



## **Mass médias et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public**

Naffet Keïta\*

### **Résumé**

Depuis le 11 septembre 2001, un fossé s'est creusé entre les opinions et une forme de pratique de l'islam. Certains n'hésitent pas à parler de « guerre de civilisations ». Dans un tel contexte, le Mali apparaît aujourd'hui comme un terrain de compétition entre des courants religieux divergents. La prolifération d'associations religieuses au lendemain du 26 mars 1991 traduit le développement du phénomène de « chapelles ou de micro religions » qui complique non seulement les rapports interconfessionnels, mais aussi les rapports entre l'État et les religions. L'État se trouve en effet face à un champ religieux de plus en plus complexe dont les voies d'infiltration et d'expansion sont très variées et les manifestations multiples. Mais on peut noter principalement l'action sociale avec les ONG et associations (nationales et internationales) qui relayent l'action proprement dite des institutions religieuses.

Les manifestations nouvelles du fait religieux profitent d'une part des progrès techniques et technologiques de ce début de siècle (développement des moyens de transport et des technologies de la communication) et de l'élargissement des droits et libertés démocratiques. Les dynamiques en cours se traduisent par la constitution de groupes religieux divergents, voire de sectes dont certains, par leur rejet de tout compromis social, sont des sources de conflits. Les tensions entre les différents courants sont parfois nourries par des influences extérieures ou des antagonismes sociologiques et économiques. Les velléités de politisation du fait religieux participent à ces tensions.

---

\* Université de Bamako. Email : naffetk@yahoo.fr

**Abstract**

Since 11 September 2001, a divide has grown up between opinions and a certain form of practice of Islam. Some do not hesitate to talk about a 'war of civilisations'. In this context, today's Mali appears as a playing field for competition between divergent religious currents. The proliferation of religious associations following 26 March 1991 reflects the development of a 'chapel or micro-religion' phenomenon that complicates not only interfaith relations, but also relations between religions and the state.

The state is faced with an increasingly complex religious environment with widely varied means of infiltration, expansion and multiple manifestations, but we can chiefly take note of the social action of NGOs and associations (national and international), which relays the action of religious institutions.

The new manifestations of religion have benefitted from the technical and technological progress of the dawning century (development of means of transportation and communications technologies) and the extension of democratic rights and freedoms. The dynamics underway are translated by the formation of divergent religious groups, or even sects, some of which, due to their rejection of any form of social compromise, are sources of conflict. The tensions between the different currents are sometimes heightened by external influences or sociological and economic antagonisms. Attempts to politicize religion also contribute to these tensions.

**Introduction**

Depuis le 11 septembre 2001, un fossé s'est creusé entre les opinions et une forme de pratique de l'islam. Une peur diffuse s'est emparée des esprits. En Occident, nombre de personnes s'interrogent gravement sur la compatibilité entre l'islam et les principes de liberté, de démocratie et de pluralisme. Certains n'hésitent pas à parler de « guerre de civilisations » (Huntington 1993:1996). Il n'est point question de participer, ici, à un tel débat, nous nous intéressons à la pratique au quotidien de certains prêcheurs et à l'appropriation qu'ils font des médias et de certains espaces publics.

Dans un tel contexte, le Mali apparaît aujourd'hui comme un terrain de compétition entre des courants religieux divergents. La prolifération d'associations religieuses au lendemain du 26 mars 1991 traduit le développement du phénomène de « chapelles ou de micro religions » qui complique non seulement les rapports interconfessionnels, mais aussi les rapports entre l'État et les religions.

En effet, l'État se trouve face à un champ religieux de plus en plus complexe dont les voies d'infiltration et d'expansion sont très variées et les manifestations multiples. Parmi elles, l'action sociale occupe une place

importante. On soulignera en particulier le fait qu'il existe de plus en plus d'ONG et d'associations (nationales et internationales) qui relayent l'action proprement dite des institutions religieuses. L'école, la santé, l'hydraulique villageoise, l'aide d'urgence sont les domaines privilégiés d'intervention. Quant aux manifestations nouvelles du fait religieux, elles profitent, d'une part, des progrès techniques et technologiques de ce début de siècle (développement des moyens de transport et des technologies de la communication) et, d'autre part, de l'élargissement des droits et libertés démocratiques (liberté de presse, liberté d'expression, liberté d'association, liberté d'entreprise, etc.).

Les dynamiques en cours se traduisent par la constitution de groupes religieux divergents, voire de sectes dont certains, par leur rejet de tout compromis social, sont des sources de conflits. Les tensions entre les différents courants sont parfois nourries par des influences extérieures ou des antagonismes sociologiques et économiques. Les velléités de politisation du fait religieux participent à ces durcissements.

Les réponses à ces tensions sont à la fois sociales, politiques et culturelles. L'inscription des musulmans de base dans la problématique de la paix et de la tolérance, l'adhésion profonde de la société malienne (quelle que soit la confession) aux valeurs de solidarité familiale, la vigilance de l'État à faire respecter les principes de la république (l'unité, la laïcité, la démocratie), l'insertion des medersas dans le système éducatif, avec l'obligation d'élaborer un programme homologué par l'État sont autant de réponses à la montée et à l'expansion de l'islamisme.

Dans l'exercice de sa tutelle, l'État a inscrit son action dans une démarche de consultation régulière des mouvements confessionnels et s'est efforcé, en ce qui concerne l'islam, d'encourager l'organisation de structures susceptibles de devenir des facteurs de stabilisation du champ religieux. D'où la création initiée par l'État du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) pour disposer d'un interlocuteur unique et fédérateur des multiples associations musulmanes.

Ce thème des « mass médias et figures du religieux islamique au Mali » voudrait témoigner de la montée de nouveaux types de chefs religieux qui confèrent à l'islam une mission embrayée vers les réformes morale, sociale et individuelle.

Les chefs musulmans et autres activistes disséminent leurs enseignements sur le local par les biais, public et privé, de stations FM de radios nationales et cassettes audio à Bamako et dans les grandes villes du Mali. Ces chefs sont particulièrement prospères dans les villes où sont établies des lignées religieuses (Nara, Nioro du Sahel, Djenné, Tombouctou).

A la faveur de la libéralisation de la presse, les prêcheurs se sont appropriés ces nouveaux débouchés médiatiques pour fortifier et étendre leurs communautés en particulier et gagner la reconnaissance publique pour leurs organisations, en général. Dans les sphères publiques les plus compétitives, les médias sont à la fois utilisés pour diffamer ou marginaliser les autres prêcheurs ou religieux et aussi pour développer un cadre en vue d'encourager le dialogue inter religions.

Si les événements du 11 septembre 2001 ont eu des conséquences sur l'ordre politique mondial, les images et les témoignages d'un islam toujours plus enfermé dans l'acrimonie et la défiance par rapport à l'Occident demeurent prégnants. Au même moment, les rues, de nombreux pays arabes et même dans certains pays d'Afrique au sud du Sahara où la majorité de la population est de confession musulmane, grognent ; les replis identitaires seraient de mise et les islamistes prompts, dans nombre de cas, à vouloir profiter et capitaliser la mauvaise gouvernance en cours.

Au Mali, plus particulièrement, le champ religieux, en recomposition, est en train de rompre avec la pratique d'un islam traditionnel et le dirigisme étatique. Aussi les enjeux de certains événements rythment-ils la vie publique au Mali. Nous relevons que lors des élections présidentielles de 2002, deux candidats estampillés « islamistes » ont été enregistrés: le candidat de l'Union Nationale pour la Renaissance, Faso Danbé (UNPR), et un prêcheur célèbre qui travaille à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), Youssouf Diallo ; l'appel de certains religieux à voter pour le candidat du regroupement « Espoir 2002 », Ibrahim Boubacar Keïta dit « IBK » ; la prolifération des *Dawa* « appels à Dieu du Tabligh Pakistanais » et leurs accointances présumées avec l'Al Qaïda dans les événements récents de Kidal ; l'avènement des prêcheurs d'un genre nouveau qui participent aux cérémonies sociales, chantant les louanges de « parrains » sur des airs habituellement dédiés au Créateur ; la marche des militants de l'UNPR et de la Ligue Islamique du Mali contre les projets de loi d'abolition de la peine de mort et du code de la famille ; l'annonce officielle, à la télévision nationale, du report de l'examen des textes de lois à l'Assemblée nationale par le Haut conseil islamique du Mali (HCIM) après une rencontre avec le chef de l'Etat, etc.

Par ailleurs, depuis, une certaine opinion s'est interrogée sur la nécessité ou non d'impliquer le pouvoir spirituel dans « *le grand bal* » (le jeu politique).

Ce sont là autant d'éléments qui nous poussent à réfléchir sur les soubresauts sectaires et les renouveaux intégristes, qui font parfois parler de « retour de Dieu » versus la récession ou la « sortie du religieux » (Maigret 2003, 2004). Pourtant, les signes ne manquent pas ; une autre tendance est perceptible, certes plus discrète, où l'on voit la référence religieuse

fonctionnée dans un rapport bien moins polémique à l'Occident. Il s'agit de la montée fulgurante de nouveaux types de leaders religieux qui promeuvent un islam orienté vers le social et le renouveau de la morale individuelle (Shulz 2006). Cela est d'autant plus facilité par l'omniprésence de l'islam dans les médias (TV, radios locales), dont le nombre ne cesse de croître depuis l'avènement de la démocratie multipartite en 1991.

Curieusement, ces leaders semblent être particulièrement populaires dans des villes où des lignées religieuses sont établies ; Shulz (2006) note que les lignées affiliées à des ordres soufis n'ont jamais eu autant d'influence, par exemple à Djenné, Tombouctou et Nioro du Sahel.

De ces figures de prêcheurs musulmans, se distingue, par le style et les thématiques abordées, le prédicateur charismatique Cheick Chérif Ousmane Madani Haïdara, dont la voix envahit les rues, les marchés, les « grins » et de plus en plus les stades à Bamako, San, Ségou, Koutiala, Sikasso, etc.

Le présent article se propose d'entrevoir le regain de l'islam et ses influences sur le fonctionnement de l'Etat laïc et sa gestion de l'espace public de plus en plus occupé par les prêcheurs.

En nous plaçant dans une perspective d'explication et de compréhension, nous nous proposons d'interroger le rôle des prêcheurs dans la légitimation du pouvoir public, la reproduction du leadership, la mobilisation pour plus de solidarité, d'auto-organisation sociale, l'appropriation des mass médias et le renouveau de la morale individuelle. Cela nous amène à poser les questions suivantes : les forces religieuses ont-elles leur place dans le débat politique au sien d'une République laïque comme le Mali ? Comment les ressources religieuses sont-elles utilisées et de quelles manières sont-elles produites et régulées ? Comment l'adoption de nouvelles technologies de l'information touche le contenu et les formes du débat religieux et, partant, contribue aux changements dans les sources et les formes de leadership ?

### **Vers une trajectoire historique de la pratique de l'islam au Mali**

Au Mali, la présence de l'islam dans l'espace public remonte d'assez loin. Les Tarikhs rapportent que les signes d'une islamisation étaient repérables autant dans les cours des empereurs du Wagadu (700-1075) que dans celles des empires du Mali, du Songhoy et des royaumes de Samory, d'El Hadj Oumar Tall, etc. Ibn Khaldoun de préciser que la conversion à l'islam du premier roi du Mali remonte de 1050.

De retour de son célèbre pèlerinage à la Mecque, Kankou Moussa fit réaliser la mosquée de Djingareïber. Son successeur, Mansa Souleymane, reconstitua la bibliothèque de Tombouctou détruite lors de l'intrusion Mossi en la dotant d'ouvrages scientifiques, linguistiques, littéraires et juridiques.

Sous le règne de l'Askia Mohamed (1493-1528), Al Bakri rapporte qu'une copie du Coran faisait partie de la cérémonie d'intronisation de tout nouveau souverain.

Sékou Amadou institua l'islam comme religion d'Etat (*Dina*) dans le Macina en 1818. Pour des raisons d'interprétations, cette entité est détruite en 1862 par El Hadj Omar Tall.

Ainsi, bon nombre de souverains soudanais ont encouragé la venue dans leurs pays de savants musulmans. Ces lettrés, au service des communautés musulmanes et des pouvoirs politiques, vont jouer un rôle important, tant leur aptitude à transmettre le message d'Allah, donc à enseigner les rites et obligations islamiques, a servi de fondement suffisant pour l'implantation et le renforcement de la nouvelle religion. C'est dire que l'un des traits fondamentaux de l'expansion de l'islam au Soudan est son infiltration pacifique. A part quelques épisodes violents avec les Almoravides (XIe siècle) et le *jihad* d'El Hadj Umar (XIXe siècle), la diffusion pacifique fut le plus vieux et le plus persistant moyen, caractérisé par une opération continue des commerçants musulmans sur de vastes secteurs de l'Afrique de l'Ouest et l'action persévérante de plusieurs générations de souverains soudanais, dont les plus fervents furent Kankou Moussa et Askia Mohammed.

En suivant l'historicité de la pratique de l'islam au Mali, nous retenons que des quatre grandes écoles de l'islam (*Mazhab*), c'est le *Malékisme* qui fut répandu à partir de l'Afrique du Nord. Les souverains maliens qui faisaient le pèlerinage aux lieux saints revenaient avec des ouvrages de cette doctrine. Les trois autres *Mazhab* (le *Hanbalisme*, le *Chaafisme* et le *Hanafisme*) étaient inconnus des Soudanais. Le *Malékisme* a cette caractéristique qu'il s'adapte à toutes valeurs et pratiques traditionnelles qui ne sont pas de façon flagrante contradictoires avec les préceptes et règles de l'islam.

Cette école était représentée par la voie soufie de la *Kadriyya*. Celui-ci est caractérisé par sa très grande tolérance, à travers l'attention qu'il porte au contexte culturel dans lequel s'enracine l'islam, par l'approche pacifique qu'il a du *jihad*, comprise comme l'effort, la persévérance, la patience nécessaire pour faire accepter et partager les valeurs de l'islam. A travers ses écoles coraniques, l'action des marabouts (au sein des communautés et auprès des pouvoirs politiques) a porté un islam tolérant et pacifique, conciliant valeurs traditionnelles africaines et valeurs islamiques.

La deuxième voie soufie introduite au Mali avant la colonisation l'a été par la guerre sainte. L'entreprise de « rénovation » conduite au milieu du XIXe siècle par El Hadj Umar Tall n'a pas manqué d'exercer un impact important sur l'évolution de l'islam au Mali puisqu'ayant introduit une nouvelle doctrine : la *Tijaniyya*. La *Tijaniyya*, comme la *Kadriyya*, est d'obédience *Malékite*.

C'est sous les oripeaux de ces confréries (*tarika*) que l'implantation de l'islam continua au Soudan, jusqu'à l'installation de l'administration coloniale française. La *Tijaniyya* a développé en son sein plusieurs tendances : les tenants du *wird* à 12 grains, tel que l'avait prescrit El Hadj Umar ; les tenants du *wird* à 11 grains d'après les enseignements de Cheickna Hamallah, et la *Tarbiyya* dont les adeptes se réclament de Cheick Ibrahima Niassé du Sénégal.

Le pouvoir colonial combattit, d'abord, la résistance des chefs de confrérie musulmane dont, entre autres, Cheickna Hamallah de Nioro du Sahel (Traoré 1983) et, plus tard, il composa avec elles, à travers la reconnaissance tacite du droit coutumier islamique et/ou animiste. Cependant, à partir de 1950, la réactivation de l'islamisation prit au dépourvu l'administration coloniale française. Le Gouverneur Général rapporte :

Sur le front de l'expansion de l'islam, il importe de promouvoir une politique plus ferme, par l'organisation de la résistance chrétienne et animiste. Mais, en la matière, il ne faut se bercer d'aucune illusion : l'Afrique occidentale française est trop engagée dans la voie de l'islam et le déséquilibre des forces est déjà trop poussé pour que notre action puisse espérer être autre chose qu'une action retardatrice (CAOM, Affaires Politiques 2256:d.4.).

Cet islam des confréries a produit des hommes spirituels authentiques dont certains ont une solide culture religieuse et a totalement dominé l'islam au Soudan jusqu'à la fin de la colonisation, période à partir de laquelle on voit apparaître de nouveaux mouvements venus d'Orient et dont certains sont d'obédience *Salafiste*, d'autres se réclament du mouvement *Wahhabiyya* ou la recherche de la pureté originelle. Ils sont communément appelés *wahhabiyya*, les adeptes se nomment eux-mêmes « gens de la *sunna* ».

Dès la période coloniale (1953), les *Wahhabiyya* s'étaient organisés en association dénommée « Union Culturelle Musulmane » (UCM), dont l'article 3 des statuts était des plus clairs : 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 ».

Dans les faits, les *Wahhabiyya* marquent une rupture symbolique avec le reste de la communauté musulmane en valorisant un signe extérieur (prière avec les bras croisés) et la constitution de lieux de culte distincts. Ils rejettent toutes les formes de piété populaire, considérées comme des innovations blâmables (*bida'a*) ou des survivances païennes, qu'il s'agisse de pratiques funéraires, de la consultation des marabouts ou du culte des saints. Ils s'opposent avec véhémence aux confréries (notamment la *Tijaniyya*) considérées comme des sectes innovatrices et hérétiques.



Les *Wahhabiyya* 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. Considérés 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).

Les *Wahhabiyya*, minoritaires dans la communauté musulmane, mais puissants économiquement, s'appellent eux-mêmes *Sunnites*, renvoient aux détenteurs de la vraie tradition. Ce nouveau courant religieux, dont les principaux porteurs sont les commerçants et « les étudiants en religion », récuse l'intermédiaire des marabouts, le culte des « saints » et leur intercession, fût-ce le Prophète Mohamed lui-même, et toutes les pratiques et innovations introduites pour composer avec la mentalité traditionnelle africaine. Une masse de jeunes lettrés arabisants formés sur place ou à l'extérieur concurrence aujourd'hui fortement les « marabouts » classiques, tant sur le plan théologique, où ils reprochent à ceux-ci leurs pratiques ésotériques et occultes, que sur le plan de la maîtrise de la langue et culture arabe, nécessaire pour l'accès à la révélation coranique et pour la pratique de la prière rituelle, ou encore sur le plan « pastoral », puisqu'ils investissent la communauté musulmane par leurs prêches en toute circonstance, d'où l'appellation : « l'islam des prêcheurs ».

Aujourd'hui, de nombreux contentieux opposent couramment les *Wahhabiyya* à l'Etat ou à des collectivités villageoises.<sup>1</sup> Il est à signaler qu'il y a eu plusieurs pogroms anti-*wahhabiyya* dans l'histoire du Mali (période coloniale et Mali indépendant). D'autres mouvements ont eu jour au sein de l'islam malien et certains de leurs prêches ont déjà été à l'origine d'incidents entre musulmans. C'est ainsi que le grand prêcheur Chérif Ousmane Madani Haïdara, fondateur de l'association *Ançar Dine Islami* (« les défenseurs de l'islam »), est taxé d'être *Ahmadiyya* (communément appelé au Mali, *Kadiyaniyya*). En tout cas, la *Kadiyaniyya* appelait à la prière dans les langues nationales, à la *Baya* obligatoire à l'imam (s'engager à suivre l'imam en pratiquant convenablement l'islam selon ses prescriptions jusqu'à la fin de sa vie) et récuse que Jésus Christ sera de retour parmi nous à la fin du monde.

Dans la mouvance du Centre Culturel Iranien, des groupements chiites seraient en gestation. En effet, les adeptes de la *Sunna* s'opposent vigoureusement au chiisme qui, aux dires des milieux sus cités, est « basé



sur l'amour et même l'adoration du cousin du Prophète, Ali Ibn Ali Talib, et ses descendants ». Pour eux, il s'agit d'une déviation fondamentale du « chemin du Prophète Mohamed ».

Enfin, il faut signaler l'existence d'une secte dite des « *pieds nus* », opposée aux progrès techniques et technologiques au point de rejeter l'automobile, le train et même l'habillement à l'européenne qui sont sensés saper les bonnes mœurs. Ce qui est sûr, c'est que cette multiplicité des tendances au sein de l'islam malien ne favorise pas l'*Ijma*, c'est-à-dire l'accord unanime des oulémas. Elle fait le lit des coteries, des pratiques intrigantes et discrédite aux yeux des musulmans les leaders religieux.

### **Structuration et organisation de l'espace islamique au Mali**

Si chacun des trois régimes qui se sont succédé à la tête de l'Etat malien, de l'indépendance à aujourd'hui, a tenu en particulier à se manifester au plan religieux, sans toutefois faire de l'islam une référence explicite, c'est parce qu'il n'existe pas de « clergé » musulman en tant que tel à l'échelle nationale ; mais plusieurs niveaux d'organisation existent à travers lesquels l'Etat aussi bien que les leaders religieux tentent de préserver l'unité des musulmans, à défaut de pouvoir construire l'Unité de l'islam.

Au-delà des organisations primaires, comme celles autour des mosquées<sup>2</sup> et les autres structures de médiation telles, par exemple, l'association des Imams dans les différentes localités,<sup>3</sup> nous avons d'autres structures fédératives et les plus importantes ont été créées dans les interstices des décennies 1980-2000. Il s'agit de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) et le Haut Conseil Islamique (HCI). Ce sont des organisations à vocation nationale, sensées représenter les intérêts de l'ensemble de la communauté musulmane.

En réalité, l'avènement du HCI est pour faire face à un champ religieux (musulman) toujours plus éclaté, marqué par l'entrée en scène de nouveaux opérateurs religieux dont la caractéristique principale est bien de refuser le partage duale que la confrontation entre l'Etat et les « islamistes » avait imposé au champ religieux.

En clair, le Mali, depuis deux décennies, est en proie à l'ouverture, sous tutelle de l'Etat, d'un espace religieux caractérisé à la fois par la désinstitutionnalisation (soit le développement de pratiques religieuses non contrôlées par les grands courants de l'islam politique et des institutions du cru), l'individualisation (des engagements en religion se faisant sur le mode du choix personnel en dehors de toute supervision familiale), le désintérêt du politique et le syncrétisme avec les grandes lignes du renouveau religieux (les parallèles avec les mouvements charismatiques sont évidents) (Hervieu Léger 2001; Champion et Hervieu-Léger 1990).

Aujourd'hui, le Mali ne compte pas moins de 106 associations islamiques enregistrées, regroupées dans diverses coordinations dont l'AMUPI, la Ligue des Imams du Mali (LIMAMA), la Ligue des Prédicateurs, l'Union Nationale des Femmes Musulmanes (UNAFEM), l'Association Malienne des Jeunes Musulmans (AMJM), etc.

Quoi qu'en disent les culturalistes, le vécu religieux musulman est bien entré dans une phase d'alignement, avec cette modernité religieuse que la sociologie des religions et/ou l'anthropologie religieuse a depuis longtemps découverte au sein des nouvelles communautés.

L'État, qui a suscité leur création, s'implique fortement pour qu'en leur sein cohabitent « traditionalistes » et « réformistes ». En même temps, elles exercent une autorité morale et spirituelle effective sur la majorité des musulmans maliens et bénéficient des moyens de l'État pour diffuser leurs messages, pourvu qu'ils soient marqués du sceau de l'unité et deviennent, de fait les interlocuteurs des autres mouvements confessionnels (église catholique, églises protestantes).

A ce propos, il est à remarquer qu'à l'opposé de l'islam, vécu à l'africaine, suspecté et entaché d'idolâtrie, aux yeux de bon nombre de musulmans d'ailleurs et d'ici, des mouvements de réforme, dont les fondements prennent leur source de l'extérieur, font alors leur apparition. Ces mouvements adviennent à un moment où :

(...) les communautés musulmanes sont dans un processus de profond changement, un processus de prise de conscience de leur islamité, un processus qui ne s'explique pas seulement par la présence de ces influences externes, mais surtout par une situation socioéconomique désastreuse et sans espoir où le religieux devient le seul recours. C'est un peu le même phénomène qui a provoqué tant « d'islamismes » à travers le monde musulman (Fontaine 2004).

C'est dire que jusqu'à tout récemment, la figure du marabout, quel que soit le degré de son savoir religieux, était le pivot de la vie musulmane. Tout se rattachait à sa personne. Rien ne se faisait sans son autorisation. Aujourd'hui, de plus en plus, ce sont les « mosquées » qui deviennent le centre de la vie communautaire des musulmans. Les communautés s'organisent, se structurent et s'équipent, avec tout ce que la technique moderne leur offre.

Rien d'étonnant alors que la multiplication des mosquées soit un des signes de cette prise de conscience communautaire. Une communauté musulmane, de village ou de quartier, commence toujours autour de la construction de la mosquée. D'autres mosquées, il est vrai, voient le jour grâce à la générosité bienveillante de tel ou tel gros commerçant ou personnage public.<sup>4</sup> Le signe le plus évident de cette prise de conscience est pourtant la multiplication des

medersas aux dépens des écoles coraniques traditionnelles. L'école coranique était étroitement liée à la personne même du maître et, par lui, à la structure hiérarchique de la confrérie.

Les premières medersas au Mali furent fondées sur le modèle algérien par la colonisation française et des réformateurs pour se démarquer de l'islam traditionnel. Mais bien vite, les principales confréries ont récupéré ce mouvement pour fonder elles-mêmes leurs medersas et institutions, afin de donner à la pratique musulmane un visage plus moderne.

Cette prise de conscience est donc en train de remodeler le visage de l'islam traditionnel sans pour autant mettre en question ses structures profondes. En revanche, l'accentuation de l'islamité, même dans les milieux traditionnels, pose question à tous les non musulmans. Elle réduit progressivement cet espace de tolérance et d'acceptation réciproque qui faisait la caractéristique de l'islam africain pendant des siècles. C'est cela donc, aujourd'hui, l'enjeu du dialogue interreligieux.

Si les manifestations concernent aussi bien la réalisation d'infrastructures<sup>5</sup> que l'émergence d'organisations<sup>6</sup> en charge des questions religieuses, le passage du parti unique au multipartisme instruit de nouvelles modalités de commerce entre la religion et l'Etat. L'une de ces modalités est la prolifération des figures de prêcheurs. Certes, cela n'a pu être possible que par la privatisation de la vie économique et religieuse. Cette entreprise permet non seulement l'émergence de nouvelles formes de « connaître » l'islam, mais elle facilite aussi l'adoption d'anciennes et nouvelles identités musulmanes d'inspiration arabe et une orientation éthique sophistiquées encore « authentiquement africaine » (Schulz 2004:ch. 7), et favorise l'expérience de distinction religieuse par les pratiques de consommation. A cet égard, la prolifération actuelle de chapelles religieuses rappelle à la fois une combinaison de la recherche éthique avec les activités économiques (Amselle 1977 ; Launay 1992).

### **Le renouveau de l'islam au Mali : les prêcheurs en question**

Au Mali, c'est sans doute le courant des « prêcheurs » qui illustre le mieux la recomposition moderne des modalités du « croire ». Les prêcheurs sont à la tête de la troisième voie de la religiosité en train de se constituer en dehors des rivalités entre l'islam traditionnel et l'islam « puriste ». Pourtant, les éléments d'innovation ne se situent pas dans la doctrine. Les prêcheurs correspondent parfaitement au profil de ce qu'Olivier Roy appelle les néo-fundamentalistes :<sup>7</sup> approche littérale du texte, insistance sur la morale, refus du relativisme ou de l'historicité. Le changement est ailleurs : il est d'abord dans les styles personnels des prêcheurs et leurs nouvelles techniques de prédication. Il est aussi dans l'ajout de certains répertoires et ethos religieux

étrangers à la matrice néo-fondamentaliste classique. Il est enfin et surtout dans les nouvelles formes de religiosité en train de se mettre en place dans un débat public (Haenni 2005).

L'étude de cas du mouvement musulman *Ançar Dine* et son leader charismatique (Appadurai 2005:11 ; Schulz 2003, 2006), Cheikh Shérif Ousmane Madani Haïdara, illustre que le débat sur la signification de l'islam a changé ces dernières années et que les mass médias ont joué dans ce processus d'appropriation.

L'usage étendu par « Haïdara » (principalement auditif) des terrains de football (Stade Modibo Keita) et des médias lui permet de combiner les éléments traditionnels d'autorité religieuse avec les nouvelles références (Hobsbawm 1983 et 1992). Sa prééminence publique et le succès suggèrent cette radiodiffusion et contribuent à la rationalisation de genres religieux dans un sens double : la dissémination de connaissances religieuses par le biais des médias et dans des « sphères de jeu » à travers la standardisation de genres et styles de discussions religieuses. Il contribue à un processus d'objectivation du discours religieux qui devient l'objet d'examen minutieux individuel et de construction de l'identité (Barber et Karin 1997 ; Halbwachs 2000). Mais cela n'indique pas un changement vers un caractère plus rationnel du débat religieux. La force de persuasion de « Haïdara » réside dans sa capacité de captiver les auditeurs. Il illustre des chemins à travers lesquels la consommation d'émissions religieuses contribue à une ré-sacralisation partielle de l'expérience de chacun de ses adeptes.

Au Mali, avec « Haïdara », l'islam s'est forgé une visibilité publique sans précédent à travers les manifestations sociales, de multiples emblèmes de piété islamique, des panneaux d'affichages, des stickers, etc.

Schulz (2006) relève des ressemblances frappantes entre ce prédicateur charismatique et les différents médias qui lui ont servi de marchepied pour construire sa célébrité. A partir de leur rôle de prédicateurs, conseillers personnels ou conseillers juridiques, les prêcheurs ont pu s'attirer un grand nombre de croyants. Non point que leur succès soit le seul recours aux mass médias modernes, mais, plus précisément, les prêches se fondent sur les principes fondamentaux de l'islam et sur la façon de les intégrer dans les affaires quotidiennes. Egalement, nous ne devons pas présumer de leur capacité à tirer profit des nouvelles possibilités structurelles pour financer leur entreprise.

Les prêcheurs diffusent leurs enseignements à partir des stations nationales, des stations de radio privée et communautaire ; aussi recourent-ils aux radios cassettes et aux CD-ROM.

### **Les chemins de la notoriété : sociabilités « paysannes » et nouveaux médias**

Qui dit « nouveaux prêcheurs » au Mali dit « Haïdara ». Il a non seulement acquis en quelques années une aura sans précédent, mais c'est lui qui a poussé le plus loin la logique de distinction par rapport au prêche traditionnel. A ce titre, « Haïdara » a bien valeur d'idéaltype au sens wébérien du terme.

Pour lui, le « vrai islam » n'est pas tant la connaissance des principes fondamentaux de l'islam, mais « des actes par lesquels une disposition éthique se manifeste dans la vie quotidienne ». En mettant l'accent sur la relation directe entre l'individu croyant et Dieu, il remet en question le rôle de médiateur conventionnel par des religieux spécialistes dans les traditions locales de l'islam.

L'inclinaison de « Haïdara » à établir son autorité en écartant d'autres interprétations comme « non islamiques » est une stratégie discursive qui caractérise en grande partie les débats entre musulmans. Pourtant, son raisonnement diffère des conventions argumentatives fréquentes chez les musulmans ouest-africains dans la mesure où il s'abstient d'avancer un argument de fond doctrinal.

La posture « subversive », l'accent mis sur l'introspection et le salut personnel offrent un plan moral et d'identification émotionnelle aux personnes d'éducation éthique et de sensibilités différentes. C'est dire que l'appel pour la réforme islamique ne favorise pas l'adoption de « l'islam » comme une norme publique d'un point de vue laïc. Ainsi, la construction d'un nouveau modèle de morale et de communauté d'appartenance ne serait possible tant les désaccords existent entre les activistes musulmans sur la façon de concevoir la relation entre la piété individuelle et l'ordre public.

Les *Wahhabiyya* l'avaient certes devancé sur ce point, mais ils étaient des militants. Lui non. La politique ne l'intéresse pas. Il a bien flirté un moment avec les « puristes » alors qu'il était encore un expatrié, mais il se retira rapidement de ce groupe. Ce n'est que bien plus tard, à partir de la seconde moitié des années 1980, qu'il commence à se faire connaître par son verbe et ses connaissances religieuses. Le milieu aussi a changé. Ce n'est plus dans les mosquées obscures ou incontrôlées des quartiers populaires, mais dans les régions de cotonculture et de riziculture, en l'occurrence. « Haïdara » impose alors un style: le discours nourri du quotidien des fidèles. Pourtant, par effet de réseau beaucoup plus que par choix conscient, et bien qu'il considère que « l'islam n'était pas et ne sera pas une religion de classe », tout son itinéraire se fera dans des milieux de production.

Né vers 1955 à Tamani (région de Ségou – Mali), d'ethnie Bambara<sup>8</sup> dont la langue est le *Bamanan kan*, langue mandingue qui est parlée dans la presque totalité des pays de l'Afrique de l'Ouest, bien sûr avec des variantes locales

(*jula* en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, entre autres), il a su mettre à profit cette langue en exploitant l'enjeu que représente cet espace linguistique.

Pour Muriel Gomez-Perez (2005), le mouvement, implanté à Bobo Dioulasso en 1989 par suite des conférences de « Haïdara », a gagné la majorité des provinces de l'ouest Burkinabé, des provinces où le *jula* est la langue véhiculaire, le mouvement avait fait des percées à Ouagadougou. A l'époque, le mouvement comptait 1 800 adhérents (2001).

Il organise des tournées fréquentes auprès des adhérents disséminés à l'intérieur du Mali et à l'extérieur. Les adhérents sont presque exclusivement des commerçants et des cultivateurs ; mais on y compte aussi des ouvriers, des fonctionnaires et même des militaires.

La force du mouvement repose sur la jeunesse particulièrement sensible aux prêches de « Haïdara », en raison de sa pugnacité et de son talent d'orateur, autant que son auditoire est en quête de repères depuis la fin de la révolution de mars 1991 et en conflit de génération avec les parents dont les pratiques religieuses ne sont pas à l'abri de toute critique. C'est ainsi que les conférences, enregistrées sur des cassettes audio, sont écoutées parallèlement aux chansons de Tata Pound, Tiken Dia Fakoly, Djénéba Seck, etc., autour du thé.

Les *Ançar Dine* prient dans la même mosquée que les autres musulmans, se réclament de la *Sunna* et se voudraient les héritiers du Prophète et de ses compagnons à Médine (en Arabie), d'où leur nom *Ançar Dine*. Mais leur ferme volonté de purifier l'islam de toutes les pratiques blâmables, sous l'égide de leur guide spirituel, les distinguent des autres musulmans. Ils ont fait de certaines dispositions des *Dix Commandements* de Moïse et une sourate du Coran le credo de leur engagement missionnaire, ce qui leur vaut l'appellation de « *Baya* », c'est-à-dire le « serment d'allégeance ». <sup>9</sup> Il s'agit de la sourate 60 (*Al-Mumtahanah* – L'éprouvée), 12<sup>e</sup> verset post-Hégire du Coran :

Ô Prophète ! Quand les croyantes viennent te prêter serment d'allégeance, [et en jurent] qu'elles n'associeront rien à Allah, qu'elles ne voleront pas, qu'elles ne se livreront pas à l'adultère, qu'elles ne tueront pas leurs propres enfants, qu'elles ne commettront aucune infamie ni avec leurs mains ni avec leurs pieds et qu'elles ne désobéiront pas en ce qui est convenable, alors reçois leur serment d'allégeance, et implore d'Allah le pardon pour elles. Allah est, certes, Pardonneur et Très Miséricordieux.

Le rappel de ce « verset » est la condition d'adhésion au mouvement des *Ançar Dine*, comme l'est la *Shahada* (profession de foi) pour la conversion à l'islam. En effet, pour eux, la religion serait très corrompue et les musulmans devraient faire ce serment d'allégeance pour se purifier de leurs souillures en décidant de pratiquer un islam à l'image de celui pratiqué par le prophète et ses compagnons de Médine. Le commentaire du verset conduit à des

développements qui touchent à tous les sujets : vénalité et corruption des marabouts, associationnisme, mensonge et injustice des hommes politiques, adultère, meurtre, etc. Si « Haïdara » s'attaque aux maux de la société malienne, il reste que ces discours ont une portée sous-régionale et que chacun des maux évoqués se retrouve au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, au Togo, au Bénin, au Ghana et même aux USA.

Chaque année, à l'occasion du Maouloud (anniversaire de la naissance du prophète Mohamed), ce sont des milliers de personnes venues de tous ces pays qui affluent à Bamako pour cette fête musulmane dont la célébration est, pour les *Ançar Dine*, une expression d'identité et pour le Chérif une démonstration d'influence.

Finalement, son accès à la notoriété internationale, ou plutôt régionale, se fit grâce aux mass médias et à ses différentes tournées.

L'itinéraire de « Haïdara » révèle plusieurs constantes des « nouveaux prêcheurs ». Les supports de leur prédication sont à la fois petits bourgeois et populaires : le passage par les sociabilités paysannes est quasi obligé. Le recours aux mass médias privés est un deuxième trait commun. Et l'émulation sur ce plan est de mise.

Les *Ançar Dine* ne rêvent pas d'une conquête de pouvoir ou d'une islamisation de l'Etat, mais ils ont leurs opinions sur la gestion de la chose publique. Au Burkina Faso, il leur est arrivé de prendre position lors des législatives de 2000 (Gomez-Perez 2005:440).

### **Le prêche ciblé et les logiques de marché**

La modernité dans le phénomène « Haïdara » réside dans l'imaginaire religieux de son public. C'est une réalité plus visible, celle qui a retenu l'attention des médias. C'est une chose, mais ce n'est pas tout. Son public, souvent, est sur des positions moins tranchées dans son adhésion aux propos du prêcheur. Pour beaucoup, la prédication de « Haïdara », c'est une sorte de moment spirituel dans une vie largement organisée hors du religieux, mais non anémique.

Cette insistance sur le besoin ou la volonté de partager une expérience émotionnelle les amène à un besoin de groupe. Non pas de communauté au sens large, mais de petit groupe pieux où l'émulation peut se faire. L'expérience collective est plus importante que le contenu de ce qu'elle entend : en quelque sorte, peu importe le prêcheur. Ce qui est essentiel, c'est d'être en groupe. On voit alors bien la logique des rapports entre islamisation et individuation. La référence religieuse permet à de nouvelles solidarités de se tisser en dehors de la famille, surtout du côté des femmes dont elle légitime en quelque sorte l'individuation (« Dans le contexte malien, je suis pour le prêche des femmes bien que dans les textes, cela soit reprouvé »), une individuation qui re-situe



la toute importance de la piété individuelle à la réalisation du bien commun. Elle permet à des investisseurs sociaux (construction de centres de santé, entre autres) de faire leur chemin permettant éventuellement la conversion de ces nouveaux savoirs religieux en projets économiques assis sur des groupes pieux qu'on décrit volontiers par le terme de *Baya* (groupe de solidarité très soudé).

En prenant pour prétexte les propos de Patrick Haenni à l'endroit des prêcheurs égyptiens (Haenni 2002), nous pouvons faire l'analogie qui sous-tend que des liens serrés entre logiques commerciales, grands producteurs « vivriers » et nouveaux prêcheurs sont une constante. Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'ils font de la prédication pour le business, « comme le répète à satiété la presse laïque égyptienne » (Haenni et Holtrop 2002), mais l'inverse : avec le développement des nouveaux médias, pas de prédication sans business, parce que les nouveaux médias supposent que les mosquées soient soit inaccessibles soit en deçà des ambitions des prêcheurs. Quant aux seules cassettes audio, cela fait un peu *bon marché*. Du coup, tout le champ audiovisuel est investi par l'ensemble des prêcheurs : cassettes audio, cassettes vidéo, cd-rom, DVD, etc.

« Haïdara », par exemple, s'étend souvent sur des sermons dont les enregistrements sonores se font en série bien réglée. Ceux-ci doivent être consommés par les croyants dans leur intégralité. En conséquence, il consacre une grande partie de son temps sur chaque cassette audio pour bien régler les interconnexions sous formes de suites et d'anticipation des éléments d'une intervention à venir. Dans le même temps, son style aide les auditeurs à suivre les détails de son argumentation, il les incite à s'engager avec ses enseignements sur la « longue durée » et, par conséquent, deviennent progressivement la connaissance de son point de vue de l'islam comme une éthique et un mode de vie (Schulz 2004:ch.8).

C'est dire que les nouveaux prêcheurs sont dans une double rupture par rapport aux espaces traditionnels de la socialisation religieuse (la famille, la mosquée, les programmes religieux de la télévision publique) : d'une part, en forçant sur l'intimité à travers des tournées et/ou des contacts directs avec les producteurs « vivriers » dans leurs lieux de production, il participe à une réactualisation de la sociabilité entre le Sheikh et ses adeptes. En effet, la célébrité médiatique ne l'a nullement éloigné d'une approche « micro » qui ne cesse de faire des signaux axés sur l'élite, souvent l'élite politique, et pas les dirigeants islamistes, parce que, comme disait l'autre, « ce sont eux qui ont le pouvoir de changer les choses ».

Si « Haïdara » a été interdit de prédication à la télévision nationale pour des raisons obscures liées au conflit de leadership et de gestion de la toute-

puissante AMUPI d'alors qui le considérait comme l'un des prédicateurs suspects aux yeux des autorités, il continua sa prédication de manière plus « privative » en officiant des prêches au sein de son mouvement qui grandissait de jour en jour. Les nouveaux prêcheurs contournent, d'autre part, l'espace traditionnel de la prédication, en investissant l'ensemble des supports médiatiques offerts par les nouvelles technologies de la communication. A ce propos, Haenni soutient que :

C'est ainsi que nos prêcheurs se transforment en entrepreneurs tout court. Il ne s'agit pas pour nous d'expliquer le phénomène par l'appât du gain, mais de montrer en quoi la prédication branchée des nouveaux prêcheurs s'organise dans un monde globalisé toujours plus régi par les logiques de marché (Haenni 2005:5).

Là encore, il y a bien rupture avec le prêche traditionnel, même si le charisme religieux avait permis avant cela à des fortunes de se constituer.

Leur entrée dans l'« islamo business » semble s'être effectuée via deux entremetteurs : dans un premier temps, la débrouillardise, les vendeurs de cassettes et CD reproduits se chargent du marketing au versant de la piraterie. Ce sont ensuite des producteurs nouvellement convertis, pieux ou non, qui prennent le relais, animés de deux motivations, l'une mercantile évidemment, l'autre, affichée, plus directement idéologique, à savoir offrir à leur public la voix d'un islam modéré. Ainsi, des émissions religieuses sont diffusées, dans des radios privées, parfois en perte d'auditeurs ou à la recherche d'audience et de notoriété, entre des programmes de variété dont les animatrices correspondent à tout sauf à la pudeur que réclament les prédicateurs en question qui leur succèdent ou les précèdent au micro. On est bien dans un pluralisme médiatique, reflet direct de la multiplicité des arguments de vente dans le Mali « post-26 mars ».

« Haïdara » est l'un des prêcheurs maliens qui a, le plus, innové le prêche traditionnel. Il est d'abord en rupture en termes de perspective, comme nous l'avons déjà relevé. Il fait sien le principe suivant : « la construction de l'intériorité est plus importante que la jurisprudence sur les apparences » (Al-Liwâ' al-Islâmiyya, cité par Haenni *op.cit.*, p. 7).

L'innovation fondamentale n'est pas dans les apparences mais dans les transformations subtiles, à la fois dans les répertoires de la prédication et les formes de la religiosité sur lesquelles cette prédication s'appuie et qu'elle renforce en retour. Sa prédication, comme dans la plupart des mouvements charismatiques, est fixée sur l'individu, sur un culte de l'intériorité, sur la recherche de la paix de l'âme, cette âme « qu'il faut nourrir comme le corps ». C'est pour cela autant que par souci de distinction du prêche traditionnel qu'il renonce au « jeu sur la peur ». En lieu et place d'un Dieu vengeur ou

punitif,<sup>10</sup> il préfère la vision d'un Dieu Amour: « l'amour de Dieu envers ses adorateurs », mais aussi l'amour de ceux-ci entre eux. Or il ne peut se développer que dans le cadre de groupes pieux unifiés certes par leur foi commune, mais aussi par leur volonté d'établir des rapports humains fondés sur l'amour. C'est sur cette base que se fonde la seconde caractéristique de sa prédication : au prêche classique, il préfère une posture résolument interactionniste et empathique avec son public. Il refuse une pratique religieuse où le respect du rite se suffirait à lui-même. La clé de son succès se trouve là: dans sa capacité à relayer et à formaliser les mutations de la culture religieuse des classes moyennes : affirmation générationnelle, affirmation des femmes, individualisation, soucis de soi.

La pratique du prêche de « Haïdara » a des similitudes frappantes avec celle de son confrère, Amr Khâlid, cet autre prêcheur égyptien. Tous deux se démarquent des propos affirmant que le dénuement constitue un signe de pureté préparant des lendemains qui chantent dans l'Au-delà. Au contraire, la richesse n'est pas une tare, soutiennent-ils. Elle est une chance pour le croyant, car, grâce à elle, il peut exceller en matière de foi. En allouant une partie de ses ressources aux œuvres de bienfaisance (l'aumône et la zakat) ou de réalisations qui profitent à la communauté des fidèles.<sup>11</sup>

De ce qui suit, Haenni remarque que deux thèmes alors se font appel : « la richesse comme signe d'élection divine ; le salut par les œuvres ». Pour Khâlid, l'argent permet au musulman d'exceller en religion : « je veux être riche pour utiliser mon argent dans la voie de Dieu et pour vivre une vie digne ». Et si la richesse est un signe d'élection divine, réciproquement, « si tu regardes les conditions économiques déplorables dans lesquelles les gens vivent, tu verras derrière cela un péché. Tu commets un péché et Dieu te prive de tes revenus ». Le message est clair : n'ayez plus honte de votre richesse, mais faites-en bon usage.

S'il est prudent, il encourage la bienfaisance et les œuvres, il condamne en revanche systématiquement l'ostentation gratuite. Dans un pays avec plus de cinquante pour cent de la population en dessous du seuil de pauvreté, par de telles thématiques, le public est clairement identifié ...

Continuant sur sa lancée, il ne cesse également de valoriser l'effort. Dans sa « leçon sur la patience », il appelle à revaloriser ce principe dans une vision large : « la patience ne doit pas simplement concerner l'application des obligations religieuses. Elle doit aussi concerner les activités productives (...) la patience ce n'est pas le laxisme, mais la persévérance dans l'effort ». Il continue dans cette logique à recommander un usage efficace du temps, et part en croisade contre le loisir inutile et ... Autant de pertes de temps qui pourraient être investies à des fins plus utiles. Bref, on sent bien chez Khâlid

une âme d'entrepreneur. Ainsi, il considère que « le premier point, dans la construction d'une vie sérieuse, c'est la nécessité de définir des objectifs ». Dans la même veine, il appelle son public à être productif, « productif dans l'aide que tu prodigues à tes amis, productif dans l'accomplissement des œuvres, productif pour le développement de la société ». Et, sans surprise, « Haïdara » en vient à valoriser l'ambition et la mobilité sociale ascendante : « Le jour où j'aurai assez d'argent pour le mettre en banque, je négocierai avec le banquier sur le taux d'intérêt qui me reviendra ».

Ici, la modernité religieuse que « Haïdara et Khâlid » proposent à leurs « Fan's » n'est pas un projet avoué ou un projet de réforme doctrinale. Ils ne pensent pas la modernité, ils la pratiquent, ou plutôt ils proposent un produit religieux qui y amène. Leur modernité est un produit dérivé de ses stratégies de distinction dans le champ religieux.

Ils rejettent ouvertement l'islam politique. Ils lui préfèrent la morale. Mais leur moralisme n'est pas celui des islamistes, c'est une morale de classe, celle de ses origines, celle des enfants de bonne famille à cheval sur les principes partant à l'assaut de la décadence des nouveaux riches. En d'autres termes, tant l'imaginaire religieux de leur public, ces techniques de prédication que les milieux sociaux qu'ils touchent (classes moyennes) mettent bien nos prêcheurs en phase avec le redéploiement du religieux en situation de modernité.

La spécificité est moins dans le produit proposé (une religiosité sans intermédiaire, « dés-institutionnalisée », centrée sur l'individu, les équilibres intérieurs et la quête des émotions, et marquée par la volonté de réconcilier mondanité et spiritualité) que dans les logiques qui ont amené à la confection de ce produit spirituel (les dynamiques de distinction dans le champ religieux, le refus du style maraboutique classique, le refus non moins affiché de la religiosité militante). Au-delà de cela, il participe bien de la modernisation de l'islam et de son alignement paradoxal (il se fait par la quête identitaire par essence axée sur la différenciation) sur les grandes orientations du religieux en situation de postmodernité. C'est le post-islamisme.

Les développements récents dans le débat religieux islamique au Mali ont changé les enjeux de la religiosité et de sa pratique tant dans la vie quotidienne qu'en politique. Si la constitution a refusé de donner droit de cité aux partis religieux, le phénomène religieux est loin d'être en dehors de la politique. Cette politisation du fait religieux se manifeste aussi dans les cercles maraboutiques qui, d'une part, ont besoin des pouvoirs politiques pour protéger leurs intérêts économiques, d'autre part, les leaders politiques ont besoin de ceux-ci pour élargir leur base électorale. Pendant longtemps, c'est la classe politique qui a entretenu, dans une très large mesure, les chefs religieux et cela, pour bénéficier des applications magiques de leur savoir maraboutique.

L'emprise qu'ils exercent ainsi sur l'establishment politique rejaillit forcément sur la fonction de l'État, car les premiers responsables de celui-ci accorderaient plus de foi aux prédictions des marabouts qu'à leur propre analyse de la réalité politique et sociale. Toute chose qui pose autrement la question de la laïcité au Mali.

Par ailleurs, nombre de musulmans font la distinction nette entre leur foi « individuelle » et la politique. Les changements en cours ont permis d'accorder une importance croissante à la compréhension individuelle et à la responsabilité. Une telle évolution des notions de religiosité est à situer dans la récente reconfiguration institutionnelle et particulièrement dans les relations entre l'Etat, les médias et le marché.

Tout cela intervient dans un contexte où il est relevé un affaiblissement des alliances entre l'Etat et les milieux religieux, l'ouverture politique combinée avec la libéralisation du paysage médiatique et de l'économie.

L'imbrication de ces divers éléments a instruit une nouvelle pratique de la religion et, par là même occasion, renforcé la figure des prêcheurs qui deviennent plus médiateurs qu'intermédiaires. Leur nouveau statut de médiateur a un prix : payer des cassettes, des CD, des magnétophones et des lecteurs (CD et DVD), en plus d'une source d'énergie. En cela, nous notons un élargissement du spectre des formes de l'engagement religieux et de la sociabilité. Ce sont là de nouvelles formes de coexistence où les consommations pratiques des croyants ne peuvent être dissociées de leurs activités commerciales et la préoccupation de ne pas séparer les domaines éthiques de l'expérience quotidienne.

## Notes

1. Le dernier événement est le massacre communautaire à Yérééré (Nioro du Sahel, région de Kayes), avec plus d'une dizaine de victimes.
2. C'est autour de celles-ci que chaque mosquée choisit son Imam et ses *Nayimou* (adjoints).
3. L'association des Imams s'efforce d'organiser périodiquement des concertations en vue de parvenir à un accord entre les différentes mosquées sur certaines questions qui se posent aux musulmans et à la société tout entière.
4. Dans la ville de Bamako, le nombre de mosquées a progressé de 41 en 1960 à plus de 200 en 1985. Aujourd'hui, faute de chiffres précis, on peut estimer que ce nombre a au moins doublé déjà (Fontaine, *op.cit.*). Et environ 200 mosquées par commune à Bamako – qui en compte six communes – (Magassa et Guindo 2003).
5. La création du Centre de Documentation et de Recherche Ahmed Baba (CEDRAB) à Tombouctou en 1967 sous la première république et la réalisation du Centre Islamique d'Hamdallaye sous la deuxième.

6. Pour la gestion du culte musulman, le Ministère de l'Intérieur de la deuxième république a inspiré et vivement appuyé la création de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) en mars 1981.
7. Sur le néo-fondamentalisme et son rapport ambigu à la modernité religieuse, voir, O. Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
8. Son patronyme d'origine serait plutôt Traoré et celui d'emprunt est Haïdara (d'origine arabe), et le prénom Zoumana (authentiquement *bamanan*) a été laissé également au profit de « Ousmane Madani » et ce, pour des raisons de positionnement médiatique, du moment où le patronyme Haïdara dans l'imaginaire populaire ferait remonter ses origines au Prophète Mohamed. Son cursus scolaire se limiterait à la fréquentation de la célèbre Médersa de Sada Touré à Ségou, dit-on !
9. La *Baya* s'énonce comme suit : « *Je n'associerai rien à Dieu, je ne volerai jamais, je ne commettrai point d'adultère, je ne tuerai point mes enfants, je ne calomnierai point, je ne désobéirai point au prophète* ».
10. Il a déjà consacré trois cassettes audio à cet aspect.
11. Construction de centres de santé communautaire à partir de la contribution volontaire des fidèles.

### Bibliographie

- Amselle, J.-L., 1985, « Le Wahhabisme à Bamako (1945-1985) », in, *Canadian Journal of African Studies*, 19 (2), pp. 345-357.
- Barber, K., Collins, J. et Ricard, A., 1997, *West African Popular Theatre*, Bloomington, Indiana University Press.
- Beaud, P., 1999, « Les médias et les religions », in, Communication présentée au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre.
- Bovay, C., 2001, « Les Hypothèses de la recherche », in, Roland J. Campiche, éd., *Religion et lien social : construction et régulation des mobilisations religieuses*, Rapport final au Fonds national suisse de la recherche scientifique, Lausanne, Institut d'Éthique Sociale, pp. 46-53.
- CAOM, Affaires Politiques 2256, d.4. GG/HCRE/AOF à Ministère France d'Outre-Mer (FOM), 7 juillet 1950.
- Champion, F. et Hervieu-Leger, D., 1990, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion.
- Coran (Le Saint), révisé et édité par la Présidence générale des recherches scientifiques islamiques, de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation religieuse.
- Fontaine, A., « Les tendances actuelles de la pénétration de l'islam en Afrique subsaharienne », in <http://www.traversees.org/article138.html>.
- Gomez-Perez, M., 2005, *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 643 p.
- Haenni, P., 2002, « Les nouveaux prêcheurs égyptiens », in, *Religio Scope, Analyse*, novembre, 15 p.

- Haenni, P., 2005, « Au-delà du repli identitaire ... Les nouveaux prêcheurs égyptiens et la modernisation paradoxale de l'islam », in, *Religio-Scope, Analyse*, November. Electronic document, <http://www.cedej.org.eg/>, accessed September 30.
- Haenni, P. et Holtrop, T., 2002, « Mondaines spiritualités...Amr Khâlid, shaykh branché de la jeunesse dorée du Caire », in, *Politique Africaine*, n° 87, pp. 45-68.
- Halbwahs, M., 2000, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- Hervieu-Léger, D., 2001, *La religion en miettes*, Paris, Calmann-Lévy.
- Hervieu-Léger, D., 1997, « La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche. », in, *Social Compass*, vol. 44/1
- Hobsbawn, E., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard.
- Hobsbawn, E. et Tanager, T. (dir.), 2006, *The invention of Tradition*, Traduction de Christine Vivier, Paris, Ed. d' Amsterdam, 352 p.
- Kaba, L., 1974, *The Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Ewanson, Northwestern University Press, XX+271 p.
- Keita, N., 2002, « Les forces religieuses et le débat politique dans une République laïque », in, *Les Echos* du 30 avril 2002, pp. 2-8 ; *Le Tambour* 30 avril 30, 2002, p. 8.
- Launay, M., 2002, *Le bon prêtre*, Paris, Aubier.
- Magassa, H. et Guindo, M., 2003, *Etat des lieux de l'Islam au Mali*, Rapport de consultation, Bamako : Fondation Friedrich Ebert/SERNES, 64 p.
- Maigret, E., 2001, « Religion diffuse ou dissolution du religieux : la question des "fans" des médias », in, Bréchon, Pierre et Willaime, Jean-Paul (sous la direction), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF.
- Maigret, E., 2003, *Les théories de la communication. Sociologie de la communication et des médias*, Paris, Armand Colin.
- Maigret, E., 2004, « La sortie du religieux : transformation et non fin de la croyance », in, *SCÉREN – CNDP*.
- Roy, O., 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- Sculz, D.E., 2003, « Charisma and brotherhood Revisited: Mass-Mediated forms of spirituality in urban Mali » in, *Journal of Religion in Africa*, 33, pp. 146 – 171.
- Sculz, D.E., 2006, « Promises of (im) mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », in, *American Ethnologist*, vol. 33, n° 2, pp. 210–229.
- Traoré, A. 1983, *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, Homme de foi et résistant*, Paris, Maisonneuve et Larose, 278 p.