'enfant

CNPC: China National Petroleum Corporation

CNT : Conseil National de Transition libyen

DRM : Direction du renseignement militaire

EDM: Energie du Mali

ERT: The Equal Rights Trust

FDR : Front uni pour la sauvegarde de la Démocratie et la République

FIDA : Fonds International de Développement Agricole

FMI : Fonds Monétaire International

FNUD: Fond des Nations Unies pour la Démocratie

GIA : Groupe Islamique Armé

GSPC : Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat

HCIM : Haut Conseil Islamique du Mali

HCUA : Haut Conseil pour l'Unité de l'Azawad

HUICOMA : Huilerie Cotonnière du Mali

IBK : Ibrahim Boubacar Kéita

IBM : Institutions de Bretton Woods

IDH : Indice de Développement Humain

LAP : ''Libyan African Investment Portfolio''

LIMAMA : Ligue des Imams du Mali

MTNM : Mouvement Touareg du Nord-Mali

MAA : Mouvement Arabe de l'Azawad

MFUA : Mouvements et Fronts Unifiés de l'Azawad

MGF : Mutilations Génitales Féminines

MINUSMA : Mission des Nations Unies pour la Stabilisation du Mali

MNLA : Mouvement National de Libération de l'Azawad

MUJAO : Mouvement pour l'Unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest

OCI : Organisation de la Conférence Islamique

OCRS : Organisation Commune des Régions Sahariennes

OUA : Organisation de l'Unité Africaine

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

ONEE : Office National de l'Eau et de l'Electricité

ONU : Organisation des Nation Unies

ORTM : Office de Radiodiffusion Télévision du Mali

OTAN : Organisation du Traité de l'Atlantique Nord

PAM: Programme Alimentaire Mondial

RASD : République Arabe Sahraouie Démocratique

RECAN : Renforcement des Capacités de l'Assemblée Nationale

RPR : Rassemblement Pour le Mali

SADI : Solidarité africaine pour la démocratie et l'indépendance

SAMI : Société pour l'Appel à un Monde Islamique

SARL : Société à Responsabilité Limitée

SIDA : Syndrome d'immunodéficience acquise

SONATAM : Société Nationale de Tabac et Allumettes du Mali

SONATRACH : Société Nationale pour la Recherche, la Production, le Transport, la Transformation, et la Commercialisation des Hydrocarbure

TIC : Technologie de l'information et de la communication

UA : Union Africaine

UCM : Union Culturelle Musulmane

UEMOA : Union Economique et Monétaire Ouest Africaine

UETM : Mission européenne de formation de l'armée malienne

UJMMA : Union des Jeunes Musulmans du Mali

UNAFEM : Union Nationale des Femmes Musulmanes

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture

UNICEF : Fonds des Nations Unies pour l'Enfance

UNHCR : Agence des Nations Unies pour les Réfugiés

URSS : Union des Républiques Socialistes Soviétiques

BIBLIOGRAPHIE

ADE AJAYI J. F., 1997, *Histoire générale de l'Afrique*. *L'Afrique au XIXème siècle jusque vers les années 1880*, Paris, éditions UNESCO, 915 p.

AÏDA AMMOUR L., 2012, Libye : la Société pour l'Appel à un Monde Islamique : une couverture pour les activités occultes de Kadhafi, *Centre Français de Recherche sur le Renseignement (CFR2R)*, Bulletin de documentation n°3, 9 p.

AL-ACHMAWI M. S., 1990, *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La découverte, 140 p.

AMIN D., 2012, Le Maroc à l'assaut de l'Afrique : rôle de la diplomatie économique, *Les Echos*,
http://archives.lesechos.fr/archives/cercle/2012/06/29/cercle_48200.htm#ed3kJvUfvIucD7m9.99

ANTIL A., 2003, Le royaume du Maroc et sa politique envers l'Afrique sub-saharienne, *Institut français des relations internationales*, 80 p.

BAYE A., BELLIL R., 1986, Une société touarègue en crise : les Kel Adrar du Mali, Paris, Awal, *Cahiers d'études berbères*, n° 2, p. 49-86.

AMSELLE J. L., 1985, Le Wahhabisme à Bamako (1945-1985), In *Canadian Journal of African Studies*, n° 19, p. 345-357.

ANDRAOUI M. A., 2013, *Du golf aux banlieues, le salafisme mondialisé*, Paris, Presses Universitaires de France – PUF, 241 p.

BAUDAIS V., **CHAUZAL** G., 2006, Les partis politiques et l'indépendance partisane d'Amadou Toumani Touré, *Politique africaine*, n°104, p.61-80.

BAYART J. F., 2006, *L'Etat en Afrique : La politique du ventre*, Paris, Fayard, 439 p.

BAYART J.F., 1993, *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 312 p.

BAYART J.-F., 1981, Le politique par le bas en Afrique Noire, *Politique Africaine*, n° 1, p. 53-82.

BENOIST (DE) J. R., 1983, *Les tendances actuelles de l'islam en Afrique de l'ouest »*, In *Etudes*, Tome 359, p. 667-682.

BERTHELEU H., **BOURDARIAS** F., 2008, *Les constructions locales du politique*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais – PUF, 183 p.

BERGER L., 2010, La centralisation d'un culte périphérique – Islam, possession et sociétés d'initiation au Bèlèdugu (Mali), *Politique Africaine*, n° 118, p 143-164.

BOUBEKEUR A., 2013, Salafisme, islamisme, soufisme, *Rena hors les murs*, n° 429, p 62-65.

BOUQUET C., 2013, Peut-on parler de « seigneurs de guerre » dans la zone sahélo-saharienne ? », *Afrique contemporaine*, n° 245, p. 85-97.

BOUQUET C., 2014, Les inquiétantes "zones grises de l'Afrique", Conférence de l'Université du Temps Libre d'Arcachon (UTLARC), http://www.utlarc.fr/index.php/conf

BOURDARIAS F., 2003, ONG et développement des élites, *Journal des anthropologues*, n° 94-95, p. 23-52.

BOURDARIAS F., 1999, La ville mange la terre. Désordres fonciers aux confins de Bamako, *Journal des anthropologues*, n° 77-78, p. 141-160.

BOTIVEAU B., 1993, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, 379 p.

BOURDARIAS F., 2009, Constructions religieuses du politique aux confins de Bamako, *Civilisations*, n° 58, p. 21-40.

BOURDARIAS F., 2008, *L'Imam, le Soufi et Satan : religion et politique à Bamako (Mali),* In *les constructions locales du politique*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, p. 115-139.

BRACHET *J.*, 2009, *Migrations transsahariennes : vers un désert cosmopolite et morcelé (Niger)*, Paris, Éditions du Croquant, 322 p.

BRENNER L., 2003, *Controlling Knowledge. Religion Power* and Schooling in a West African M*uslim Society*, In *Cahiers d'études africaines*, n° 169-170, p. 435-439.

BURGAT F., 1999, *L'islamisme en face,* Paris, La découverte, 304 p.

BURHAN G., 1997, *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris, La découverte, 253 p.

CAPONE S., **BAVA** S., 2010, Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement, *Autrepart*, n° 56, p. 3-15.

CARDAIRE M., 1954, L'Islam et le terroir africain, *Etudes Saoudiennes*, n° 2, p 1-184.

CILLIERS J., 2003, L'Afrique et le terrorisme, *l'African Security Review*, vol. 12, n° 4, p. 91-103.

CISSE Ali., 2006, *Le Mali, une démocratie à refonder,* Paris, L'Harmattan, 203 p.

CHAUZAL G., 2011, *Les règles de l'exception : La régulation (du) politique au Mali et au Niger*, Thèse de doctorat de l'université de Bordeaux (Science politique), 587 p.

CHIH R., 2000, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XXe siècle*, Paris, Actes-Sud, 362 p.

CONFAVREUX J., 2012, Tombouctou le mythe de la destruction, *PNS Bourgogne Mali*, http://www.pns-bourgogne-mali.com/82+tombouctou-le-mythe-et-la-destruction.html

CONSTANTIN F. **COULON** C., 1997, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Kartala, 387 p.

CONSTANTIN F., et **COULON** C., 1979, Espace islamique et espace politique dans les relations entre l'Afrique du Nord et l'Afrique Noire, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, p. 171-211.

COULON C., 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 172 p.

CUOQ J., 1975, *Les Musulmans en Afrique*, Paris, G. P. Maisonneuve-Larose, 522 p.

CUOQ Jo., 1984, *L'Eglise d'Afrique du Nord du II e au XII e siècle*. Paris, Le Centurion, 203 p.

DAKHLIA J., 1988, *Le divan des rois. Le politique et le religieux en islam*, Paris, Aubier, 427 p.

DAKOUO A., 2009, Le règlement religieux des litiges sociaux à Gao : de l'efficacité à la contradiction juridique, *Gouvernance en Afrique*, http://base.afrique-gouvernance.net/fr/corpus_dph/fiche-dph-1438.html

DAVIS M., **MONK** D., 2008, *Paradis infernaux – Les villes hallucinés du néo-capitalisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 315 p.

DECRAENE P., 1961, Afrique noire : les dirigeants des divers États n'ont pas adopté la même attitude vis-à-vis de l'O.C.R.S, *Le monde diplomatique*, http://www.monde-diplomatique.fr/1961/03/DECRAENE/24154

DELCAMBRE A. M., 2003, *L'islam des interdits*, Paris, éditions Desclée De Brouwer, 258 p.

DOQUET A., 2007, Des sciences humaines à l'islam, *Cahiers d'études africaines*, n° 186, p. 371-389.

DUHAMEL O., 2009, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 905 p.

DUMONT G. F., 2010, La géopolitique des populations du Sahel, *La revue géopolitique*, http://www.diploweb.com/La-geopolitique-des-populations-du.html.

EL FASI M., **HRBEK** I., 1990, *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique du VIIe au XIe siècle*, Paris, Editions UNESCO, 932 p.

ELLIS S., **TER HAAR** G., 2003, *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*. London, Hurst and Company, 263 p.

EVANS-PRITCHARD E. E., et **FORTES** M., 1964, *Les systèmes politiques africains*, Paris, Presses Universitaires de France, 266 P.

FADIL Mohamed., 2009, *Transformation doctrinale de l'islamisme et émergence du Parti de la Justice et du Développement (PJD) au Maroc*, Mémoire de master de l'université de Montréal (Sociologie), 141 p.

FAYE G., 2015, L'islamisme est moins dangereux que l'islam, *Polémia*, http://www.polemia.com/lislamisme-est-moins-dangereux-que-lislam/

FERDAOUS B. H., 2010, Les médersas du Mali : réforme, insertion et transnationalisation du savoir islamique, *Politique étrangère,* 4/ 2010 (Hiver), p. 819-830

FROELICK J. C., 1962, *Les Musulmans d'Afrique noire,* Paris, Editions de l'Orante, p. 235.

GABORIEAU M., **ZEGHAL** M., 2004, Autorités religieuses en islam, *Archives de sciences sociales des religion*s, n° 125, p. 5-21.

GABORIEAU M., 2000, Islam et politique, In Christophe JAFFRELOT (éd.) *Le Pakistan*, Paris, Fayard, p. 399-422.

GALY M., 2013, *La guerre au Mali. Comprendre la crise au Sahel et au Sahara. Enjeux et zones d'ombre*, Paris, La Découverte, 198 p.

GARDET L., 2002, *L'islam. Religion et communauté,* Paris, Desclée de Brouwer, 496 p.

GATELIER K., 2013, L'or du Mali : modifications du code minier et privatisations, *Ireness*, http://www.irenees.net/bdf_fiche-experience-806_fr.html

GEOFFROY E., 2009, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'Islam,* Paris, Points Sagesses, 224 p.

GOURDIN P., 2012, Al Qaida au Sahara et au Sahel. Contribution à la compréhension d'une menace complexe, *La revue géopolitique***,** http://www.diploweb.com/Al-Qaida-au…

GOURDIN P., 2012, Géopolitique du Mali : un Etat failli ?, *La revue géopolitique*, http://www.diploweb.com/Geopolitique-du-Mali-un-Etat.html

GOURDIN P., 2013, Touaregs du Mali. Des hommes bleus dans une zone grise, *La revue géopolitique*, http://www.diploweb.com/Touaregs-du-Mali-Des-hommes-bleus.html

GOMEZ-PEREZ M., 2005, *L'islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 643 p.

GOY R., 1998, *Du droit interne au droit international*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 484 pages.

GRÉGOIRE E., **LABAZÉE** P., 1993, *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 264 p.

GREGOIRE E., 2013, Islamistes et rebelles touaregs maliens : alliances, rivalités et ruptures, *EchoGéo*, http://echogeo.revues.org/13466.

GUIDERE M., 2012, *Le printemps islamiste. Démocratie et charia*, Ellipses, 192 p.

GUY N., 1978, L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara. Étude comparée, In *Cahiers d'études africaines*. Vol. 18, n°71, p. 347-377

HAMES C., 1983, Cheikh Hamallah ou qu'est-ce qu'une confrérie islamique (Tarîqa) ? *Arch Sc. soc des Rel*., n° 55, p. 67-83.

HAMÈS C., 1983, Personnels et groupes religieux en islam, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 55/1, p. 5-104.

HARDY P., 1986, The Authority of Muslim Kings in Mediaeval India, In Marc GABORIEAU (éd.) *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 37-55.

HARRUS F., 2015, Islam, islamique, islamisme, islamistes : le poids de ces mots-là, *Geopolis*, http://geopolis.francetvinfo.fr/islam-islamique-islamisme-islamistes-le-poids-de-ces-mots-la-50743

HOLDER G., 2013, « Mon pays S.A. » : un certain retour sur la démocratie exemplaire du Mali et sa déraison islamique », *CERI*, http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/dossiersduceri/mon-pays-sa-un-certain-retour-sur-la-democratie-exemplaire-du-mali-et-sa-deraison-islamique

HOLDER G., 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Khartala, 308 p.

HOLDER G., 2013, Mali : une contribution de la recherche française et européenne, Séminaire AFD, Document de travail n° 136, 57 p.

IBN KHALDOUN, 1852, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes d'Afrique du Nord*, Trad. G. De Slane, Alger, imprimerie du gouvernement, 601 p.

IBN KHALDOUN, 1997, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Paris, Sindbad, 1132 p.

IBN BATOUTA., 1922, *Voyages. De l'Afrique du Nord à la Mecque,* Trad. C. Defremery et B. R. Sanguinetti, Paris, Leroux, 480 p.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, Mali : éviter l'escalade, Rapport Afrique n° 189, juillet 2012.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, Mali : reformer ou rechuter, Rapport Afrique n°210,

janvier 2014.

JONCKERS D., 2011, Associations islamiques et démocratie participative au Mali, In Anna **Bozzo** et Pierre-Jean **Luizard**, *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, p. 227-248.

JONCKERS D., 1998, Le temps de prier est venu : Islamisation et pluralité religieuse dans le sud du Mali, In *Journal des africanistes*, tome 68 fascicule 1-2, p. 21-46.

***JOLY** V.*, 2006, Le *Soudan français de 1939 à 1945. Une colonie dans la guerre*, Paris, Karthala, 653 p.

JONCKERS D., 2009, Associations islamiques et enjeux démocratiques au Mali. De l'affirmation identitaire à la contestation de l'État et des institutions internationales, In S. CARATINI (dir.), *La question du pouvoir en Afrique du Nord et de l'Ouest. Affirmations identitaires et enjeux de pouvoir,* Paris, L'Harmattan, p. 99-130.

JONCHAY Y., 1957, L'infrastructure de départ du Sahara et de l'Organisation Commune des Régions Sahariennes (O.C.R.S.), In *Revue de géographie de Lyon*, Vol. 32, n°4, p. 277-292.

JONCKERS D., 2011, *Associations islamiques et démocratie participative au Mali, Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, p. 227 à 248.

JONCKERS D., 2006, Résistances aux stratégies musulmanes de la France en Afrique occidentale, In P. J. LUIZARD (dir.), *Le Choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, p. 283-299.

KAANICHE H., 2004, *Pouvoir et religion en Islam*, Paris, Bénévent, 115 p.

KABA L., 1974, *the Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Ewanson, Northwestern University Press, 271 p.

KANDAHLAWI Z., 2013, *Fadha.il Al-A 'mal – les vertus des bonnes actions* (version traduite, revue et corrigée par Abdenour Louis), Paris, Editions sana, 954 p.

KANE O., **TRIAUD** J. L., 1998, *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 331 p.

KAAG M., 2011, Islam et engagements au Sénégal, *Centre d'études africaines*, p. 13-46.

KAAG M., **SAINT-LARY** M., 2011, Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement, *Bulletin de l'APAD,* n° 33, http://apad.revues.org/4073

KEÏTA N., 2005, De l'identitaire au problème de la territorialité. L'OCRS et les sociétés Kel Tamacheq du Mali, In GEMDEV, Université du Mali (éds.), *Mali - France. Regards sur une histoire partagée*, Bamako/Paris, Donniya et Karthala, p. 91- 121.

KEÏTA N., 2011, Mass médias et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public, *CODESRIA*, vol. 36, n° 1 p. 97–118.

KEÏTA S., 2007, Un espace de liberté et d'organisation sociale : le Grin, *Penser pour agir,* http://mali.penserpouragir.org/article236.html

KHOMEINY A., 1979, *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux* (traduction de Jean-Marie Xavière), Paris, Libres-Hallier, 163 p.

KI-ZERBO J., 1972, *Histoire de l'Afrique noire* : *d'hier à demain*, Paris, Hatier, 702 p.

LABARTHE G., 2007, *L'or africain: pillages, trafics et commerce international*, Paris, Éditions Agone, 224 p.

LAFFLY Georges., 2001, Islam et Islamisme, *Nouvelle revue Certitudes*, n°8, p.

LAMCHICHI A., 2001, L'i*slamisme politique,* Paris, L'harmattan, 173 p.

LASSEUR M., **MAYRARGUE** C., 2011, Pluralisation religieuse, entre éclatement et concurrence, *Politique Africaine* n° 123, 176 p.

LATTRE (de) J. M., 1957, Sahara, clé de voûte de l'ensemble eurafricain français, In *Politique étrangère,* n°4, p. 345-389.

LEBORGNE F., 2006, La privatisation de l'eau au Mali, *Annales des mines*, 15 p.

LEYMARIE P., 2013, Irruption des religieux en politique, *Le monde diplomatique*, n° 706, p. 12-12.

MACHADO M., 2003, L'IURD : une "organisateur providence", In Corten, Dozon, Oro (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (Brésil),* Paris, Karthala, p. 245-256.

MARSHALL-FRATANI R., **PÉCLARD** D., 2002, La religion du sujet en Afrique, *Politique africaine*, n° 87, p. 5-19.

MASUD K., 2000, Travellers in Faith: *Studies of the Tablîghî Jamâ' at as a Transnational Islamic Movement for Faith* Renewal, Leiden, Brill, 268 p.

Maud L., **MAYRARGUE** C., 2011, Pluralisation religieuse, entre éclatement et concurrence, *Politique Africaine*, n° 123, 176 p.

MBEMBE A., 1999, Les frontières mouvantes du continent africain, *Le monde diplomatique*, p. 22-23

M'BOKOLO E., 2004, *Afrique noire : Histoire et civilisation*, Paris, Hatier, p. 45.

MINASSIAN G., 2011, *Zones grises. Quand les Etats perdent le contrôle*, Paris, Autrement, 201 p.

MIRAN-GUYON M., 1998, Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine, *Islam et Société au Sud du Sahara, n° 12,* p. 5-74

MIRAN-GUYON M., 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 546 p.

MIQUEL A., **VON GRUNEBAUM** G. E., 1973, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 294 p.

MONTEIL V., 1971, *L'Islam Noir*, paris, Seuil, 368 p.

MOREAU J. L., 1964, Les Marabouts de Dori, *Archives de sociologie des religions*, n° 17, p. 113-34.

MOREAU J. L., 1982, *Africains musulmans. Des communautés en mouvement*, Paris, édition INADES, 313 p.

MUSHIN M., 2000, *La Fondation de la philosophie politique en Islam : La Cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Albin Michel, 340 p.

NIANE D. T., 1959, Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age, *Recherches africaines,* n°1, p. 6-56.

NIANE D.-T., 1975, *Le Soudan occidental au temps des grands empires XI – XVIe siècle*, Paris, Présence Africaine, 267 p.

NICOLAS Guy., 1978, L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara, *Étude comparée*, n°71, vol. 18, p. 347-377.

O'BRIEN D. C., 1981, La filière musulmane. Confrérie soufies et politiques en Afrique noire, *Politique africaine,* p. 7-30

OSTEBO T., 2012, Le Militantisme Islamique en Afrique, *Bulletin de la Sécurité Africaine,* n° 23, p 1-8.

OTAYEK R., 1993, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'occident*, Paris, Karthala, 264 p.

PERSON Y., 1980, Le commerce à longue distance dans l'Ouest africain précolonial comme facteur de diversification sociale, *Cahiers d'études africaines*, vol. 20, n° 77-78, p. 169-171.

PERSON Y., 1968, *Samori. Une révolution dyula*. Dakar, Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN), n° 80, 2377 p.

PIETTE A., 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire,* Paris, Economica, 115 p.

PIGA A., 2003, *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara,* Paris, Karthala, 422 p.

PIGA A., 2006, *Les voies du soufisme au sud du Sahara - Mysticisme et jihad, soufisme et anti soufisme,* Paris, Karthala, 316 p.

PIPES D., 2000, L'islam et l'islamisme – Religion et Idéologie, *The National Interest,* http://fr.danielpipes.org/7741/lislam-et-lislamisme-religion-et-ideologie

PLASSE S., 2012, La charia, c'est quoi au juste ?, *Slate Afrique,* http://m.slateafrique.com/94717/la-charia-comment-sapplique-t-elle-dans-le-nord-du-mali

POURTIER R., 1993, Petites villes et villes moyennes : développement local et encadrement étatique, In *Afrique contemporaine*, n° 168, p. 82-97

***PUECH** M., 1967, Les Rimah. Les Lances du patri du Miséricordieux à l'attaque du parti du diable. Un traité de sciences religieuses musulmanes écrit en arabe par le Cheick El Hadj Omar, en 1845, Diplôme d'études supérieures de l'université de Dakar.*

RAISON J. P., 2002, L'islam au sud du Sahara : pistes de réflexion, *Institut d'Etudes Africaines d'Aix-en-Provence,* 5 p.

RENAUD E., 2012, A Tombouctou, le choc frontal entre deux branches de l'islam, *La Croix,* http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/A-Tombouctou-le-choc-frontal-entre-deux-branches-de-l-islam-_NG_-2012-07-02-826101

ROBINSON D., 1988, *La guerre sainte d'Al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXème siècle,* Paris, Karthala, 424 p.

RODINSON M., 1993, L'islam : politique et croyance, *Politique étrangère*, vol. 58, n° 2, 509 pages.

ROUGIER B., 2008, *Qu'est-ce que le salafisme,* Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 271 p.

ROY A., 2010, instrumentalisation de la "société civile", *Alternatives sud,* vol. 17, no 4, p. 111-118.

ROY O., 2001, *Généalogie de l'islamisme,* Paris, Hachette 119 p.

SAMBE B., 2009, L'islamisation de l'Afrique par le « Jihâd » : un mythe de l'historiographie arabe ?, *Islam, Société, Diversité, Universalité*, http://bakarysambe.unblog.fr/

SAINT-MARTIN Y., 1970, *L'Empire toucouleur, 1848-1897*. Paris, Le Livre Africain, 192 p.

SANANKOUA B., 1990, *La chute de Modibo Keita*, Abidjan, Éditions Chaka, 196 p.

SANSAL B., 2013, *Gouverner au nom d'Allah. Islamisation et soif de pouvoir dans le monde arab*e, Paris, Gallimard, 160 p.

SEGURANE C., 2011, C'est aux politiques de faire la distinction entre islam et islamisme, *Riposte laïque*, nº 184, http://ripostelaique.com/c-est-aux-politiques-de-faire-le.html

SFEIR A., 2011, *Dictionnaire du Moyen-Orient*, Paris, Bayards Editions, 964 p.

SOARES B., 2004, Islam and Public Piety in Mali, In Salvatore A., and Eickelman D. F. (ed.), *Brill, Public Islam and the Common Good*, Leiden, p. 205-226.

STAMM A., 1997, *Histoire de l'Afrique précoloniale,* Paris, Presse Universitaire Française, 125 p.

SOUNAYE A., 2007, Instrumentalizing the Qur'an in Niger's Public Life", *Journal for Islamic Studies*, vol. 27, p. 211-239.

TAMARI T., 1996, L'exégèse coranique en milieu mandingue, *Islam et société au sud du Sahara*, n°10, p. 43-79.

TARRIUS A., 2002, *La Mondialisation par le bas : Les Nouveaux Nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 220 p.

TOULABOR C., **OTAYEK** R., 1990, Innovations et contestations religieuses, *Politique africaine*, n° 39, p. 109-123.

TOUQUET C., 2006, Les règles du jeu. Discours et représentations autour du détournement et du vol (Bandiagara, Mali), *Autrepoart*, n° 39, p. 72.

TOZY M., 1999, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Les Presses de Sciences Politiques, 319 p.

TRAORE A., 1957, L'OCRS : tentative de mainmise française sur le Sahara, *Archives Nationales du Mali*, n° 1632, p. 929.

TRAORE A., 1999, *L'étau*, Paris, Actes Sud, 185 p.

TRAORE A., 2001, *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Fayard, 208 p.

TRIAUD J. L., 1971, *La pénétration de l'Islam en Côte d'Ivoire. Notes et documents pour servir à l'histoire des Musulmans de côte d'Ivoire méridionale (1900-1935),* Thèse de troisième cycle de l'Université Paris I.

TRIAUD J-L., **ROBINSON** D., 2000, *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Karthala, 512 p.

VIGNERON David., 2013, Le Mali a une forte capacité de résilience politique, *L'opinion,* http://www.lopinion.fr/13-aout-2013/david-vigneron-mali-a-forte-capacite-resilience-politique-2960

VIGNERON David., 2013, *L'expression territoriale des comportements électoraux au Mali*, Thèse de doctorat de l'université de Rouen (Géographie), 353 p.

VILLEMIN G., 2009, Expansion de l'islam en Afrique, In *Œuvre Pontificales Missionnaires,* http://www.mission.catholique.fr/article2560.html

VITRY DE C., 2009, *L'or nègre,* Tahin Party, 174 p.

WADE S., 2009, Les associations urbaines et le pouvoir local dans les quartiers populaires, In *études africaines de géographie par le bas,* Codersia, 207 p.

WANE B., 2010, *L'islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle*, Thèse de doctorat de l'université de Paris-Est, (Sociologie/Anthropologie), 579 p.

ZIEGLER J., 2005, *L'Empire de la honte*, Paris, Fayard, 323 p.

ZUHRI AL., 1968, Kitāb al-Djurāfiyya. Mappemonde du calife Al-Mamun reproduite par Fazārī (IIIe/IXe s.), BEO, n° 21, p. 1-312.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE **9**

I. L'efficacité des associations islamiques maliennes **10**

1. L'avènement de la démocratie et l'apparition des ''forces'' islamiques dans l'espace public 11

2. La diversification de l'offre islamique au Mali et les troubles qui en découlent 14

II. L'apparition d'un islam radical au Nord-Mali **14**

III. L'organisation de la recherche : hypothèses et annonce du plan **16**

1. Hypothèses de recherche 16

2. Annonce du plan 19

3. Présentation du champ de l'étude 21

CHAPITRE PRELIMINAIRE : REFLEXION SUR QUELQUES CONCEPTS 25

1. La notion d'islam 25

2. La notion d'islamisme et ses nuances avec l'islam 26

PREMIERE PARTIE : INTRODUCTION, DIFFUSION, ET TRANSFORMATIONS DE L'ISLAM AU MALI **31**

CHAPITRE I : L'HISTORIQUE DE LA PRATIQUE DE L'ISLAM AU MALI 33

I. L'introduction de l'islam dans les grands empires du Soudan Occidental **35**

A. L'introduction de l'islam dans l'empire du Ghana 35

1. Le rôle des Dioulas dans le développement de l'islam au Soudan Occidental 36

2. La conquête almoravide ou l'introduction de l'islam par les armes, une démarche intéressée ? 38

B. L'islam dans l'empire du Mali 39

C. L'islam dans l'empire Songhay 42

1. L'empire Songhay sous la dynastie des Sonni 42

2. L'empire Songhay sous la dynastie des Askia 43

3. Le rôle de Tombouctou dans le rayonnement islamique soudanais 44

4. Le déclin de l'empire Songhay 45

II. Le déclin de l'islam dans le Soudan Occidental, et la volonté d'une réislamisation par le jihad **46**

A. Le jihad, une entreprise des confréries soufies : Le cas d' El Hadj Oumar Tall 48

1. Le caractère confrérique du djihad d' El Hadj Oumar Tall 49

2. Le djihad d'El Hadj Omar Tall, véritable prosélytisme ou lutte territoriale ? 50

B. La conquête française et les rapports avec l'islam subsaharien 51

1. Samory Touré : une stratégie islamique contre la colonisation française 51

2. L'administration coloniale française : des liens de collaboration avec l'islam soufi, et une entrave à l'influence arabe dans l'AOF 53

3. L'appartenance du Mali à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), une forme de coopération arabo-africaine officielle 55

CHAPITRE II : LA PRATIQUE DE L'ISLAM, ET LA PLURALITE DE L'OFFRE RELIGIEUSE DANS LE MALI CONTEMPORAIN **..... 57**

I. Les formes d'islam au Mali et leurs particularités..... 58

A. Le malékisme, l'essence de l'islam malien..... 59

1. Les particularités de l'islam malien, fort de l'héritage soudano-occidental... 60

2. Le rôle des confréries dans la vulgarisation du malékisme au Mali 61

B. L'apparition du salafisme/wahhabisme dans la sphère religieuse malienne 62

1. Le wahhabisme, la vision normative de l'islam ?..... 62

2. Le wahhabisme à l'origine de l'organisation de la sphère religieuse malienne 64

3. Les caractéristiques du salafisme/wahhabisme..... 64

C. Les querelles doctrinales et la division de la communauté musulmane..... 66

1. Soufisme et salafisme : des divergences tant sur la forme que sur le fond 66

2. Le djihad et la Charia (Shari'a), deux sujets au cœur des divergences doctrinales..... 67

a. Réflexion sur la notion de *djihad* 68

b. Réflexion sur la notion de charia..... 70

c. Les divergences sur la question de l'application de la charia au Mali 71

d. Les orientations wahhabites sur la question de l'application de la charia au Mali 72

e. Les orientations malékites sur la question de l'application de la charia au Mali 73

f. Les bases théologiques de divergences idéologiques opposant soufies et salafistes 75

D. Le sectarisme religieux au sein de l'islam malien..... 78

1. Le sectarisme islamique une pratique au sein du wahhabisme malien..... 78

2. Le sectarisme islamique une pratique propre au soufisme..... 79

a. Le cas de *Jama'at Tabligh* 79

b. Jama'at Tabligh et le salafisme, une proximité idéologique 80

DEUXIEME PARTIE : DYNAMIQUES SOCIALES ET POLITIQUES DE L'ISLAM AU MALI. L'ADAPTATION DE L'HERITAGE IDEOLOGIQUE AUX NORMES DE LA PRATIQUE POLITIQUE
..... 83

CHAPITRE III : L'INSTITUTIONNALISATION DU CHAMP RELIGIEUX, ET LES MANIFESTATIONS DE LA ''REISLAMISATION'' DE LA SOCIETE MALIENNE 84

I. Les formes de politisation du religieux : ***La création de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI)*** **..... 85**

A. L'échec de l'AMUPI dans son rôle fédérateur..... 86

1. Les aspirations économiques du mouvement wahhabite 87

2. L'islam, un symbole d'identité nationale..... 88

3. Le wahhabisme malien, porteur d'initiatives socio-économiques 89

B. L'avènement de la démocratie et la libéralisation de l'espace public malien .. 100

1. Les associations islamiques maliennes 100

d. ***Ançar-Dine*** 107

e. La ***Hamalliyya*** **/** ***Hamawiyya*** **de Nioro du Sahel ou « onze grains »**..... 108

f. Sabati 2012 112

g. Le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM)..... 113

2. Les élites religieuses maliennes 114

a. Mahmoud Dicko..... 115

b. Chérif Ousmane Madani Haïdara..... 115

c. Cheickna Ould Hamalla Haïdara dit Bouyé 116

3. Les faiblesses du processus démocratique, une aubaine pour les forces religieuses 119

4. La démarche musulmane conforme à l'exercice démocratique ? 120

II. L'instauration du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM)..... 121

A. Le HCIM une immersion assumée dans le domaine politique 122

B. Les sources d'influence des associations musulmanes en général et du HCIM en particulier..... 125

1. L'activisme citoyen au cœur de la stratégie du HCIM : Les débats autour du Code des personnes et de la famille 127

2. Les conséquences de l'institutionnalisation sur l'islam malien..... 141

3. L'appropriation de l'autorité religieuse 142

4. Le rôle du pouvoir politique dans la recrudescence des divisions au sein du HCIM..... 143

a. Les accointances de certaines élites musulmanes avec la sphère politique malienne 144

b. L'implication de l'Etat dans l'élection du président du HCIM en 2014 145

CHAPITRE IV: LA MISE A DISPOSITION DE L'ELECTORAT MUSULMAN AU SERVICE DE LA CAUSE POLITIQUE **..... 147**

I. La typologie des musulmans maliens. 149

A. Les ''musulmans hérétiques'' 151

A.1 Les '' musulmans non-pratiquants'' 153

B. Les '' musulmans orthodoxes'' 155

B.1 ''Les musulmans mobilisés'' 158

II. Le rôle de la communauté musulmane malienne dans l'élection présidentielle de 2013 159

A. La mise en place de *Sabati 2012* 161

1. Les modalités de soutien d'un candidat 163

2. Divergence idéologique mais rapprochement politique entre acteurs religieux maliens 166

B. Compatibilité du confessionnel et du politique ? 167

CHAPITRE V: LE FONCTIONNEMENT DE L'ÉTAT AU MALI, SA PERTE DE LEGITIMITE, ET LEGITIMATION DES ORGANISATIONS MUSULMANES 169

I. Islam, Etat et gouvernance 170

A. L'islamisation de la démocratie malienne 171

B. La perte de légitimité de l'Etat au profit des forces religieuses 174

1. Gouvernance et pouvoir d'Etat : leurs caractéristiques au Mali 175

a. La corruption, une institution au Mali 175

b. Les difficultés des structures publiques maliennes 176

c. L'économie malienne sous le régime socialiste de Modibo Kéita (1960-1968). 179

d. L'économie malienne sous le régime militaire de Moussa Traoré (1968-1991) 179

2. La libéralisation économique et son rôle dans la paupérisation des populations 181

a. Le cas de l'Energie du Mali (EDM SA) 182

b. Le cas de l'huilerie cotonnière du Mali (HUICOMA) 183

c. Le cas de la Compagnie Malienne pour le Développement du Textile (CMDT) 183

d. Le cas de la régie des chemins de fer du Mali 184

e. Le secteur minier : le cas de la mine d'or de Sadiola 185

f. Les problèmes liés au versement des parts de l'État 187

3. Le poids des inégalités verticales sur le développement économique 188

a. Les inégalités, une entrave à la mobilité sociale 189

II – La crise politico-institutionnelle de 2012, et ses répercussions sur le fonctionnement de l'Etat 192

A. Les aspirations de changement après la crise 192

B. Le président IBK ''entre rupture et continuité'' 193

1. Le caractère opportuniste da la vie politique malienne 194

TROISIEME PARTIE : L'APPARITION DU DJIHADISME AU NORD-MALI, ET SES CONSEQUENCES SUR L'ISLAM MALIEN 198

1. Présentation du champ de l'étude 199

2. Les difficultés de la recherche 199

CHAPITRE VI : LES ''ZONES GRISES'' : LA SOURCE D'UNE CRISE MULTIFORME. LES MANIFESTATIONS D'UN ISLAM RADICAL DANS LE NORD-MALI **..... 202**

I. Le Nord-Mali, une configuration géographique, et des choix politiques propices à l'extrémisme islamique 205

A. La carence des pouvoirs publics dans l'effacement des ''zones grises'' 206

B. Le retrait de l'Etat, une tendance propre à des territoires du sud 208

II. La crise territoriale, politique et institutionnelle de 2012-2013 209

A. Le coup d'Etat de 2012, et la responsabilité occidentale dans l'affaiblissement démocratique du Mali 209

B. La rébellion touarègue du Nord-Mali 213

1. La colonisation française, la source du problème touareg ? 215

CHAPITRE VII : LES MANIFESTATIONS D'UN ISLAM RADICAL DANS LE NORD-MALI **..... 233**

II. L'apparition du radicalisme islamique au Nord-Mali 238

A. Les rapports entre le djihadisme nord-malien et ''l'islam malien'' au sud du Mali 243

B. Les manifestations du djihadisme à Tombouctou, et ses conséquences sur la société 244

C. Les manifestations du djihadisme à Gao, et ses conséquences sur la société ... 248

D. Les rapports entre groupes djihadistes, mouvements armés locaux, et populations locales : une stratégie discrète de séduction 253

1. Le Nord-Mali, une stratégie entre islamisme adapté et islamisme radical 254

2. Les rapports entre djihadisme et rébellion touarègue 256

CHAPITRE VIII : L'INTERVENTION MILITAIRE FRANCAISE AU NORD-MALI : PERCEPTION PAR LES FORCES RELIGIEUSES, ET REPERCUSSIONS SUR L'ACTIVITE POLITIQUE MALIENNE **259**

I. L'intervention militaire française au Nord-Mali **259**

A. Les capacités militaires du Mali **262**

B. Les répercussions de l'intervention militaire française sur l'activité politique 262

II. Le positionnement de la communauté musulmane malienne face à l'intervention militaire française 264

CONCLUSION GENERALE **267**

LISTE DES SIGLES **273**

BIBLIOGRAPHIE **277**

TABLE DES ILLUSTRATIONS **293**

GLOSSAIRE DES TERMES ETRANGERS **296**

LISTE DES ANNEXES **301**

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Listes des figures :

Figure 1 : Evolution des dynamiques musulmanes au Mali

Figure 2 : Le Mali

Figure 3 : Répartition de la population selon les régions

Figure 4 : Chronologie des grands empires du Soudan Occidental

Figure 5 : L'empire du Ghana

Figure 6 : Les régions islamisées vers 900/1500

Figure 7 : L'empire du Mali

Figure 8 : L'empire Songhay

Figure 9 : Les empires du Soudan Occidental

Figure 10 : Les différentes branches de l'islam

Figure 11 : les principales formes d'islam au Mali

Figure 12 : L'évolution de l'institutionnalisation de l'islam au Mali

Figure 13 : Les réalisations des associations islamiques

Figure 14 : La particularité des hamallistes

Figure 15 : La Kaaba

Figure 16 : les positionnements politique et religieux face au code de la famille

Figure 17 : La typologie des musulmans maliens

Figure 18 : Bamako

Figure 19 : La mise en place de *Sabati* 2012

Figure 20 : Le Nord-Mali

Figure 21 : Progression des djihadistes en direction du sud du Mali

Figure 22 : La zone de peuplement touareg

Figure 23 : Les villes occupées par le MNLA et les groupes djihadistes en janvier 2013

Figure 24 : La région des grands lacs

Figure 25 : L'évolution des mosquées dans la ville de Tombouctou

Figure 26 : Les sites saccagés par les groupes djihadistes

Figure 27 : Le bassin de Taoudéni

Liste des tableaux :

Tableau 1 : Les campagnes de lutte contre la cécité organisées par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''

Tableau 2 : Les forages réalisés par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''

Tableau 3 : Les orphelinats, centres éducatifs et mosquées réalisés par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''

Tableau 4 : Répartition des radios selon les régions

Tableau 5 : Répartition des radios selon l'année de création

GLOSSAIRE DES TERMES ETRANGERS

Al-hâkimiyya lî allâh : terme arabe qui stipule que la souveraineté n'appartient qu'à *Allah*, et qu'aucun homme ou organisation ne peut la réclamer. Selon cette conception, la loi divine, la charia, est la seule apte à régir la société.

Ahl al-sunna (gens de la sunna) : ceux qui sont fidèles à la tradition du Prophète, c'est-à-dire les sunnites (par opposition aux chiites).

***Askiya* :** titre royal adopté par les souverains songhays pour se différencier de la dynastie précédente des Sonni.

Anṣār (ceux qui l'ont aidé) : il s'agit des habitants de Médine qui accueillirent le Prophète et ses partisans.

***Bay'a* :** serment d'allégeance à un souverain, serment d'investiture, serment de fidélité.

Bilad Es-Sudan (le pays des Noirs) : expression des auteurs arabes désignant une partie d'Afrique au sud du Sahara, zone très vaste qui comprend non seulement les bassins du Sénégal, du Niger et du Tchad, mais aussi les pays plus méridionaux de la savane et de la forêt.

Charia ou Shari'a (chemin, bonne route) : code de conduite détaillé, la charia comprend les préceptes qui régissent le rituel du culte, les normes de conduite et les règles de vie. Elle consiste en des lois qui prescrivent et autorisent, qui font la part du vrai et du faux. Les prescriptions coraniques qu'elle rassemble sont complétées par les interdictions et précisions contenues dans le droit (*fiḳh*). Les sources de la charia islamique sont le Coran et le hadith.

Confrérie *:* Dans le soufisme, la confrérie se développe autour d'un chef, l'imâm ou le cheikh, et se regroupe en une collectivité mystique ou zaouïa, à laquelle sont imposées certaines pratiques précises, comprenant notamment la récitation très exactement ordonnée et codifiée d'une série immuable de prières et d'invocations. Le cheikh fondateur les a, en principe, fixées une fois pour toutes. Le but est de favoriser l'élan vers Dieu, de créer un lien entre le disciple et la divinité par l'intermédiaire du cheikh. Le plus souvent c'est le prophète Mohamed qui lui est apparu en songe, et lui a dicté sa mission, ainsi que la règle à propager (Yves Saint Martin, 1970).

Dâr al-harb (domaine de la guerre) : Terme désignant les territoires restés réfractaires à l'islam, qu'il faut soumettre à la loi islamique à travers la guerre sainte, le djihad.

Dâr al-islam (domaine de la soumission à Dieu) : Ce terme désigne initialement les territoires sur lesquels s'applique la loi islamique, et par extension les territoires en majorité peuplés de musulmans.

Djihad / Jihad (effort) : cette notion revêt plusieurs sens : Il s'agit d'un effort, d'une lutte de l'homme contre ses passions. C'est aussi l'effort déployé par le croyant en vue de servir l'islam, notamment, par le combat pour défendre, contre l'ennemi impie, l'islam, sa terre et les musulmans, ou pour agrandir le territoire islamique (*Dār al-islām*).

Halâl : Le terme *halâl* désigne ce qui est permis par l'islam.

Harâm (interdit, illicite, illégal, inviolable, sacré) : ce terme a deux significations. D'une part, il est appliqué à tout ce que la religion musulmane interdit. D'autre part, il signifie sacré. La mosquée de la Mecque est alors appelée la « Mosquée sacrée » (*masjid al-harâm),* et la Kaaba la « Maison sacrée » (*bayt al-harâm)*. Il est également appliqué aux territoires (par exemple autour des deux villes saintes, la Mecque et Médine) interdit aux non musulmans.

***Qadiriyya* :** Confrérie soufie, aux caractéristiques aristocratiques, fondée par Moulay Abd Al Qadir Al Jilani dont le mausolée se situe à Bagdad. Il était directeur d'une école hanbalite (l'école de droit la plus stricte de l'islam sunnite) et d'un ribat à Bagdad. Comme tous les mouvements confériques, le *qadrisme* tire son inspiration première du soufisme. Il se rattache de façon directe aux tendances ascétiques et mystiques de l'islam oriental du moyen âge. Apparu en Mésopotamie, au XIe siècle, il a atteint le Sahara à la fin du XVe siècle. Jusqu'au XVIIe siècle, son influence s'exerça sur les tribus maures du Sahara occidental, y provoquant une floraison de groupes religieux et instruits. Elle est introduite dans le *Bilâd as-Sûdân* déjà sous les Askia par Sheikh Umar al-Bakkay Kunta (mort en 1553). A partir des Kunta (tribu arabo-berbère du nord de Tombouctou), la confrérie va se répandre parmi les populations africaines de la frange sud du désert. Ainsi la règle de la *Qadiriyya* se propagea-t-elle en terre soudanaise, où elle peut être considérée comme le principal instrument du renouveau musulman des XVIIIe et XIXe siècles. Son action s'attaquait davantage à des souverains et des grands feudataires islamisés, qu'à des païens accusés d'idolâtrie (Yves Saint-Martin, 1970).

***Malékisme / Malikisme* :** le Malékisme est l'une des quatre écoles théologiques, morales et juridiques de l'islam sunnite, fondée sur l'enseignement de l'imam Malik Ibn Anas (711-795), théologien ayant servi à Médine. Les trois autres étant, le Hanbalisme, le Chafiisme et le Hanafisme. On retrouve cette doctrine majoritairement en Afrique occidentale et au Maghreb. Dès son introduction au Mali, l'islam a été d'influence soufie. Le Malékisme dont se réclament une majorité de maliens, trouve sa source dans cette pratique religieuse. L'école malékite a été largement diffusée au mali par le canal des confréries soufies *Qadiriyya* et *Tijaniyya*.

***Madrasa / Médersa* :** école coranique, primaire et secondaire ; madrasa désigne plus particulièrement un établissement d'enseignement religieux supérieur (en principe rattaché à une mosquée) pour la formation du clergé sunnite, des oulémas.

***Marabout* :** le mot n'a pas le même sens au Maghreb et en Afrique noire. Dans le premier cas, il s'applique à la fois au saint personnage fondateur de confrérie et à son tombeau ; en Afrique subsaharienne, il désigne tout personnage plus ou moins versé dans la connaissance du Coran et d'autres textes sacrés et qui se sert de ces connaissances pour jouer l'intercesseur entre le croyant et Dieu, tout en puisant dans le fond divinatoire traditionnel et dans la pratique des talismans. Aux yeux du public, il est savant au sens religieux du terme, magicien, devin et guérisseur.

Mushrikūn (ceux qui associent à Dieu quelqu'un d'autre) : nom par lequel les Arabes désignent les adeptes de religions traditionnelles africaines et tous ceux qu'ils considèrent comme polythéistes.

***Shahada* :** profession de foi de la religion musulmane, constituée d'une courte phrase : « Il n'y a de Dieu qu'*Allah* et Muhammad est le prophète d'*Allah* ». Prononcer cette phrase est tout ce qu'un converti est tenu de faire pour devenir musulman. La *shahada* constitue le premier de ce qu'il est convenu d'appeler « les cinq piliers de l'islam » (*arkān al-islam*), les quatre autres étant la salat, le ramadan, la zakat et le hadj.

***Salat* :** désigne la prière islamique, second des cinq piliers de l'islam. Chaque musulman est tenu de d'exécuter cinq prières quotidiennes obligatoire.

Sunna : conduite, manière d'agir, s'inspirant directement du prophète Muhammad. La voie du Prophète et ses enseignements correspondraient ainsi à l'orthodoxie musulmane (par opposition à l'hétérodoxie/l'hérésie de l'islam).

Tidjaniyya : Confrérie fondée par Cheikh Tidjani, originaire du ksar d'Aïn Madhi aux environs de Laghouat (Algérie). Au cours d'un pèlerinage à La Mecque, il vit en songe le prophète Mohamed qui lui dicta les préceptes qu'il devait ensuite répandre. Revenu au Maghreb où il recruta de nombreux adeptes, il s'installa définitivement à Fez en 1798. Il y mourut en 1815, et son tombeau y est toujours l'objet de fervents pèlerinages. La *tariqa* (doctrine) tidjane se répandit jusqu'en Mauritanie, où un marabout de la tribu des Ida-ou-Ali en fut le principal propagateur, puis gagna les rives du Sénégal et le Fouta-Djalon, sans cependant encore concurrencer sérieusement la *Qadiriyya*. La vogue de la Tidjaniyya s'explique principalement par des traits plus démocratiques que ceux des autres confréries. Celles-ci, à l'exemple de la *Qadiriyya*, sont beaucoup plus hiérarchisées. Les échelons mystiques qui séparent du cheikh les simples adhérents sont de plus en plus difficiles à franchir, réservant finalement le contact avec le maître à un petit nombre d'initiés, et faisant une large part aux membres de la famille du fondateur. Au contraire, dans la *Tidjaniyya*, il y a entre le maître et ses simples fidèles — les Talibés, les « élèves » — un lien direct qui renforce leur soumission (Yves Saint Martin, 1970). Les *Tidjanes* sont parvenus à une conception très démocratique de l'Islam, et très libérale. La simplicité de leur règle s'adapte à toutes les intelligences, à toutes les conditions ; de là son succès (J. C. Froelich, 1962).

Tarîqa (littéralement, une voie, un chemin, pluriel : turuq) : porte généralement le nom de son fondateur. Ainsi, la voie créée par Cheikh Ahmad Tidjan (1737-1815) au Maghreb appelle *tarîqa tidjaniyya* ou simplement *tidjaniyya*. On parle alors un adepte *Tidjani* (pluriel : *Tidjanin*).

Taṣawwuf : l'équivalent du terme soufi en arabe

***Wahhabisme ou Salafiyya* :** Au sein du sunnisme, ‘’la réforme wahhabite’’ a été mise en place par Muhammad ibn Abd al-Wahhâb (1703-1792), en se fondant sur l'école juridique fondamentaliste de l'imam Ahmad ibn Hanbal (780-855) et en s'opposant de fait à celle de l'imam Mâlik ibn Anas (771-795), le Malékisme. Le wahhabisme est apparu en Arabie Saoudite au XVIIe siècle et trouve donc son origine dans l'école hanbalite. C'est un mouvement religieux fondamentaliste qui se veut réformiste par un retour aux sources de la religion. Il est très proche des mouvements ‘’revivalistes” qui ont pour but de revivifier la pratique religieuse actuelle, en s'inspirant des premiers temps de l'islam» (Mathieu Guidère, 2012). Concrètement, son action consiste à revenir à la pureté doctrinale des premières générations musulmanes (les premiers compagnons du Prophète), en s'opposant aux pratiques

confrériques, les superstitions et le culte des Saints. Ils estiment que pour remettre l'islam à la place qui lui convient, il faut revenir au message essentiel débarrassé des additions malencontreuses.

Zakat : aumône obligatoire qui consiste, pour tout musulman qui dispose d'un certain revenu, à en distribuer une portion — qui varie de 2,5 % à 10 % — aux pauvres et à une certaine catégorie de nécessiteux. La zakat constitue le quatrième pilier de l'islam.

LISTE DES ANNEXES

Annexe 1 – L'organisation des mouvements djihadistes du Nord-Mali **p. 302**

Annexe 2 – Répartition des radios selon les régions et selon l'année de création **p. 308**

Annexe 3 – Le rapport d'activités de la fondation islamique Cheick Mohamed Aguib Sosso de Ségou **p. 310**

Annexe 4 – Les forages, orphelinats, centres éducatifs et mosquées réalisés par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis'' **p. 316**

Annexe 5 – Les Etats africains reconnaissant ou ayant reconnu la RASD **p. 330**

Annexe 6 – Le dynamisme économique du Maroc sur le terrain africain **p. 333**

Annexe 7 – Liste des articles du Code de la famille et des personnes, concernés par les revendications islamiques **p. 335**

Annexe 8 – La lettre de *The Equal Rights Trust* destinée au président intérimaire malien Dioncounda Traoré **p. 348**

Annexe 9 – Le questionnaire de notre enquête de terrain **p. 357**

Annexe 10 – Lettre de Mohamed Ali Ag Attaher adressée au roi Hassan II, en 1990 **p. 364**

Annexe 11 – LOI N° 57-27 du 10 janvier 1957 créant une Organisation Commune des Régions Sahariennes. **p. 368**

Annexe 12 – Déclaration finale de la Coordination des Mouvements de l'Azawad (CMA) suite aux journées de concertation des populations de l'Azawad **p. 375**

Annexe 1 – L'organisation des mouvements djihadistes du Nord-Mali

Ansar Ed Dine		
Personnalités	**Fonction au sein du mouvement**	**Biographie**
Iyad Ag Ghaly	Leader d'*Ansar Ed Dine*	Iyad Ag Ghaly est une ancienne figure des rebellions touarègues des années 1990. Il a également été membre de la secte *Jama'at Tabligh*, ancien conseiller consulaire du Mali en Arabie Saoudite, où il semble avoir été influencé par des idées religieuses fondamentalistes.
Ibrahim Ag Inawelan également connu sous le nom d'**Ibrahima Dina**	Présenté par l'armée française comme numéro deux du mouvement	Chef du secteur d'Aguelhok, Ibrahim Ag Inawelan a été tué par l'armée française dans la nuit du 17 au 18 mai 2015.
Alghabass Ag Intalah	Responsable diplomatique, également présenté comme numéro deux du mouvement	Fils de l'Amenokal (Intalah Ag Attaher) des Ifoghas, député-maire de Kidal jusqu'en 2012, Alghabass Ag Intalah fut le principal responsable diplomatique du mouvement. Avant de migrer vers le HCUA, il mena, pour le compte d'*Ansar Ed Dine*, les négociations à Ouagadougou, avec le MNLA et le gouvernement du Mali.
Mohamed Moussa Ag Mouhame	Numéro trois du mouvement	Ancien membre du MNLA et ancien compagnon d'Ibrahim Ag Bahanga (mort le 26 août 2011 et considéré comme le plus radical des leaders de la rébellion touarègue du Nord-Mali).
Oumar Ould Hamaha	Numéro un *d'Ansar Al-Charia*	Début décembre 2012, une nouvelle *katiba* est créée au sein d'*Ansar Ed Dine*. Oumar Ould Hamaha, tué par l'armée française le 4 mars 2014, est alors porté à la tête de cette *katiba*, constituée essentiellement d'Arabes de la région de Tombouctou.
Abou Abida également connu sous le nom de **Mourabiti**	Chef de la *katiba Tawhid*	

Ben Moula		
Mohamed Moussa	Chef de la *katiba El Hisb*	
Abou Tourab	Chef de la *katiba El Amr Bil Maarouv Weneuhye Ani Al Mounkar*	

MUJAO		
Personnalités	**Fonction au sein du mouvement**	**Biographie**
Hamada Ould Mohamed Kheirou	Fondateur et leader du mouvement	Hamada Ould Mohamed Kheirou est un djihadiste mauritanien. Après être passé par AQMI, en 2009, au sein de la *katiba* de Mokhtar Belmokhtar, *Al-Mouthalimin*, il finit par dénoncer la mainmise des combattants algériens sur cette organisation. C'est ainsi qu'en 2011, il fonde le MUJAO et commence, dès lors, à entretenir des liens avec Boko Haram du Nigéria.
Walid Abou Adnan Sahraoui	Porte-parole du mouvement	
Abdel Hakim	Chef du MUJAO à Gao	
Oumar Ould Hamaha	Chef de la sécurité et des opérations militaires du MUJAO	Après son passage à *Ansar Ed Dine* (début 2012), Oumar Ould Hamaha rejoint le MUJAO dont il devient le porte-parole, et un important chef militaire.
Ahmed Ould Amer (Ahmed al-Tilemsi)	Chef de la *katiba* Oussama Ben Laden	Ahmed al-Tilemsi est un arabe de la tribu des Lamhars, originaire du désert

		de Tilemsi (Gao). Avant d'être présenté comme un djihadiste (qui a rejoint le MUJAO en 2012), il est surtout présenté comme un important trafiquant de drogue du Nord-Mali.
Hicham Bilal	Chef de *katiba* Usman dan Fodio	Hicham Bilal est supposé avoir déserté le MUJAO avec plusieurs de ses membres, après avoir dénoncé les liens du mouvement avec le trafic de drogue.
Sultan Ould Bady également connu sous le nom d'**Abou Ali Al Ansari al Sahrawi**	Chef de la *katiba* Saladin	D'abord membre d'AQMI, sultan Ould Bady finit par rejoindre le MUJAO. La dénomination ''Sahrawi'' qu'il porte, fait qu'il est souvent présenté comme un membre du Front Polisario. Il est lui aussi cité dans des affaires de trafic de drogue dans le Sahel, et impliqué dans l'enlèvement d'otages suisses et canadiens à la frontière nigérienne, pour le compte de Mokhtar Belmokhtar. En outre, il revendiqué : - les attentats de Tessalit, le 23 octobre 2013 ; - les tirs de roquettes contre la caserne de la MINUSMA à Aguelhok, le 14 décembre 2013.

AQMI		
Personnalités	**Fonction au sein du mouvement**	**Biographie**
Nabil Abou Alqama	Emir d'AQMI pour le Sahara et le Sahel	Ancien militaire de l'armée algérienne, Nabil Abou Alqama rejoint les islamistes algériens, d'abord au sein du

		GIA, puis au sein du GSPC, avant de terminer dans les rangs d'AQMI. Le 9 septembre 2012, il meurt dans un accident de voiture entre Gossi et Gao, au Mali.
Djamel Okacha (Yahia Abou el Houmâm)	Emir d'AQMI pour le Sahara et le Sahel, successeur de Nabil Abou Alqama	Islamiste algérien, ancien membre du GIA et du GSPC, Djamel Okacha a, à peu près, le même parcours que son prédécesseur. Avant d'accéder à la tête d'AQMI, il a d'abord été le chef de la *katiba Tariq ibn Ziyad*, considérée comme la plus active et la plus riche des *katibas* d'AQMI.
Hamada Ag Hama (Abdelkrim Al-Targui)	Chef de la *katiba Al Ansar*	Cousin d'Iyag Ag Ghaly, Abdelkrim Al-Targui a d'abord été, tout comme son cousin, membre de la secte *Jama'at Tabligh* (dans les années 1990), avant de se rapprocher du GSPC, puis d'AQMI, en 2010. La même année, il est l'auteur de l'assassinat d'onze gendarmes et un douanier algérien. Il serait également l'auteur de la mort de l'otage français Michel Germaneau. Il est tué par l'armée française, en même temps qu'Ibrahim Ag Inawelan (numéro deux *d'Ansar Ed Dine*), dans la nuit du 17 au 18 mai 2015.
Abdelhamid Abou Zeid	Chef de la *katiba Tarik Ibn Ziyad*	Abou Zeid, tué par l'armée française le 23 février 2013, était lui aussi algérien, ancien membre du GIA et du GSPC. Il est l'auteur de nombreuses prises d'otages au Sahel (une vingtaine d'occidentaux), dont les rançons lui auraient rapporté des millions d'euros.

Mokhtar Belmokhtar	Chef de la *katiba Al-Mouthalimin*	Comme la plupart des émirs d'AQMI, l'algérien Mokhtar Belmokhtar est un ancien du GIA et du GSPC. Il est présenté comme le premier cadre d'AQMI à s'être installer hors des frontières algériennes, dans le Sahel-Sahara, notamment au Mali. la *katiba Al-Mouthalimin* finit par rompre avec AQMI en 2012, pour devenir un mouvement indépendant nommé « la Brigade des signataires par le sang ». Cette dernière est à l'origine de la prise d'otages du centre gazier algérien d'In Amenas, en janvier 2013. En aout de la même année, « la Brigade des signataires par le sang » fusionne avec le MUJAO pour former un nouveau mouvement dénommé *« Al-Mourabitoune* ».
Mohamed Lemine Ould El-Hassen	Chef de la *katiba Al Fourghan*	A la tête d'une centaine d'hommes (principalement des Mauritaniens), Mohamed Lemine Ould El-Hassen, un djihadiste mauritanien opérant dans le Nord-Mali, est tué par l'armée française en 2013, au cours de l'opération Serval, visant à extraire le septentrion malien du joug islamiste.

ANNEXE 2 : Répartition des radios selon les régions et selon l'année de création

Tableau 4 : Répartition des radios selon les régions

Région	Nombre	pourcentage
Bamako	**16**	**5.65**
Kayes	**47**	**16.61**
Koulikoro	**47**	**16.61**
Ségou	**40**	**14.13**
Sikasso	**61**	**21.55**
Kidal	**09**	**03.18**
Gao	**14**	**04.95**
Tombouctou	**25**	**08.83**
Mopti	**24**	**08.48**
Total	**283**	**100%**

Tableau 5 : Répartition des radios selon l'année de création

Période	Taux
1990 – 2000	**56.25 %**
2001 – 2011	**40.60 %**
2011 et plus récemment	**3.20 %**
Total	**100 %**

Source : Union des Radiodiffusions et Télévisions Libres du Mali (URTEL)

ANNEXE 3 : Le rapport d'activités de la fondation islamique Cheick Mohamed Aguib Sosso de Ségou

1. Présentation de la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso de Ségou :

La Fondation Aguib Sosso est une structure caritative et à but non lucratif, créée le 7 Août 2010 à Ségou. Elle œuvre dans le social aux côtés des autorités politique et administrative, des acteurs sociaux (publics, privés), ainsi qu'auprès d'ONG, pour l'amélioration des conditions de vie des populations démunies. Elle est dirigée par Cheick Sidi Mohamed Aguib Sosso, assisté par un conseil d'administration et un bureau exécutif. Les ressources de l'association comprennent les dons, les subventions, les legs...

Dans son organisation, la Fondation dispose d'un manuel de procédures comptable, financière, de gestion, et fait l'objet d'un audit régulier des activités. Elle se propose d'œuvrer dans les domaines de la santé, culturel, et de l'éducation. Les objectifs visés sont les suivants :

- la lutte contre la pauvreté et l'exclusion ;
- la lutte contre la déperdition scolaire des enfants orphelins ou issus de parents démunis ;
- promouvoir et faciliter l'élan du processus de développement de la région de Ségou, en soutenant les projets de développement.

2. Les stratégies de la fondation

La fondation s'attèle à mettre tout en œuvre pour garantir son autonomie financière et économique. Elle entend se poser, à travers l'efficacité dans le choix des projets, en tant qu'acteur incontournable de développement. Il s'agit d'assurer de manière adéquate, le pilotage des projets par un suivi fonctionnel.

3. Visibilités de la fondation

Outre son ancrage local, la fondation islamique Cheick Mohamed Aguib Sosso instaure des liens de partenariat, avec d'autres structures auxquelles elle se lie par des signatures de conventions.

4. Les activités de la fondation

La fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso intervient dans :

- les opérations ‘’Eau Potable’’, qui consistent à implanter des points d’eau (forages ou puits) au bénéfice des populations ;
- les appuis scolaires : inscription des enfants issus de familles défavorisées, octroi de tenues scolaires, de matériels didactiques et de fournitures scolaires, appuis nutritionnels et prise en charge médicale de personnes nécessiteuses, organisation de cours de rattrapage à l’attention des élèves, prise en charge des frais de cantine scolaire, appuis vestimentaires, octroi de prix d’excellence aux élèves méritants, mise à disposition de bibliothèques, prise en charge des transports scolaires ;
- les appuis aux femmes : promotion des activités génératrices de revenus, appuis en équipements pour l’assainissement, appui à l’alphabétisation, appui pour l’accès aux micros crédits, appuis maraîchers, don de céréales, de moulins, de vêtements, de machines à coudre, d’ânes et de charrettes pour le transport agricole… ;
- les appuis dans les situations de catastrophes naturelles ;
- les appuis aux mosquées ;
- les appuis aux personnes âgées, aux veuves, aux handicapés ;
- les appuis sanitaires : prise en charge sanitaire (gratuité des interventions médicales), construction de dispensaires et de maternités.
-

5. Les cibles de la fondation

Les actions de la fondation Aguib Sosso s’adressent aux personnes démunies, aux familles vulnérables et en difficulté, aux populations victimes de catastrophes (situations de conflits, et catastrophes naturelles).

Dès sa mise en place le 7 août 2010 à Ségou, le même jour, lors d’un programme de distribution, la fondation Aguib Sosso a distribué quatre tonnes de mil et de riz, et une tonne de sucre à personnes nécessiteuses. Pendant la célébration de l’*Aid El Kébir* de la même année, dix-neuf bœufs ont été abattus et distribués aux familles qui ne disposent pas de moyens suffisants pour sacrifier un mouton. Cette opération de distribution a eu lieu à Soké, Yollowèrè, Dougoubala et Bamako.

Les activités réalisées en 2011

Dans le domaine sanitaire, tout au long de l'année 2011, des moustiquaires imprégnés ont été distribués aux populations des localités de Saminè, N'diéla, Mandana, Farabougou, Mamadibougou. Des aides alimentaires ont été accordées à plusieurs associations et mosquées, à l'occasion du Ramadan 2011 : l'association Rassemblement des Amis d'Aguib Sosso (RAAS) ; l'association islamique Fisabililaye ; l'association islamique Kéléya ; l'association des veuves et orphelins de Ségou ; l'association islamique Saadia ; l'association islamique Zamiatou Zakirina de Pelengana ; les mosquées de N'goin et de Zogofina. Outre les aides matérielles, à l'occasion de l'*Aid El Kébir* 2011, quatre-vingt-dix-huit bœufs ont été abattus et distribués à plusieurs associations, qui les ont redistribués à leurs adhérents. Il s'agit de l'association islamique Zamiatou Zakirina de Pelengana ; l'association Service social des armées ; l'association islamique Wahadatou el Islamia ; l'association des veuves militaires et retraités de police […].

Les activités réalisées en 2012

Sur le plan de l'éducation :

La fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso et la fondation Orange Mali se sont associées, pour venir en aide aux enfants des écoles et Medersas des villages de Sokè, Dougoubala et Yollo Wèrè en leur octroyant des fournitures scolaires. La fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso apporte son soutien financier et matériel (cahiers, bouquins, corans, Tee Shirts) au concours d'excellence organisé par la radio Sikoro entre les élèves des différentes medersas de la commune urbaine de Ségou. En partenariat avec la famille Leysen de la Belgique, la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso a mis en place un projet d'alphabétisation de cent femmes de la commune urbaine de Ségou et des communes rurale de Sébougou, Pelengana et N'Guerèfèbougou.

Sur le plan de la santé :

Cinq cent moustiquaires imprégnées d'insecticides ont été distribués à cinq associations féminines de la commune urbaine de Ségou et de la commune rurale de N'Guerèfèbougou.

Dans le contexte de la crise malienne de 2012, la Fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso et la société Dynapharm-Mali se sont associées, pour venir en aide aux populations déplacées, à travers des consultations gratuites organisées dans l'enceinte de la Fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso.

Sur le plan culturel :

La fondation prend entièrement en charge les frais de fonctionnement de la ''Bibliothèque des manuscrits et Héritages Islamiques Aguib Sosso''. Pour la promotion de la culture islamique, la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso a aussi procédé à des distributions gratuites de Corans aux fidèles musulmans.

Sur le plan de la solidarité :

Pour mener à mieux ces actions de solidarité à l'égard des plus démunis, la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso a tissé des liens de partenariat avec divers structures : la fondation Orange-Mali, la fondation *Bank of Africa*, la Nouvelle Brasserie Bamakoise (NBB), la société des eaux minérales Kirène, l'Agence des Musulmans d'Afrique (AMA), l'ONG Islamique Relief, l'ONG El Farouk, et la « contribution des personnes de bonne volonté animées du même esprit que la Fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso ».

En 2012, ces actions de solidarités se sont traduites par :

D'importantes distributions de vivre aux associations islamiques, telles que l'Association des femmes Musulmanes du Mali, l'Association Zakirina, l'Association Fissabililaye, l'Association des veuves et orphelins du Mali, l'Association Walégnuman […] Ces distributions ont eu lieu à l'occasion de la célébration de la naissance du Prophète Mohamed.

Le partenariat avec Orange-Mali a permis de former des femmes de six associations féminines de Ségou et environnants, dans la fabrication de savons. Elles ont également été dotées de matériels de fabrication. Le but de cette formation est de permettre à ces femmes ''défavorisées'', d'exercer une activité génératrice de revenus.

Les opérations de distribution d'aides (céréales, sucre, spaghetti, riz, nattes de couchage, moustiquaires imprégnées d'insecticides…) aux personnes déplacées ont débuté le 16 mai 2012, et ont pris fin le 31 octobre 2012. Elles ont concerné plusieurs centaines de familles. Ces différentes activités se sont déroulées en présence des autorités administratives, politiques et religieuses de Ségou.

Le partenariat avec l'ONG El Farouk a abouti à la construction, en 2012, d'une mosquée dans la commune rurale de Kominè ; et au forage de deux points d'eau à Siribougou commune rurale de Konodimini.

Les activités réalisées en 2013

En 2013, la Fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso a entièrement pris en charge seize associations islamiques à l'occasion de la célébration du *Maouloud* (date anniversaire de la naissance du prophète de l'islam).

Avec l'appui de la famille Leysen de Belgique, les femmes de quarante-sept associations islamiques féminines ont été formées à la pratique de la teinture. Ainsi, en 2013, dix associations parmi elles ont reçu du matériel de teinture, afin de leur garantir une source de revenu.

Durant le ramadan 2013, la rupture du jeûne, dans la grande mosquée du premier quartier de Ségou, et dans la grande mosquée de Dioro, a été prise en charge par la fondation Cheick Mohamed Aguib Sosso, avec l'appui financier de la Banque Internationale pour le Mali (BIM SA).

''L'opération Tabaski'', pendant laquelle, la fondation apporte son aide aux personnes les plus nécessiteuses a concerné, en 2013, quatre cents personnes. Durant cette même année, les enfants de l'orphelinat de Tonah ont reçu des aides matérielle et alimentaire.

ANNEXE 4 : Les forages, orphelinats, centres éducatifs et mosquées réalisés par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''

Les forages réalisés par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''

Forages	Date d'inauguration	Lieu d'implantation
Forage de feu Yacoub Ali Madjid	09/02/1993	Sur la route de N'Tièlé
Forage de Daildj Seif El-kachab	09/02/1993	Touba/Medersa
Forage de feu Dilllal Ahmad Body	09/02/1993	Touba/Station
Forage de Matira Dahim Wissol El-bakili	09/02/1993	Badoumbera
Forage de feu Charifatou El-doussir	29/05/1999	Weshebougou
Forage Latifatou Fahad El-radjib	16/06/1999	Kiba
Forage de feu Mouhamad et feu Mariam	06/06/2000	Balabougou
Forage de feu Sind Fahad El-rachid	27/06/2000	N'chotibougou
Forage de feu Nouir Moudhi Samdane	21/11/2000	Niksobougou
Forage de feu Gadatou Abdoulaye El-Ayoub	02/01/2001	Ghana Soninké

Forage de feu Hamssahou et feu Djodj El-ribah	09/02/2001	Ghana Bambara
Forage de Fatoumatou Abdoul Aziz Hosseini	22/10/2001	Bamadibougou
Forage de Faillatou Kair	22/10/2001	Dahbiba
Forage de Mounira Kalid El-djeid El-kalid	28/10/2001	Kalbougou
Forage de Farouk Oumar Abdoulaye El-Oumar	18/03/2002	Touba
Forage de Farouk Oumar Abdoulaye El-Oumar	28/03/2002	Diawarabougou
Forage de Mouniratou Mouhamad El-hamad	29/03/2002	Doussoroula
Forage de Souad Ali Abdou El-latif El-tamar	29/03/2002	Didiéni
Forage de Fail Kair	16/10/2002	Korouma
Forage d'Abdoulaye Masoud El-Fahid	25/11/2002	N'tièkouna
Forage de Yacoub Boukis	01/02/2003	Touba
Forage de feu Fakane	01/02/2003	Sholla

Darnikis et son Pere		
Forage de Solih Nafil Bitohi El-adjami	01/02/2003	Touba
Forage de Noura Mouhamad Moustopha	30/05/2003	Massiminabougou
Forage de feu El-rachid Hamoud et sa femme	04/08/2003	Ghana
Forage Ahmad Abdoulaye El-adjil	12/08/2003	Tamani
Forage de Moutlik Hadmoul Moufi El-adwane	06/12/2003	N'fakarla
Forage de Nadiatou El-daabadj	17/04/2004	Dialadou
Forage de Fail Kair	17/04/2004	Touba
Forage de Moulfi Moubarak El-hadiya	27/05/2004	N'fakarla
Forage de Failatou El-kair	19/09/2004	Tombougou
Forage de Fail-Kair	10/03/2005	N'darbougou
Forage de Oumou Abdrahamane Sonih	21/09/2005	Kadiolo

Forage de feu Abdrahamane Shouweib	08/02/2006	N'Tièlé
Forage de Soulsou Charifatou Ganim El-wafayane	06/11/2006	Manakourou
Forage de Mouflih Ali Djabre El-rachid	07/11/2006	Markala
Forage de Bazih Mouhamad El-oumrou	20/12/2006	Walitamou
Forage de Faouziyatoul Moudjidali	23/01/2007	Sansanding
Forage de Barak ben Nassir (1)	09/05/2007	Massako
Forage de Barak ben Nassir (2)	09/05/2007	Mouroudia
Forage Raoudo (1)	04/08/2007	Kadiolo
Forage d'Ahmad Soultone Mouhamad Souaib	20/08/2007	Senou
Forage de Naif Mounahi Madjid El-Atibi	27/09/2007	Koungidé
Forage d'Abdoul Wahid Chams dine	08/10/2007	Bamako

Forage de Faid Rahamane	03/11/2007	Souleimanebougou
Forage de Fail Kair	27/03/2007	Nimatoulahi/Bakounou
Forage de Madame Lama	27/03/2008	N'niakane
Forage de Koweït	16/04/2008	Koungola
Forage d'Ali Rachid El-Amri	24/06/2008	Dialaka
Forage de Mouhamd Kalid Solih El-Atik	27/07/2008	Touba/Medersa
Forage de Matiratou Nassir	15/10/2008	Shebougou/Massako
Forage El-Sonih de Koweit	15/10/2008	Fombabougou
Forage Sokrou Abdoul Karim El-sokrou	15/10/2008	Ségou
Forage de Fatimatou Hamd Mish-ane	12/01/2009	Kenou
Forage de Loulou Oumar Ali El-Amir	22/01/2009	Didiéni
Forage de Fail Kair	03/02/2009	Konobougou
Forage de de Maison de zakat Koweït (1)	21/05/2009	Touba

Forage de de Maison de zakat Koweït (2)	21/05/2009	Massouko
Forage de de Maison de zakat Koweït (3)	21/05/2009	Soukobougou
Forage de Failatou El-Kair	21/05/2009	Foro/Kadjolo
Forage Mouhsinine de Koweït	15/06/2009	Bamako
Forage de Hassane Oumar Adodo	07/09/2009	Fakola
Forage d'Assimaou Sououd El-kamis	15/05/2010	Konobougou
Forage d'Abdoulaye Hamd Adrahamane Roumi	15/05/2010	Liré/Tombouctou
Forage de feu Mouhamad Abdoul Mouh-sine ben Rizik	15/05/2010	Fobabougou
Forage de Madjid Shoudia El-atiki	15/04/2011	Markala
Forage de feu Mahad Mansour El-Adiami	01/05/2011	Foro Kadiolo
Forage de feu Mahad	01/05/2011	Kongobougou

Mansour El-Adiami		
Forage d'Adilal Kair	01/05/2011	Tessala
Forage de feu Latifatou Abdoulaye Mouhamad El-Kindi	10/05/2011	Fokola/Sikasso
Forage de feu Latifatou Abdrahamane El-Rouchoud	10/05/2011	Diamouna / Markala
Forage de Fatimatou Abdoulaye Mouhamad El-Housseine	01/06/2011	N'fébougou
Forage de Fail Kair	10/06/2011	Boulkassoumbougou
Forage de Fail Kair	10/06/2011	Binakoro
Forage de feu Hinde Fahad El-Nafissi	10/06/2011	Djoro/Marakala
Forage de Nidol Mardjouk Abdoul Wahab	05/07/2011	Markala
Forage d'Abdoul El-Latif Sid Mouhamad Rafai	05/07/2011	Markala
Forage de Nassimatou Abdoulaye El-Ahmad El-djabir El-Solih	10/05/2011	Zamiasso
Forage de Moudi Ali El-	16/08/2011	Samaniana

kanai		
Forage Rayahina	15/09/2011	Sirbabougou/Markala
Nombre total de forages réalisés	**81**	

Les orphelinats, centres éducatifs et mosquées réalisés par l'association islamique ''Maison du Coran et Hadis''

Nature du centre	Date d'inauguration	Lieu d'implantation
Orphelinat ''feu Ahmad Mouhamad Ridwane''	22/09/1993	Touba
Medersa ''feu Charifatou Abdoulaye Doussiri''	24/02/1993	Weshebougou
Medersa Docteur Farouk Oumar Abdoulaye El-oumar	18/07/1999	Touba
Centre d'apprentissage de feu Noura Novele Said El-Garib	31/12/2001	Dily
Medersa de Loulou Sidi Ali Rafai	12/08/2003	Diatouroubougou
Medersa de feu Ahmad Ganim El-diabre	25/05/2004	Ghana Soninké
Medersa des Familles El-ganim et El-sabih	27/05/2004	Touba
Medersa de Maison d'appui koweitienne (1)	23/08/2004	Touba

Medersa El-koweit (1)	21/11/2006	Didiéni
Orphelinat de feu Mouniratou Moubarak	07/03/2007	Touba
Medersa de Maison d'appui koweitienne (2)	19/06/2007	Touba
Internat de Maison de zakat koweitienne	28/08/2007	Konobougou
Medersa de Moudi Abdoulaye Youssouf El-Wafayane	11/12/2007	Kandjiguilla
Medersa de feu Abdoulaye Mouhamad Gouloum El-kandi	12/02/2008	Mopti
Centre d'apprentissage de Hamd et Shoukrou	16/04/2008	Touba
Orphelinat et Mosquée de Nabil Zamil	16/04/2008	Ségou
Medersa El-koweit (2)	26/11/2008	Konobougou
Medersa Fail Kair	22/07/2009	Bamako
Medersa d'Ali Said Maiga	22/07/2009	Sevaré/Mopti

Centre d'apprentissage de ''Maison du Coran et Hadis''	27/08/2009	Bamako
Medersa de Badre Kalid Nafissi	17/09/2009	Zamiasso/Sikasso
Centre d'apprentissage d'Azam El-sabi	29/09/2009	Koly
Centre de ''Maison d'appui koweitienne'' pour la mémorisation du Saint Coran	12/10/2009	Ecole de Cheick El Hadji Modi Doucoure
Centre islamique Abdoulaye Salim El-Housseynani	15/01/2011	Farabana
Faculté Abdoulaye Salim El-Housseynani	15/01/2011	Bamako
Centre islamique El-Koulafaou Rachidine	01/04/2011	Marakala
Mosquée d'Abdoulaye Abdoul Aziz	25/09/1988	Weshebougou
Mosquée de Koulafaou Rachidine	29/09/1993	Badoumbéré
Mosquée d'Ibrahim Kazail	24/10/2001	Kalabanbougou

Mosquée et Medersa de Maison d'appui Koweitienne	16/07/2002	Djenikaba
Mosquée de fahad Sind Abdoul Hadi El-azami	26/10/2002	Koroma
Mosquée El-nidaa	12/08/2003	Doueilla
Mosquée de Fatimatou Abdrahamane	27/10/2003	Massako
Mosquée de feu Mariam Souleimane El-Sidiari	17/04/2004	Tamani
Mosquée de feu Ahmad El-Ganim El-Diabre	25/05/2004	Sholla
Mosquée Madjid Fahad Abdoul Aziz Anafissi	04/06/2006	Djidjéni
Mosquée de Koweït	28/11/2006	Bamako
Mosquée El-Nour	19/03/2007	Touba
Mosquée Riyad Abdoulaye El-Ayoub	18/09/2007	Bamako
Mosquée Youssouf Hamd Diham	11/12/2007	Dialafondo

Mosquée Saad Abdoul Aziz Bou Dohir	17/12/2007	Bamako
Mosquée de feu Modowi Ibrahim El-moudirs	16/04/2008	Touba
Mosquée Oumou Mouhamad Solla	28/04/2008	Kodian
Mosquée Abdoulaye El-Fadil et Youssouf Hamoudi	16/06/2008	Tombougou
Mosquée de feu Souleimane Abdoul Aziz Nassir	16/02/2009	Dialaka
Mosquée Abdoulaye Salim El-Housseynani	15/01/2011	Bamako
Mosquée Mohamed El-Amine	22/06/2011	Diallafara
Nombre total de structures construites	**49**	

ANNEXE 5 : Les Etats africains reconnaissant ou ayant reconnu la RASD

Etats	Date de reconnaissance de la RASD	Date de retrait de reconnaissance
Rwanda	30 mars 1976	
Togo	15 mars 1976	Juin 1997
Guinée Bissau	11 mars 1976	30 mars 2010
Mozambique	11 mars 1976	
Angola	09 mars 1976	
Bénin	09 mars 1976	21 mars 1997
Algérie	06 mars 1976	
Madagascar	28 février 1976	07 avril 2005
Burundi	29 février 1976	25 octobre 2010
Seychelles	25 octobre 1977	17 mars 2008
République du Congo	03 juin 1978	13 septembre 1996
Sao Tomé-et-Principe	20 juin 1978	23 octobre 1996
Guinée Equatoriale	03 juin 1978	Mai 1980
Tanzanie	09 novembre 1978	
Ethiopie	24 février 1979	
Cap-Vert	04 juillet 1979	28 juillet 2007
Ghana	24 août 1979	
Ouganda	06 septembre 1979	
Zambie	12 octobre 1979	02 avril 2011
Sierra Leone	27 mars 1980	16 juillet 2003
Lybie	15 avril 1980	
Swaziland	28 avril 1980	Juin 1997
Botswana	14 mai 1980	

Zimbabwe	03 juin 1980	
Tchad	04 juillet 1980	17 mars 2006
Mali	04 juillet 1980	
Maurice	16 juillet 1982	15 janvier 2014
Mauritanie	27 février 1984	
Burkina Faso	04 mars 1984	05 juin 1996
Nigeria	11 novembre 1984	
Liberia	30 juin 1985	Septembre 1997
Namibie	11 juin 1990	
Malawi	16 novembre 1994	16 septembre 2008
Afrique du Sud	15 septembre 2004	
Kenya	25 juin 2005	
Soudan du Sud	10 juillet 2011	

ANNEXE 6 : Le dynamisme économique du Maroc sur le terrain africain

La coopération entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne a été marquée, dans un premier temps, par l'implication des entreprises publiques marocaines dans la mise en œuvre de projets d'infrastructure, d'assainissement, d'électrification, de gestion des ressources en eau et irrigation ». Ainsi, l'Office national de l'eau et de l'électricité (ONEE) marocain est présent dans 15 pays africains. Cette coopération qui s'est d'abord ouverte au secteur privé, concerne actuellement de nombreux domaines, y compris du public (mines, tourisme, télécommunications, banques, habitat social […].

Le dynamisme économique Marocain en Afrique subsaharienne se traduit par la présente d'un certain nombre de catégories d'acteurs. Le premier acteur est la Société Nationale d'Investissement (SNI), une holding royale. Sa banque, ''Attijariwafabank'', est présente dans onze pays d'Afrique. ''Managem'', sa société d'extraction minière exploite des mines d'or au Soudan, en Ethiopie, au Congo Brazzaville, en Mauritanie, et au Gabon. Elle exploite également des mines de cuivre et de cobalt en République Démocratique du Congo.

Une seconde catégorie d'acteurs économiques regroupe des entreprises publiques qui investissent sous l'impulsion du pouvoir politique. Au sein de celle-ci, il y a :

- la Banque centrale populaire (BCP) qui détient sept banques africaines ;
- l'Office Chérifien des Phosphates (OCP) qui exporte ses engrais en Afrique subsaharienne ;
- Royal Air Maroc (RAM) avec 30 lignes aériennes dans les capitales de l'Afrique, et des représentations dans quinze pays ;
- la Banque publique d'investissement, et l'Office national de l'eau et de l'électricité.

Au sein d'une troisième catégorie d'acteurs économiques, il y a les grandes entreprises ou filiales de multinationales présentes au Maroc. La Banque Marocaine du Commerce Extérieur (BMCE), filiale du groupe Finance Com, est présente dans vingt pays d'Afrique subsaharienne. Maroc Telecom, ancienne filiale de Vivendi, aujourd'hui détenu par ''Emirati Etisalat'' possède des parts de douze entreprises de télécom africaines. Saham Finances, entreprise spécialisée dans les assurances, est présente dans dix-neuf pays africains.

La quatrième catégorie d'acteurs économiques se compose d'entreprises de taille moyenne. Elles opèrent dans le domaine des nouvelles technologies (M2M, HPS, IB Maroc, CBI, GEMADEC …), et dans le domaine pharmaceutique (Sothema, CooperPharma)

ANNEXE 7 : Liste des articles du Code de la Famille et des personnes, concernés par les revendications islamiques

Le projet de loi portant sur le Code des personnes et de la famille, a été adopté en seconde lecture, le vendredi 2 décembre 2011, à l'unanimité des 121 députés présents. Selon le Président de l'Assemblée Nationale c'est un Code consensuel.

Liste des 51 amendements apportés au texte initial :

Article 1

- Alinéa 2 Lire : « Elle interdit toute atteinte à sa religion, à sa dignité et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie »
- Au lieu de : « Elle interdit toute atteinte à sa dignité et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie ».

Article 5

Ajouter un 3ème alinéa ainsi libellé : « Toutefois, les actes d'ordre religieux ou coutumier, dès lors qu'ils ne sont pas néfastes à la santé, ne sont pas visés par la présente disposition ».

Article 24

- Lire : « La loi assure la protection de la personne humaine et de la famille »
- Au lieu de : « La loi assure la protection de la femme et de l'enfant ».

Article 36

- 3ème alinéa Lire : « Néanmoins, la femme divorcée peut conserver l'usage du nom de son mari, avec l'accord de celui-ci, si elle justifie d'un intérêt légitime particulier pour elle ou pour les enfants ».
- Au lieu de : « Néanmoins, la femme divorcée peut conserver l'usage du nom de son mari, soit avec l'accord de celui-ci, soit avec l'autorisation du juge si elle justifie d'un intérêt légitime particulier pour elle ou pour les enfants ».

Article 56

- Alinéa1 : Lire : « La femme peut avoir un domicile distinct avec l'accord du mari, sans qu'il soit pour autant, porté atteinte aux règles relatives à la communauté de vie ».

- Au lieu de : « Le mari et la femme peuvent avoir un domicile distinct sans qu'il soit pour autant porté atteinte aux règles relatives à la communauté de vie ».

Article 281

- Lire : « Le mariage est un acte public par lequel un homme et une femme, consentent d'établir entre eux une union légale dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont régis par les dispositions du présent livre. Il est célébré par l'officier de l'état civil ou par le ministre du culte ».
- Au lieu de : « Le mariage est un acte laïc et public par lequel un homme et une femme, consentent d'établir entre eux une union légale dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont régis par les dispositions du présent livre ».

Article 282

- Lire : « L'âge minimum pour contracter mariage est fixé à dix-huit ans pour l'homme et seize ans pour la femme. Le chef de la circonscription administrative peut, néanmoins, par décision susceptible de recours devant le juge civil, accorder une dispense d'âge pour des motifs graves. Cette autorisation ne peut être délivrée que pour les futurs conjoints âgés d'au moins quinze ans. Une copie de la décision de dispense est annexée à l'acte de célébration du mariage ».
- Au lieu de : « L'âge minimum pour contracter mariage est fixé à dix-huit ans. Le Procureur de la République ou le Juge de Paix à Compétence Etendue selon la circonscription administrative concernée peut, néanmoins, par décision non susceptible de recours, accorder une dispense d'âge pour des motifs graves. Cette autorisation ne peut être délivrée que pour les futurs conjoints âgés d'au moins quinze ans. Une copie de la décision de dispense est annexée à l'acte de célébration du mariage ».

Article 283

- Lire : « Tout officier de l'état civil ou ministre du culte qui célèbrera le mariage d'une personne n'ayant pas atteint l'âge requis, encourra une peine d'emprisonnement de six mois à un an et une amende qui ne pourra excéder 120 000 francs CFA ».

- Au lieu de : « Tout officier de l'état civil qui célèbrera le mariage d'une personne n'ayant pas atteint l'âge requis, encourra une peine d'emprisonnement de six mois à un an et une amende qui ne pourra excéder 120 000 francs CFA ».

Article 285

- Alinéa 1 : Lire : « Le futur époux, en principe, ne peut contracter mariage, en cas de dispense d'âge, sans le consentement de ses père et mère. En cas de désaccord, l'avis du père suffit. » Au lieu de : « Le futur époux, en principe, ne peut contracter mariage, en cas de dispense d'âge, sans le consentement de ses père et mère ».
- Alinéas 2, 3 et 4 (fusionnés en un alinéa unique) : A reformuler ainsi qu'il suit : « En cas de décès ou d'impossibilité pour le père de manifester sa volonté, le consentement du Conseil de famille élargi à la mère suffit ».
- Au lieu de : « En cas de décès du père ou de la mère le consentement du parent survivant suffit. En cas d'impossibilité pour le père ou la mère, de manifester sa volonté, le consentement de l'autre suffit. En cas de décès des père et mère, il faut le consentement du tuteur. Le refus de celui-ci peut être porté devant le chef de la circonscription administrative qui statue sans recours. »

Article 289

Alinéa 1 : Lire : « La dot est obligatoire et a un caractère symbolique».

- Au lieu de : « La dot a un caractère symbolique» (Le reste sans changement).

Article 290

Biffer de cet article, les alinéas ci-après :

- L'homme et l'ancienne épouse de ses oncles paternels et maternels ;
- La femme et le frère de son mari vivant ;
- L'adoptant et l'adopté ; (Le reste sans changement).

Article 300-1 nouveau

Le mariage est célébré publiquement par le ministre du culte sous réserve du respect des conditions de fond de mariage et des prohibitions édictées dans le présent titre.

Article 300-2 nouveau

Publication est faite de la célébration du mariage, quinze (15) jours avant, au lieu de culte de la célébration. L'affiche de publication énonce les noms, prénoms, profession, âge, domicile et résidence des futurs époux, ainsi que la date prévue pour la célébration du mariage. Elle est datée et signée du ministre du culte.

Article 300-3 nouveau

Le mariage ainsi célébré sera constaté par un imprimé-type devant comporter :

- Les sceaux de l'Etat ;
- Les signes du ministère du culte ;
- Les énonciations prévues à l'article 301 du présent Code.

Article 300-4 nouveau

Le ministre du culte établit quatre (4) originaux de l'imprimé-type et devra :

- Remettre aux époux le premier original dument rempli et signé ;
- Transmettre à l'officier de l'état civil du lieu de la célébration le deuxième original dans un délai de deux (2) mois ;
- Transmettre le troisième original au greffe du tribunal civil du ressort ;
- Conserver le quatrième original dans les archives du lieu de culte.

Article 300-5 nouveau

Dès réception de l'original qui lui est destiné, l'officier de l'état civil enregistre le mariage dans le registre ouvert à cet effet et établit un livret de famille pour les époux.

Article 300-6 nouveau

Les droits et devoirs des époux ainsi que la dissolution du mariage célébré devant le ministre du culte est soumise aux dispositions du titre IV du présent Livre.

Article 301

- Lire : « le prononcé de leur union par l'officier de l'étal civil ou le ministre du culte ; le centre d'état civil ou le lieu de culte de la célébration ; les nom et prénoms de l'officier d'état civil ou du ministre du culte » ;
- Au lieu de : « le prononcé de leur union par l'officier de l'étal civil, le centre d'état civil de la célébration ; les nom et prénoms de l'officier d'état civil ».

Article 305

- Alinéa 1 : Lire : « Toute personne qui, étant engagée dans les liens d'un mariage monogamique, en aura contracté un autre avant sa révision ou sa dissolution, sera punie conformément aux dispositions prévues par le code pénal ».
- Au lieu de : « Toute personne qui, étant engagée dans les liens d'un mariage monogamique, en aura contracté un autre avant la dissolution du précédent, sera punie conformément aux dispositions prévues par le code pénal ».
- Alinéa 3 : Lire : « L'officier public ou le ministre du culte qui y aura prêté sciemment son ministère sera puni des mêmes peines »
- Au lieu de : « L'officier public qui y aura prêté sciemment son ministère sera puni des mêmes peines ».

Article 309

- Lire : « Le mariage qui n'a pas été célébré conformément aux conditions de forme prescrites par le présent code ou qui n'a point été célébré devant l'officier public compétent ou le Ministre du culte, peut être attaqué à tout moment par tous ceux qui y ont intérêt ainsi que par le ministère public, dès lors qu'ils n'en n'ont pas été informés et qu'aucun enfant n'en est issu »
- Au lieu de : « Le mariage qui n'a pas été célébré conformément aux conditions de forme prescrites par le présent code ou qui n'a point été célébré devant l'officier public compétent, peut être attaqué à tout moment par tous ceux qui y ont intérêt ainsi que par le ministère public, dès lors qu'ils n'en n'ont pas été informés et qu'aucun enfant n'en est issu ».

Article 311

- Lire : « Dans la limite des droits et devoirs respectifs des époux consacrés par le présent Code, la femme doit obéissance à son mari et le mari protection à sa femme.

Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance. Ils s'obligent à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect ».

- Au lieu de : « Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance. Ils s'obligent à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect ».

Article 314

- Alinéa 1 : ajouter un autre tiret prenant en compte le cas de disparition et lire l'alinéa comme suit : « Le mari est le chef de famille. Il perd cette qualité au profit de la femme en cas : d'absence prolongée et injustifiée ; de disparition ; d'interdiction ; d'impossibilité de manifester sa volonté »
- Au lieu de : « Le mari est le chef de famille. Il perd cette qualité au profit de la femme en cas : d'absence prolongée et injustifiée ; d'interdiction ; d'impossibilité de manifester sa volonté ».
- Alinéa 3 : Biffer la phrase « A défaut, la femme peut être autorisée à résider avec ses enfants en un lieu fixé par le juge'' et lire l'alinéa comme suit : « Ce choix doit se faire dans l'intérêt exclusif du ménage »
- Alinéa 4 : Lire : « Les charges du ménage pèsent sur le mari. La femme mariée qui dispose de revenus peut contribuer aux charges du ménage »
- Au lieu de : « Les charges du ménage pèsent à titre principal sur le mari. La femme mariée qui dispose de revenus doit contribuer aux charges du ménage ».

Article 317

- Alinéa 1 : Lire : « Lorsque le mari ne satisfait pas à ses obligations de pourvoir aux charges du ménage, l'épouse peut demander au tribunal civil l'autorisation d'y pourvoir sur partie des revenus de son mari dans la proportion de ses besoins et dans la mesure des ressources de celui-ci »
- Au lieu de : « Lorsque l'un des époux ne satisfait pas à ses obligations de contribution aux charges du ménage, à celles de protection, d'assistance ou de secours mutuel, l'autre peut demander au tribunal civil l'autorisation d'y pourvoir sur partie des revenus de son conjoint dans la proportion de ses besoins et dans la mesure des ressources de celui-ci ».

Article 344

- Alinéa 2 : A supprimer : « Dans ce cas, l'époux demandeur doit préciser les moyens par lesquels il exécutera ses obligations à l'égard du conjoint et de leurs enfants ».

Article 347

- Supprimer le 5ème tiret ainsi libellé : « L'épouse peut demander le divorce lorsque le mari refuse de subvenir à ses besoins essentiels (nourriture, logement et habillement) et aux soins médicaux »
- Insérer un tiret ainsi libellé : « d'un manquement à un engagement substantiel»,
- Compléter le dernier alinéa comme suit : « L'épouse peut demander le divorce lorsque le mari refuse de subvenir à ses besoins essentiels : nourriture, logement, habillement et soins médicaux» L'article se lira : « Un époux peut demander le divorce pour faute en cas : d'adultère de l'autre ; d'excès, sévices et injures graves de l'autre rendant la vie conjugale impossible ; de condamnation de l'autre à une peine afflictive et infamante ; d'alcoolisme invétéré ou de toxicomanie ; de manquement à un engagement substantiel. L'épouse peut demander le divorce lorsque le mari refuse de subvenir à ses besoins essentiels : nourriture, logement et habillement et soins médicaux ».

Article 363

- Alinéa 1 : « L'épouse placée dans le besoin du fait du divorce prononcé au tort du mari a droit à une pension alimentaire sans préjudice des dommages et intérêts ».
- Alinéa 2 : « La pension alimentaire ne peut excéder le quart du montant du revenu du mari ».
- Alinéa 3 : « Dans le cas de mariage polygamique cette fraction ne peut être supérieure à 1/8 pour deux épouses ; 1/12 pour trois épouses ; 1/16 pour quatre femmes ».
- Alinéa 4 : « La pension alimentaire cesse d'être due en cas de remariage de la femme, de changement substantiel avéré, d'inconduite notoire ou lorsqu'elle cesse d'être nécessaire ».
- Alinéa 5 : « Dans tous les cas elle cesse d'être due après un délai maximum de cinq ans ».

- Au lieu de : « L'épouse ou l'époux placé dans le besoin du fait du divorce a droit à une pension alimentaire sans préjudice des dommages et intérêts. La pension alimentaire ne peut excéder le tiers du montant des revenus du conjoint débiteur de la pension. Toutefois, dans le mariage polygamique, le montant de la pension ne pourra être supérieur à : 1/6 du revenu du conjoint s'il est marié à deux femmes ; 1/9 du revenu s'il est marié à trois femmes ; 1/12 du revenu s'il est marié à quatre femmes. La pension alimentaire cesse d'être due en cas de remariage de l'époux ou de l'épouse bénéficiaire ».

Article 370

- Lire : « La séparation de corps ne dispense pas les époux des obligations de protection, de secours, d'assistance et de fidélité»
- Au lieu de : « La séparation de corps ne dispense pas les époux des obligations de protection, de secours et d'assistance»

Article 479 : supprimé

Article 481:

- Lire : « Tout enfant né hors mariage, autre que celui né d'un commerce adultérin, peut être légitimé par le mariage subséquent de ses père et mère, lorsque ceux-ci les ont légalement reconnus avant leur mariage ou les reconnaissent au moment de sa célébration. Dans ce dernier cas, l'officier de l'état civil qui procède au mariage constate la reconnaissance et la légitimation dans un acte séparé »
- Au lieu de : « Tout enfant né hors mariage, fut-il décédé, est légitimé de plein droit par le mariage subséquent de ses père et mère. Si sa filiation n'était pas déjà établie, cet enfant fait l'objet d'une reconnaissance au moment de la célébration du mariage. En ce cas, l'officier de l'état civil qui procède à la célébration constate la reconnaissance et la légitimation dans un acte séparé ».

Article 491

- Alinéa 3 : Lire : « Si, au temps de la conception, le père ou la mère était engagé dans les liens du mariage avec une autre personne, les droits de l'enfant ne peuvent

préjudicier que dans la mesure réglée par la loi, aux engagements que, par le fait du mariage, ce parent avait contractés, avec le consentement du conjoint »

- Au lieu de : « Si, au temps de la conception, le père ou la mère était engagé dans les liens du mariage avec une autre personne, les droits de l'enfant ne peuvent préjudicier que dans la mesure réglée par la loi, aux engagements que, par le fait du mariage, ce parent avait contractés ».

Article 516 : supprimé

Article 518 :

- Toute personne de bonne vie et de bonnes mœurs établies peut adopter un ou plusieurs enfants, soit pour assurer à ceux-ci l'entretien, l'éducation, la protection matérielle ou morale dont ils ont besoin, soit pour se procurer une postérité. Dans le premier cas, a lieu "l'adoption- protection" qui renforce ou crée entre l'adoptant et l'adopté des droits et obligations tels que prévus par le présent code. Dans le second cas, a lieu "l'adoption- filiation" qui institue des liens analogues à ceux résultant de la filiation légitime. En aucun cas, un homosexuel n'est admis à adopter un enfant sous quelque régime que ce soit.

Article 522

- Lire : « Les époux, sous réserve du respect des prescriptions portées à l'article 518 ci-dessus, peuvent adopter un ou plusieurs enfants mineurs en état d'abandon matériel ou moral ou qui leur sont simplement remis par les parents. Il en est de même pour la femme célibataire jouissant d'une bonne moralité et de revenu suffisant. L'homme célibataire jouissant d'une bonne moralité et de revenu suffisant ne peut adopter qu'un enfant de sexe masculin âgé de treize (13) ans au moins. L'adoption a lieu sans égard au nombre d'enfants »
- Au lieu de : « Toute personne majeure peut adopter un ou plusieurs enfants mineurs en état d'abandon matériel ou moral ou qui lui sont simplement remis par les parents. L'adoption-protection a lieu sans égard au nombre d'enfants ».

Article 532

Ajouter deux nouveaux tirets et lire l'article comme suit : « L'action en révocation de l'adoption est ouverte : à l'adoptant ; à l'adopté à condition qu'il ait au moins quinze ans ; aux personnes ou institutions dont le consentement est requis ; au ministère public ; aux délégués à la protection de l'enfance ; et à toute personne qui y a intérêt »

Au lieu de : « L'action en révocation de l'adoption-protection est ouverte aux personnes ci-après : l'adoptant ; l'adopté à condition qu'il ait au moins quinze ans ; les personnes ou l'institution dont le consentement est requis ; le ministère public ».

Article 533

Ne peuvent faire l'objet de l'adoption-filiation que des enfants abandonnés, ou dont les parents sont inconnus. L'adoption n'est cependant permise que pour les enfants âgés de moins de 5 ans.

Article 536

Sous réserve du respect des prescriptions portées à l'article 518 ci-dessus, l'adoption- filiation peut être demandée : soit par un couple n'ayant ni enfant, ni descendant légitime, à condition que l'un d'eux ait au moins 30 ans ; soit par une personne célibataire, divorcée ou veuve qui n'a ni enfant ni descendant et qui est âgé d'au moins 30 ans.

Article 559

- Alinéa 1 : Introduire la notion d'obéissance et Lire : « L'enfant, à tout âge, doit obéissance, honneur et respect à ses père et mère»
- Au lieu de : « L'enfant, à tout âge, doit honneur et respect à ses père et mère» (Le reste sans changement).

Article 610

- Alinéa 1 : Lire : « La tutelle s'ouvre lorsque le chef de famille décède ou se trouve privé de l'exercice de l'autorité parentale »
- Au lieu de : « La tutelle s'ouvre lorsque le père et la mère sont tous les deux décédés ou se trouvent privés de l'exercice de l'autorité parentale » (Le reste sans changement).

Article 624

- Alinéa 1 : Lire « Conseil de famille » au lieu de « Conseil ».

Article 648

- Pour plus de précision, lire : « Le choix des membres du Conseil de famille doit être fait en fonction de la proximité du degré de parenté ou d'alliance, de la résidence, de l'âge et des aptitudes des intéressés ».
- Au lieu de : Le choix doit être fait en fonction de la proximité du degré de parenté ou d'alliance, de la résidence, de l'âge et des aptitudes des intéressés ».

Article 650

- Alinéa 1 : Ajouter aux membres du Conseil de famille « le chef de village ou de quartier ou leur représentant» et « le chef de culte ou son représentant» et lire l'alinéa comme suit : « Le Conseil de famille par ménage est composé comme suit : deux représentants de la ligne paternelle ; deux représentants de la ligne maternelle ;
- le chef de village ou de quartier ou leur représentant ; le chef de culte ou son représentant ; le maire du domicile du mineur ou son représentant » (Le reste sans changement).

Article 651

- Alinéa 1er : Lire : « Le conseil de famille est présidé par le chef de culte ou son représentant. Celui-ci a voix délibérative, en cas de partage, sa voix est prépondérante»
- Au lieu de : « Le conseil de famille est présidé par le maire ou son représentant. Celui-ci a voix délibérative, en cas de partage, sa voix est prépondérante ».

Article 655

- Lire : Alinéa 1 : « Le conseil de famille ne peut délibérer valablement que si le président et les lignées parentales dûment convoqués sont présents ou représentés »
- Au lieu de : « Le conseil de famille ne peut délibérer valablement que si quatre au moins de ses membres dûment convoqués sont présents ou représentés ».

- Alinéa 2 : « Si une des lignées parentales n'est pas représentée, le président peut, soit ajourner la séance, soit, en cas d'urgence, prendre des mesures provisoires qu'impose la sauvegarde des intérêts du mineur »
- Au lieu de : « Si ce nombre n'est pas réuni, le président peut, soit ajourner la séance, soit, en cas d'urgence, prendre des mesures provisoires qu'impose la sauvegarde des intérêts du mineur ».

Article 723

- Lire : alinéa 1 : « L'époux est tuteur de son conjoint, à moins que la communauté de vie n'ait cessé entre eux ou que le juge, d'office ou sur demande expresse du conseil de famille, n'estime qu'une autre cause interdit, partiellement ou totalement, de lui confier sa tutelle »
- Au lieu de : « L'époux est tuteur de son conjoint, à moins que la communauté de vie n'ait cessé entre eux ou que le juge n'estime qu'une autre cause interdit de lui confier la tutelle ».

Article 748

- Lire : « L'héritage est dévolu selon les règles du droit religieux, coutumier ou selon les dispositions du présent Livre. Les dispositions du présent Livre s'appliquent à toute personne : dont la religion ou la coutume n'est pas établie par écrit, par témoignage, par le vécu ou la commune renommée ; qui, de son vivant, n'a pas manifesté par écrit ou par devant témoins sa volonté de voir son héritage dévolu autrement ; qui, de son vivant, n'a pas disposé par testament de tout ou partie de ses biens, sauf la mesure compatible avec la réserve héréditaire et les droits du conjoint survivant. Nul ne peut déroger aux règles du mode de dévolution successorale retenu »
- Au lieu de : « Les dispositions du présent livre règlent la succession de toute personne à l'exception de : celle qui, de son vivant, a expressément manifesté sa volonté, par écrit ou par devant témoins, de voir son héritage dévolu autrement, notamment selon les règles d'un droit religieux ou coutumier ; celle qui, de son vivant, a disposé par testament de tout ou partie de ses biens, sauf la mesure compatible avec la réserve héréditaire et les droits du conjoint survivant ».

Article 798

- Lire : « Le conjoint survivant a, jusqu'au partage de la succession, un droit d'occupation sur l'immeuble qui lui servait d'habitation. Ce droit d'occupation est strictement personnel et cesse, le cas échéant, par le décès ou le remariage » (Le reste sans changement).
- Au lieu de : « Le conjoint survivant a, dans tous les cas, un droit d'occupation sur l'immeuble qui lui servait d'habitation au moment de l'ouverture de la succession. Ce droit d'occupation est strictement personnel et ne cesse que par le décès ou le remariage » (Le reste sans changement).

ANNEXE 8 : La lettre de *The Equal Rights Trust* destinée au président malien Dioncounda Traoré

THE EQUAL RIGHTS TRUST

Charles House
Suites N3-N6, Fourth Floor
375 Kensington High Street
London W14 8QH
United Kingdom

Tel.: +44 (0) 20 7471 5562
info@equalrightstrust.org
www.equalrightstrust.org

Board of Directors

Bob Hepple (Chair)
Sue Ashtiany
Tapan Kumar Bose
Shami Chakrabarti
Claire L'Heureux-Dubé
Gay McDougall
Bob Niven
Sonia Picado
Michael Rubenstein
Theodore Shaw
Sylvia Tamale

The Equal Rights Trust is a company limited by guarantee incorporated in England and a registered charity. Company number 5559173. Charity number 1113288.

Dimitrina Petrova
Executive Director

Mr Dioncounda Traoré
Président de l'Assemblée nationale du Mali
Assemblée nationale
B.P. 284 - Bamako

Londres, le 19 Octobre 2009

Monsieur le Président,

Objet: Le Code des personnes et de la famille 2009

J'écris de la part du *Equal Rights Trust* (ERT) afin d'exprimer notre inquiétude à propos de la décision du Président Touré du 26 août 2009 de ne pas promulguer le Code provisionnel des personnes et de la famille 2009 (le projet de Code) et de le renvoyer au Parlement, à la suite de son adoption par le Parlement le 3 août 2009. Cette lettre présente les commentaires du ERT sur le projet de Code compte tenu des engagements internationaux du Mali. Nous vous serions extrêmement reconnaissants si vous pourriez faire en sorte que cette lettre soit distribuée à tous les membres du Parlement, pour qu'elle puisse éclairer leurs discussions sur les amendements possibles au projet de Code.

L' Equal Rights Trust est une organisation indépendante internationale dont le but est de combattre la discrimination et de promouvoir l'égalité comme Droit de l'Homme fondamental et principe de base de la justice sociale. Instauré comme organisation de soutien, centre de ressources et groupe de réflexion, il s'axe sur la relation complexe et complémentaire entre les différents types de discrimination, en développant des stratégies qui mettent en pratique les principes d'égalité. L'ERT est la seule organisation internationale des Droits de l'Homme qui s'est axée entièrement sur le droit à l'égalité en tant que tel.

L'ERT s'inquiète profondément du fait que le projet de Code susnommé n'ait pas été mis en vigueur et ait été renvoyé au Parlement pour une seconde lecture afin d'obtenir un soutien plus étendu parmi certains segments du public. Nous comprenons que la décision de ne pas

promulguer le Code était due à la pression des dizaines de milliers de manifestants à Bamako et ailleurs, qui ne voulaient pas voir appliquer des réformes accordant une plus grande égalité aux femmes[1]. Il est regrettable que de telles manifestations, y compris de la part d'organisations musulmanes conservatrices, constituent un motif suffisant pour empêcher le progrès en direction de la protection juridique de l'égalité des droits des femmes au Mali.

Dans ces conclusions nous présentons un avis d'expert sur le Code malien des personnes et de la famille par rapport à la nécessité de préserver les éléments progressistes du Code proposé afin d'assurer la conformité du Mali à ses obligations internationales. Par ailleurs, nous y développons nos préoccupations à propos de trois dispositions du projet actuel qui portent atteinte aux principes de l'égale participation et de la non-discrimination que le projet de Code tente de mettre en application. Nous pensons qu'il est important que le Code mette en application le principe de l'égalité des droits de manière systématique, et par conséquent nous vous conseillons vivement d'amender les articles qui entérinent l'inégalité ou la discrimination.

A. La nécessité de préserver les éléments progressistes du Code proposé

Nous exprimons notre inquiétude face au risque réel que, du fait de l'hostilité à l'égard de la réforme, certains éléments du projet de Code pourraient à présent être attaqués et amendés dans un sens régressif lors d'une seconde lecture au Parlement. Ceux-ci comprennent :

L'article 3, qui constate que nul ne peut faire l'objet de discrimination en raison de ses caractéristiques génétiques;

L'article 282, qui fixe l'âge minimum du mariage à 18 ans pour les filles. La loi actuelle, qui fixe l'âge minimum à 18 ans pour les hommes et 15 ans pour les femmes, crée un déséquilibre des sexes dans la loi réglant le mariage et constitue une discrimination de droit. Il augmente également le risque de discrimination et d'inégalités de fait en permettant le mariage précoce pour les femmes mais non pas pour les hommes, rendant ainsi les enfants de sexe féminin plus vulnérables dans la société malienne. Bien que l'établissement de l'âge légal du mariage dans un pays soit de la responsabilité de l'état, si l'on tient compte des standards internationaux et comparatifs[2], toute distinction basée sur le sexe ou sur tout autre critère pour l'âge légal du mariage est discriminatoire par nature. **L'ERT, accueille donc favorablement l'introduction de l'article 282 du fait qu'il prévoit l'égalité dans ce domaine de la loi, et conseille vivement que l'article 282 ne soit ni amendé ni retiré.**

---

[1] Des rapports suggèrent que Le Haut Conseil islamique malien, l'Union nationale des associations des femmes musulmanes et d'autres sont opposés aux articles du Code qui élargissent l'égalité des droits pour les femmes, particulièrement en ce qui concerne le mariage. Voir « Mali : Nouveau code de la famille : les députés sont priés de revoir leur copie », le 2 septembre 2009, disponible à http://www.irinnews.org/fr/ReportFrench.aspx?ReportId=85972 or Vogl, M. « Mali women's rights bill blocked", BBC News, le 27 août 2009, disponible à http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/8223736.stm.

[2] Article 6 (b) du Protocole de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples des Droits des Femmes en Afrique, par exemple, constate que "l'âge minimum du mariage pour la fille est de 18 ans".

L'article 284, qui prévoit qu'il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement. Nous accueillons favorablement, mais croyons que bien que l'intention derrière celui-ci soit claire, il pourrait bénéficier d'une définition plus large et plus précise, afin d'éviter la possibilité d'une application non homogène. **Nous recommandons donc, dans le but d'assurer la protection la plus large possible pour les femmes, que l'article 284 soit amendé afin d' y inclure le langage utilisé dans l'article 6(a) du Protocole à la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples relatif aux Droits des Femmes en Afrique, qui constate que « aucun mariage n'est conclu sans le plein et libre consentement des deux ».**

L'article 311, qui énonce que « les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance » et **l'article 313** qui déclare que « les époux contractent ensemble, par le seul fait du mariage, l'obligation d'assurer la direction morale et matérielle de la famille ». Ce remplacement des dispositions actuelles, qui exigent que la femme obéisse à son mari, représente un pas significatif vers l'augmentation des droits des femmes au sein du mariage. **Nous recommandons donc vivement et avec insistance que les articles 311 et 313 restent inchangés.**

L'ERT est de l'avis que l'abrogation des articles 37 et 38 du Code du mariage et de la tutelle par l'article 1143 du nouveau Code aura également des implications positives pour l'égalité des droits des femmes et qu'elle réaffirme et renforce le but et l'objectif de l'article 311[3].

L'article 320, qui prévoit le droit au divorce par consentement mutuel. Cela est en conformité avec les engagements de la République malienne sous l'article 7(b) du Protocole de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, qui énonce que « l'homme et la femme ont le même droit de demander la séparation de corps, le divorce ou l'annulation du mariage ». De plus, cela donne effet à l'article 16(c) de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes (CEDEF), qui prévoit que les deux époux devraient avoir les « mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution ». **Nous recommandons vivement que l'article 302 ne soit ni amendé ni retiré.**

Par ailleurs, l'ERT accueille favorablement l'usage dans **le Livre 5, Titre II (articles 559-605)** du terme « autorité parentale », qui a remplacé le terme « puissance paternelle » utilisé dans l'article 86 du Code actuel de la parenté. Ce terme met la loi en conformité avec l'article 16(d) de la CEDEF qui constate que les femmes auront les « mêmes droits et les mêmes responsabilités en tant que parents...pour les questions se rapportant à leurs enfants ». La clarification du contenu de cette « autorité parentale » dans **les article 559 et 560,** mettant en valeur la nature commune des droits et responsabilités parentaux, est également bienvenue. Ces dispositions mettent la loi en accord avec l'article 6(i) du Protocole de la Charte Africaine, qui prévoit que « la femme et l' homme contribueront conjointement à la sauvegarde des intérêts de la famille, à la protection et à l'éducation de leurs enfants ». Ces dispositions sont encore renforcées par la création, à **l'article 566**, du droit pour l'un ou l'autre parent de soumettre une affaire au tribunal civil dans les cas de

[3] L'article 37 (un mari peut abroger la possibilité pour sa femme d'agir légalement à sa place mais la femme n'a pas le droit d'abroger la possibilité pour son mari d'agir légalement à sa place) et l'article 38 (une femme ne peut pas diriger un commerce sans le consentement de son mari) sont discriminatoires contre les femmes.

désaccord entre les parents sur les intérêts de l'enfant. **Nous recommandons vivement que le terme « autorité parentale » demeure tout au long du Titre II et en particulier que les articles 559 et 566 ne soient ni amendés ni retirés.**

L'article 769, qui prévoit le droit d'héritage des enfants, descendants, parents et frères et sœurs sur un principe d'égalité. Nous accueillons favorablement aussi **les articles 793, 794 et 795** qui assurent que l'époux survivant, qu'il s'agisse de la femme ou du mari, peut hériter dans le cas de la succession ab intestat. La création de lois claires sur la succession ab intestat représente un des pas les plus importants vers la réalisation de l'égalité des droits des femmes dans le Code. La législation actuelle, qui ne pose pas de principes clairs sur la succession, conduit couramment à l'application des lois coutumières, ce qui signifie que les femmes subissent souvent une discrimination lors de la succession ab intestat. Ce nouvel ensemble de dispositions met la loi en accord avec l'article 21.1 du Protocole de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples sur les Droits des Femmes (le Protocole), qui constate que les veuves ont le « droit à une part équitable dans l'héritage des biens de son conjoint » et avec l'article 21.2 qui constate que «tout comme les hommes, les femmes ont le droit d'hériter des biens de leurs parents, en parts équitables ».

Ces aspects positifs du nouveau Code reflètent un engagement fort pour faire avancer les droits et le statut des femmes dans la vie familiale malienne et également dans la société malienne. Tout amendement aux articles du projet de Code qui aurait l'effet d'affaiblir la protection légale des femmes signifierait un revers pour l'égalité au Mali et serait contraire aux engagements internationaux du Mali en matière de Droits de l'Homme. **Nous recommandons donc vivement que aucune des dispositions susnommées ne soit retirée du projet de Code.**

B. La nécessité d'amender certains éléments du projet du Code qui violent le droit a l'égalité

L'ERT estime que le Parlement du Mali a actuellement l' opportunité de se pencher sur plusieurs éléments qui devraient êtres significativement amendés si le Mali veut s'assurer que ses engagements internationaux concernant les Droits de l'Homme soient entièrement appliqués. Ces amendements sont également nécessaires pour s'assurer que le projet de Code ne viole pas l'Article 2 de la Constitution du Mali. L'article 2 spécifie que :
« Tous les Maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits et en devoirs. Toute discrimination fondée sur l'origine sociale, la couleur, la langue, la race, le sexe, la religion et l'opinion politique est prohibée. »

Ci-dessous, nous présentons une analyse détaillée des **trois défauts les plus graves** du projet de Code, en regard des engagements juridiques régionaux et internationaux du Mali. L'ERT croit fermement que si ces articles étaient votés sous leur forme actuelle, ils violeraient les obligations du Mali au regard du Pacte international relatif aux droits civils et politiques[4], du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels[5] et de la Convention sur l'élimination de

[4] Particulièrement, Article 2(1), Article 3 et Article 26.
[5] Particulièrement, Article 2(2).

toutes les formes de discriminations a l'égard des femmes (CEDEF)[6]. Par conséquent, nous recommandons vivement de prendre en considération ces éléments et d'adopter les amendements conseillés par l'ERT.

Article 290

L'ERT s'inquiète vivement du contenu de l'article 290 qui interdit le mariage entre des personnes du même sexe. L'ajout des personnes du même sexe à la liste des cas de mariages interdits, ajout qui est nouveau dans la loi du Mali, est directement discriminatoire contre les couples homosexuels et lesbiens. L'imposition d'une prohibition sur le mariage entre les couples du même sexe par l'article 290 contredit l'interprétation progressiste des normes des Droits de l'Homme en matière de droit a l'égalité[7]. De plus, la prohibition explicite du mariage entre personnes du même sexe pourrait limiter leur capacité d'avoir accès au Droit de pouvoir fonder une famille[8], car ceci risque d'imposer de sérieux obstacles juridiques et politiques à tous ceux qui aimeraient s'engager dans une quelconque forme d'union légale dans le futur.

L'ERT s'inquiète aussi du fait que l'article 290 violerait l'article 2 de la Constitution du Mali. Interdire à une personne homosexuelle de se marier avec son ou sa partenaire du fait qu'ils ou elles sont de même sexe constitue une discrimination fondée sur le sexe. Comme indiqué ci-dessus, l'article 2 de la Constitution du Mali énonce que "Tous les Maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits et devoirs. Toutes discrimination fondée sur...le sexe...est prohibée." Par conséquent, en sus de créer un terrain favorable à la discrimination, aux préjugés et aux stéréotypes sur la base de l'orientation sexuelle d'une personne, l'article 290 s'avère inconstitutionnel car il enfreint l'article 2 de la Constitution.

L'ERT recommande vivement l'élimination de cette disposition de l'article 290 du projet de Code. De plus, nous recommandons fortement que le projet de Code soit modifié afin de permettre la reconnaissance de l'union légale des couples homosexuels à travers l'introduction d'un mécanisme juridictionnel, ce qui leurs confèrerait des droits égaux à ceux des couples hétérosexuels.

Article 302

Nous demeurons vivement inquiets du fait que le projet de Code autorise et légitime la polygamie. La polygamie viole l'égalité des droits des femmes par rapport aux

---

[6] Particulièrement, l'article 2(c) de la Convention qui impose un devoir aux États à établir la protection juridictionnelle des droits des femmes sur un pied d'égalité avec les hommes et l'article 16 qui demande aux Etats d'éliminer la discrimination contre les femmes dans mariage et la vie de famille.

[7] Voir Principe 1 (le droit à l'égalité), Principe 4 (le droit à la non-discrimination) et Principe 5 (définition de la discrimination) de la Déclaration des Principes sur l' Egalité, disponible à: http://www.equalrightstrust.org/ertdocumentbank/Pages%20from%20Declaration%20perfect%20principle.pdf. Voir aussi Principe 2 (les droits à l'égalité et la non-discrimination) des Principes Yogyakarta, disponible à: http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.pdf.

[8] Voir Principe 24 des Principes Yogyakarta et Article 23(2) du Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

hommes. Le Comité de l'ONU pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes a déclaré:
"La polygamie est contraire à l'égalité des sexes et peut avoir de si graves conséquences affectives et financières pour la femme et les personnes à sa charge, qu'il faut décourager et même interdire cette forme de mariage. Il est inquiétant de constater que certains Etats parties, dont la Constitution garantit pourtant l'égalité des droits des deux sexes, autorisent la polygamie, soit par conviction personnelle, soit pour respecter la tradition, portant ainsi atteinte aux droits constitutionnels de la femme et à la disposition 5 (a) de la Convention."[9]

Le Comité a aussi exprimé des inquiétudes[10] sur le fait que la loi Malienne de la famille n'abolit pas la polygamie et recommande que le Mali adopte « des mesures visant à décourager la polygamie et à garantir aux femmes les mêmes droits et les mêmes responsabilités que les hommes, que ce soit durant le mariage ou en cas de dissolution de celui-ci »[11].

A la lumière de ces inquiétudes, l'ERT incite le Mali à prendre des mesures globales et efficaces, y compris des campagnes publiques de sensibilisation, afin d'éliminer la polygamie. De plus, tout amendement à cette loi doit faire en sorte que toute femme actuellement engagée dans un mariage polygame, ne soit pas négativement affectée dans son accès aux droits juridictionnels et de l'Homme, particulièrement pour ses droits économiques et patrimoniaux par le fait d'une réforme qui abolirait la polygamie.

Article 314
L'article 314 perpétue la position d'infériorité sociale des femmes dans la société Malienne en déclarant que le mari est le chef de famille. Cette disposition non seulement contredit les articles 311 et 313 mais établit aussi une discrimination contre les femmes en leur refusant l'égalité des droits dans un certain nombre d'importants domaines du mariage.

L'article déclare que "le choix de la résidence de la famille appartient au mari" en directe contradiction avec l'article 6(e) du Protocole relatif aux droits de la femme en Afrique qui déclare lui que « les deux époux choisissent, d'un commun accord, leur régime matrimonial et leur lieu de résidence ». De plus, l'article déclare : « Les charges du ménage pèsent à titre principal sur le mari». En donnant la responsabilité des finances uniquement au mari, la disposition viole les obligations du Mali sous l'Article 16 (h) de la CEDEF, qui exige que les deux époux aient les mêmes droits « en matière de propriété, d'acquisition, de gestion, d'administration, de jouissance et de disposition des biens ».

---

[9] Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Recommandation Générale No. 21, L'égalité dans le mariage et les relations familiales, 13eme session, 1994.
[10] Commentaire de conclusion du Comité sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes : Mali, CEDAW/C/MLI/CO/5, 34eme session, 16 Janvier - 3 Février 2006, para. 11.
[11] Ibid, para. 12.

De plus, dans son ensemble l'article 314 (i) renforce la relation inégale entre la femme et le mari; (ii) contredit l'Article 16(c) de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, qui déclare que les parties doivent assurer, sur la base de l'égalité entre hommes et femmes que les époux aient "les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage"; (iii) ne parvient pas à prendre en compte les inquiétudes exprimées par le Comité pour l'élimination de la discrimination a l'égard des femmes, dans les observations finales de son rapport de 2006 sur le Mali, où il est déclaré que le refus d'abandonner cette notion que l'homme est le chef de famille était un des facteurs qui avaient rendus les réformes "pas suffisamment complètes"[12]; et (iv) crée des divergences et incertitudes en regard des autres dispositions du projet de Code, en particulier pour l'article 311. **Afin de prendre en compte ces points négatifs, l'ERT recommande que l'article 314 soit éliminé du projet du code.**

Conclusions

L'ERT estime qu'il y a largement matière à se réjouir au sujet du projet de Code. Beaucoup de ses dispositions représentent de réelles avancées pour la protection des droits des femmes, et pour l'extension du principe d'égalité. De ce point de vue, nous soutenons son introduction, et recommandons que les mesures progressistes que le projet de Code introduit ne soient pas retirées ou amendées face à l'opposition.

Cependant, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, trois des articles ne sont pas en cohérence avec le but général du Code. En tant qu'organisation experte en droit à l'égalité, l'expérience de l'ERT montre que les lois qui tentent d'améliorer la protection contre la discrimination sont plus fortes lorsqu' elles sont basées sur l'universalité du droit à l'égalité.

De plus, ces mêmes articles enfreignent les obligations de la République malienne au regard de ses engagements internationaux et régionaux. La République malienne, à travers ces engagements, et sa Constitution, se doit de faire en sorte que ses lois soient non discriminatoires en effet. Nous recommandons vivement la suppression des dispositions évoquées ci-dessus qui ne concordent pas avec cette exigence, afin d'assurer la cohérence générale et la conformité du Code avec les différents engagements internationaux du Mali.

Je vous offre l'expertise de l'ERT, si vous exprimiez le besoin d'une plus ample assistance dans la révision du Code des personnes et de la famille afin d'assurer sa conformité au droit à l'égalité et aux engagements du Mali concernant les Droits de l'Homme.

---

[12] Commentaire de conclusion de la Comité sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes: Mali CEDAW/C/MLI/CO/5 (CEDAW, 2006) paragraphe 11.

Je vous prie, Monsieur le Président, de bien vouloir agréer l'expression de ma très haute considération.

Dr Dimitrina Petrova,
Directeur Exécutif, The Equal Rights Trust

ANNEXE 9 : Le questionnaire de notre enquête de terrain

Le questionnaire de notre enquête de terrain

Les questions liées aux déterminants sociaux et spatiaux :

Nom : *(facultatif)* **Prénom** : *(facultatif)*

Age :

Sexe : *(question fermée – à choix unique- de fait)* : homme / femme

Ville de résidence : *(question fermée – de fait)*

Quartier de résidence : *(question fermée – de fait)*

Situation professionnelle : *(question fermée – à choix unique- de fait) :* travailleur / étudiant dans l'enseignement laïc / étudiant dans l'enseignement coranique / sans-emploi

Etudes suivies ? *(question fermée – à choix unique- de fait)* Oui / Non

Niveau primaire	niveau fondamental	niveau secondaire	niveau universitaire
☐	☐	☐	☐

Religion : *(question fermée – à choix unique- de fait)* : musulman pratiquant / musulman non-pratiquant / autre religion : précisez :

Membre d'une association islamique ? : *(question fermée – à choix unique- de fait)* : Oui / non

Si oui, nom de l'association :

Les questions liées à notre sujet :

	Avez-vous été élevé religieusement ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*
	oui
	non
	Vous considérez-vous comme un musulman :

	Hérétique (*qui s'oppose à l'orthodoxie*)
	Orthodoxe (*Adepte de la sunna/wahhabite)*
	Que représente pour vous un bon musulman ? *(question ouverte – d'opinion)*
	Etes-vous un bon musulman ? *(question fermée – à choix unique- d'opinion)*
	Oui
	Non
	Le fait de mêler des pratiques ancestrales à la religion dénature-t-il l'islam ? *(question fermée – à choix unique- d'opinion)*
	Oui l'islam et les pratiques ancestrales sont incompatibles
	Non l'islam et les pratiques ancestrales sont compatibles
	Quel est votre avis sur la ferveur musulmane dans la sphère politique malienne? *(question fermée – à choix unique- d'opinion)*
	Favorable
	Défavorable
	Justifiez votre réponse *(question ouverte –d'opinion)*

	Pensez-vous que la religion trouve sa place sur la scène politique au Mali ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*
	oui
	non
	Quelle serait son utilité ? *(question fermée – à choix multiple – d'opinion – deux réponses maximum)*
	Une réponse aux besoins spirituels des individus

	Une réponse aux problèmes et aux besoins moraux des individus, et une réponse aux problèmes qui se posent dans la famille
	Une opposition aux ingérences étrangères dans les affaires du Mali
	Une réponse aux crises socio-politiques, aux difficultés économiques que traverse le Mali

	Avez-vous suivi l'évènement du Code de la famille ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*
	oui
	non
	Pensez-vous que les responsables musulmans du Mali ont eu raison de s'y opposer ? *(question fermée – à choix unique- d'opinion)*
	oui
	non
	Etiez-vous pour ou contre les manifestations organisées par les associations musulmanes opposées au Code de la famille, voté par le parlement en 2009 ? *(question fermée – à choix unique- d'intention)*
	J'étais pour
	J'étais contre
	Avez-vous pris part à ces manifestations ?
	Oui
	Non

	Etes-vous en mesure de citer quelques articles du Code auxquels vous étiez opposés ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*
	oui
	non
Si oui lesquels ?	

Quelles sont les raisons de votre opposition à ces articles ? *(question ouverte –d'opinion)*

Etes-vous favorable à quelle forme d'Etat ? *(question fermée – à choix unique- d'intention)*	
	Je suis favorable à un Etat véritablement laïc
	Je suis favorable à un Etat islamique
	Je suis favorable à un Etat laïc, au sein duquel l'islam aurait un rôle à jouer sur le terrain politique
Pensez-vous que la notion de laïcité du Mali fait bon ménage avec l'intervention des leaders religieux sur des questions politiques ? *(question fermée – à choix unique- d'opinion)*	
	Je pense que l'intervention des religieux sur le terrain politique est une atteinte à la notion de laïcité
	Je pense que l'intervention des religieux sur le terrain politique ne représente aucun danger pour la notion de laïcité
Fréquentez-vous la mosquée ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*	
	Oui régulièrement
	Oui souvent
	Non pas du tout
Des raisons particulières vous poussent à être assidu dans les prières ? *(question fermée – à choix unique- d'intention)*	
	oui
	non
Si oui lesquelles ?	
Vous a-t-on déjà abordé dans une mosquée, dans le but d'adhérer à une organisation, ou à un mouvement religieux ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*	
	oui
	non
Etes-vous membre d'une association ou d'un mouvement à caractère religieux ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*	

	oui
	non
Si oui laquelle ?	
	Pourquoi avez-vous choisi d'adhérer à une association religieuse ? *(question ouverte –d'intention)*
	Quel rôle jouez-vous en tant que membre dans cette association ? *(question ouverte –de fait)*
	Tirez-vous un quelconque profit de votre adhésion au sein de cette association ? *(question fermée – à choix unique- de fait)*
	Oui
	Non
Si oui de quelle nature ?	
	Qu'avez-vous reçu en échange de votre adhésion ? *(question ouverte –de fait)*
	Quelles sont les activités auxquelles vous participez au sein de l'association ? *(question ouverte –de fait)*
	Seriez-vous disposé à faire partie d'une association islamique ? *(question fermée – à choix unique- d'intention)*
	oui

	non
Pour quelles raisons accepteriez-vous d'y adhérer? *(question ouverte – d'intention)*	
Quel rôle seriez-vous prêt à y jouer ? *(question ouverte – d'intention)*	

ANNEXE 10 : Lettre de Mohamed Ali Ag Attaher adressée au roi Hassan II, en 1990

Nous, Touaregs du Mali, prenons la liberté d'en appeler au Royaume du Maroc et à la communauté internationale afin d'attirer leur attention sur la situation dans laquelle se trouve notre peuple aujourd'hui.

Nous tenons à souligner que notre démarche s'adresse, ici au Maroc, en la personne de sa Majesté le Roi Hassan II, qui assume entre autres, lourds héritages, celui de toujours porter un " regard vigilant " sur le sort des populations du Sahara. Elle nous paraît devoir concerner également tous les hommes politiques ainsi que chaque citoyen marocain, quelles que soient leurs sensibilités ou leurs appartenances; tant il est vrai que notre histoire, notre culture, en somme notre background sont profondément enfouis au Maroc, (dans le sens historique du vocable Maroc).

Et le temps, et l'oubli, et le tracé arbitraire des frontières sont impuissants à effacer la réalité de l'effectivité des liens de sang, de l'identité de culture et des valeurs spirituelles de notre peuple avec celui du Maroc.

Nos traditions ne nous prédisposent pas particulièrement à lancer des appels au secours mais la nécessité nous impose de le faire au moment où notre peuple est à l'origine. Même quand nous lançons des appels au secours nous le faisons dans l'honneur et avec discernement. C'est pourquoi notre premier réflexe est de nous tourner vers le prestigieux trône chérifien. Nous agissons aussi par fidélité et loyauté, car nous sommes convaincus que la disparition imminente, de notre peuple, serait également celle des " postes avancés " de la fabuleuse civilisation Maghrébine, aux portes de l'Afrique Subsaharienne.

Il est de même dans le Sud de la Mauritanie, où le devenir de cette civilisation est en jeu, les événements d'Avril 1989 en constituent la première alerte chaude.

Majesté, nous apprécions vivement vos talents d'homme politique de grande envergure et les rapports excellents qui vous lient avec les Etats sub-sahariens y compris avec ceux qui nous "ratissent".
Mais savez-vous seulement que ces états exterminent notre peuple pour ôter définitivement au Maroc tous griefs socio-historique, culturel et spirituel (tout ce, qu'identifie et incarne notre peuple) de nature à servir de support à ce que lesdits Etats appellent "les velléités expansionnistes du Maroc..."

L'extermination de notre peuple, débutée avec les indépendances et entretenues par une action souterraine depuis, par le Mali, est un élément constant de la politique du Mali, mais

également du Niger contre les Touaregs. Cette politique régulière repose sur un certain nombre d'arguments qui remontent plus ou moins loin dans le temps
- Ils n'ont jamais oublié la déclaration du résident-général Lyautey, alors au Maroc, qui lançait " ... le sultan est l'Imam couronné, souverain politique et religieux que tous les musulmans du Maghreb, jusqu'à Tombouctou regardent depuis toujours comme le seul vicaire de l'Islam sur la terre... " ;

- Ils reprennent toujours à leur compte les déclarations de la presse française, notamment l'illustration dans sa livraison du 24 février 1894 "... la prise de Tombouctou assurera l'avenir du continent noir... "

Pour prendre Tombouctou, les français en ont bouté dehors les Touaregs, pour garder Tombouctou le Mali extermine les Touaregs.

- Les régimes successifs au Mali, comme au Niger, n'oublieront jamais que le Sahara et ses populations ont depuis toujours vécu sous 1'allégeance des sultans de Marrakech et plus tard sous celle du Maroc.

- Que par-delà des obstacles constitués par les frontières héritées de la colonisation, les liens ombilicaux avec le Maroc sont demeuré réels dans le subconscient collectif de notre peuple.
- Ils sont, d'autant plus convaincus du sérieux de leurs craintes, que ces populations n'ont jamais renoncé historiquement à cette allégeance et â ces liens ombilicaux.

Majesté, le drame qui se joue dans cette poche du Sahara est hélas, réel, il n'aurait jamais dû se jouer et doit cesser. Le Grand Sahara est un et indivisible et fait partie intégrante du Maghreb et non de l'Afrique de l'Ouest.

Voilà déjà trente ans que notre peuple, par la voix de ses chefs traditionnels, qui ont su comprendre ce que signifiait l'indépendance pour les Touaregs au sein du Mali, tente vainement de réintégrer la mère patrie.

Alors même que d'autres sujets ont manifesté énergiquement leur volonté à rompre le lien ombilical, voire briser les liens fraternels du Maroc avec les Etats Maghrébins, tenir son image de marque à travers le monde, notre peuple n'aspire qu'à servir et ne demande que la protection de son identité et la mansuétude de Votre Majesté.

Dans cette partie du Sahara, il y a un trésor humain d'intelligence, de dévouement, de résolution, où le Maroc pourra puiser pour beaucoup de ses besoins. Si l'on permet à notre

peuple de se relever, il est capable de constituer un rempart solide aux portes de l'Afrique Noire et garantir la stabilité du Sahara de Tombouctou à Marrakech.

Notre peuple traverse l'étape la plus cruciale de son existence des temps modernes, nous avons l'honneur et le devoir de faire remarquer à votre majesté que son attitude, face à notre drame, déterminera de manière substantielle l'avenir de notre peuple.

Le prestige politique rayonnant et la qualité des croyants, de votre Majesté sont autant de motifs d'espoir, qui confortent notre peuple dans son désir de voir votre Majesté, jouer le rôle de premier plan, pour l'aider à surmonter cette rude épreuve...

ANNEXE 11 : LOI N° 57-27 du 10 janvier 1957 créant une Organisation Commune des Régions Sahariennes.

Après avis de l'Assemblée de l'Union Française, l'Assemblée Nationale et le Conseil de la République ont délibéré;

L'ASSEMBLÉE Nationale a adopté;

Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit :

Art. 1er - Il est créé une "Organisation Commune des Régions Sahariennes" dont l'objet est la mise en valeur, l'expansion économique et la promotion sociale des zones sahariennes de la République Française et à la gestion de laquelle participent l'Algérie, la Mauritanie, le Soudan, le Niger et le Tchad.

Art. 2- L'O.C.R.S. englobe, à l'origine, les zones suivantes, réparties entre l'Algérie, le Soudan, le Niger et le Tchad La commune mixte et l'annexe de Colomb-Béchar, la partie de l'annexe de Garyville, située au Sud des Monts des Ksours, les communes indigènes et les annexes de la Saoura, du Gourara, du Touat, et de Tindouf, la partie saharienne des cercles de Goundam, de Tombouctou et de Gao; Les parties sahariennes des communes mixtes de Laghouat et de Djelfa, les communes indigènes et annexes de Ghardaia, El Goléa et Ouargla, les communes mixtes de Tougourt et d'El Oued, Les communes mixtes et annexes du Tidikelt, des Ajjers et du Hoggar ; La partie Nord des cercles de Tahoua et d'Agadès, comprenant la totalité de la subdivision de Bilma, la région de Borkou Ennedi Tibesti. Les limites seront précisées après consultation des assemblées des territoires intéressés.

Art. 3 - L'O.C.R.S. a pour mission, sur le plan économique et social :

1°) De promouvoir toute mesure propre à améliorer le niveau de vie des populations et à assurer leur promotion sociale dans le cadre d'une évolution qui devra tenir compte de leurs traditions;

2°) en harmonie avec les programmes de développement du plan de modernisation et d'équipement :

a) de préparer et de coordonner les programmes d'études et de recherches nécessaires au développement de ces Régions;

b) en fonction du résultat de ces études et recherches, d'établir des inventaires et de mettre en œuvre les programmes généraux de mise en valeur, principalement dans les domaines énergique, minier, hydraulique, industriel et agricole c) d'établir et de mettre en

œuvre un plan d'infrastructures (notamment transports et communications) en fonction de ces programmes;

d) de susciter l'installation d'industries extractives et de transformation et de créer, lorsque les conditions le permettent des ensembles industriels.

L'O.C.R.S. est habilitée, après accord des ministres intéressés, et notamment et selon le cas, du Ministre de la FOM ou du Ministre charge de l'Algérie, à rechercher éventuellement l'adhésion des territoires limitrophes et à passer avec ces derniers des conventions destinées à lui permettre de réaliser son objet.

Art. 4 - Dans les zones définies à l'art.2 et nonobstant toutes dispositions législatives en vigueur, des mesures spéciales peuvent être édictées par décret en conseil des Ministres, le conseil d'Etat entendu, sur le rapport du Président du conseil et après avis de la Haute commission prévue à l'art.5, et selon le cas, du Ministre de la FOM ou du Ministre chargé de l'Algérie.

Ces mesures concernant la mise en valeur économique ainsi que la création et le fonctionnement d'ensembles industriels pourront s'appliquer aux régimes domanial, foncier, agricole, minier, hydraulique et douanier, à l'immigration, aux transports et aux communications, au régime des sociétés, des investissements et à leur fiscalité.

Dans les mêmes formes, il pourra être institué un régime fiscal exceptionnel de longue durée au bénéfice des entreprises dont la création, l'équipement ou l'extension présenteront une importance particulière.

Art. 5 - L'O.C.R.S. comprend :

1°) une Haute Commission dite "Haute Commission de l'Organisation Commune des Régions Sahariennes", dont le rôle est de définir et de coordonner les programmes d'action commune et d'intervention de 1'organisation saharienne, et d'en contrôler l'application.

2°) un délégué général nommé par décret pris en conseil des Ministres représentant, dans les unités des zones sahariennes, le Gouvernement de la République et responsable de l'élaboration et de l'exécution de ces programmes.

3°-) un comité technique de direction qui assiste le délégué général dans l'élaboration des programmes et qui fixe leurs conditions d'exécution.

Art. 6 - La Haute Commission est composée par moitié de représentants des populations des régions sahariennes et par moitié de représentants des Assemblées constitutionnelles de la République.

Ses membres sont désignés comme suit pour une durée qui ne peut excéder celle du mandat de leur Assemblée d'origine :

1) Seize représentants des populations des régions sahariennes élus par les assemblées locales;

-huit membres représentant les populations des zones sahariennes de l'Algérie,

-deux membres représentant les populations de la Mauritanie,

-deux membres représentant les populations des zones sahariennes du Niger,

-deux membres représentant les populations des zones sahariennes du Soudan,

-deux membres représentant les populations des zones sahariennes du Tchad.

2) Seize représentants des Assemblées constitutionnelles

-huit députés,

-quatre sénateurs,

-deux conseillers de l'Union Française,

-deux membres du conseil économique.

Lors de l'adhésion de la Mauritanie à l'O.C.R.S. sa représentation sera portée à sept membres et celle des assemblées constitutionnelles à vingt et un membres, à savoir

-dix députés,

-cinq sénateurs,

-trois conseillers de l'Union Française,

-trois membres du conseil économique.

La Haute Commission tient deux sessions annuelles et, s'il y a lieu, des sessions extraordinaires à la requête d'au moins la moitié de ses membres ou sur la demande du délégué général.

Elle élit son président et établit son règlement. Elle dispose d'un secrétariat propre.

Elle élit une délégation permanente de sept membres et en définit les pouvoirs.

Le délégué général assiste aux séances de la Haute Commission et de la délégation permanente.

La Haute Commission délibère et se prononce sur les programmes d'activité et les rapports qui lui sont soumis par le délégué général ainsi que sur le budget provisionnel de fonctionnement et les programmes d'investissements. Ella contrôle chaque année l'état des ressources et les comptes de gestion de l’organisation.

Art. 7- Le comité technique de direction, présidé par le délégué général comprend, outre l'officier général désigné à l'art.11 ci-dessous, quatorze membres nommés par décret pris en conseil des ministres

- Six représentants des administrations :
- deux représentants du Ministre de la F.O.M.,
- deux représentants du Ministre chargé de l'Algérie,
- un représentant du Ministre des Affaires Economiques et Financières.
- un représentant du Ministre chargé de l'Industrie.
- Huit personnalités choisies en raison de leur compétence au sein des organismes qualifiés publics et privés et des entreprises participant à la mise en valeur des régions sahariennes et notamment du Bureau d'organisation des ensembles industriels africains, de la Caisse Centrale de la FOM, du Bureau des recherches de pétrole, du Bureau minier de la FOM, du Bureau des recherches minières de l'Algérie et du Commissariat à 1'énergie atomique.

Art. 8- L'O.C.R.S. a la personnalité morale et l'autonomie financière. Elle dispose d'un budget de fonctionnement rattaché à la Présidence du Conseil.

Art. 9.- L'OCRS bénéficie de l'assistance technique et financière de la métropole. Elle peut utiliser à cet effet les services du Bureau d'organisation des ensembles industriels africains et de la Caisse Centrale de la France d'Outre-Mer ainsi que, d'une façon générale, ceux des organismes techniques et financiers dont l'activité entre dans les compétences qui lui sont dévolues.

Dans la mesure où l'OCRS fait appel à ces organismes, leurs zones géographiques d'action peuvent s'étendre à celles de l'Organisation.

Les dispositions de la loi du 5-1-1952 régissant le Bureau d'Organisation des ensembles industriels africains seront, en tant que de besoin, modifiées par décret pour permettre à cet établissement d'exercer ses fonctions dans les zones sahariennes visées à l'art.2 ci-dessus.

Pour le compte de l'OCRS le délégué général peut négocier, après avis de la Haute Commission et sous réserve de l'approbation du Gouvernement, avec les organismes internationaux et étrangers, une aide financière sous forme de prêts ou de participations dans les entreprises sahariennes.

Néanmoins, le caractère national de la gestion des ensembles industriels devra, en tout état de cause, être sauvegardé. Afin d'assurer ce caractère, le capital des sociétés créées pour la mise en valeur de ces zones pourra comporter des actions privilégiées.

Tous les fonds publics destinés à financer des opérations de mise en valeur du Sahara seront comptabilisés et repartis par l'OCRS selon des modalités à prévoir par décret.

Art. 10- Les lois et décrets se rapportant aux questions visées à l'art.4 deviennent obligatoires huit jours après leur publication au J.O. de la République Française. Pour l'exécution de ces lois et décrets, le délégué général prend des arrêtés qui sont publiés au Bulletin Officiel de l'OCRS.

Le délégué général assure l'exécution des missions confiées à l'OCRS qu'il représente dans tous les actes de la vie civile, à l'intérieur du périmètre saharien défini à l'art.2 ci-dessus, il prononce les affectations à tous les emplois civils relevant de sa compétence.

Le délégué général peut recevoir par décret, pris on conseil des ministres, après avis, selon le cas, du Ministre de la FOM et du Ministre chargé de l'Algérie, en totalité ou en partie, délégation des pouvoirs actuellement exercés par le Gouverneur Général de l'Algérie et par les Hauts commissaires et Gouverneurs de l'AOF et de l'AEF.

Art. 11- Le délégué général est responsable de la défense et du maintien de l'ordre dans tout ou partie des régions sahariennes définies à l'art.2 ci-dessus.

La défense de ces régions est préparée et assurée dans le cadre général de la stratégie africaine.

Le délégué général est assisté d'un officier général qui a autorité sur les forces armées organiquement affectées à l'OCRS ainsi que sur les autres forces stationnées en zone, qui pourraient être mises à sa disposition.

Art. 12- Un rapport sur l'activité de l'OCRS sera présenté annuellement au Parlement et annexé au projet de loi des Finances.

Art. 13- Des décrets pris en la forme de règlement d'administration publique fixeront les modalités d'application de la présente loi.

Toutes dispositions contraires à la présente loi sont abrogées.

La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

Fait à Paris, le 10 janvier 1957

Le Président de la République

René COTY

Le Président du Gouvernement — Le Ministre d'État

Guy MOLLET — Félix HOUPHOUET-BOIGNY

ANNEXE 12 : Déclaration finale de la CMA suite aux journées de concertation des populations de l'Azawad

La CMA se félicite de la tenue de la rencontre de concertation de toutes les composantes de l'Azawad. Elle renouvelle vivement ses remerciements et sa confiance à la médiation internationale, ayant comme chef de file l'Algérie pour tous les efforts déployés en vue de parvenir à un accord de paix juste et durable, mettant fin au conflit qui oppose le peuple de l'Azawad à l'Etat malien.

Elle remercie également le Gouvernement malien pour sa disponibilité maintes fois affirmée dans le cadre de la recherche d'une solution par la voie de la négociation.

– Considérant les résolutions 2100 et 2164 du Conseil de Sécurité des Nations Unies, relatives à la crise malienne ;

– Considérant la déclaration du conseil de Sécurité des Nations Unies sur le Mali, en date du 06 février 2015 ;

– Considérant l'Accord de Ouagadougou du 18 juin 2013 ;

– Considérant la feuille de route signée à Alger le 24 juillet 2014 ;

La CMA a organisé du 12 au 15 mars 2015 à Kidal, une large consultation ayant regroupé des milliers de participants en vue de recueillir l'avis de la population de l'Azawad sur le projet d'Accord du 25 février 2015, paraphé le 1er mars 2015 par la partie malienne.

De l'avis exprimé par les différentes communautés de l'Azawad, il ressort que ledit projet d'accord n'a pas pris en compte les éléments essentiels des aspirations légitimes des populations de l'Azawad. Cette position a été largement exprimée bien avant la rencontre, à travers des manifestions d'hostilité organisées partout dans l'Azawad et dans les camps des réfugiés.

Après avoir enregistré les analyses, contributions et recommandations des différentes composantes de la population et des structures de Mouvements de l'Azawad sur le Projet d'Accord, la CMA réaffirme son ferme engagement à poursuivre le processus de paix sous l'égide de la médiation internationale.

Elle renouvelle son attachement au respect des engagements pris avec la communauté internationale, dont : le cessez-le-feu du 23 mai 2014 à Kidal et ses modalités d'application du 13 juin 2014, ainsi que l'Accord de cessation des hostilités signé à Alger le 19 février 2015.

Elle réaffirme également sa disponibilité à renforcer sa coopération sur le plan sécuritaire avec les forces internationales présentes sur le terrain.

La CMA estime que le document produit par la médiation constitue une bonne base de travail qui mérite d'être améliorée dans l'intérêt supérieur de la paix.

C'est pourquoi, elle sollicite une rencontre avec la médiation et les partenaires internationaux concernés, en vue d'échanger sur la suite du processus.

Kidal, le 15 mars 2015

Pour la Coordination des Mouvements de l'Azawad

Bilal AG ACHERIF