

Tone Sommerfelt, Anne Hatløy et Kristin Jesnes

Réorientation religieuse au sud du Mali – Sommaire



© Fafo 2015

ISBN 978-82-324-0204-5

ISSN 0801-6143

Illustration de la couverture: Tone Sommerfelt

Design: Bureau d'information de Fafo

Texte traduit par Fatimata Haïdara

Tone Sommerfelt, Anne Hatløy et Kristin Jesnes

**Réorientation religieuse au sud du Mali
– Sommaire**

Résumé

Après les progrès des groupes de militants islamistes et l'intervention française dans le nord du Mali en 2012, les discussions populaires sur la propagation de tendances «salafistes» de l'islam ont prospéré dans les médias sur le Web malien. Les allégations concernant la popularité croissante des tendances de l'Islam qui sont originaires du Moyen-Orient arabe, appelées variablement Wahhabisme et Salafisme au Mali, ont tendance à confondre les mouvements réformistes musulmans avec le «terrorisme». Certains des groupes islamistes dans le Nord, par exemple AQMI (Al-Qaïda au Maghreb Islamique) réclament l'adhérence au Salafisme. Cependant, la popularité de l'islam salafiste est également devenue un sujet de débat populaire en référence au sud du Mali.

Comme dans d'autres pays du continent africain, la religion prend une part croissante de l'espace public au Mali. Cela se voit dans l'appel populaire des associations religieuses, la multiplication des écoles et des organisations religieuses, une augmentation de la couverture médiatique et l'utilisation des médias pour les messages religieux, la participation des chefs religieux dans les débats politiques, et un rôle plus actif des femmes dans la vie religieuse. Cependant, l'islam est devenu plus important dans la vie quotidienne chez les musulmans en général - et pas seulement dans les milieux réformistes ou religieux conservateurs. Basé sur des données provenant d'une enquête quantitative de la perception de la religion et de la politique menées dans le sud du Mali en 2014, et sur les données d'entretiens et de conversations au cours d'un travail qualitatif mené sur le terrain, ce rapport traite de certains des moyens par lesquels la scène religieuse a changé ces dernières années. Nous traiterons de ce que les changements ont impliqué en termes de pratique de la laïcité de l'Etat, de conditions de pluralisme religieux et de participation des femmes, ainsi que certaines implications pour l'engagement des autorités maliennes et de la société civile. Un point essentiel est que le renouveau religieux vu au Mali ne peut pas être interprété comme un processus à sens unique de la «radicalisation» ou l'adoption de points de vue extrémistes.

Avant-propos

Ce rapport est le résultat d'une recherche financée par le Ministère norvégien des Affaires étrangères. Le projet a été fait dans le cadre d'une collaboration entre la Fondation de recherche FAFO et l'institution malienne de recherche GREAT (Groupe de Recherche en Économie Appliquée et Théorique). Les résultats reposent sur un matériel empirique produit au cours de travaux de terrain effectués au Mali en mai et Juin 2014 en utilisant aussi bien des techniques quantitatives que qualitatives. GREAT Mali, sous la conduite de Massa Coulibaly et Moussa Coulibaly, était responsable de la réalisation de l'enquête quantitative. Ces derniers ont collaboré étroitement avec les chercheurs de la FAFO, en particulier avec Anne Hatløy and et Jing Liu. Le travail qualitatif sur le terrain a été réalisé par Tone Sommerfelt et Kristin Jesnes de la FAFO.

Les auteurs tiennent à remercier le Ministère norvégien des Affaires étrangères pour le financement de cette étude, qui, autrement, n'aurait pas été rendu possible. Nous sommes reconnaissants envers le personnel et les nombreux agents de terrain de GREAT

Mali, pour tous leurs apports au projet. Nous tenons également à remercier tous les Maliens qui ont accepté de participer à des entretiens et des discussions avec Tone Sommerfelt et Kristin Jesnes au cours des activités sur le terrain à Mopti, Ségou, Bamako, Koutiala et Sikasso. Les différents Conseils Régionaux du HCIM (Haut Conseil Islamique du Mali) méritent des mots particuliers de remerciements pour leur participation et leur facilitation sur le terrain. Enfin, nous sommes redevables à Mr Mamadou Konaté pour sa participation aux activités qualitatives sur le terrain, ainsi qu'à Jon Pedersen et Mark Taylor pour les contributions faites au cours des différentes étapes du processus de recherche.

Inutile de dire que nos mots de remerciements ne réduisent pas la responsabilité des auteurs pour les arguments et analyses figurant dans ce rapport.

Oslo, Octobre 2015

Tone Sommerfelt, Anne Hatløy et Kristin Jesnes

Introduction

La caractérisation du Mali comme un pays qui connaît une mutation populaire vers des orientations wahhabites de l'islam constitue une tendance descriptive plus large en Afrique de l'Ouest, ainsi qu'à travers le Sahel. Au Mali, l'importance politique du Wahhabisme et des Wahhabites est peut-être l'un des sujets les plus brûlants dans les journaux en ligne¹. Dans les lieux de rencontre au niveau des quartiers, les gens écoutent des émissions de radio de leaders religieux et de politiciens qui débattent de la santé de certaines communautés religieuses - communautés wahhabites en particulier - et ils discutent du rôle de l'islam, des institutions et organisations religieuses dans la politique nationale. Beaucoup de gens à Bamako s'inquiètent de l'accroissement du nombre de mosquées wahhabites, de l'importance du Wahhabisme dans les milieux politiques en dépit du statut minoritaire des Wahhabites et du soutien économique des alliances avec les pays arabes riches - l'Arabie saoudite, l'Égypte et les pays du Golfe.

Cette caractérisation n'est pas nouvelle, cependant. La distinction entre le wahhabisme (ou «salafisme») et l'islam soufi, censée refléter une distinction entre une tendance «nouvellement importée» de l'islam et des pratiques africaines traditionnelles de l'islam, reflète les tentatives coloniales françaises pour distinguer entre les pratiques soufies «bénignes» et les «mauvaises» pratiques salafistes/wahhabites (voir Soares 2013). Des descriptions de la popularité croissante de l'islam wahhabite à Bamako et sa propagation de la classe marchande à des couches plus larges de la population, les jeunes urbains en particulier, ont été publiées dans le milieu des années 1980 (voir, par exemple Amselle 1985). Dans ce contexte, le présent rapport décrit certains des changements ayant eu lieu sur la scène religieuse dans le sud du Mali au cours des dernières années, questionnant quelles peuvent être les implications du renouveau religieux sur l'avenir de l'État laïque malien et la liberté religieuse par rapport aux questions de genre et de la participation des femmes.

¹ Au Mali, le terme Wahhabiyya est utilisé pour désigner une large catégorie de réformistes musulmans. Le terme dérive du mouvement fondé par Muhammad ibn Abd al-Wahhab en Arabie Saoudite la fin du XVIII^e siècle. Soares souligne que nombre de Maliens utilisent largement ce terme, également pour désigner les personnes qui ne suivent pas nécessairement les enseignements de al-Wahhab (2005b: XII, 181).

Méthodologie

Cette analyse est basée sur le travail de terrain effectué en mai et juin 2014. Une des principales sources de données est une enquête d'opinions auprès d'un échantillon représentatif des ménages dans les zones urbaines et rurales de toutes les régions au sud du Mali (Kayes, Koulikoro, Sikasso, Ségou, Mopti et Bamako), six des neuf régions du pays, excluant ainsi les trois régions du nord. Un total de 1210 adultes (18 ans ou plus) a répondu aux questionnaires, dont 56 pour cent de femmes. Pour ce faire, de nombreux ménages ont été sélectionnés, et le nombre total des membres des ménages était de 15.363. Cinquante et un pour cent des membres des ménages étaient des femmes et 56 pour cent d'entre eux vivaient dans les zones rurales. Dans chaque ménage, le chef de ménage ou toute autre personne qui était disponible, a été invité à répondre à des informations concernant tous les membres du ménage. Ce furent des informations sur le sexe, l'âge, l'éducation et l'activité principale (voir détails dans Hatløy et al. 2015). Sur la base de cette liste des membres du ménage, l'un des adultes a été sélectionné au hasard et soumis à des questions supplémentaires. Le questionnaire utilisé était une version modifiée du questionnaire utilisé pendant une enquête de référence pour le Rapport sur le Développement Mondial (World Development Report) de 2011. Si le questionnaire 2011 était axé sur les perceptions sur les conflits, la sécurité et le développement, le questionnaire 2014 a mis un plus grand accent sur la vie religieuse. Les résultats de l'enquête sont présentés en détails dans un rapport de tableaux (Hatløy et al. 2015).

Le deuxième volet de la recherche porte sur des données qualitatives collectées sur le terrain et a été réalisé à Bamako, Mopti, Ségou, Koutiala et Sikasso. Trente entretiens et dix discussions de groupes cibles (de quatre à vingt participants chacun) ont été organisés. Les répondants étaient constitués de leaders et enseignants religieux, de dirigeants politiques, de travailleurs communautaires, de représentants gouvernementaux et de laïcs des deux sexes. Les paramètres du groupe consistaient en des discussions avec les branches régionales et locales du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) et avec des groupes de femmes participant à l'éducation religieuse organisée au niveau des communautés locales par le biais du HCIM. Parmi les principaux sujets d'entretiens et de discussions étaient la notion de laïcité de l'État,

l'implication des chefs religieux dans les débats politiques sur le droit de la famille et sur le conflit dans le nord, les avis sur les différents groupes religieux présents actuellement dans le sud du Mali, ainsi que les changements récents dans la vie religieuse, en particulier en rapport avec le genre et les effets de l'avancée des islamistes dans le nord.

Le renouveau religieux: un changement de scène dans le sud du Mali

Au cours des deux dernières décennies, la religion est venue à occuper une part croissante de l'espace public malien (voir par exemple, Schulz 2003, 2011; Soares 2005a, 2005b). La nouvelle visibilité de la religion dans l'espace public prend la forme de la multiplication des écoles religieuses, les associations et les nouvelles mosquées, la diffusion de discours religieux et politiques par les dirigeants musulmans populaires sur les stations de radios privées, et en outre, la participation active des chefs religieux musulmans dans les débats politiques. La participation des femmes dans la vie religieuse est également en train de changer et le changement est visible dans la tenue vestimentaire des femmes maliennes. Beaucoup de femmes musulmanes remplacent foulards traditionnels par le *hijab*. Le *niqab* est également plus fréquent qu'habituellement. Actuellement, les débats sur les pratiques musulmanes «correctes», et ce qui devrait être considéré comme tel, sont communs.

La formation de diverses communautés musulmanes au Mali a été facilitée par l'introduction de la liberté d'association dans les années 1990 (Thurston 2013). De nouvelles politiques des médias ont également contribué à transformer la façon dont les questions d'identité et organisation religieuse sont articulés et développés (cf. Soares 2005a). La libéralisation des efforts déployés par les agences de développement au cours des dernières années a encouragé le renforcement de la société civile, y compris les associations religieuses (cf. Thurston 2013). En outre, l'augmentation de l'activité missionnaire à partir des années 1980, financés par l'Arabie saoudite, a contribué à une dynamique dans les milieux urbains maliens de mouvements de renouveau du musulman

qui encouragent la transformation morale à travers la piété personnelle (Schulz 2011).

À Bamako, il est une idée communément répandue selon laquelle, la nouvelle signification de l'islam dans l'espace public est l'expression d'une hausse générale du nombre d'adhérents wahhabites et cela conduit progressivement à un «islam africain» changeant d'une pratique religieuse importée des cultures arabophones du Moyen-Orient. Une hausse du nombre de mosquées wahhabites à Bamako est évidente, beaucoup d'entre elles étant dirigées par des imams qui sont retournés au Mali après avoir suivi un enseignement religieux en Égypte.

Cependant, le nombre d'adhérents ne semble pas donner l'impression d'un recrutement généralisé chez les congrégations wahhabites dans le sud du Mali: selon notre enquête, environ quatre pour cent de la population se revendiquent d'une telle affiliation. En outre, de nouvelles influences religieuses ne conduisent jamais à un processus prévisible de changement unidirectionnel. L'islam est devenu plus important dans la vie quotidienne des musulmans en général, et pas seulement chez les personnes qui cherchent à transformer l'Islam en de présumées pratiques conformes aux Écritures Saintes.

Presque tous les Maliens se considèrent comme des musulmans (92 pour cent dans le sud du Mali, selon nos chiffres). En revanche au Sénégal voisin, où les différentes confréries soufies ont façonné le développement économique et politique à la fois pendant le colonialisme et à l'ère postcoloniale, la plupart des Maliens n'ont adhéré à aucun ordre musulman spécifique (cf. Soares 2004). Auparavant, les affiliations aux ordres soufis ne s'excluaient pas mutuellement et les gens pouvaient appartenir simultanément à plusieurs ordres (cf. Soares 2005b: 38). Jusqu'ici, de nombreux Maliens vont prier sans considérations pour le leadership de la mosquée. En outre, en dépit de l'apparition de nouvelles organisations religieuses au Mali, la plupart des Maliens n'entrent pas dans des distinctions de confréries ou d'ordres religieux: dans notre enquête, trois musulmans sur cinq se sont identifiés comme «simplement musulman». Cela représente environ 62 pour cent de la population (voir Figure 1). Cela peut, dans une certaine mesure, refléter le besoin des répondants à exprimer leur soutien à la communauté globale des musulmans (*Ummah* en arabe), mais en même temps, véhiculer l'idée que l'appartenance à un ordre musulman ne constitue pas un aspect essentiel de l'identité personnelle pour tous les musulmans dans le sud du Mali.

Soufisme, Wahhabisme et affiliations religieuses

La répartition générale des affiliations religieuses est présentée dans la Figure 1. Dans l'ensemble, un total de 92 pour cent nos répondants ont dit qu'ils sont musulmans. Trois pour cent d'entre eux ont dit qu'ils n'appartiennent à aucune religion, trois pour cent des répondants sont chrétiens, un pour cent ont dit qu'ils sont animistes, soit en adhérant à ce qu'on appelle «des croyances traditionnelles» en des êtres spirituels qui demeurent dans le paysage et enfin, un pour cent d'entre eux ont déclaré appartenir à d'«autres» religions (ni chrétiens, ni musulmans).

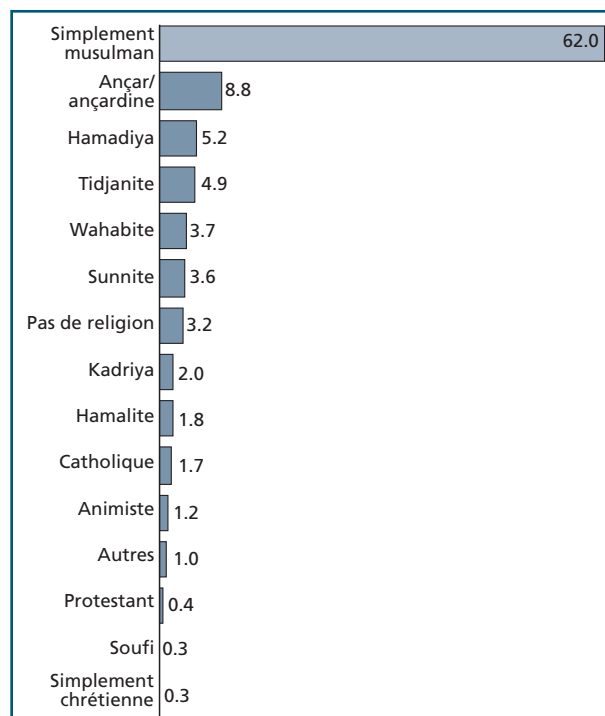
Benjamin Soares décrit le soufisme comme «la tradition mystique dans l'Islam» qui «implique ... des litanies spéciales de prière et des techniques de l'invocation ou de la récitation du nom de Dieu ... pour s'approcher de Dieu» (2005b: 37). Disposer de connaissances sur le pouvoir des mots dans le culte est considéré comme un talent particulier. Le secret est fondamental pour atteindre des états spirituels plus élevés au sein des ordres. Certains spécialistes/chefs religieux exceptionnels (*Shayks, cheikhs, marabouts*) sont reconnus comme des saints, et le pèlerinage au niveau des tombeaux des saints soufis, est devenu une caractéristique de la pratique de l'islam en Afrique de l'Ouest. Beaucoup de traditions soufies, que certains administrateurs coloniaux français ont dénommées «l'Islam noir» (ou «l'Islam africain» par opposition à «l'Islam arabe» des Britanniques), sont considérées comme un symbole de la culture nationale malienne.

On ne sait pas quand est-ce que les pratiques soufies ont d'abord été adoptées en Afrique de l'Ouest, mais les ordres soufis organisés ont gagné en importance au début du XVIIIème siècle (Soares 2005b: 37). Des spécialistes religieux qui se sont forgés une réputation pour leurs compétences ont souvent commencé par leurs propres confréries, et le nombre de confréries s'est multiplié, puis s'est propagé (cf. Le Vine 2004: 183). La conversion progressive de la majorité de la population malienne à l'Islam au cours du XXème siècle a coïncidé avec ce processus de diffusion des ordres soufis.

À l'heure actuelle, l'une des communautés soufies les plus populaires dans le sud du Mali est *Ançar Dine*². Fondée seulement en 1991, *Ançar Dine* puise

ses adeptes de la plupart des autres, et plus anciens, ordres soufis. Son leader, Cherif Madani Haïdara, attire des milliers de Maliens au cours d'événements dans des stades publics, et son activité médiatique ainsi que son charisme, l'ont rendu immensément populaire. Un mouvement explicite non-wahhabite, l'*Ançar Dine* promeut une «réforme africaine» et la pratique musulmane basées sur les traditions culturelles maliennes. Haidara est un franc critique de la corruption et de la dégénérescence morale (Holder 2012; Peterson 2012).

Figure 1 : Répartition des répondants selon leur affiliation à une religion (en pourcentage de la population totale)



La *Tijaniyya* (*Tijani, Tidjani*) est une confrérie soufie plus ancienne du sud du Mali, qui est originaire de l'Afrique du Nord. Environ cinq pour cent des répondants se réclament de cette confrérie. Le *Hamalite* (*Hamawiyya*), un sous-groupe de la *Tijaniyya* centré à Nioro, représente environ deux pour cent. Les Hamalites suivent la direction spirituelle de Cheikh Hamallah, un Malien né d'un père mauritanien et d'une mère Fulbée (Peule). La *Kadriya* (*Qadiriyya*) est la plus ancienne confrérie soufie en Afrique de l'Ouest, et détient actuellement une suite du même niveau que celle du Hamalite. Le «*Soufi*» est la seule confrérie qui utilise activement le terme de Soufi (et de nombreux Maliens associent le terme «soufi» à ce groupe seulement). Il forme une petite minorité, et est souvent présenté comme un exemple de «nouveau soufisme» qui attire les jeunes citadins

² *Ançar Dine* dirigée par Madani Haidara ne doit pas être confondue avec *Ansar Din*, ou *Ansar al Din*, un groupe de militants dans le nord dirigé par Iyad Ag Ghali.

qui se laissent pousser des dreadlocks stéréotypes. Le leader, Cheikh Soufi Bilal, est un grand écrivain de pamphlets et est actif dans les médias en ligne (cf. Soares 2007: 81ff). La confrérie mouride (*Mouridiyya*), qui est une émanation de la *Kadriya*, est trop petite au Mali pour apparaître comme une catégorie à part dans nos chiffres, mais elle est l'un des plus grands groupes au Sénégal voisin.

A Bamako, le nombre de mosquées qualifiées de wahhabites a augmenté après le retour en 1945 des premiers étudiants diplômés de l'Université d'Al-Azhar au Caire (Amselle 1985: 346). Le terme *Wahhabiyya* se réfère généralement à la doctrine qui a été adoptée par la maison des Saoud, la monarchie de l'Arabie saoudite, et est basé sur les enseignements de Muhammed Ibn Abd al-Wahhab. Le Wahhabisme peut être considéré comme un mouvement réformiste visant un retour à une forme «pure» de l'Islam. La mission wahhabite (*ad-Da'wa al-Wahhābiya* en arabe) encourage le renouveau religieux à travers un retour aux comportements du Prophète et le renouvellement moral personnel via l'apprentissage religieux. En termes théologiques, le wahhabisme conteste le culte des tombeaux et des saints musulmans, ainsi que la façon dont les cérémonies du cycle de vie ont été célébrées - traditions qui ont longtemps été communes à la pratique religieuse malienne. Dans le centre urbain de Bamako, de nombreux chefs religieux wahhabites critiquent ce qu'ils considèrent comme la désintégration des valeurs morales, et encouragent un retour à des vertus religieuses de retenue. Certains sont explicitement non-politiques, alors que d'autres plaident pour apporter les valeurs musulmanes dans la politique, une position pour laquelle le chef du Haut Conseil islamique du Mali (HCIM), Mahmoud Dicko, est connu.

Comme souligné précédemment, notre enquête montre que moins de quatre pour cent de la population au sud du Mali déclare une adhérence au wahhabisme. Un pourcentage presque égal de répondants se décrit comme «sunnite». Cette auto-attribution est difficile à interpréter: elle peut inclure des personnes qui ne veulent souligner une quelconque affiliation musulmane en particulier, mais elle est parfois aussi employée par des personnes qui veulent souligner qu'elles suivent les traditions et les paroles exemplaires du prophète, c'est à dire les *hadiths* qui composent la *sunna*. Une telle emphase à vivre une forme plus «pure» de la pratique religieuse est exprimée par les *Wahhabiya*, ainsi que les adeptes de la congrégation *Dawa Tablighi* (voir ci-dessous). Toutefois, les dé-

clarations comme «suivre la Sunna» sont également fréquentes dans les confréries soufies, par exemple *Tijani* et *Hamalite* (cf. Soares 2005b: 182). En outre, les auto-attributions de «sunnites» dans un contexte d'enquêtes-interviews ne peuvent pas être référées à des affiliations musulmanes plus spécifiques.

Le Wahhabisme est souvent décrit comme une forme de salafisme. Les prêcheurs du salafisme plaident pour l'abandon des pratiques non-musulmanes (cf. Meijer 2009; Haykel 2009). Au Mali, cependant, sous le terme «salafisme», on entend plutôt une forme orthodoxe et stricte de l'Islam. Le plus souvent, elle est assimilée à l'expression «extrémiste» et «terroriste», et les termes «salafiste», «wahhabite» et «terroriste» ont tendance à se confondre.

Le *Dawa Tablighi* (*Tablighi*, «organisation pour prosélytisme» en ourdou) est un groupe auquel est régulièrement attribué une étiquette wahhabite au Mali, en dépit du fait qu'il ne peut pas être décrit par une telle étiquette théologique (cf. Janson 2014, sur le mouvement en Gambie). Le mouvement est né en Inde, et est présent à Bamako depuis les années 1980. Les adeptes du *Dawa Tablighi* ne sont pas assez nombreux pour apparaître dans notre Figure 1, mais ils sont importants pour une compréhension du renouveau religieux au Mali, dans la mesure où leur «appel à l'Islam» (*da'wa* en arabe) entraîne une activité missionnaire de renouveau moral et personnel en termes religieux, semblables à ceux du mouvement de renouveau du wahhabisme. Ainsi, en dépit des différences théologiques (relatives aux emphases des pères fondateurs), à la fois *Dawa Tablighi* et *Wahhabiyya* diffèrent des traditionnels soufis musulmans au Mali dans leur encouragement d'un retour à une forme «pure» de la pratique religieuse, contrairement à la pratique religieuse inspirée par les traditions africaines. Beaucoup de femmes *Dawa Tablighi* et *Wahhabiyya* se voilent intégralement et portent le niqab / burqa et de nombreux adeptes masculins laissent pousser la barbe. Ces caractéristiques sont associées à des terroristes du nord et ils sont une source de crainte chez de nombreux musulmans traditionnels dans le sud du Mali.

Comme ailleurs, les *Hamadiya* (*Ahmadiyya*) sont décrits comme une catégorie «différente» des musulmans «ordinaires» au Mali, et beaucoup ne reconnaissent pas les *Hamadiya* comme une partie de l'Islam. Ils représentent environ cinq pour cent de la population. En outre, les musulmans *Shia* (chiite) constituent une petite minorité.

À certains égards, les distinctions entre les affiliations religieuses reflètent les orientations culturelles divergentes de longue date au Mali, qui font appel à différentes couches de la population. D'une part, une élite wahhabite à Bamako est éduquée dans les pays arabophone et est perçue comme ayant de solides relations d'affaires avec l'Arabie saoudite, l'Égypte et les États du Golfe et recevant des financements d'eux. D'autre part, les élites urbaines francophones sont éduquées dans un système scolaire français, et elles ont tendance à être plus orientées vers des idéaux éducatifs et culturels européens (voir, par exemple Schulz 2003). Elles prétendent pratiquer une forme ouverte de «l'islam africain» et sont parmi les Wahhabiya-sceptiques les plus virulents. Beaucoup de ces dernières perçoivent les wahhabites comme dominant la vie religieuse et le discours politique, et le point sur le fait que les wahhabites occupent la plupart des sièges dans le HCIM malgré le fait qu'ils constituent une minorité religieuse.

Dans le même temps, la distinction entre le soufisme et le wahhabisme est simpliste et exagérée. Beaucoup de musulmans demandent des conseils religieux auprès de leaders sans prêter attention à leur affiliation (cf. de Bell 2013). En ce qui concerne la pratique religieuse, la plupart des wahhabites autoproclamés de notre échantillon portaient des amulettes religieuses et ont demandé l'aide des guérisseurs traditionnels, ce qui sape toute distinction catégorique entre wahhabite et non wahhabite. Il est important de savoir que les appels pour un réarmement moral de la société malienne, le respect de l'autorité des aînés, la concentration sur le dur labeur travail et l'éducation, ainsi que la critique de la corruption, émanent de leaders du conseil religieux musulman en général. Beaucoup d'adultes, à travers les orientations religieuses et politiques, ont souligné que toute une gamme de problèmes sociaux, notamment la corruption, l'absence de développement économique, la criminalité et la participation des jeunes dans les groupes djihadistes dans le nord peuvent être attribués à la dégradation morale, et que le retour à la base musulmane des valeurs est une solution à ces maux sociaux. Dernièrement, des chefs religieux comme Madani Haïdara et Mahmoud Dicko ont établi des plates-formes à travers la «fracture» dans un effort commun pour lutter contre le fédéralisme, à savoir, l'autodétermination dans le nord.

Les leaders religieux: messagerie politique et confiance populaire

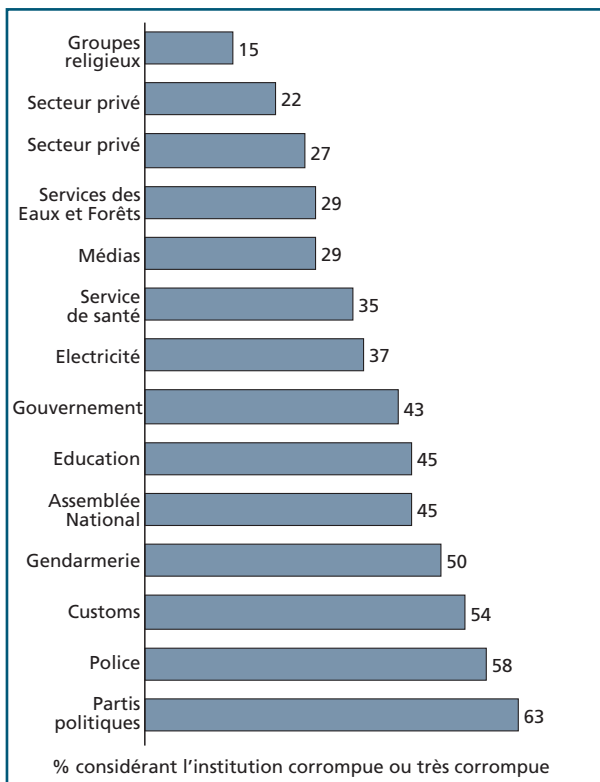
Avec l'augmentation du nombre des organisations religieuses, d'éminents leaders musulmans ont développé des agendas politiques explicites. Cela s'applique aux leaders à travers la (floue) distinction des wahhabites et des soufis: aussi bien Dicko, chef du Haut Conseil Islamique (HCIM) et un wahhabite, que le leader de Ançar Dine, Madani Haïdara (vice-président du HCIM), même si ce dernier est un défenseur plus explicite du principe de la laïcité de l'État au Mali. Le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) est une association religieuse établie en 2000, destinée à servir d'intermédiaire entre les différentes communautés musulmanes et l'État.

En 2009, le débat public concernant le Code de la famille, qui régleme le mariage, le divorce, l'héritage et d'autres questions relatives à la famille, a renforcée les discussions sur la façon dont «la laïcité» a été appliquée au Mali. Dans la pratique juridique de facto, la jurisprudence arabe de l'école de Maliki, ainsi que les coutumes localement spécifiques ont été appliquées au Mali depuis l'indépendance, avec le système juridique français hérité (cf. Soares 2005a: 83). La tentative de réviser la loi a pris de l'ampleur suite à la quatrième Conférence mondiale sur les femmes organisée à Beijing en 1995 par l'ONU. Le Code de la famille a donc été un sujet de discussion pendant plus d'une décennie avant qu'une version révisée de la loi ait été adoptée par l'Assemblée nationale en 2009. La loi révisée a relevé l'âge légal du mariage, reconnue uniquement les mariages civils, et a fourni plus de droits de succession pour les femmes (Leininger 2010). La communauté internationale des donateurs et les politiciens maliens faisant la promotion d'un discours global sur les droits de l'homme ont cherché à harmoniser le droit dans le sens de la Déclaration de Beijing de 1995 et le Programme d'action sur l'égalité des femmes. La version révisée a donc été considéré par beaucoup comme un signe de l'influence euro-américaine dans les affaires et la politique culturelles maliennes. Les chefs religieux, ainsi que de nombreux laïcs, ont décrit la révision du Code de la famille comme une attaque par l'État des structures traditionnelles de l'autorité dans les familles maliennes, de la pratique religieuse, et des considérations morales de la grande majorité de la population.

L'opposition est venue des milieux beaucoup plus larges que les écoles religieuses les plus conservatrices. Un des répondants que nous avons interrogés a jugé que la loi révisée a créé un « choc de la majorité ». Grâce au HCIM, les chefs religieux ont mobilisé des masses de gens à Bamako pour protester contre la version révisée. En raison de l'opposition massive, le Code de la famille a finalement été retiré. Par la suite, en 2011, une nouvelle version, modifiée pour prendre en compte les préoccupations des dirigeants musulmans, a été adoptée par le Parlement (Thurston 2013: 52).

Contrairement aux politiciens, les chefs religieux musulmans ont, ces derniers temps, démontré leur grande capacité à mobiliser de grands groupes de personnes autour de questions politiques, à la fois par le HCIM et individuellement. Il y a deux raisons à cela : l'utilisation active des médias par les leaders dans la diffusion de leurs idées et la faible confiance relative dans le gouvernement et les politiciens (cf. Sommerfelt & Jesnes 2015a). Quand, au cours de notre enquête, des questions ont été posées sur la corruption, le manque de confiance dans les partis politiques est frappant, alors que les groupes religieux sont considérés comme étant les moins corrompus (Figure 2).

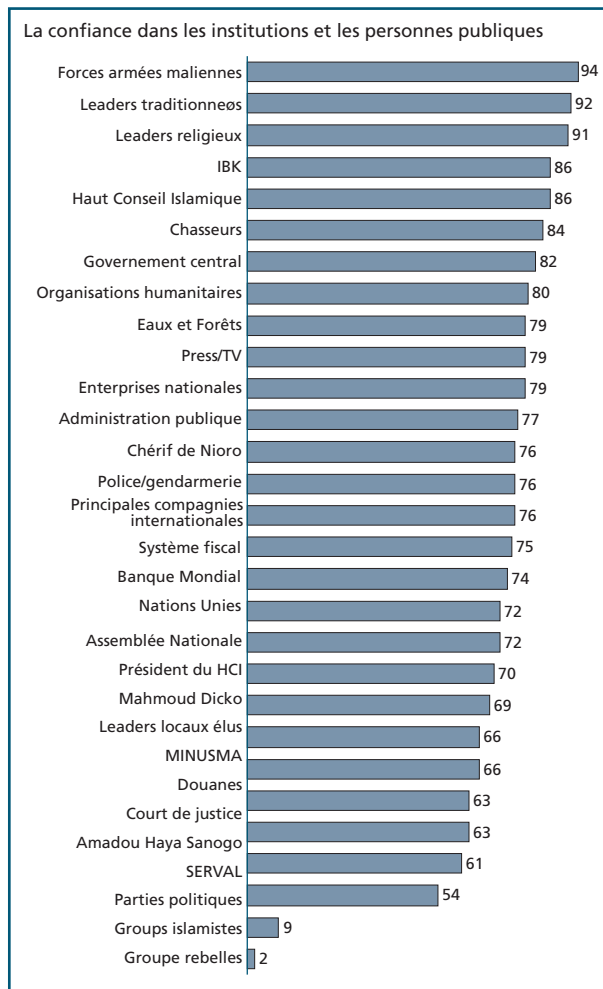
Figure 2 : Considérations par rapport à la corruption



De même, lorsque nous avons posé des questions aux répondants au sujet de leur confiance dans différentes institutions sociales, les chefs religieux ont obtenu un score élevé (Figure 3).

Les changements dans l'expression publique de la religion dans le sud du Mali reflètent une tendance générale dans la région vers la renaissance religieuse, qui ne peut être considérée ni comme un simple reflet de l'évolution dans le nord, ni celui de la seule activité missionnaire « étrangère » salafiste (cf. Sommerfelt & Jesnes 2015a). Le renouveau religieux traverse le continent africain, et dans d'autres pays africains, il englobe une croissance du milieu charismatique Chrétien (par exemple, le pentecôtisme).

Figure 3 : La confiance dans les chiffres et les institutions publiques



Débats sur la laïcité de l'État

La participation croissante des leaders religieux à la scène politique implique que le principe de la laïcité de l'État est remodelé (cf. Sommerfelt & Jesnes 2015a). La façon dont le principe de la laïcité a été entendu au Mali après l'indépendance est un reflet direct de la conceptualisation française de «laïcité», ce qui implique la séparation formelle des institutions étatiques et religieuses, l'absence d'engagement religieux dans les affaires du gouvernement et l'absence de l'implication gouvernementale dans les affaires religieuses. Le façonnage plus particulier de ce principe au Mali peut être considéré comme un héritage colonial, bien que l'idée de la séparation de l'État et de la religion «dans les sociétés musulmanes n'est pas une innovation du XX^{ème} siècle dans cette région» (Brenner 2001, 2). La conceptualisation française est fondée sur une stricte séparation entre les sphères publiques et privées, supprimant l'enseignement religieux des écoles publiques, bannissant les partis politiques basés sur des valeurs religieuses et interdisant le soutien économique du gouvernement aux écoles privées et organisations religieuses.

La renégociation de la laïcité de l'État implique, d'une part, une renégociation du principe de gouvernance religieusement «neutre». Beaucoup de musulmans maliens parmi les élites urbaines soutiennent que l'Islam est une religion démocratique (voir, par exemple Gakou 2013) et conservent le droit d'exprimer des arguments politiques fondés sur des valeurs musulmanes. Compte tenu de la variété des identités musulmanes au Mali, les «valeurs musulmanes» sont diverses et contestées. Ainsi, la plupart des défenseurs du droit d'exprimer des opinions politiques avec référence aux valeurs musulmanes soulignent le droit égal de tous les citoyens à participer aux débats politiques et à exercer des fonctions. En effet, cette renégociation de la gouvernance religieusement «neutre» implique un accent accru sur la liberté de pratiquer sa religion, plutôt que d'une insistance sur l'«absence» des affaires religieuses dans la gouvernance. Cette réaffirmation de la liberté religieuse et du pluralisme est à la fois un moyen de défense contre le «fédéralisme» et une autonomie accrue des régions du nord, et donc, la protection de l'intégrité territoriale de la nation malienne.

Deuxièmement, la renégociation de la «laïcité» prend aussi la forme de l'implication accrue du gou-

vernement dans les affaires religieuses et leur contrôle. Dans un effort pour éloigner le Mali de l'Islam extrémiste, et en réponse aux avancées des groupes extrémistes salafistes dans le nord du Mali, l'État cherche à contrôler les groupes religieux. En 2012, un Ministère des Affaires Religieuses et du Culte a été établi. Le ministre, Thierno Amadou Omar Hass Diallo, à qui nous avons parlé en Juin 2014, a souligné que le mandat du Ministère est de régler les questions religieuses. Ce processus de règlement comprend le contrôle des prédicateurs à travers l'élaboration de lignes directrices pour le contenu des prières et sermons faits dans les mosquées et diffusés sur les radios maliennes. Il comprend également la canalisation active de la formation des imams et la supervision du contenu de l'enseignement dans les nombreuses écoles coraniques dans le pays. Le règlement des questions religieuses par le Ministère est en partie fait en étroite collaboration avec l'organisme national du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) (voir Sommerfelt & Jesnes 2015b).

En fin 2013, le Mali a signé un accord d'affaires religieuses avec le Maroc pour la formation dans ce pays de 500 imams maliens sélectionnés par le gouvernement malien (voir Waterman 2013). Selon le ministre Diallo, ce programme est destiné à travailler contre des points de vue extrémistes. En outre, l'initiative doit être considérée comme un moyen de renforcer l'influence de l'islam soufiste, et l'accord représente une orientation plus générale vers le Maroc du gouvernement malien. Au Maroc, l'Islam est la religion d'État, et l'État exerce un contrôle sérieux sur les affaires religieuses, exigeant la certification ministérielle de tous les imams, la régulation des horaires de la mosquée et cherchant à scruter les sermons afin d'en exclure les messages extrémistes (Sakthivel 2014). L'accord avec le gouvernement marocain englobe également un partenariat entre les ministères des affaires religieuses des deux pays afin de «coopérer sur la jurisprudence et l'interprétation malékite afin de promouvoir la modération et lutter contre les idéologies de la ligne dure» (Sakthivel 2014). Alaoui (2015) commente que le Maroc semble tenter de se constituer en «moyeu africain musulman» pour un «modèle religieux basé sur la tolérance».

Une autre initiative visant à contrôler les questions religieuses peut être vue dans le débat sur la possibilité d'intégrer des parties de l'éducation coranique actuelle dans le système scolaire formel (voir Sommerfelt & Jesnes 2015b). Ce secteur est en pleine croissance en raison du retour de nombreux chefs

religieux de leur formation religieuse dans les pays arabophones. Avec les opportunités d'emploi limitées dans le système scolaire francophone et incapables de poursuivre leurs études dans les universités maliennes, beaucoup établissent leurs propres petites écoles religieuses ou offrent leurs services à des écoles coraniques déjà établies (Soares, 2005a: 85). Ce débat reflète les intérêts de longue date de l'Etat pour le contrôle des écoles religieuses informelles au Mali (cf. Brenner 2001. 209ff). Il va au-delà du mandat actuel du Ministère des Affaires Religieuses et du Culte de superviser les contenus éducatifs et mène potentiellement à une tentative d'éradication du secteur informel de l'enseignement.

Beaucoup de parents envoient leurs enfants dans les *madrasas* afin de leur offrir une formation religieuse, qui n'est pas offerte dans le système de l'éducation formelle à l'heure actuelle, compte tenu de la formulation de la laïcité de l'Etat malien. Selon nos chiffres, 29 pourcent de la population voit les *madrasas* comme une alternative à d'autres options de scolarisation (Coulibaly & Hatløy 2015). Le HCIM est en faveur de l'intégration de l'éducation religieuse dans le système scolaire formel, comme Sabati 2012, un mouvement politique enraciné dans le HCIM et établi dans le but d'augmenter la conscience politique parmi les musulmans au Mali (voir Sommerfelt & Jesnes 2015a). Le HCIM et Sabati 2012 soutiennent ainsi l'intégration des écoles religieuses dans le système scolaire formel en tant que moyen de renforcer l'éducation religieuse plutôt que comme moyen de renforcer le contrôle de l'éducation religieuse. En tout cas, l'intégration des *madrasas* dans le système scolaire formel entraînerait la rupture avec l'un des principes de la version de laïcité de l'Etat pratiqué au Mali depuis la décolonisation. En outre, la participation accrue de l'Etat dans le domaine religieux accentuerait plus la visibilité des questions religieuses dans le débat public.

La crainte du wahhabisme

Il convient de souligner que les influences religieuses dans le débat public proviennent autant des mouvements populistes «anti-wahhabites» que des activités missionnaires wahhabites ou salafistes. Les progrès des extrémistes islamistes dans le nord ont conduit à la crainte d'une augmentation d'adhérents wahhabites qui sont dépeints comme des jihadistes salafistes dans une rhétorique publique anti-wahhabite relativement agressive. Cela peut avoir un impact sur les processus de réconciliation dans le sud du Mali, comme certaines des voix anti-wahhabites les plus engagées dérivent de milieux prétendant promouvoir le dialogue interreligieux et recherchent le soutien économique des gouvernements européens.

En Mars 2015, cinq personnes ont été tuées par le groupe djihadiste Al-Marabitoun dans une attaque contre un restaurant à Bamako. Cela montre que la menace d'attentats djihadistes dans le sud se poursuit. Cependant, à Bamako, la peur généralisée des «salafistes» est orientée vers les minorités religieuses non-violentes et pas seulement à l'égard des groupes terroristes. Beaucoup de leaders musulmans autoproclamés tolérants à Bamako cultivent la peur des wahhabites en général, même des femmes et des enfants et de ces wahhabites qui sont explicites sur leur agenda non-politique et qui prennent activement position contre les militants dans le nord. Nous avons parlé avec les chefs religieux dans les cercles d'élites à Bamako en Juin 2014, qui avaient soutenus que les Wahhabites sont des «satanistes» ou «djihadistes», et qu'«ils [les Wahhabites] essayent de prendre le contrôle de notre pays». Des vues similaires ont été exprimées dans des déclarations telles que: «Nous devons les avoir», «Nous sommes prêts à aller en guerre contre eux», «Ils ont des armes; nous devons nous armer». Certains informateurs ont déclaré que «leur peau ne sera pas endommagée si vous essayez de les frapper», suggérant que les Wahhabites sont au-delà de la sphère de l'humain. Les dernières expressions ressemblent à des discours de haine et des messages similaires sont régulièrement exprimés sur les stations de radio maliennes. Ces dirigeants religieux utilisent les exemples de Boko Haram, AQMI et MUJAO pour souligner le danger des Wahhabites en général.

Paradoxalement, la plupart des chefs religieux qui sont les plus actifs à accuser tous les wahhabites d'être des terroristes de cœur, et qui attisent la peur publique envers les musulmans à dénomination «étrangère»,

se décrivent comme des défenseurs de la «communication interreligieuse». Dans le but présumé de préserver le Mali de façon religieuse modérée, ils sollicitent le soutien économique des ONG européennes et des agences de l'Etat -, mais les milieux, qu'ils invitent à la table du dialogue interreligieux sont chrétiens, une infime minorité au Mali, et pas les minorités urbaines musulmanes.

Des étiquettes terroristes ont également tendance à être attribuées indistinctement aux autres minorités musulmanes représentées dans la pléthore religieuse à Bamako, notamment aux adeptes de la congrégation *Dawa Tablighi*. En Septembre 2012, les troupes maliennes ont tué 16 prédicateurs *Dawa* civils dans le village de Diabaly. Les premiers rapports ont dit que les troupes avaient supposé que les prédicateurs ont été associés à la faction *Ansar Dine* liée à *Al-Qaïda* (à ne pas confondre avec le mouvement Ançar Dine de Madani Haïdara, décrit ci-dessus), comme la plupart des prédicateurs avaient de longues barbes. Depuis 2013, la mosquée *Dawa Tablighi Markaz* à Bamako a connu des manifestations publiques, des manifestants affirmant que la mosquée abritait des terroristes (ce qui a conduit à des arrestations par la police, par exemple, en Janvier 2013). En outre, des rumeurs de mosquées wahhabites et dawas abritant des terroristes du nord abondent.

La méfiance et l'intensification de l'exclusion sociale des minorités religieuses sur la base de rumeurs et les suspicions non fondées d'extrémisme armé ne feront qu'aggraver les inquiétudes au sujet de l'insécurité chez les Maliens ordinaires et faire courir le risque de conduire à une nouvelle polarisation. La stigmatisation des minorités religieuses par le biais de l'attribution d'étiquettes terroristes est un autre aspect de l'évolution de la scène religieuse et représente une menace pour la liberté religieuse dans le Mali contemporain.

La participation accrue des femmes dans les milieux religieux

Une autre marque du processus de renouveau religieux au Mali est l'appel aux femmes. Comme dans d'autres parties du monde musulman, «l'appel à l'Islam» (*da'wa*) dans les mouvements de renouveau islamique au Mali encourage l'apprentissage religieux des femmes. Jusqu'aux années 1980, les femmes ont été largement exclues du domaine religieux plus savant (Schulz 2011: 98). Beaucoup de femmes se lancent dans un processus de renouveau moral et d'éducation à travers la participation à des groupes de quartier pour les études coraniques et des activités de prière collective (cf. Schulz de 2011, 2012, et pour le Niger, voir Masquelier 2009). En tant que parties prenantes d'un processus de renouveau religieux, les femmes mettent l'accent sur les valeurs sociales et morales de l'endurance, de la patience et de la sincérité dans le travail quotidien et la vie et affirment que la place des femmes mariées est à la maison (cf. Schulz 2011). En même temps, ceci a encouragé la participation des femmes dans les organisations religieuses hors de la sphère domestique, non seulement dans les groupes d'apprentissage religieux, mais aussi dans d'autres organisations de la société civile et aux différents niveaux du HCIM. Ceci a également introduit les femmes en tant qu'enseignantes et missionnaires religieuses et comme prédicatrices dans les médias publics. De plus, aussi bien les femmes que les hommes réinterprètent et renégocient les limites de «l'intérieur» dans le contexte malien, soulignant que la conduite morale appropriée n'est pas de «s'asseoir et ne rien faire», mais que pour sécuriser les moyens de subsistance de la famille cela requiert l'engagement des femmes en dehors de leur domicile. Beaucoup de nos informateurs, y compris un imam qui se présentait comme un partisan wahhabite, a déclaré que le confinement des femmes à la maison ne correspond pas aux réalités économiques de l'Afrique de l'Ouest.

La participation plus active des femmes dans la vie religieuse a eu un impact au-delà des mouvements religieux «puristes». Les femmes de toutes affiliations musulmanes participent plus activement à la vie religieuse par rapport à précédemment, à travers la prière dans les mosquées, les cercles de lecture du Coran, les écoles coraniques, l'enseignement de l'Islam à d'autres femmes et lors des fêtes musulmanes qui

sont associées à des confréries soufies. Le fait de se voiler n'est pas nécessairement un signe d'affiliation au wahhabisme, mais gagne en popularité chez les femmes qui se décrivent comme « musulmane seulement ».

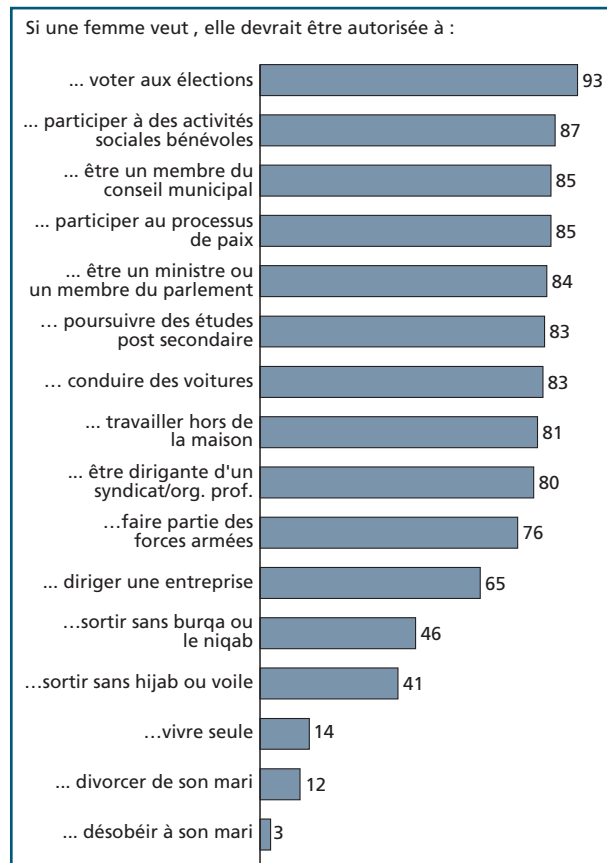
Nos données d'enquête font écho à la distinction des rôles selon le sexe dans les domaines publics et domestiques, respectivement: dans la sphère publique, les rôles de genre sont définis comme plus « égaux » que dans la sphère domestique. En général, les Maliens ne s'opposent pas à la participation des femmes dans le domaine public, et le soutien pour les femmes exerçant une fonction publique est fort (figure 4).

En ce qui concerne la sphère privée, cependant, les relations hommes-femmes sont caractérisées par la différence. Par exemple, lorsqu'on a posé des questions sur les rôles des sexes dans le mariage, les réponses reflètent la subordination formelle des femmes par rapport à leurs maris. La différence dans le domaine de la maison est aussi liée à la division du travail en Afrique occidentale, plus largement, à la fois dans le travail agricole et domestique. Les tâches séparées des femmes et des hommes dans la sphère privée sont accompagnées par une notion distincte des fonctions complémentaires des hommes et des femmes: sous l'islam, les hommes sont responsables de « l'alimentation » et du soutien économique de leurs épouses, et non vice versa.³

Beaucoup d'observateurs étrangers ainsi que certains représentants d'agences d'aide occidentales considèrent la popularité de l'activité missionnaire musulmane chez les femmes comme un signe d'un renversement des acquis de développement des femmes. Ils soutiennent que les libertés des femmes sont réduites à travers leur relégation à la maison, et que de nouveaux points de vue sur le comportement proprement féminin sont beaucoup plus restrictifs que les rôles traditionnels des genres au Mali. En même temps, de nombreuses femmes maliennes perçoivent leur participation accrue à la vie religieuse comme un symbole de leur propre émancipation - et comme une extension de la participation des femmes à une nouvelle sphère. À leur avis, leur participation accrue à l'éducation religieuse, au leadership et aux réseaux sont des signes de leur inclusion dans la communauté musulmane, autrefois un domaine masculin. En outre, les processus d'engagement religieux des femmes re-

stent paradoxaux et les effets du renouveau religieux des femmes sur leur participation dans *différentes arènes* ne sont pas univoques.

Figure 4 : La participation des femmes dans les différentes parties de la société



³ Cela donne lieu à des mouvements féministes islamiques particuliers et variés, mais il est en dehors de la portée de ce résumé pour discuter du sujet ici. Pour une évaluation de la Tunisie à cet égard, voir Honwana 2013: 167ff.

Implications

Les organisations et les leaders musulmans continueront à influencer les processus et les débats politiques au Mali. Leininger souligne que, «dans une démocratie, le droit de participer officiellement au processus politique et de s'exprimer, d'accumuler, et de représenter leurs préoccupations doit être garanti à toutes les forces sociales tant qu'elles respectent la règle démocratique» (2010: 3). Comme l'interdiction des partis religieux reste de vigueur, les acteurs religieux sont amenés à exercer leur influence à travers d'autres canaux. Cela pose des exigences particulières en matière de transparence, aussi bien de la part des hommes politiques maliens que des acteurs de la société civile.

Dans le même temps, l'importance des intérêts et des préoccupations religieux au Mali doivent être prise en considération dans les futurs engagements au Mali, à la fois par rapport aux efforts de développement et au cours du dialogue politique. La participation avec la société et les autorités civiles maliennes devrait en particulier garder à l'esprit ce qui suit:

- Les débats sur les relations entre l'Etat malien et les organisations religieuses, et sur les initiatives visant à renforcer le contrôle de l'Etat sur la sphère religieuse, doivent être compris dans un contexte régional plus large de réorientation religieuse, et pas seulement à la lumière de l'extrémisme religieux.
- La réorientation et relance religieuses ne devraient pas être interprétées comme un processus à sens unique de l'augmentation du conservatisme ou du radicalisme. Les dialogues politiques devraient inclure des associations musulmanes et réévaluer leur potentiel en tant que contributeurs au développement et à divers efforts de réconciliation - comme ils l'ont fait à l'égard des organisations chrétiennes de la société civile malienne.
- La diabolisation des mouvements religieux menace la liberté religieuse au Mali. Les donateurs doivent prêter attention aux discours sécuritaires qui dépeignent les extrémistes violents dans le nord comme équivalant aux wahhabites non-violents dans le sud. En outre, le dialogue avec la société civile doit englober un plus large éventail d'organisations religieuses musulmanes et le leadership.
- L'aide au gouvernement malien pour le contrôle des éléments extrémistes doit être sensible à la tendance à attribuer des étiquettes d'extrémistes sur les musulmans wahhabites non-violents et les autres minorités musulmanes.
- L'introduction des femmes dans la vie religieuse offre de nouvelles portes d'accès à des engagements avec la société civile. Les efforts de développement devraient entrer en dialogue avec les organisations religieuses dans le but d'atteindre de potentiels nouveaux groupes de femmes et de jeunes, par exemple dans le cadre de l'éducation.
- Le système éducatif religieux deviendra un sujet de discord et nécessite un examen minutieux. Le débat sur l'intégration des écoles religieuses informelles dans le secteur formel de l'école doit être fondé sur une meilleure connaissance des curricula en vigueur dans les madrasas, ainsi que des différences dans la qualité de l'éducation.

Références

- Alaoui, A. (2015). Why Morocco wants to become a major Islamic training hub. *Forbes*, March 31st. <http://www.forbes.com/sites/abdelmalekalaoui/2015/03/31/why-morocco-wants-to-become-a-major-islamic-training-hub/>.
- Amselle, J-L. (1985). Le Wahabisme à Bamako (1945–1985). *Canadian Journal of African Studies*, 19(2), 345–357.
- Bell, D. (2013). Understanding currents of Islam in Mali. *Fieldsights – Hot Spots*. Cultural Anthropology Online, June 10. <http://www.culanth.org/fieldsights/312-understanding-currents-of-islam-in-mali>.
- Brenner, L. (2001). *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Coulibaly, M. & Hatløy, A. (2015). *Religious issues and ethnicity in Southern Mali*. Fafo-report 2015:13. Oslo: Fafo. <http://fafo.no/index.php/en/publications/fafo-reports/item/religious-issues-and-ethnicity-in-southern-mali>.
- Gakou, B. (2013). *Islam et Démocratie: “Le Onzième Commandement”*. Edition Février 2013. Bamako: Editions Pum, Presses Universitaires du Mali.
- Hatløy, A., Coulibaly, M. & Liu, J. (2015). *Religious reorientation in Southern Mali – Tabulation report*. Fafo-report 2015:04. Oslo: Fafo. <http://fafo.no/index.php/en/publications/fafo-reports/item/religious-reorientation-in-southern-mali-tabulation-report>.
- Haykel, B. (2009). On the nature of Salafi thought and action. In R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (pp. 33–57). London: Hurst & Company.
- Holder, G. (2012). Chérif Ousmane Madani Haidara and the Islamic movement Ansar Dine: A popular Malian reformism in search of autonomy. *Cahiers d’Études Africaines*, 2(206–207), 389–425.
- Honwana, A. (2013). *Youth and Revolution in Tunisia*. London: Zed Books.
- Janson, M. (2014). *Islam, Youth, and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama’at*. New York: International African Institute and Cambridge University Press.
- Le Vine, V. T. (2004). *Politics in Francophone Africa*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Leininger, J. (2010). The Diverse Role of Muslim Actors in Mali’s Democratic Consolidation: Fostering Plurality to Inhibiting Strong State Institutions. Paper prepared for the Workshop on Religious Actors in Democratization Processes: Evidence from the five Muslim Democracies, to be held in Princeton University February 4–5, 2010. Available at: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1780470.
- Masquelier, A. (2009). *Women and Islamic Revival in a West African Town*. Indiana: Indiana University Press.
- Meijer, R. (2009). Introduction. In R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (pp. 1–32). London: Hurst & Company.
- Peterson, B. J. (2012). Mali ‘Islamisation’ tackled: The other Ansar Dine, popular Islam, and religious tolerance. *African Arguments*, April 25th 2012. <http://africanarguments.org/2012/04/25/confronting-talibanization-in-mali-the-other-ansar-dine-popular-islam-and-religious-tolerance-brian-j-peterson/>
- Sakthivel, V. (2014). Morocco’s move in Mali: what Rabat gained in the battle against Islamic extremism. *Foreign Affairs*, January 14th. <https://www.foreignaffairs.com/articles/africa/2014-01-14/moroccos-move-mali>.
- Schulz, D. E. (2003). Political factions, ideological fictions: The controversy over family law reform in democratic Mali. *Islamic Law and Society*, 10(1), 132–164.

- Schulz, D. E. (2011). Renewal and enlightenment: Muslim women's biographic narratives of personal reform in Mali. *Journal of Religion in Africa*, 41, 93–123.
- Schulz, D. E. (2012). Dis/embodying authority: Female radio 'preachers' and the ambivalences of mass-mediated speech in Mali. *International Journal of Middle East Studies*, 44, 23–43.
- Soares, B. (2004). Islam and public piety in Mali. In E. Salvatore & D. F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good* (pp. 205–226). Leiden: Brill.
- Soares, B. (2005a). Islam in Mali in the Neoliberal Era. *African Affairs*, 105(418), 77–95.
- Soares, B. (2005b). *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Soares, B. (2007). Saint and Sufi in contemporary Mali. In M. van Bruinessen & J. Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (pp. 76–91). New York: Tauris.
- Soares, B. (2013). Islam in Mali since the 2012 coup. *Fieldsites – Hot Spots*, Cultural Anthropology Online. <http://www.culanth.org/fieldsights/321-islam-in-mali-since-the-2012-coup>. Downloaded 06.10.13.
- Sommerfelt, T. & Jesnes, K. (2015a). *Laïcité in Southern Mali: Current public discussions on secularism and religious freedom*. Fafo-report 2015:05. Oslo: Fafo. <http://fafo.no/index.php/en/publications/fafo-reports/item/laicite-in-southern-mali-current-public-discussions-on-secularism-and-religious-freedom>.
- Sommerfelt, T. & Jesnes, K. (2015b). *State control of religious activity in southern Mali following the 2012-crisis*. NOREF Policy Brief, August 2015. Oslo: Norwegian Peacebuilding Resource Centre. <http://peacebuilding.no/Regions/Africa/Mali/Publications/State-control-of-religious-activity-in-southern-Mali-following-the-2012-crisis>.
- Sow, F. (2014). Secularism at risk in Sub-Saharan secular states: The challenges for Senegal and Mali. Open Democracy October 10th 2014. <https://www.opendemocracy.net/5050/fatou-sow/secularism-at-risk-in-subsaharan-secular-states-challenges-for-senegal-and-mali>.
- Thurston, A. (2013). Towards an 'Islamic Republic of Mali?' *The Fletcher Forum of World Affairs*, 37(2), 45–66.
- Waterman, S. (2013). Morocco trains 500 imams to counter spread of radical Islam. *Washington Times*, November 25th. <http://www.washingtontimes.com/news/2013/nov/25/morocco-trains-500-imams-to-counter-spread-of-radi/print/>.

Les auteurs

Anne Hatløy est Chercheur principal à la Fondation de recherche FAFO et professeur associé au Centre International de santé de l'Université de Bergen. Elle a plus de 25 années d'expérience dans la mise en œuvre et l'analyse des projets de recherche quantitative et qualitative dans les pays en développement (en Afrique de l'Ouest, Ouganda, Erythrée, République démocratique du Congo, Haïti) sur le travail des enfants, les conditions de vie, ainsi que la sécurité alimentaire et nutritionnelle. Elle possède une vaste expérience dans la coopération avec les institutions de recherche des pays en développement et dans l'administration de la recherche. Elle détient un doctorat en nutrition de l'Université d'Oslo. Tant son Master que sa thèse de doctorat portent sur la sécurité alimentaire et la nutrition au Mali où elle a mené sa première année de travail sur le terrain en 1989.

Kristin Jesnes est Chercheur à la FAFO où elle travaille sur les questions relatives aux pays en transition, les relations de travail et le marché du travail, les entreprises et les droits humains, ainsi que l'offre de travail décent. Jesnes est titulaire d'une Maîtrise en Sécurité internationale de Sciences Po Paris et titulaire d'une Licence en Politiques comparatives

de l'Université de Bergen. Jesnes a travaillé sur des projets commandités par les ministères du Gouvernement norvégiens, les syndicats et NOREF.

Tone Sommerfelt est titulaire d'un Doctorat en anthropologie de l'Université d'Oslo, et est Chercheur principal à la FAFO. Elle possède une expérience de terrain considérable en Afrique de l'Ouest musulmane, dont trois ans de travail sur le terrain en Gambie, aussi bien qu'au Mali, sur des questions relatives aux changements sociaux, aux dynamiques de l'identité et du rang, et aux politiques de la foi. Sa recherche a également mis l'accent sur le travail des enfants, les arrangements de placements familiaux et la mobilité humaine en Afrique de l'Ouest ainsi qu'au Maroc, en Haïti et en Jordanie. Elle est engagée dans les activités du projet sur le Mali, sur les influences de l'islam salafiste dans le sud du Mali et de la dynamique politico-religieuse suite à la crise dans le nord du Mali. Sommerfelt a écrit des articles et des rapports commandités par les organisations internationales de développement (UNICEF, OIT et autres), le Conseil norvégien de la recherche, le Ministère norvégien des Affaires étrangères et NOREF.

Réorientation religieuse au sud du Mali

– Sommaire

Alors que l'importance croissante de l'Islam des salafistes radicaux au nord du Mali est bien connue, la réorientation religieuse qui s'effectue au sud a reçu beaucoup moins d'attention du public. Dans une série de rapports, nous nous concentrons sur les changements de point de vue sur la politique, la religion et les conditions sociales parmi les musulmans au sud du Mali. Les études sont fondées sur des données recueillies au Mali en juin 2014, à la fois au cours d'entrevues approfondies avec des leaders religieux et politiques, et dans une enquête de perception parmi 1210 adultes au sud du Mali. L'étude a été financée par le Ministère des Affaires Etrangères Norvégien.

Voici d'autres rapports inclus dans cette série :

- Réorientation religieuse au sud du Mali - Rapport de statistiques
- Les questions religieuses et ethniques au sud du Mali
- La laïcité au sud du Mali: Des débats publics actuels sur la laïcité et la liberté religieuse

Tous les rapports sont disponibles en anglais et en français.



P.O. Box 2947 Tøyen
N-0608 Oslo
www.fafo.no

Rapport Fafo 2015:20
ISBN 978-82-324-0204-5
ISSN 0801-6143