

Rapport final du projet ANR-07-PUBLISLAM-062-02 : Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest. 2012

Gilles Holder

▶ **To cite this version:**

Gilles Holder. Rapport final du projet ANR-07-PUBLISLAM-062-02 : Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest. 2012. [Rapport de recherche] ANR-07-PUBLISLAM-062-02, ANR. 2012, pp.1-56. halshs-01511113

HAL Id: halshs-01511113
https://shs.hal.science/halshs-01511113

Submitted on 20 Apr 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Rapport final du projet
ANR-07-PUBLISLAM-062-02

A. Identification

Programme – année	**Les Suds aujourd'hui, édition 2007**
Projet (acronyme)	**PUBLISLAM**
Titre complet du projet	**Espaces publics religieux : Etats, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest**
Coordinateur du projet Nom, laboratoire, organisme de rattachement	**HOLDER Gilles, CEMAf (UMR 8171 du CNRS), CNRS, Mis à Disposition de l'IRD**
Partenaire 1 Nom du responsable, laboratoire, organisme de rattachement	**HOLDER Gilles, CEMAf (UMR 8171 du CNRS), CNRS, MàD IRD, CEAF (UMR 194 de l'IRD)**
Partenaire 2 Nom du responsable, laboratoire, organisme de rattachement	**DOZON Jean-Pierre, CEAf (UMR 194 de l'IRD), IRD/EHESS**
Période du projet (date début – date fin)	**28/12/2007 – 27/04/2012**
Rapport confidentiel (OUI/NON)	*A définir*
Date de fin de confidentialité	*A définir*

Rédacteur de ce rapport

Civilité, prénom, nom	**M. Gilles HOLDER**
Téléphone	**(00 223) 74 11 07 13**
Adresse électronique	**holder@mmsh.univ-aix.fr**
Date de rédaction	**Octobre 2012**

B. Rapport scientifique

B.1 - Résumé du travail accompli (*français*)

À travers la notion d'« espace public religieux », l'objectif de PUBLISLAM visait à identifier le travail politique de l'islam au Sénégal, au Mali, au Burkina Faso, au Niger et en Côte d'Ivoire en adoptant une approche inédite, en l'occurrence *par* l'espace public. Dans ces cinq pays, où les politologues ont décrit à juste titre une *sortie du politique* des sociétés, le projet PUBLISLAM relève un phénomène de *repolitisation par transfert* vers la sphère religieuse. De fait, si la notion d'« espace public religieux » que nous avions requise visait initialement à qualifier les nouveaux lieux de visibilité de l'islam et décrire son activité sociale et culturelle au sein des espaces publics nationaux, les résultats tendent à montrer que c'est la nature même de l'espace public qui est reposée par l'islam, sans pour autant aboutir à un islam politique ou à une islamisation du politique.

Le travail politique de l'islam en Afrique de l'ouest tient aux dynamiques sociales de la réislamisation, de l'engagement citoyen et d'un nouveau nationalisme qui se conjuguent dans une double perspective de réaffirmation *par le bas* des valeurs africaines et de contestation des usages personnels de l'État. Mais dans le même temps, parce qu'elle s'appuie sur une certaine faillite du modèle de l'État-nation et se nourrit d'un déni du politique comme mode d'action sur la cité, la *repolitisation par transfert* prend effet à travers une « raison populiste ». Si la classe politique et une majeure partie des élites sociales continuent à concevoir ce populisme dans sa version électoraliste ou clientéliste, pour les sociétés, il consiste plutôt à *(re)faire du peuple* pour repenser à la fois l'État et la nation. C'est cette raison populiste qui pose toute la dimension politique du travail de l'islam dans les espaces publics ouest-africains, un populisme religieux donc, qui augure de nouvelles approches du politique en Afrique et au-delà.

Pour aboutir à ces résultats, nous avons mis en place un dispositif de recherche qui reposait sur trois grands axes thématiques prospectifs : 1/ Sénégal : vers une nation confrérique ? ; 2/ Mali, Niger : la réislamisation comme ressource de la nation ? ; 3/ Enjeux citoyens et enjeux religieux : la question de la citoyenneté musulmane au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire. Cinq équipes de recherche ont été constituées pour appréhender chacun des pays de l'étude. Elles ont réalisé 40 mois d'enquêtes de terrain cumulées en mobilisant *in fine* 23 chercheurs, dont 11 issus des cinq pays africains étudiés ainsi que du Gabon. Parallèlement, nous avons organisé un dispositif de collégialité dans le but d'intégrer les travaux d'une équipe partagée entre l'Afrique, l'Europe et le Canada : 4 Séminaires à Bamako, Ouagadougou, Niamey et Paris qui ont cumulé 27 séances de travail ; 2 Journées d'études à Paris en 2009 et 2010 ; 1 Colloque International à mi-parcours, qui s'est tenu à Bamako en janvier 2010 et auquel ont participé 66 chercheurs ; 1 Workshop International de clôture à Paris en mars 2012, auquel ont participé 42 chercheurs ; 1 site Internet intitulé publislam.net. On signalera également le soutien à des jeunes chercheurs qui ont été intégrés au projet, soit 3 doctorants et 2 post-doctorants sous contrat.

A partir de ce dispositif, les membres de PUBLISLAM ont présenté 78 communications, soit 47 dans des congrès, colloques et workshops internationaux, 25 dans des séminaires et 6 dans des Journées d'études. Une large partie de ces communications ont abouti à la production de 87 publications, soit 48 articles de revue avec CL, 25 chapitres d'ouvrage, 10 directions d'ouvrage ou de numéro de revue et 4 ouvrages, auxquels ont doit ajouter la soutenance d'une thèse d'État.

Enfin, au-delà de la dissémination de nos résultats dans la communauté scientifique internationale, PUBLISLAM a généré : 1/ un projet franco-malien MAEE/IRD/ISH intitulé *Patrimonialisation et stratégies mémorielles du religieux au Mali* (2010-2013) ; 2/ un projet ANR Jeunes chercheurs intitulé PRIVEREL – *Espaces privé religieux : individus, expériences ordinaires et dynamiques religieuses en Afrique de l'ouest* (2012-2015) ; 3/ la préparation d'un projet de création d'un Laboratoire Mixte de Recherche en SHS à l'université de Bamako, qui implique le Mali, le Sénégal, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire et la France.

B.1 – Abstract (*English summary*)

Through the notion of "religious public sphere", PUBLISLAM project aimed at identifying the political work of Islam in Senegal, Mali, Burkina Faso, Niger and Ivory Coast by adopting a new approach, in this particular case *by* the public sphere. In these five countries, where the political analysts rightly described a *release of politics* by societies, PUBLISLAM project identifies a phenomenon of *re-politicization by transfer* towards the religious sphere. Actually, if the notion of "religious public sphere" which we had required aimed initially at qualifying the new places of visibility of Islam and describing its social and cultural activity within the national public spheres, our results tend to show that it is the nature of the public sphere itself that is questioned by Islam, without ending in a political Islam or an Islamization of politics.

The political work of Islam in West Africa depends on the social dynamics of the re-Islamization, civic engagement and new nationalism which is conjugated with a double perspective of reaffirmation *par le bas* of African values and contesting of the personal uses of the State. But at the same time, because it is based on a certain bankruptcy of the model of the Nation-State and a denial of the politics as a mode of action, the *re-politicization by transfer* is defined in terms of "populist reason". If the political class and a large part of the social elites still conceive this populism like a vote-catching or clientelist practises, for societies, it consists rather in (re)making of the people to rethink both the State and the Nation. It is this populist reason which puts all the political dimension of the work of the Islam in the West-African public spheres, a religious populism thus, which expects new approaches of politics in Africa and beyond.

To obtain these results, we set up a device of research based on three prospective thematic axes: Senegal, towards a brotherhood nation?; Mali, Niger: the re-Islamization as a resource of the nation?; Citizen and religious stakes: the issue of the Muslim citizenship in the Burkina Faso and Ivory Coast. Five research teams were constituted to account each of the countries of the study. 40 months of field studies were cumulated by mobilizing in fine 23 researchers, 11 of from originated from the African countries studied as well as from Gabon. At the same time, we organized a device of collegiality with the aim of integrating the works of a team disseminated between Africa, Europe and Canada: 4 seminars at Bamako, Ouagadougou, Niamey and Paris cumulating 27 sessions; 2 workshops in Paris in 2009 and 2010; 1 mid-term international symposium in Bamako in January 2010 involving 66 participants; 1 end-term international workshop in Paris in March 2012 involving 42 participants; 1 Website, publislam.net. We shall also indicate the support of young researchers who were integrated into the project, in this case 3 PhD students and 2 post-doctoral researchers.

From this device, the PUBLISLAM members presented 78 papers (47 in international congresses, symposiums and workshops; 25 in seminars; 6 in workshops). A large part of these presentations succeeded in 87 scientific publications (48 articles in refereed journals; 25 book chapters; 10 edited books or journal issues; 4 books; 1 higher PhD ("thèse d'État")

Finally, beyond the scattering of our results in the international scientific community, PUBLISLAM has generated: 1 Franco-Malian Project MAEE/IRD/ISH, *Patrimonialization and memorial strategies of the religious sphere in Mali* (2010-2013); 1 Young Researchers Project, ANR PRIVEREL – *Religious private sphere: Individuals, ordinary experiences and religious dynamics in West-Africa* (2012-2015); the project preparation of a research unit in HSS at the University of Bamako involving Mali, Senegal, Burkina Faso, Ivory Coast and France.

B.2 - Rapport scientifique proprement dit

ENJEUX, SITUATION DU SUJET, OBJECTIFS ET PROBLEMATIQUE

MUTATIONS SOCIOECONOMIQUES ET DEMOCRATISATION : AVENEMENT D'UNE SOCIETE CIVILE LIBERALE ET DEPOLITISATION DE LA SPHERE ETATIQUE EN AFRIQUE DE L'OUEST

Si les indépendances africaines de 1960 vont aboutir à la construction d'Etats-nations inspirés du modèle étatiste et laïc français, non sans mettre en place des relations parallèles avec l'URSS et les pays arabes, l'Egypte, la Libye et l'Arabie Saoudite en tête, à partir du milieu des années 1980, ces nouveaux États vont opérer une transformation institutionnelle et économique assortie d'une dynamique sociale identitaire et religieuse qui s'inscrivent dans une série d'événements d'ampleur mondiale. Parmi ceux-ci, on retiendra tout particulièrement : la révolution iranienne en 1979, où le monde assiste pour la première fois à la déroute symbolique des États-Unis face à un État islamique ; la chute du Mur de Berlin en 1989, qui marque la fin de l'URSS et la « défaite » de l'idéologie communiste ; et enfin l'avènement du libéralisme, subsumé à travers les notions de « démocratie » et de « bonne gouvernance », qui entérine dès lors une nouvelle économie morale du capitalisme : la mondialisation.

C'est dans ce nouveau contexte des relations internationales, qui va influer en Afrique autant sur la sortie des aventures dictatoriales et postcoloniales que sur l'arrêt des politiques nationales de développement volontaristes, que les cinq pays étudiés dans le projet PUBLISLAM, le Sénégal, le Mali, le Niger, la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso, s'engagent de façon plus ou moins contrainte à assainir leur dette publique, considérée comme le principal facteur de sous-développement, sous l'égide des bailleurs de fonds supranationaux. Ce pilotage économico-financier dit d'« ajustements structurels », passera essentiellement par la réduction du fonctionnariat et l'externalisation de certaines activités économiques, où le secteur marchand et concurrentiel était jugé plus qualifié. Si certains résultats spectaculaires en Asie du Sud-Est ou encore en Amérique latine ont pu, à tord ou à raison, être imputés à cette politique de libéralisation, s'agissant de Afrique de l'ouest, on aura grandement sous-estimé le fait que les Etats-nations avaient à peine trente ans d'existence et que, ce faisant, non seulement ils demeuraient politiquement et socialement fragiles, mais leurs infrastructures économiques et juridiques restaient trop faibles pour supporter une telle économie ouverte. Aussi, les conséquences directes de ces ajustements seront-elles la perte de certaines recettes publiques, un alourdissement du chômage par la baisse des recrutements dans la fonction publique et une limitation du domaine d'intervention de l'État, en particulier dans les secteurs de l'éducation, la santé, la protection sociale et, plus généralement, les politiques publiques de développement.

Parallèlement à cette mutation économique forcée, s'enclenche au début des années 1990 une série de processus démocratiques en vue d'instaurer le multipartisme, les libertés publiques et la libéralisation des organisations. Si l'on peut sans doute affirmer que les sociétés ouest-africaines adhérèrent objectivement à ce changement politique et s'impliquèrent, en puisant parfois dans un imaginaire révolutionnaire, à la redéfinition des fondements de leurs États-nations, la nature de ces processus évacuera très vite tout clivage idéologique en se réduisant pour l'essentiel à la seule affirmation d'une société civile financée, pour l'essentiel, par l'extérieur. Au final, les processus de démocratisation, conçus à la fois pour accompagner ce qui était alors considéré comme relevant d'une « bonne gouvernance » de l'économie et modifier les pratiques de gouvernement en vue de susciter un espace public démocratique, donneront lieu à un désenchantement. Les sociétés vont en effet amorcer une *sortie du politique* spectaculaire, à mesure que l'autorité morale et le rôle de l'État seront remis en cause par l'économie libérale, et à mesure aussi que ladite société civile échouera à constituer l'espace public espéré. De fait, à partir des années 2000, les élites sociales issues de ces

processus démocratiques constitueront une nouvelle bourgeoisie politico-financière qui, non seulement rompt avec les modes de vie et les aspirations des sociétés paupérisées, mais mettra en place une *informalisation* à la fois de l'État et de l'économie, où corruption, népotisme et clientélisme seront redéfinis dans la sphère restreinte des bénéficiaires de cette économie libérale.

PROCESSUS DEMOCRATIQUES ET DYNAMIQUES MUSULMANES : ESPACES PUBLICS RELIGIEUX ET REPOLITISATION « PAR TRANSFERT »

Cette *sortie du politique* doit s'entendre toutefois au sens d'une défiance de plus en plus exacerbée à l'égard de la sphère dédiée, c'est-à-dire l'État, les institutions publiques et les partis, lesquels vont opérer une sorte de transfert de la raison politique vers la sphère économique et mettre à mal les économies morales qui garantissaient jusqu'à là une certaine stabilité sociale, notamment à travers un système clientéliste de redistribution généralisée. En réalité, les sociétés ouest-africaines n'ont nullement renoncé à s'impliquer dans les affaires de la cité ; elles ont plutôt procédé, en parallèle, à un transfert de cette même raison politique vers la sphère religieuse et amorcé une redéfinition de l'espace public qui n'était guère envisagée au début des années 1990. Le paradoxe est ici sans doute que l'État, faisant en cela échos à la doxa libérale dont il est issu, entretient la fiction selon laquelle l'économie ne serait pas politique, ou qu'elle constituerait une raison autonome et quasi mathématique qui va au-delà de la politique et des idéologies. De son côté, la sphère religieuse ne cesse d'affirmer que la politique corrompe la morale, le comportement social et la foi du fidèle et n'intervient dans ce domaine que pour autant qu'il s'agit de protéger la société, rétablir les vraies valeurs et remettre la cité en ordre. Au final, on se rend compte que la politique passe de part et d'autre au crible d'un populisme qu'il faut toutefois comprendre, non pas seulement dans sa version électoraliste ou clientéliste, mais aussi dans sa capacité à *(re)faire du peuple*, ce qui constitue sans doute l'un des résultats les plus novateurs du projet PUBLISLAM et engage de nouvelles perspectives de recherche.

Ce sont les modalités de cette *repolitisation par transfert* et l'analyse de ses conséquences que le projet PUBLISLAM s'est attaché à saisir, en s'intéressant essentiellement aux dynamiques musulmanes en Afrique de l'ouest francophone, un champ d'étude qui, dans la littérature des sciences sociales consacrée à la région, avait été peu renouvelé depuis une vingtaine d'années, à l'exception notoire du Sénégal. En effet, le projet PUBLISLAM visait à identifier et analyser les réarticulations entre les deux sphères islamique et politique qui ont accompagné les processus démocratiques initiés depuis les années 1990 au Sénégal, au Mali, au Niger, au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, afin d'appréhender une nouvelle dimension de la société civile et évaluer le travail politique de l'islam. Pour appréhender de façon comparative les dynamiques musulmanes de ces cinq pays qui sont, soit majoritairement islamisés (Sénégal, Mali, Niger) – parfois à plus de 90% –, soit à partition religieuse (Burkina Faso, Côte d'Ivoire) – mais avec une nette progression de l'islam qui va désormais bien au-delà des 50% –, nous avons opté pour une approche *par* l'espace public et requis à cet effet la notion expérimentale d'« espaces publics religieux », empruntée en partie à celle de *religious public sphere* proposée par Eickelman. Si, dans une première acception, cette notion visait à qualifier les espaces de visibilité et d'action du religieux, en l'occurrence de l'islam, permettant d'identifier de façon spécifique l'activisme sociale et culturel de celui-ci dans les espaces publics nationaux, les résultats du projet tendent à montrer que, tout au moins dans certains pays de l'étude, c'est en définitive la question de l'espace public tout court qui est posée, illustrant en cela ce phénomène de transfert du politique vers le religieux signalé précédemment, sans pour autant aboutir toujours et partout soit à un islam politique, soit à une islamisation du politique.

Notre approche méthodologique, fondée sur une pluridisciplinarité propice à l'appréhension des différents niveaux du champ, a consisté à considérer le cadre national comme pertinent, et ce en

rupture avec les paradigmes de la globalisation et de la transnationalisation qui prévalent dans ce domaine. Si la restitution des résultats sera conforme à ce préalable, cette dimension nationale n'est toutefois pas qu'une affaire de méthodologie, mais une donnée sociologique qui constitue en soi, d'ores et déjà, un autre résultat objectif du projet. En dépit des notions d'« État fragile » ou de « greffe de l'État » qui ne sont pas sans fondement, en dépit aussi de la critique postcoloniale et de l'artificialité des nations qui se seraient constituées par un forçage aux dépens des identités, non seulement la « demande d'État » est forte, mais la portée nationale, et parfois nationaliste, de l'islam ouest-africain est l'une des caractéristiques de ces pays issus de l'espace colonial français qui, cinquante ans après leur indépendance, peinent à animer un « roman national » affirmant l'État-nation. Apparaissant comme une ressource identitaire et culturelle en rupture avec le modèle dit occidental – modèle pourtant exemplairement incarné par la forme de ces États africains –, l'islam est requis ici comme un élément majeur de l'intelligibilité sociale, de l'identité, de la tradition, de la culture et des valeurs nationales, mais aussi, dans nombre de pays de l'étude, comme l'espace de la légitimité politique par excellence.

MATERIELS, METHODES ET TRAVAUX REALISES

QUARANTE MOIS D'ENQUETES CUMULEES : PRIORITE AU TERRAIN ET CONVERGENCE METHODOLOGIQUE

Les matériels qui ont été acquis dans ce projet ont consisté pour l'essentiel au recueil de données sociologiques originales, au moyen de missions de terrain, qui ont permis tantôt de compléter ou réactualiser la bibliographie disponible, tantôt de constituer des savoirs sur l'identification des organisations, des figures, des lieux et des activités islamiques dans les cinq pays de l'étude.

En dépit des approches spécifiques de chaque discipline mobilisée dans ce projet, la dimension éminemment contemporaine et processuelle de la thématique a permis une certaine homogénéité méthodologique. Il s'agissait d'abord de procéder à un dépouillement des sources documentaires dans les fonds d'archives, travail qui avait déjà été largement entamé au lancement du projet, mais qui s'est poursuivi au fil de son déroulement, notamment la première année. Ensuite, et ce fut sans doute l'essentiel de l'activité de recherche, nous avons effectué une série d'enquêtes de terrain sur les cinq pays de l'étude qui ont permis de rencontrer un certain nombre de responsables des organisations musulmanes, d'établir des descriptions de situations, de réaliser des entretiens individuels et *focus group* et de recueillir des matériaux textuels, audiovisuels et iconographiques. Ce travail de terrain, essentiel au regard de la thématique, aura permis à 6 chercheurs des instituions du Sud d'effectuer, en dépit des retards d'attribution et de la modestie des dotations financières, une série de missions de courtes durées (2 à 15 jours en moyenne) financées par l'AIRD, en cumulant quelque 8 mois d'enquêtes de terrain. Quant aux chercheurs des institutions du Nord, qui ont disposé d'un budget suffisant pour satisfaire les demandes, 15 d'entre eux ont pu réaliser entre 1 et 3 missions de terrain chacun, soit 2 missions d'un mois chacune en moyenne, cumulant environ 32 mois d'enquêtes de terrain financés par l'ANR.

DISPOSITIF DE RECHERCHE : 3 AXES THEMATIQUES, 5 EQUIPES, 23 CHERCHEURS

Le projet PUBLISLAM a accusé plusieurs spécificités liées au cahier des charges du programme ANR « Les Suds, aujourd'hui ». Il a en effet impliqué deux laboratoires de recherche français, le *Centre d'Études des Mondes Africains* (CEMAf, UMR 8171 CNRS) et le *Centre d'Études Africaines* (CEAf, UMR 194 IRD), qui ont assuré la gestion des financements de l'ANR. Parallèlement, le projet comprenait trois équipes relevant d'institutions du Sud qui ont assuré soit directement, soit par le biais de la régie locale de l'IRD, la gestion des financements de l'AIRD. Il s'agit de l'Institut des

Sciences Humaines de Bamako (Mali), sous la responsabilité scientifique de Moussa SOW, l'Institut de Recherches en Sciences Humaines de l'Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger), sous la responsabilité scientifique de Maïkoréma ZAKARI, et le Département d'Histoire et d'Archéologie de l'Université de Ouagadougou (Burkina Faso), sous la responsabilité scientifique de Hamidou DIALLO. L'ensemble de ce montage a fait l'objet à la fois d'une convention avec l'ANR et d'un accord de consortium signé le 12 novembre 2009.

Pour pallier la complexité de ce montage institutionnel, l'importance des effectifs du projet et leur dissémination géographique en Afrique, en Europe et au Canada, nous avons mis en place une organisation de recherche sous la forme de trois axes thématiques, comprenant chacun une ou deux équipes, une par pays, sous la responsabilité scientifique d'un ou plusieurs chercheurs.

On signalera ici qu'un certain nombre de membres ont soit intégré, soit quitté le projet au cours des 52 mois consacrés à cette recherche. Les chercheurs ayant intégré le projet en cours d'exercice sont : Kae AMO (équipe Sénégal) et Françoise BOURDARIAS (équipe Mali), qui nous ont rejoints en mai 2010. Les chercheurs ayant quitté le projet sont : Souley HASSANE (équipe Niger), en août 2009 ; Abdoulaye SOUNAYE (équipe Niger), en novembre 2011 ; Benjamin Soares (équipe Mali) et Jean-Louis TRIAUD (équipe Niger), en mars 2012. D'un effectif initial de 25, nous sommes ainsi passés à 26, puis à 23 chercheurs au final. Ces derniers ont pu présenter oralement la synthèse de leurs travaux lors du Workshop International de PUBLISLAM qui s'est déroulé en mars 2012 à Paris. Voici la liste des chercheurs par axe et équipe pays :

EQUIPE DE L'AXE I – SENEGAL (7 CHERCHEURS, DONT 1 DOUBLE TERRAIN)

RESPONSABLE SCIENTIFIQUE :
• Jean-Pierre DOZON, Anthropologue, ÉHÉSS/IRD, CEAf, Paris
MEMBRES :
• Kae AMO, Doctorante anthropologie, ÉHÉSS, CEAf, Paris
• Blondin CISSE, Philosophe, Chercheur associé, ÉHÉSS, IRIS, Paris
• Doris EHAZOUAMBELA, Doctorant anthropologie, ÉHÉSS, CEAf, Paris
• Muriel GOMEZ-PEREZ, Historienne, Université Laval de Québec, Canada (*cf.* équipe Burkina)
• Jean-François HAVARD, Politologue, Université Haute-Alsace, CEMAf, Mulhouse
• Abdourahmane SECK, Anthropologue, Post-doc PUBLISLAM, CEMAf, Dakar

EQUIPE DE L'AXE II – MALI/NIGER (8 CHERCHEURS)

RESPONSABLES SCIENTIFIQUES :
• Gilles HOLDER, Anthropologue, CNRS, CEAf, Bamako
• Moussa SOW, Sociolinguiste, ISH de Bamako, Mali
• Maïkoréma ZAKARI, Historien, Université de Niamey, IRSH, Niger
MEMBRES :
• Françoise BOURDARIAS, Anthropologue, Maître de conférences, Université de Tours, LAST
• Michèle LECLERC-OLIVE, Sociologue, Chargée de recherche, CNRS, IRIS, Paris
• Seyni MOUMOUNI, Islamologue, Chargé de recherche, Université de Niamey, Niger
• Adriana PIGA, Anthropologue, Professeur, Université La Sapienza de Rome, Italie
• Jean-Yves Kamanan TRAORE, Anthropologue, ISH de Bamako, Mali

EQUIPE DE L'AXE III – BURKINA FASO/COTE D'IVOIRE (9 CHERCHEURS, DONT 1 DOUBLE TERRAIN)

RESPONSABLES SCIENTIFIQUES :
• Hamidou DIALLO, Historien, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
• Marie MIRAN, Historienne, ÉHÉSS, CEAf, Paris

• Fabienne SAMSON, Anthropologue, IRD, CEAf, Paris
MEMBRES :
• Issa CISSE, Historien, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
• Muriel GOMEZ-PEREZ, Historienne, Université Laval de Québec, Canada (*cf.* équipe Sénégal)
• Marie Nathalie LEBLANC, Anthropologue, Université du Québec à Montréal, Canada
• Maud SAINT-LARY, Anthropologue, Post-doc PUBLISLAM, CEAf, Ouagadougou
• Mathias B. SAVADOGO, Historien, Université de Cocody d'Abidjan, Côte d'Ivoire
• Mara VITALE, Doctorante anthropologie, ÉHÉSS, CEAf, Paris

DISPOSITIF DE COLLEGIALITE : SEMINAIRES, JOURNEES D'ETUDES, COLLOQUES, SITE WEB

QUATRE SEMINAIRES DISSEMINES AU SUD ET AU NORD : VINGT-SEPT SEANCES CUMULEES

Pour tenter de donner une relative cohérence de projet et chercher à mutualiser autant que faire ce peut les données et les analyses produites en cours de déroulement, nous avons mis en place dès le début 2008 une série de séminaires semestriels ou trimestriels à Paris, mais aussi auprès des équipes partenaires de Bamako (Mali), Ouagadougou (Burkina Faso) et Niamey (Niger). Si les dotations financières de nos collègues du Sud ne permettaient pas de participer régulièrement aux travaux en France, il s'agissait d'initier des séminaires de recherche et d'enseignement qui permettraient de développer une certaine synergie au Sud. Hormis le séminaire de Bamako, qui a pu bénéficier de la présence de membres en expatriation et du soutien de la représentation IRD et de l'ISH, force est de reconnaître que les équipes de Ouagadougou et de Niamey n'ont pu, en dépit de leurs efforts réels, maintenir leur séminaire de façon régulière. Néanmoins, un certain nombre de séances significatives ont été tenues entre 2008 et 2011 :

• 7 Séances du Séminaire de Bamako (resp. Moussa SOW) : 2 en 2008, 2 en 2009, 2 en 2010 et 1 en 2011.
• 2 Séances du Séminaire de Ouagadougou (resp. Hamidou DIALLO) en 2009.
• 2 Séances du Séminaire de Niamey (resp. Maïkoréma ZAKARI) : 1 en 2008 et 1 en 2009.
• 16 Séances du Séminaire de Paris (resp. Gilles HOLDER) : 4 en 2008, 6 en 2009, 3 en 2010 et 3 en 2011.

Nous avons tenté de faire participer les membres résidant à l'étranger au séminaire de Paris, à travers le système de visioconférence Skype. Si quelques séances ont pu être réalisées de cette manière, nos locaux parisiens n'ont pas toujours été équipés d'un accès Internet, tandis que nos collègues des équipes de Bamako, Ouagadougou et Niamey ne disposaient pas de structures adaptées, notamment en termes de puissance de réseau. Ce sont malgré tout 27 séances cumulées de séminaires au Sud et au Nord que les membres de projet ont pu réaliser sur les 4 ans, conduisant à mutualiser les données et analyses au moyen d'exposés et de comptes rendus mis en ligne sur le site Web de PUBLISLAM, de diffuser les activités auprès des collègues et étudiants concernés et d'engager un certain nombre de publications collectives et individuelles.

DEUX SEANCES DE JOURNEES D'ETUDE : COLLABORATIONS PUBLISLAM/LABORATOIRES

À l'initiative de certains membres du projet, et en collaboration avec plusieurs unités, nous avons pu co-organiser des Journées d'Étude en 2009 et 2010 qui auront permis de confronter et d'ouvrir nos travaux à un public plus large que celui des séminaires internes et de concrétiser la complémentarité ANR/laboratoires.

• Journées d'Étude IRIS/PUBLISLAM du 2 et 3 décembre 2009 : « A-t-on enterré l'espace public ? Enquête sur les avatars récents d'un concept », organisées par Michèle LECLERC-OLIVE & Sylvie

CAPITANT, ÉHÉSS Paris. A noter que ces deux Journées ont abouti à la publication, sous presse, d'un numéro spécial des *Cahiers Sens Public* dirigé par les organisateurs des Journées.

• Journée d'Étude CEAf/PUBLISLAM du 21 mai 2010 : « Imam, pasteur, prophète, chef de culte : grammaire sociale de l'autorité religieuse en Afrique contemporaine », organisée par Marie MIRAN et Kadya TALL, ÉHÉSS, Paris.

COLLOQUE ET WORKSHOP INTERNATIONAUX : CONVERGENCE, CONFRONTATION, OUVERTURE

Conformément au prévisionnel, nous avons mis sur pied deux grandes manifestations, l'une à mi-parcours et l'autre en fin de programme, qui ont permis de mobiliser l'ensemble des membres autour de projets concrets, pour diffuser et évaluer la pertinence et la réception de nos recherches au sein de la communauté scientifique internationale. Il s'agit du Colloque International *L'Afrique des laïcités*, qui s'est déroulé à Bamako en janvier 2010, et du Workshop International *Espaces publics religieux*, qui s'est tenu à Paris en mars 2012.

A/ UN COLLOQUE INTERNATIONAL A MI-PARCOURS

• Intitulé : « L'Afrique des laïcités. État, islam & démocratie au sud du Sahara ».
• Lieu : Bamako (Mali).
• Durée : 3 jours, 20, 21 et 22 janvier 2010.
• Parrainage : Ministère des Enseignements Secondaire, Supérieur et de la Recherche Scientifique du Mali/Ambassade de France au Mali.
• Organisation : PUBLISLAM & Institut des Sciences Humaines de Bamako.
• Partenariat scientifique et financier : Service de Coopération et d'Action Culturelle de Bamako (SCAC/FSP) ; Institut de Recherche pour le Développement (IRD) ; Faculté des Lettres, des Arts et des Sciences Humaines de l'Université de Bamako (FLASH) ; École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (ÉHÉSS) ; Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf, UMR 8171, CNRS/Université Paris I/Université de Provence/ÉPHÉ) ; Centre d'Études Africaines (CEAf, UMR 194, IRD/ÉHÉSS).
• Comité d'organisation : Hamidou DIALLO (Burkina Faso), Jean-Pierre DOZON (France), Gilles FEDIERE (France/Mali), Gilles HOLDER (France/Mali), Marie MIRAN (France), Maud SAINT-LARY (France), Fabienne SAMSON (France), Moussa SOW (Mali), Jean-Louis TRIAUD (France), Maïkoréma ZAKARI (Niger).
• Comité Scientifique international : Michel AGIER (France), Jean BAUBEROT (France), Jean-François BAYART (France), Salif BERTHE (Mali), Pierre BOILLEY (France), Jacques CHARMES (France), Nathalie CLAYER (France), Jean COPANS (France), Nilüfer GÖLE (France), Ousmane KANE (USA), Robert LAUNAY (USA), Nathalie LUCAS (France), André MARY (France), Micheline MILOT (Canada), Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN (France), Kléna SANOGO (Mali).
• Ouverture : Madame Ginette SIBY BELLEGARDE, Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique ; Monsieur Michel REVEYRAND-DE MENTHON, Ambassadeur de France au Mali ; Monsieur Kléna SANOGO, Directeur de l'Institut des Sciences Humaines de Bamako ; Monsieur Jacques CHARMES, Conseiller scientifique à la Direction générale de l'IRD.
• 5 Sessions : I/ Généalogies des laïcités ; II/ Les greffes de la laïcité : compatibilité, rejet ou mutation ? ; III/ Islam & laïcités ; IV/ Laïcité & citoyennetés : individu, genre et identité ; V/ Laïcités et démocratie : du dialogue entre la sphère religieuse et l'État.
• 66 Participants venus d'Afrique, d'Amérique du Nord et d'Europe.
• 1 Table ronde finale : coprésidée par Jean BAUBEROT, Président honoraire de l'ÉPHÉ, et Mahmoud ZOUBER, Conseiller aux affaires religieuses auprès du Président de la République du Mali. Participants : Jean COPANS, Anthropologue ; Mamadou DIAMOUTANI, Secrétaire général du Haut

Conseil Islamique du Mali ; Nathalie LUCA, Sociologue ; André MARY, Anthropologue ; Bintou SANANKOUA, Historienne ; P.B. Joseph STAMER, Islamologue.
• Clôture : Monsieur Salif BERTHE, Doyen de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université de Bamako.

Ce colloque international a fait événement par son ampleur, sa thématique, son caractère inédit et la qualité des intervenants. Il s'agissait de marquer le projet à mi-parcours par une manifestation au Mali qui, non seulement célébrait le cinquantenaire de son indépendance nationale, mais était aussi en train de questionner sa laïcité, à l'instar des autres pays de l'Étude. En effet le colloque s'est tenu à Bamako quelques mois après que le nouveau code des personnes et de la famille ait été contesté par les organisations musulmanes, ce qui suscita une rupture constitutionnelle à travers l'annulation de la loi par décret présidentiel.

Le colloque a fait l'objet d'un enregistrement audio intégral par Fabrice MELKA, ingénieur d'étude au CEMAf, afin de le mettre en ligne et en rendre l'accès public. Des raisons techniques d'hébergement ont empêché jusqu'à présent de procéder à cette opération. Si la publication des actes du colloque n'a toujours pas été engagée à ce jour, le thème, la préparation et le déroulement de ce colloque auront rempli les objectifs suivants : 1/ mobiliser les membres du projet et susciter leur rencontre en un lieu et un temps uniques ; 2/ conduire une réflexion transversale autour de la notion d'« espaces publics religieux » ; 3/ associer un certain nombre de spécialistes du religieux et du politique en Afrique de niveau international à nos travaux.

B/ UN WORKSHOP INTERNATIONAL DE CLOTURE DE PROJET

• Intitulé : « Espaces publics religieux. États, société civiles et islam en Afrique de l'ouest ».
• Lieu : Paris.
• Durée : 3 jours, 13, 14 et 15 mars 2012.
• Organisation : PUBLISLAM.
• Partenariat scientifique et financier : Agence National de La Recherche (ANR) ; Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf, UMR 8171, CNRS/Université Paris I/Université de Provence/ ÉPHÉ) ; Centre d'Études Africaines (CEAf, UMR 194, IRD/ÉHÉSS).
• Comité d'organisation : Kae AMO, Jean-Pierre DOZON, Doris EHAZOUAMBELA, Gilles HOLDER, Maud SAINT-LARY, Fabienne SAMSON.
• Ouverture : Jean-Claude RABIER, Responsable du programme ANR « Les Sud, Aujourd'hui » ; Kléna SANOGO, Directeur de l'Institut des Sciences Humaines de Bamako ; Jean-Paul COLLEYN, Directeur du Centre d'Études Africaines.
• 1 Conférence d'Ouverture : Jean-François BAYART (CERI, France).
• 5 Conférences introductives : Hamit BOZARSLAN (CETOBAC, France), Pierre-Joseph LAURENT (Université de Louvain-la-Neuve, Belgique), Roman LOIMEIER (Université de Göttingen, Allemagne), André MARY (LAHIC, France), Jean COPANS (Université Paris 5, France).
• 5 Ateliers : Équipe Côte d'Ivoire, Équipe Burkina Faso, Équipe Niger, Équipe Mali, Équipe Sénégal
• 5 Discutants : Jean-Bernard OUEDRAOGO (IIAC, France), Sophie BLANCHY (LESC, France), Robert LAUNAY (Northwestern University, USA), Silvia SERRANO (Université d'Auvergne, France), Leonardo F. VILLALON (University of Florida, USA).
• Participants : 42 chercheurs venus d'Afrique, d'Amérique du Nord et d'Europe.
• 1 Table ronde conclusive : coprésidée par Mohamed KERROU, Professeur à l'université El Mana de Tunis, et Christophe PROCHASSON, Directeur d'études à l'ÉHÉSS Paris, et réunissant les *keynote speakers* et discutants du workshop.

Pour clôturer le projet PUBLISLAM, nous souhaitions organiser une manifestation différente de celle du colloque. En l'occurrence, un atelier, au sens de la fabrique d'une réflexion en cours, fondé sur le bilan de recherche de chaque membre du projet, bilan soumis à la critique constructive de

l'ensemble des membres et à un certain nombre de nos pairs ayant des objets d'étude et des outils disciplinaires parfois similaires, parfois approchants, parfois distincts. C'est donc une manifestation hybride – entre colloque, journée d'étude et séminaire international –, sans véritable équivalent en France, que nous avons proposé sous cet intitulé de *Workshop International*. Ce faisant, nous avons essayé de mettre en place une évaluation interactive et non conventionnelle de nos travaux, résultats factuels, analyses et propositions théoriques. Enfin, ce sont les communications présentées par les membres du projet dans ce workshop qui figurent dans la restitution des résultats scientifiques de ce présent rapport ANR et qui, augmentées d'un certain nombre de conférences des *keynote speakers*, feront l'objet d'un ouvrage collectif qui paraitra chez Karthala courant 2013.

SITE WEB PUBLISLAM.NET : VISIBILITE EN INTERNE, DIFFUSION VERS LE PUBLIC EN EXTERNE

A l'origine, le site publislam.net devait permettre de mettre en place un espace collaboratif à distance pour palier les difficultés liées à la dissémination géographique des membres. À cette interface interne s'ajoutait un accès public restreint pour l'affichage des activités du projet et la diffusion de certains contenus. Le bilan de ce site Web est globalement positif, mais demeure contrasté.

En interne, il a fourni une information de référence, l'actualité des séminaires, des journées d'étude, des colloques, etc. Il a également permis l'écoute des séminaires qui ont fait l'objet d'enregistrement en MP3, bien qu'ils ne soient pas encore tous en ligne, pour les membres qui n'étaient pas présents. Le site a enfin servi à suivre l'évolution des travaux et leur réception institutionnelle, par l'affichage des rapports d'évaluation semestriels et des avis du comité de suivi de l'ANR. En revanche, il a très peu servi d'espace collaboratif, faute d'avoir les compétences suffisantes pour l'animer et faute aussi, pour les disciplines SHS, de s'être familiarisées avec ces outils collaboratifs.

L'interface publique du site publislam.net a eu quant à elle un impact certain, ce dont témoignent les 1800 visites mensuelles en moyenne (avec des pointes de 2400), essentiellement d'Europe (France, Belgique surtout), des pays francophones d'Afrique (Sénégal, Niger, Maroc, Côte d'Ivoire, Mali surtout), d'Amérique du nord (États Unis et Canada) et du Sud (Brésil et Argentine), mais aussi quelques visites issues d'Égypte ou d'Arabie Saoudite, etc. Au final, le site a permis de diffuser assez largement l'actualité des travaux du projet auprès d'un public concerné – mais hélas francophone –, et valoriser les activités des membres, notamment lorsqu'ils ceux-ci ont accepté de mettre en ligne un certain nombre de leurs textes publiés ou en *working progress*.

UNE PRODUCTION SCIENTIFIQUE CONSEQUENTE : 87 PUBLICATIONS EN 52 MOIS

Les membres du projet se sont caractérisés par une intense activité de publications qui sont issues, soit en totalité, soit en partie des enquêtes de terrain, des séminaires, des journées d'étude et du colloque à mi-parcours. À la date du présent rapport, et sans mention des productions « acceptées » ou « à paraître », on relève 87 publications portées par les membres du projet PUBLISLAM :

- 4 Ouvrages
- 10 Directions d'ouvrage et de numéros de revue
- 25 Chapitres d'ouvrage
- 48 Articles de revue avec CL

Parmi ces 87 publications, dont la liste est fournie dans la rubrique C, on signalera 6 réalisations collectives significatives dirigées par des membres du projet et dans lesquelles une large partie des chercheurs de PUBLISLAM a publié :

- Sous la direction de Gilles HOLDER : *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Sous la direction d'Adriana PIGA : *Transnazionalismo dei saperi e ONG islamiche nell'Africa occidentale*, *Afriche e Orienti* n°2, 2010.

• Sous la direction de Maud SAINT-LARY, Fabienne SAMSON & Laurent AMIOTTE-SUCHET : *Les outils d'un islam en mutation. Moralisation et réislamisation au sud du Sahara*, revue numérique *Ethnographiques.org* n°22, 2011.
• Sous la direction de Maud SAINT-LARY & Mayke KAAG : *Les élites religieuses dans l'arène du développement. Entre coopération et concurrence, discours et action*, numéro spécial du *Bulletin de l'APAD* n°33, 2011.
• Sous la direction de Fabienne SAMSON : *L'islam au-delà des catégories*, numéro spécial des *Cahiers d'Études africaines* LII (2-3), 206-207, 2012.
• Sous la direction de Michèle LECLERC-OLIVE & Sylvie CAPITANT : *A-t-on enterré l'espace public ?*, numéro spécial des *Cahiers Sens Public* n° 15, 2012 (*Sous presse*).

Enfin, à ces nombreuses publications, il faut ajouter les communications qui ont, pour la plupart d'entre elles, permis aux conférenciers de soumettre des textes à publication. La liste fournie à la rubrique C compte 78 communications, dont 47 faites dans des congrès, colloques et workshop internationaux, 6 dans des journées d'études et 25 dans des séminaires.

UN SOUTIEN AUX JEUNES CHERCHEURS : DOCTORANTS ET POST-DOCTORANTS

Pour conclure sur les activités réalisées au cours de ces 52 mois de recherches collectives, il est à signaler que le projet PUBLISLAM, en partenariat avec les deux laboratoires qui l'ont hébergé, a veillé à accompagner un certain nombre de jeunes chercheurs et, à ce titre, a accueilli :

• 3 doctorants en anthropologie inscrits à l'ÉHÉSS, au CEAf (UMR 194 de l'IRD), sous la direction de Jean-Pierre DOZON : Kae AMO, de nationalité japonaise, Doris EHAZOUMBELA, de nationalité gabonaise, et Mara VITALE, de nationalité italienne.

• 2 Contrats Post-doctoraux de 8 mois chacun : celui de Maud SAINT-LARY, de nationalité française, géré par le CEAf, et celui de Abdourahmane SECK, de nationalité sénégalaise, géré par le CEMAf.

Enfin, à côté de ce soutien aux jeunes chercheurs, le projet PUBLISLAM a eu le plaisir de voir notre collègue Hamidou DIALLO soutenir avec succès sa thèse d'État « Histoire du Sahel au Burkina Faso : agriculteurs, pasteurs et islam (1740-1960) » à l'Université Aix-Marseille I en 2009.

RESULTATS SCIENTIFIQUES OBTENUS

NOTE PRELIMINAIRE : UN CONTEXTE DE CRISES MAJEURES

Avant de rendre compte de nos résultats quant aux mutations de l'islam ouest africain et de ses rapports avec le politique au Sénégal, au Mali, au Niger, au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, nous devons au préalable faire mention d'un contexte régional très particulier qui, s'il était déjà présent en 2007 lors du lancement du projet PUBLISLAM, a pris une toute autre dimension en affectant à des degrés divers les cinq pays de l'étude et, accessoirement, nos recherches en termes d'accès au terrain et de problématiques.

Tous les pays d'Afrique de l'ouest ont été concernés par l'irruption, en 1987, et les conséquences militaires, sécuritaires et idéologiques, après le 11 septembre 2001, de ce nouveau djihâdisme appelé Al-Qaïda (litt. « La Base »). Mais courant 2003, le Mali et le Niger et, de façon indirecte, le Sénégal, la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso, se voient territorialement impliqués avec l'irruption du Groupement Salafiste pour la Prédication et le Combat (GSPC). Issu de la guerre civile algérienne, cette mouvance djihâdiste va en effet s'implanter dans la partie occidentale de la bande sahélo-saharienne, avant de faire allégeance à Al-Qaïda et se rebaptiser Al-Qaïda au Maghreb Islamique (AQMI) en janvier 2007.

Cette présence d'AQMI, assortie de prises d'otages dramatiques, notamment au Niger et au Mali, s'est non seulement traduite par la suspension de missions de terrain des équipes Mali et Niger, mais ont surtout influé sur une crise majeure au Mali. En effet, à la suite de la chute du régime libyen de Mouammar Kadhafi en août 2011, plusieurs centaines de mercenaires, essentiellement des Touaregs maliens, se sont repliés sur le Mali en emportant avec eux armes lourdes et expérience militaire. En octobre 2011, se constitue le Mouvement de Libération Nationale de l'Azawad (MNLA), issu de la fusion de plusieurs organisations touaregs revendiquant l'autodétermination et l'indépendance du territoire de l'Azawad. À partir de janvier 2012, le MNLA déclenche un conflit armé dans le nord du Mali, appuyé par trois organisations salafistes : AQMI, Ansar Ed-Dine et le Mouvement pour l'Unité du Jihâd en Afrique de l'Ouest (MUJAO) issu d'AQMI. Cette coalition armée et idéologiquement hybride va sévèrement défaire l'armée malienne, avant d'occuper les 2/3 du territoire national depuis avril 2012.

Les conséquences de ce conflit vont déstabiliser profondément la sous-région de trois manières. Les premières défaites de l'armée vont en effet provoquer un coup d'État militaire au Mali, en mars 2012, plongeant l'État et la nation dans une crise institutionnelle, économique, sociale et morale sans précédent qui est toujours d'actualité. Ensuite, les trois organisations salafistes vont, dès juin 2012, supplanter militairement le MNLA et modifier la nature idéologique du conflit en revendiquant l'instauration d'une charia portée par un djihâd. Cette charia, qui se manifeste de façon dramatique par la destruction des mausolées soufis, les lapidations pour les couples adultères, les bastonnades pour les coupables de viol, les mains et/ou pieds coupés pour les voleurs, l'obligation du port du hijab pour les femmes, la suppression de la musique profane, etc., est effectivement appliquée sur l'espace occupé. Mais elle anime aussi une partie des négociations en cours entre ces organisations salafistes et l'État malien, impliquant dès lors, et c'est le troisième aspect de la déstabilisation sous-régionale, la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) dont le Mali est membre.

La CEDEAO avait en effet déjà été affectée par un coup d'État au Niger en février 2010, lequel aboutira à l'arrestation du président Mamadou Tandja, suivie de l'instauration d'une 7^{e} république en novembre, conduisant à des élections présidentielles en mars-avril 2011. Plus avant, c'était la crise ivoirienne qui, à partir d'une série de coups d'État en 1999, puis en 2002, mettait à mal toute la sous-région par l'impact économique de ce pays. Cette crise à la fois politique, militaire et identitaire, qui a impliqué le Burkina Faso et le Mali, plongea la Côte d'Ivoire dans une partition territoriale entre nord

et sud, et il faudra attendre octobre 2010 pour que soit envisagée une sortie de la crise à travers des élections présidentielles. Mais les résultats du second tour, qui opposait le président sortant Laurent Gbagbo à Alassane Ouattara, débouchera sur une ultime guerre civile, où s'implique militairement la France, et qui s'achèvera par l'arrestation de Gbagbo le 11 avril 2011, suivie le même jour de la proclamation de Ouattara comme chef de l'État. Si la situation semble stabilisée d'un point de vue institutionnel, des troubles demeurent, tandis que de profonds traumatismes subsistent au sein de la population, modérant tout enthousiasme quant à la sortie définitive ou rapide de cette crise qui dure déjà depuis plus de 13 ans.

Quoique avec des conséquences moins lourdes, en apparence, on doit ajouter à ce contexte déjà chargé la situation au Burkina Faso où, dès février 2011, on assistait à une série de mutineries de militaires et de grèves de fonctionnaires qui, en dépit d'un remaniement ministériel, augurent des difficultés à venir quant au maintien paisible du régime de Blaise Compaoré. Enfin, on rappellera les incertitudes suscitées par les élections présidentielles au Sénégal de mars 2012, où le président sortant, Abdoulaye Wade, briguait non seulement un troisième mandat considéré par l'opposition comme anticonstitutionnel, mais avait laissé planer le doute, entre les deux tours, d'une éventuelle contestation des résultats en cas de défaite. Wade finira par effectuer son ralliement démocratique en félicitant son challenger, Macky Sall, pour sa victoire, geste qui soulagera le Sénégal, mais aussi toute la sous-région.

On le voit, nos recherches se sont inscrites dans un contexte de crises graves, et souvent liées, qui non seulement auront affecté nos possibilités d'accéder au terrain, et parfois interdit ponctuellement toute mission (notamment en Côte d'Ivoire, au Mali et au Niger), mais contraint également les membres du projet à s'adapter à une conjoncture évolutive susceptible de modifier ou même de remettre en cause un certain nombre de résultats. De ce point de vue, la difficulté fut, pour chacun d'entre nous, de concilier à la fois l'empathie à l'égard de nos amis, de nos collaborateurs et de nos étudiants vivant ces crises dans leur quotidien – et l'on doit ici rendre un hommage particulier à nos collègues africains qui ont, malgré les difficultés, maintenu leurs activités au sein de PUBLISLAM –, et la réflexion, sinon désincarnée, du moins « refroidie » que supposaient les objectifs scientifiques du projet. Si ceux-ci peuvent à bien des égards paraître futiles dans une telle conjoncture, nous voulons croire pourtant que les résultats et les analyses présentées dans ce rapport pourront contribuer à une meilleure compréhension de ces crises, où se mêlent à la fois économie, politique, identité et religion. Ce faisant, cette note préliminaire se veut aussi *in fine* un appel à ce que nos institutions de recherche publique veillent à ne pas restreindre leur collaboration avec ces pays qui, en dépit de leurs difficultés, aspirent à rester de plain-pied dans ce monde complexe.

AXE I/ SENEGAL : VERS UNE NATION CONFRERIQUE ?

A/ Entre islam et État : accommodement, contrat social ou co-production ?

En parlant du Sénégal comme d'une « nation confrérique », il s'agissait d'exprimer l'idée que ce pays, différemment des autres pays ouest-africains à majorité musulmane, a été façonné depuis l'époque coloniale par plusieurs confréries – les *turuq* pour utiliser le mot arabe désignant tout à la fois une voie spirituelle et un ordre institutionnel –, en l'occurrence principalement par la *Tijâniyya* et la *Muridiyya,* secondairement par la *Qâdîriyya* et la confrérie *Layenne*. Quatre confréries donc qui rassemblent l'essentiel de la population musulmane sénégalaise, sans épuiser malgré tout le champ islamique du pays, celui-ci étant également composé de musulmans non-confrériques pouvant notamment adhérer à des mouvements wahhabites ou revendiquer une appartenance chiite. Mise à part sa valeur descriptive, la formule de nation confrérique a également l'avantage de renvoyer à deux importantes notions qui ont été par ailleurs proposées comme grille d'analyse de l'histoire et de la sociologie politique du Sénégal colonial et postcolonial.

La première notion est celle d'« accommodement », issue de l'*accommodation* que l'on trouve en anglais sous la plume de David Robinson, et qui permet de saisir comment, au tournant du XXe siècle et après plusieurs djihads au cours des décennies précédentes, les colonisateurs français et le monde islamique sénégalais, principalement confrérique, pratiquèrent un accommodement réciproque. Cet accommodement s'est tout particulièrement illustré au travers de cet autre grand marabout et refondateur de la *Tjâniyya* que fut El Hadj Malick Sy. Mais il s'est également poursuivi avec le fondateur de la *Muridiyya*, Cheikh Ahmadou Bamba, qui malgré ses démêlés avec les autorités coloniales, spécialement plusieurs années de déportation au Gabon et d'exil en Mauritanie, s'arrangea peu ou prou avec elles, au point qu'après sa mort, les autorités de sa confrérie prirent une large part dans le développement de l'économie coloniale de l'arachide.

La seconde notion, proche ou dans la continuité de la première, mais qui a concerné plus spécifiquement le Sénégal postcolonial, est celle de « contrat social sénégalais » proposée par Donal Cruise O'Brien. Elle signifie que, sous l'égide de Senghor et à l'époque de l'hégémonie du parti socialiste sénégalais, s'est instauré et affermi un accord plus ou moins explicite entre le pouvoir étatique et le pouvoir confrérique, ce dernier s'incarnant exemplairement dans le *ndigël*, c'est-à-dire le commandement adressé aux fidèles de soutenir (spécialement à l'occasion du vote aux élections présidentielles) les autorités politiques en place.

A partir de ces deux notions, accommodement et contrat social sénégalais, Jean-Pierre DOZON en propose une troisième, celle de « co-production », dans la mesure où, depuis l'époque coloniale, l'Etat et les confréries se sont co-produits, participant de la sorte au façonnement de la nation sénégalaise. Ce phénomène de co-production s'applique tout particulièrement bien à la *Muridiyya*, une confrérie contemporaine de la « modernité sénégalaise » qui n'a cessé de s'affirmer au sein des anciens royaumes wolofs et gagner en puissance dans tous les domaines, spécialement au travers de sa cité sainte de Touba, et auprès de laquelle le pouvoir senghorien trouva d'importants soutiens dès 1960.

B/ Brouillage du contrat social sénégalais : informalisation de l'État et nouvelle modernité religieuse

Quelle que fût l'importance continue du religieux au sein de l'espace public sénégalais, de cette co-production du « national » à laquelle se sont livrées sphère étatique et sphère confrérique, l'Etat, dans son acceptation moderne d'instance rationnelle-légale, ou encore d'univers bureaucratique pour se référer à Max Weber, n'en a pas moins eu une consistance propre et durable. Depuis l'instauration des Quatre Communes et le rôle central qu'occupa la vieille cité de Saint-Louis dans la genèse du Sénégal contemporain, la vie politique n'a cessé d'être animée par des compétitions, des luttes de factions ou des débats idéologiques qui semblaient bien davantage emprunter au monde du colonisateur qu'à celui de l'islam local. Compte tenu de la richesse de cette histoire politique et de la formation très française des Sénégalais qui l'ont animée, compte tenu sans doute aussi de la place centrale qu'occupait le Sénégal dans l'administration générale de l'AOF, l'Etat, tel qu'il s'est instauré en 1960, a longtemps pu incarner tant symboliquement que pratiquement le lieu à partir duquel s'organisaient des politiques publiques soutenues par le droit et capables de structurer une nation républicaine. Mais aujourd'hui, on s'accorde pour dire que, depuis plus de dix ans, particulièrement avec l'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade, le contrat social sénégalais n'a plus fonctionné ou, plutôt, que les deux termes dudit contrat (Etat/confréries) ne furent plus à la même place ou furent comme brouillés.

Du côté, en effet, de l'Etat, en tant que pôle de structuration de la nation sénégalaise, capable de conduire des politiques publiques et d'organiser au mieux le vivre ensemble, cet Etat là s'est singulièrement affaibli. C'est un processus qui a commencé avant l'élection d'Abdoulaye Wade en 2000, à l'époque d'Abdou Diouf et des programmes d'ajustements structurels qui ont réduit de façon drastique les marges de manœuvre de l'Etat sénégalais, lequel, comme tous les autres Etats africains depuis l'indépendance, avait été au centre du développement économique. Mais c'est un processus

qui s'est considérablement accéléré avec l'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade, lequel, favorisé sans doute par un contexte fortement néolibéral, a instauré au sein de l'appareil d'Etat un mode de gouvernance de plus en plus informel, c'est-à-dire une façon de mener les affaires publiques qui tendait à échapper pour l'essentiel aux circuits rationnels-légaux pour ressortir à la sphère particulière du Président, de ses proches et de ses affidés.

Jean-Pierre DOZON estime que ce processus d'« informalisation » de l'État fait découvrir un style de populisme dans lequel la débrouillardise ou différentes formes d'illégalisme, qui constituent un des principaux ressorts de la société sénégalaise (compte tenu du niveau de paupérisation et de chômage, notamment parmi les jeunes), se sont affirmées comme mode de gouvernance du pays. Mais si l'on peut parler ici aussi bien d'une nouvelle « subjectivité politique », ainsi que le propose Blondin CISSE, il convient précisément de la mettre en regard avec la sphère religieuse. De ce point de vue, l'excellente formule de Jean-François HAVARD à l'adresse de Abdoulaye Wade, celle de « Président-talibé », formule ou oxymore, fait tout particulièrement référence à ce geste inédit et hautement emblématique par lequel Wade, au début de sa première Présidence, a fortement signifié, non seulement son appartenance à la confrérie mouride, mais aussi et surtout son allégeance au calife de Touba.

Cependant, s'il s'est agi là d'un geste inédit dans l'histoire sénégalaise (encore qu'Abdou Diouf, d'obédience *tijani*, avait manifesté, sans doute parce qu'il était alors en mal de popularité, des marques d'attention à l'endroit des mourides en donnant au califat 50 000 hectares pour qu'il en organise l'exploitation agricole) ; s'il s'est agi là donc d'un geste inédit, il convient de l'inscrire plus largement dans ce que Abdourahmane SECK appelle de son côté la « nouvelle modernité religieuse sénégalaise ». SECK entend ici la consolidation au Sénégal du champ islamique par un processus de diversification et de complexification depuis deux bonnes décennies, processus qui donne lieu à compétitions et parfois à disputes aussi bien à l'intérieur du monde confrérique qu'à l'extérieur avec, comme on l'a dit, la présence et un certain prosélytisme de mouvements réformistes, comme le mouvement *Ibadou Rahman*, le *Jamatou*, ou encore la présence d'un mouvement chiite à travers son ONG *Mozdahir* étudié par Blondin CISSE. En considérant le cas de l'ONG Jamra ou encore de l'Association Réseau National Islam Sida Education, Muriel GOMEZ-PEREZ repère une « participation citoyenne » et, au-delà de la dimension religieuse, un relais des politiques publiques. S'inscrivant dans la foulée de Chris Hann et de Jose Casanova, GOMEZ-PEREZ n'hésite pas à parler à cet égard de « religion civile » à propos de l'islam au Sénégal. Autour du Sida, notamment, on observe une concertation dans l'action entre religieux qui sensibilisent les populations par les valeurs et les médecins qui soignent, avec comme objectif de rejeter l'idée de la maladie comme punition divine. Il s'agit là, pour GOMEZ-PEREZ, d'une « négociation de compétences » qui participe d'une stratégie des services publics en faveur de l'implication et de prise en charge des problématiques socio-sanitaires par les religieux. De ce point de vue, la formation des imams est un enjeu majeur, où certains d'entre eux associent leur rôle spirituel à une culture de la communication et du marketing politique pour devenir de véritables acteurs des politiques publiques sociales.

Dans cette perspective, l'équipe du Sénégal s'accorde assez bien pour dire que cette consolidation ou cet élargissement du champ islamique, où le monde confrérique est certainement conforté mais aussi confronté à une dynamique de compétitions et de possibles défiances, est producteur de nouvelles sociabilités et de nouveaux liens politiques. C'est ce que montre les travaux de Muriel GOMEZ-PEREZ qui s'est intéressée à la multiplication des mosquées à Dakar, un espace public donc, mais en un sens très matériel, et à la façon dont les imams et leurs prêches sont effectivement créateurs d'espaces de discussion et de sociabilités possiblement durables pouvant aller jusqu'à d'éventuelles mobilisations, spécialement parmi les jeunes. C'est ce que dit également Jean-François HAVARD et Blondin CISSE, qui pointent la façon dont le *ndigël* qui participait de l'ancien contrat social sénégalais, n'est plus véritablement suivi par les jeunes générations des confréries et est bien souvent remplacé par des

adhésions personnelles plus ou moins durables à des communautés conduites par des nouveaux leaders charismatiques, tels Cheikh Bethio Thioune, Modou Kara Mbacké ou encore Moustapha Sy, qui correspondent davantage à leur mode de vie ou à leur quête existentielle. Jean-François HAVARD a ici clairement caractérisé ce phénomène, autour de ceux qu'il a appelé les « marabouts périphériques et charismatiques » : périphérique, au sens où ces leaders ont émergé en périphérie des hiérarchies confrériques ; charismatique, pour autant que leur légitimité n'est plus d'ordre traditionnelle. Et c'est aussi ce que confirme Kae AMO, qui suit notamment de très près la manière dont les deux grandes universités publiques (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Université Gaston Berger de Saint-Louis) sont devenues des lieux de militantisme religieux et de production d'économies morales dans lesquelles sont impliquées et, semble-t-il, conciliées identités culturelles, valeurs islamiques et démarches plus individualisées.

C/ Dynamiques de territorialisation et intensification religieuse de l'espace public

Les travaux de l'équipe ont nettement montré que la nouvelle modernité religieuse sénégalaise correspond à un espace public, au sens comme le dit Jean-Pierre DOZON, d'un lieu d'expression d'enjeux collectifs et d'intérêts plus particuliers qui donnent lieu à compétitions, à intrigues, à disputes et à possibles arrangements, mais qui s'est distingué par bien davantage de religiosités qu'auparavant, et l'on pense particulièrement aux deux premières décennies de l'indépendance. Mais si cet espace public renvoie à de nouvelles sociabilités, à des lieux de discussion, à des entreprises de moralisation de soi et des autres, à des formes de compétition entre diverses religiosités musulmanes (peut-être faudrait-il y ajouter les religiosités chrétiennes qui sont très minoritaires mais actives) ; que si cet espace public renvoie également à des engagements plus directement politiques, comme en témoigne la création de partis créés par des leaders charismatiques émanant de la *Tijâniyya* et surtout de la *Muridiyya* ou encore la multiplication des ONG confessionnelles impliquées dans le développement local ou dans la santé, il se traduit aussi, de manière encore plus concrète, par des dynamiques de territorialisation.

Muriel GOMEZ-PEREZ a développé cet aspect avec la multiplication des mosquées dans l'espace urbain de Dakar. Jean-Pierre DOZON a étudié cette dynamique par rapport à la *Muridiyya* dont il a déjà été dit qu'elle était montée en puissance tout au long du siècle dernier et, particulièrement, après l'indépendance. Or, cette montée en puissance s'est tout spécialement caractérisée par des conquêtes spatiales. En premier lieu, dans le domaine agricole à travers l'extension permanente de fronts pionniers engageant des communautés de fidèles (des *daaras*) pour l'exploitation de l'arachide et du mil. En second lieu, dans ce que Jean-Pierre DOZON appelle le « domaine de la cité », puisque Touba, la cité sainte des mourides, est devenue la deuxième agglomération du pays (plus de 500 000 habitants), mais puisqu'également quantité de *dahiras*, d'associations mourides, d'artisans, de commerçants, d'étudiants, de fidèles liés à un leader charismatique, se sont de plus en plus déployées et exprimées dans les espaces urbains, particulièrement à Dakar. En troisième lieu, et de manière encore plus significative, ces conquêtes se sont traduites par la multiplication des lieux de mémoire et des commémorations généralement liés aux différents épisodes de l'arrestation et de l'enfermement du fondateur de la *Muridiyya*, Cheikh Ahmadou Bamba, par les autorités coloniales, tout particulièrement à Touba, mais aussi à Diourbel, à Saint-Louis ainsi qu'à Dakar. Et, dans ces entreprises mémorielles, comme l'a montré Jean-Pierre DOZON dans plusieurs textes, et comme le montre également Doris EHAZOUAMBELA à propos des mourides du Gabon, il ne s'agit pas seulement d'un processus symbolique de territorialisation. Il s'agit également d'une appropriation assez politique du récit national par laquelle Cheikh Ahmadou Bamba est réputé bien davantage que le fondateur de la *Muridiyya*, en l'occurrence une sorte de héros national avant la lettre, préfigurant dès lors l'indépendance du pays.

Mais pour prendre mieux la mesure de l'intensification religieuse de l'espace public sénégalais sous la Présidence d'Abdoulaye Wade, Jean-Pierre DOZON rappelle que celle-ci s'est amorcée en réalité depuis au moins la fin des années 1970, c'est-à-dire en pleine époque du contrat social sénégalais, lorsque l'Etat-PS de Senghor affrontait de graves difficultés, notamment dues aux grandes sécheresses qui mirent en cause son économie arachidière et, plus largement, son modèle plus ou mois socialisant de développement du monde rural sénégalais. C'est dans ce contexte de désenchantement politique, qui faisait par ailleurs écho à la perte d'influence des mouvements d'inspiration marxiste et tiers-mondiste, que des étudiants et d'anciens militants abandonnèrent peu ou prou ces mouvements et ces idéologies pour s'investir dans l'islam : certains déjà dans quelques courants réformistes, d'autres, et sans doute plus nombreux, dans le milieu confrérique ; spécialement, semble-t-il, dans celui du mouridisme. Par ses figures fondatrices, enracinées dans l'histoire sénégalaise, et par ses dynamismes économiques qui touchaient désormais bien au-delà de l'agriculture arachidière en crise, le commerce, les transports, l'artisanat, les migrations internationales, le mouridisme ne cessait de représenter aux yeux de ces étudiants et de ces anciens militants tiers-mondistes une sorte de « développement autocentré ».

Finalement, on se trouve en présence, d'un côté, d'une sphère étatique sénégalaise qui a perdu une large part de ses fonctions rationnelles-légales, spécialement durant la dernière décennie, de l'autre, d'une sphère confrérique et, plus largement, islamique occupant dans tous les secteurs d'activité de plus en plus de terrains, ce qu'on peut appeler soit un élargissement, soit une intensification religieuse de l'espace public. Mais, si cela invite à conclure à un déséquilibre tout à fait inédit entre les deux termes, c'est-à-dire à l'avantage pris par la sphère religieuse sur la sphère étatique, il convient cependant de tenter une analyse un peu plus fine.

D/ Espace public et jeu d'homologies : entre un Etat qui tend à se mouridiser et un monde mouride qui s'étatise et se nationalise

Si les fonctions rationnelles-légales de l'Etat se sont affaiblies, s'il y a bien eu informalisation des modes de gouvernement, le pouvoir d'Etat lui, incarné par un homme (Abdoulaye Wade) et ses affidés, s'est pourtant fortement consolidé en faisant valoir une capacité à moderniser le pays par une politique de grands travaux et en cherchant une légitimité bien au-delà des procédures qui en sont légalement constitutives. Cette légitimité peut être définie en termes de populisme, en l'occurrence, comme le suggère Jean-Pierre DOZON, en termes d'homologie entre, d'un côté, un pouvoir politique qui a fait fi des dispositifs légaux, mais qui a su se débrouiller pour lancer des grands travaux et rendre presque méconnaissable la capitale, Dakar, de l'autre un certain peuple, notamment parmi les jeunes qui n'ont pas fait de grandes études ou qui ne deviendront pas fonctionnaires comme leurs aînés, mais qui savent également se débrouiller, et parfois s'enrichir au travers d'activités plus ou moins licites.

Mais cette légitimité semble avoir trouvé son terrain d'appui, non pas dans le milieu confrérique en général, comme au temps du contrat social sénégalais, mais plus particulièrement ou de plus en plus auprès de la *Muridiyya*. Outre qu'Abdoulaye Wade se déclare volontiers mouride, que nombre de ses ministres revendiquent la même appartenance et qu'il a fait ce geste inédit de s'agenouiller devant le calife de Touba au début de sa Présidence, il y a, semble-t-il, de la même façon une sorte d'homologie entre, d'une part, cette confrérie qui n'a cessé de gagner en puissance, notamment en édifiant une cité-Etat, Touba, au cœur du territoire sénégalais, qui se projette elle-même dans des aménagements de toutes sortes et comme cité globale, d'autre part, un pouvoir politique qui passe par-dessus les structures et les procédures étatiques légales pour façonner à ses risques et périls un Sénégal nouveau. Et cette homologie croise la première sur le plan du populisme, puisqu'au sein même du monde mouride, se sont développés depuis une bonne dizaine d'années des courants portés par des leaders charismatiques, spécialement par Cheikh Bethio Thioune et Cheikh Modou

Kara Mbacké, qui rassemblent des fractions notables de la jeunesse urbaine, ce que Jean-François HAVARD qualifie de « dynamique générationnelle affirmant l'identification à une nation « wolofo-mouride » et qui, au final, ont soutenu la politique et le pouvoir de Wade.

Il est bien difficile de définir précisément ce jeu d'homologies entre pouvoir politique et fractions du peuple médiatisées pour une large part par une confrérie musulmane qui gagne en puissance et en expressivités multiples dans l'espace public sénégalais. Peut-être faut-il rester dans le modèle évoqué plus haut, à savoir celui d'une co-production structurelle entre Etat et confrérie. Excepté que cette co-production semble ici assez singulièrement balancer entre deux pôles, entre deux processus : celui d'un Etat qui tend à se mouridiser et celui d'un monde mouride qui s'étatise et se nationalise de plus en plus. Il conviendra de voir si le successeur de Wade, Macky Sall, ancien premier ministre de celui-ci et lui-même mouride, conforte cette tendance ou si la nouvelle séquence de l'histoire politique du Sénégal qu'il devrait incarner, illustrative à n'en point douter d'un nouveau moment démocratique, en modifiera substantiellement les termes.

AXE II – MALI, NIGER : LA REISLAMISATION COMME RESSOURCE DE LA NATION ?

II.1/ NIGER – DEMOCRATISATION, COMPETITION ISLAMIQUE ET REDEFINITION DE L'ECONOMIE MORALE DE L'ÉTAT

A/ Démocratisation et redéfinition de la sphère islamique nigérienne : Izala et la rupture malékite

Le Niger, rappelle Adriana PIGA, a cumulé tous les travers de l'Etat contemporain en Afrique : un passé colonial lourd de conséquences au niveau politique et économique, un autoritarisme absolu et une conception néo-patrimoniale de la République. Tout cela a contribué à bloquer l'évolution du pays vers un multipartisme et une société civile libre et démocratique, tandis que le processus de transition démocratique aura été autant douloureux que laborieux. En 1991, la *Conférence nationale souveraine* a pourtant déstabilisé la structure corporative du pouvoir et notamment désavoué l'ancienne dialectique ethno-régionale entre populations zarma et populations hausa. Un esprit de liberté et de démocratisation a soufflé ainsi sur le territoire nigérien aboutissant à l'apparition d'une presse ivre de liberté et de dizaines d'associations islamiques et islamistes. Ces associations, à l'unisson, vont défier le monopole religieux de l'AIN, l'Association islamique du Niger créée, forgée et gérée par le gouvernement.

Si l'islam nigérien s'inscrit traditionnellement dans l'école malékite, de nouveaux courants sont apparus avec la démocratisation des années 1990, le pluralisme islamique ayant emboité le pas au pluralisme politique, dévoilant au grand jour l'activisme de différents courants tournés vers un prosélytisme que Maïkoréma ZAKARI juge sans précédent. Parmi ces courants qui se sont affirmés avec la démocratisation, Seyni MOUMOUNI signale celui des Chiites, ou *Dan Chi'a*, qui investissent de plus en plus l'espace public en intervenant sur le plan éducatif, à travers un ensemble de structures qui vont de la maternelle à l'université, sur le plan culturel, au moyen d'un tissu associatif très actif, et sur le plan religieux, grâce aux prêches et à une médiatisation à la radio et à la télévision, prônant d'une manière générale, l'instauration de la charia.

De façon plus exploratoire quant aux nouveaux courants et influences, Adriana PIGA décèle une possible référence turque : un certain nombre de responsables associatifs s'y réfèrent et plusieurs manuels, surtout de *fiqh*, proviennent de Turquie et spécifiquement de la ville d'Istanbul. Il y a bien sûr des raisons historiques qui expliquent cette influence, mais on peut se demander si le réseau *Fethullah Gulen*, qui a obtenu d'importants succès dans le secteur de l'éducation en Ouganda et en Afrique du Sud, ne se serait pas non plus déployé à Niamey. A cet égard, il serait intéressant de voir si des ONG islamiques turques travaillent au Niger. PIGA pense par exemple à l'ONG *Kimse Yok Mu ?* (litt. « Est ce qu'il y a quelqu'un là ? »), qui serait peut-être déjà implantée à Niamey. Quoi qu'il

en soit, l'ONG turque *Deniz Feneri* (litt. « Le Phare ») est présente au Niger depuis 2007 et travaille notamment dans les domaines de la santé et de la construction des puits, surtout dans la région de Maradi. Dans le contexte africain en général, la *Kizilay*, le Croissant Rouge turc, est actif depuis longtemps en Ethiopie, en Somalie et au Kenya. Cela peut être une piste intéressante pour voir dans quelle mesure il existerait une politique de coopération turque en Afrique subsaharienne, et au Niger en particulier.

Mais la dynamique la plus marquée de cette *da'wa* nigérienne à partir des années 1990 est celle du mouvement dit *Izala*, ou *Jama'at izalatu-l-bid'a wa Iqamatu as-Sunna* (litt. « Communauté pour la suppression de l'innovation et l'établissement de la Sunna »), qui relève du phénomène global de « réislamisation », au sens d'un « renouveau islamique ». Courant réformiste influencé notamment par le Nigeria voisin, les « Izalistes », comme le rappelle Maïkoréma ZAKARI, s'étaient donnés dès le départ comme objectif la « purification » de la pratique de l'islam au Niger, engageant ainsi une campagne de dénonciation des pratiques religieuses qu'ils considèrent comme des innovations blâmables (*bid'a*). Ils mettent l'accent sur l'aspect formel du culte : la manière d'exécuter la prière, les horaires de prière, l'habillement, les meilleures formules d'invocations à prononcer après les prières, la remise en cause du déroulement des cérémonies sociales et la préconisation de leur simplification. Ils dénoncent le bien fondé des confréries religieuses (*turuq*), présentées comme des innovations blâmables, ainsi que certaines pratiques tels que le respect jugé excessif des élèves à l'égard de leurs maîtres, ou les visites des tombes des saints considérés comme un culte de la personnalité. Cette dénonciation populiste à l'encontre des confréries pour tenter de convaincre les musulmans sans affiliation (de loin les plus nombreux), trouve un vaste écho, surtout dans les centres urbains, les milieux de jeunesses, les femmes, les commerçants, les petits fonctionnaires et les étudiants.

L'économie morale du prêche *izala*, qui prend classiquement la forme de l'exhortation (*wa'az*), se déroule dans les lieux publics, explique Adriana PIGA. Les thèmes en sont la remembrance de la mort, la vanité et la futilité des biens matériels. L'emphase des sermons insiste sur les répétitions du *dhikr*, les bénédictions (*du'a*), les remerciements à Dieu (*Shukr*) et le respect envers Dieu (*al-Taqwa*). Le terme *wa'az* signifie « avertissement, alerte » et s'attache en particulier à décrire les supplices de l'Enfer, les prescriptions de la charia, les délices du Paradis, le Jour du Jugement, le Jour de la Résurrection et des signes de l'Heure, de la fin du temps. Innombrables sont les signes qui annoncent l'Heure, des fléaux aux épidémies.

Pourtant, comme le note Maïkoréma ZAKARI, le prosélytisme d'*Izala* fondé sur le *wa'az* et nourri par une rhétorique de la réforme littéraliste inspirée par la *Wahhabiyya* saoudienne, a investi tous les milieux sociaux. Ce faisant, il a permis de densifier la question de l'islam dans l'espace public, mais aussi de modifier sensiblement les pratiques au sein même des sphères professionnelle et familiale. L'apprentissage de l'arabe progresse, des prêches sur le lieu de travail, après les heures de service, voient le jour. Et jusqu'à la cour des chefs traditionnels, où la justice locale est de plus en plus rendue par des cadis conformément à la charia.

Si certains considèrent, notamment les musulmans proches de l'*Association Islamique du Niger*, que le prosélytisme d'*Izala* mené par des prêcheurs jugés insuffisamment instruits serait une source de cacophonie menaçant l'unité de l'islam nigérien, d'autres estiment qu'*Izala* a plutôt renforcé l'éducation islamique et redonné un nouveau souffle à l'islam. Plus largement, ZAKARI estime que l'irruption d'*Izala*, qui a contraint les autres mouvements musulmans à se réformer au moins au niveau de leur action sociale, aura indubitablement servi à moderniser les conceptions religieuses, densifier le débat public et susciter un certain réengagement citoyen.

B/ La lutte contre le prosélytisme d'Izala : moralisation par l'action sociale et recomposition du monde soufi

Pour les Tijânî, la menace de la mouvance *Izala* tient à un consensus populaire croissant dont elle bénéficie, notamment au sud du Niger et dans les villes de Maradi et Zinder. L'un des moyens de lutte mis en œuvre contre la réforme *izala* est l'association JADIS, qui organise des caravanes de sensibilisation dans l'arrière-pays chaque trois mois. Les campagnes de dénigrement sont brutales de part et d'autre. Ainsi, rapporte Adriana PIGA, si les Izalistes sont connus pour leur rhétorique de dénonciation des pratiques soufies, les *Tijânî* n'hésitent pas à les qualifier d'« hypocrites » (*munafiqun*) et de « Juifs », en référence à l'affaire de la mosquée Masjida Durara de Médine. Cette tradition rapporte que lorsque le prophète voulut conduire la prière, les Juifs auraient organisé un piège dans le but de le tuer. Le prophète aurait échappé à l'assassinat, grâce à l'intervention de l'ange Djibril, avant que ses Compagnons ne brulent la mosquée. Pour les *Tijânî* nigériens, ceux qui survécurent à cet incendie seraient devenus les disciples d'Aboubacar Goumi, l'idéologue nigérian des *Izala*.

Si les *Izala* bénéficie d'une ferveur populaire, souligne Adriana PIGA, ils sont paradoxalement issus d'une classe bourgeoise et marchande, les *Alhazai* de Maradi, ville d'où le mouvement *Izala* s'est diffusé, que l'ont craint à cause de leur pouvoir autant politique qu'économique. Ces riches marchands, qualifiés de « défenseurs du peuple », financent massivement les prédicateurs *izala*, les *masu wa'zi*, et la construction d'écoles et de mosquées. Les *Alhazai* se divisent en deux groupes concurrents : les Bagobir, dont l'origine se situe dans la ville hausa de Gobir, et les Katsinawa, les fondateurs de la ville de Maradi, où l'influence du Nord Nigeria est déterminante.

La plupart des associations soufies se caractérisent par une économie de la solidarité qui, analyse Adriana PIGA, se veut une économie morale de l'islam, une sorte d'« humanisme spirituel » qui combine la *zakat* coranique aux contraintes de la mondialisation, à l'instar de l'association *tijânî* dite *Association de la tolérance islamique* (ATI), dont l'intitulé indique d'emblée l'éloignement de tout fondamentalisme. Ainsi, le président de l'ATI, Mohamed Tayibou Aboubacar, a rappelé le 4 mars 2010 son vif intérêt à propos des thématiques socioculturelles et du développement, qui sont au cœur des associations soufies : la sensibilisation vis-à-vis de la scolarisation des filles, surtout dans l'habitat rural, ou encore la sensibilisation par rapport à la pratique du mariage précoce qui survit encore dans l'immense arrière-pays nigérien. Outre des projets d'éducation, de construction de médersas, etc., l'ATI entretient des relations privilégiées avec certaines associations de la société civile, par exemple avec l'Association nigérienne des droits de l'homme, à laquelle il s'associe pour participer à des nombreuses conférences-débats, ou encore avec l'ONG très active *SOS Civisme*. En outre, l'ATI déclare collaborer avec le Centre culturel américain et l'Ambassade des États-Unis, et coopère avec les ONG *Save the Children* et *Lux Développement*. Pour les associations islamiques soufies et non soufies, rapporte Adriana PIGA, le mot d'ordre est *Tangam da mori* : « combattre la pauvreté » en zarma. Ainsi, selon le président Ali Allassane de l'association JADIS, « la modernité est incontournable » et il s'agit maintenant de l'utiliser, allant même jusqu'à qualifier la technologie de *rahman*, « miséricorde ». Tous ces cheikhs et responsables d'associations soufies engagés dans une lutte contre la pauvreté extrême qui sévit depuis longtemps au Niger sont devenus des courtiers du développement, des entrepreneurs socioreligieux implantés au cœur de l'habitat urbain.

Au final, la compétition interne à la sphère islamique, qui s'est traduite depuis les années 1990 par une injonction à purifier les pratiques religieuses, une exigence de moralisation des mœurs et des pratiques sociales et enfin par un engagement dans l'action développementaliste, a conduit à définir peu à peu l'activisme de l'islam nigérien sous les traits de ce que Adriana PIGA appelle une nouvelle société civile islamique, dont l'une des conséquences majeures est celle d'un pouvoir d'interpellation vis-à-vis de l'État. De fait, souligne Maïkoréma ZAKARI, l'Etat nigérien, qui a déjà eu maille à partir avec les associations islamiques autour du code de la famille, de l'espacement des naissances, du festival de la mode africaine, etc., se voit désormais interpellé par une frange de la sphère islamique dans ses rapports avec le religieux. Si, pour les milieux proches de l'AIN, la laïcité de l'Etat ne doit en

aucun cas signifier un « relâchement », un renoncement à contrôler le religieux et maintenir la pluralité au sein de la sphère islamique, qu'en est-il concrètement de l'autonomie de la sphère publique et de l'arbitrage de l'État, conformément à la doctrine laïque ?

C/ Islamisation de l'État nigérien ou gouvernance islamique de la république laïque du Niger ?

Dans la société nigérienne actuelle, souligne Adriana PIGA, coexistent non sans conflictualité, une tradition juridique francophone pro-occidentale sur laquelle se modèle le dictat constitutionnel et un héritage spirituel arabo-islamique qui s'est sédimenté au fil des siècles. Si les dispositions constitutionnelles proclament qu'aucun parti politique ne peut juridiquement se prévaloir d'une base confessionnelle, en réalité, aucun non musulman ne semble pouvoir aspirer à des fonctions gouvernementales importantes et toute forme de propagande politique est émaillée de versets coraniques.

Au Niger, remarque Seyni MOUMOUNI, les limites entre sphère publique et sphère religieuse et, d'une manière générale, entre élites islamiques, acteurs politiques et intellectuels, sont de plus en plus floues. En quelques années, les structures islamiques ont acquis une puissante capacité d'entraînement politique, au point de pousser l'État à s'accommoder dans des proportions jusque là inégalées, comme en témoignent la création d'un *Conseil Islamique*, puis d'un *Ministère des Affaires Religieuses*. Les questions concernant l'islam impliquent désormais l'État et tous les corps sociaux (leaders religieux, représentants associatifs, chefs coutumiers, etc.). Mais les politiques publiques et de développement elles-mêmes sont largement relayées, voire mises en œuvre en partie par les associations islamiques, tant sur le plan sanitaire, éducatif, social que culturel. Le croisement des deux sphères est tel que les leaders religieux demandent désormais à l'État la reconnaissance d'un véritable statut assorti d'une rémunération à l'instar de certains États musulmans, eu égard au temps investi, à l'importance de leur rôle social et à la sauvegarde de la stabilité sociale à laquelle ils estiment contribuer plus que tout autre.

La saturation du temps public par le religieux se caractérise par ce que Seyni MOUMOUNI a appelé la « saison des religions ». Celle-ci s'étend du mois de *Cha'ban*, qui précède le Carême, au mois de *Dhu al-Hijja*, soit cinq mois structurés par le Jeûne, la Zakat, les deux grandes fêtes du Ramadan et de la Tabaski et le pèlerinage, cumulant ainsi trois des cinq piliers de l'islam. Cette saisonnalité des pratiques religieuses, souligne MOUMOUNI, permet ainsi d'observer de l'intérieur et à travers les rites fondamentaux, le réveil, ou l'effervescence de l'islam, et l'intensification du travail de prédication et de la fréquentation assidue des mosquées par un nombre croissant de fidèles.

Dans ce temps réactualisé par le religieux, le mois du Ramadan est particulièrement propice, où Seyni MOUMOUNI souligne qu'il apparaît tout à la fois comme un moment d'ascèse et d'esprit festif, d'abstinence et de consommation démesurée, de dévotion et d'esprit de concorde, d'ordre et désordres, de contraintes et de libertés, d'interdits et de permissivité. A l'instar du Maouloud au Mali, le Ramadan met au jour les tensions, les clivages, les diversités, les inégalités, mais aussi les champs de force et les dynamiques sociales, allant jusqu'à se constituer en un lieu politique par excellence. C'est en effet le moment où les sphères politiques et religieuses se croisent avec le plus d'intensité et où les domaines réservés deviennent particulièrement poreux. Ainsi, lors de la dernière rencontre entre les représentants de la communauté musulmane et le président de la république, ce dernier a invité les oulémas à développer plus encore la connaissance de l'islam au sein de la population, tandis qu'il a établi un parallèle sémantique entre la fraternité musulmane et l'unité nationale. En outre, s'il engage les responsables religieux à aider l'État à lutter contre l'esclavage, la mendicité, la corruption, etc., il les convie également à participer à la bataille du développement économique et social par une campagne de sensibilisation qui utilise la voie du prêche. De leur côté, les leaders religieux, qui n'ont pas manqué de rappeler la promesse électorale « d'introduire Dieu à l'école », ont émis le souhait que les ressources minières du pays permettent de résoudre le problème de la pauvreté et de la mendicité,

et suggéré d'effectuer un prélèvement de la *Zakat* sur les revenus de ces ressources.

Dans ce contexte, Maïkoréma ZAKARI s'interroge sur une conjoncture favorable ou non à l'islam politique. La présence, explique-t-il, d'un djihadisme armé sur les frontières nord (AQMI) et sud (*Boko Haram*), l'activisme salafiste d'*Izala* qui, non seulement partagent les conceptions littéralistes avec ces mouvements extrémistes, mais aspire à l'avènement rapide d'un État islamique au Niger, la pratique récente, au niveau de la capitale, d'envoi de SMS incitant à la haine contre les chrétiens, sont autant d'indices qui laissent penser que le Niger n'est pas à l'abri de l'islamisme. Pourtant, remarque ZAKARI, au fil du temps, les rapports entre les divers courants *izala* et les confréries se sont améliorés, grâce notamment à un meilleur contrôle, des deux côtés, du discours religieux et des réunions communes qui sont organisées. La mise en place en 2003 du Conseil Islamique National (CIN), qui réunit hommes de religion des principales tendances et cadres administratifs, tend à normaliser les rapports au sein de la sphère islamique, même si cet organe peu actif sert surtout à l'affichage des institutions respectives et même si, comme le souligne Adriana PIGA, le ministère des affaires religieuses ne sollicite guère le CIN.

En tout état de cause, si l'État conserve sans doute un certain nombre de prérogatives et continue à se voir sollicité en faveur d'un arbitrage conforme à une certaine laïcité, lui permettant encore de maintenir une autonomie dans l'action, l'extension de l'islam dans la sphère publique tend à faire fusionner de plus en plus étroitement politiques publiques et organisations islamiques. Aussi, en s'imposant de plus en plus comme société civile exclusive, la sphère islamique nigérienne n'est-elle pas en passe de redéfinir la nature ou, en tout cas, la mission régalienne de l'État qui se plierait, en apparence de façon paradoxale, au modèle libéral : la bureaucratie, la sécurité intérieure, la diplomatie et les forces armées. Quant à la gouvernance sociale, de l'éducation à la collecte de la *zakat*, elle serait alors du ressort de la sphère islamique, tout au moins si une instance intégrative comme le CIN était en capacité de se muer en véritable institution publique.

II.2/ MALI – ENTRE TRADITIONS, CHARISMES ET POPULISMES : UN PAYS MUSULMAN EN QUETE D'ÉTAT-NATION

A/ Un État aux prises avec le religieux : espace public et logiques de la réislamisation malienne

Si l'on veut caractériser la nature des relations que la sphère islamique entretient avec l'État, il faut au préalable rappeler que le processus démocratique initié en 1991 a fortement redéfini la place et le rôle du religieux dans l'espace public malien. Christian Coulon notait que le succès de l'islam tenait généralement à sa capacité à se démarquer du pouvoir central, surtout lorsque celui-ci impose son propre référentiel en rupture avec les solidarités traditionnelles, les habitudes sociales. Dans le Mali contemporain, l'islam fait classiquement office de sphère de pondération face au pouvoir qui, dans une transfiguration du concept d'État retenu par les Pères de l'indépendance – en l'occurrence le *fanga*, c'est-à-dire « la force » et son monopole tel qu'il a prévalu historiquement dans le royaume de Ségou au XVIIIe siècle – est socialement perçu comme sphère de prédation. Dans l'architecture politique du royaume de Ségou, Jean Bazin avait montré que ce pouvoir de pondération de l'islam était organisé par l'État et articulé à un pouvoir de pacification d'ordre magico-religieux détenu par les maîtres de la terre. Mais dès le début des années 1960, le Mali, appuyé en cela par une frange des élites musulmanes, va réduire ce type de pouvoir à une simple manifestation de la tradition garante de « l'authenticité », n'ayant droit de cité qu'en tant que folklore national qualifié de « cultes du terroir ». Pourtant, la société et les autorités continuent à recourir bien souvent à cette médiation discrète pour résoudre quêtes personnelles et conflits locaux. Françoise BOURDARIAS note ici que depuis les deux dernières décennies, marquées par un fort exode rural et une paupérisation croissante, ces cultes animés par des *somaw*, *bolitigiw*, devins, guérisseurs et autres chasseurs ont largement investi les zones urbaines périphériques, notamment à Bamako, recrutant à mesure que leurs pratiques se redéfinissent

en tant que « religion du besoin » (*mako*), nécessaire et naturel dans le monde d'ici-bas, par opposition aux « religions de salut » (*dinè*), singulièrement l'islam, qui tendent plutôt à restreindre ces besoins dans une quête de l'au-delà. Mais en dépit de cette redéfinition religieuse des « cultes du terroir », substantialisés par les termes *bamanaya* ou *somaya*, force est de reconnaître que l'espace public malien actuel n'offre guère de visibilité à cette médiation et tend à se projeter dans un rapport binaire et exacerbé entre prédation de l'État et pondération de l'islam.

Bien qu'aucune statistique confessionnelle n'ait été sérieusement établie, le Mali est considéré comme un pays musulman à plus de 90%, de surcroît membre fondateur de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI). Françoise BOURDARIAS évoque ici une situation d'« effervescence religieuse » qui s'est accentuée, ou tout au moins est devenue plus visible à la suite de ce qu'on appelle la « révolution démocratique » de 1991. Si les mouvements religieux au Mali s'inscrivent dans la longue durée, comme le montrent bien les travaux conduits par Moussa SOW sur les Kane Diallo de Dilly, et si l'intensification du religieux dans l'espace public commence dès les années 1980, BOURDARIAS estime néanmoins que les stratégies des élites religieuses, le contenu des messages, leur modalités de diffusion, les formes de croyance et d'adhésion suscités constituent les indices d'une transformation importante du champ religieux et des rapports qu'il entretient avec les sphères politique et économique, y compris la sphère financière étudiée ici par Michèle LECLERC-OLIVE.

La dynamique est certes incontestablement du côté de l'islam et s'inscrit dans un processus de « réislamisation » qui marque toute la sous-région. Mais elle concerne aussi, peut-être par effet de contamination et de compétition, autant les « cultes du terroir » signalés plus haut, que les Églises chrétiennes, à l'instar du Renouveau Charismatique Catholique sur lequel a travaillé ici Jean-Yves Kamanan TRAORE, même si cette présence dans l'espace public reste faible. TRAORE note que la sphère chrétienne connaît une montée en puissance de nouvelles obédiences comme les Témoins de Jéhovah, les Adventistes du 7ème jour, les Rosicruciens, etc. Mais c'est surtout le Renouveau Charismatique, apparu en 1982, qui se caractérise par son dynamisme, tandis qu'il imprime des évolutions sensibles à toute l'Eglise du Mali.

Si ces dynamiques chrétiennes s'accentuent dans un contexte de réveil du religieux qui va bien au-delà du Mali, Françoise BOURDARIAS fait remarquer que dans ce pays où la religion musulmane est historiquement établie et culturellement dominante et où l'État se définit comme laïc, les mouvements religieux islamiques ont construit depuis une vingtaine d'années un champ discursif dans lequel ils s'affrontent et se répondent, mais aussi où ils interpellent l'État et enclenchent de larges mobilisations sociales. Les imams, les intellectuels musulmans, les prêcheurs tendent à s'imposer comme médiateurs entre la population et l'appareil d'État. Et BOURDARIAS d'émettre ici l'hypothèse selon laquelle une forme particulière de société civile, en l'occurrence « religieuse », semble être en voie de construction, à mesure que la société civile « classique » s'est peu à peu coupée des aspirations sociales au profit d'une relation exclusive avec les pouvoirs publics et à mesure qu'une opinion de plus en plus structurée par les débats instaurés autour des messages religieux s'impose dans l'espace public malien. A cet égard, Gilles HOLDER va jusqu'à parler ici de transformation de l'espace public par le religieux, au point de faire advenir un « espace public religieux », dont l'homogénéisation présumée est l'une des conséquences politiques et sociales de la réislamisation en cours, réislamisation qui s'inscrit à la fois dans une conjoncture globale de l'islam, l'exigence d'une refondation de l'économie morale à partir d'une éthique islamique et un effort de réforme des pratiques culturelles des musulmans.

Si une telle hypothèse offre de nouvelles orientations aux analyses des productions religieuses de la modernité, Françoise BOURDARIAS estime qu'elle nous incite aussi à interroger de façon plus précise les formes de subjectivité, de réflexivité et de critique sociale qui émergent en situation de domination économique et politique, et désormais de crise à la fois de l'État et de la Nation. Car en dépit de la logique d'homogénéisation qui semble caractériser cet « espace public religieux », la

réislamisation participe de ce que certains historiens appellent la constitution « d'espaces publics fragmentés et conflictuels ». Si l'islam s'impose comme norme sociale nationale et transforme la nature des relations entre l'État et la société, la réislamisation n'est pourtant ni homogène, ni sans opération de tri, de classement et d'interprétation. Dans cette redéfinition de la société civile, de l'espace public et de la nature de l'État en cours, les musulmans ne cessent d'évaluer à l'aune de leur histoire, de leur identité et finalement de leur existence sociale et économique, s'il convient ou non, et sous quelle forme, de maintenir une séparation entre les sphères politique et religieuse en mobilisant les ressources idéologiques disponibles : la tradition, le charisme, l'autonomie et l'État lui-même.

B/ Charisme et logique de l'accommodement : la préservation de la tradition

Jusqu'au milieu des années 1990, la caractéristique majeure de la relation entre État et islam était l'« accommodement », au sens où l'État reconnaissait et même institutionnalisait l'action à la fois pondératrice et d'interface sociale de l'islam, notamment à travers l'Association Malienne pour l'Unité et la Promotion de l'Islam (AMUPI) qui fut, de 1980 à 1991, l'organe unique mis en place par le régime dictatorial du Général Moussa Traoré. Du point de vue des acteurs religieux, cette logique de l'accommodement est un moyen assez efficace par lequel ils transforment le pouvoir absolu en « pouvoir surveillé » et, ce faisant, y participent pour préserver une certaine latitude nécessaire à leurs activités prosélytes. Un des exemples significatifs de cette logique est celui du clan des Kane Diallo de Dilly, bourgade située à un peu plus de 200 km au nord de Bamako et qui est aussi l'un des grands centres de la *Qâdîrîyya* au Mali. Moussa SOW rappelle ici que ce clan religieux est issu d'une longue tradition d'implications et d'engagements dans la vie sociale et politique, laquelle se perpétue avec la présence du clan dans les institutions publiques distinctes de l'exécutif central (Assemblée Nationale, Haut Conseil des Collectivités Territoriales, mairie de la commune rurale) et, plus généralement, à travers la disponibilité des chefs du clan à participer à la vie d'institutions où sont censés se réaliser des consensus politiques nationaux.

Le paradoxe de cet islam d'accommodement est sans doute que cette présence continue, comme le souligne Moussa SOW, est aussi très singulière et rendrait plutôt compte d'une relative retraite du monde, particulièrement de tout ce qui ressortit aux contingences du politique. À cet égard, SOW considère que les gens de Dilly font partie de ces hommes de religion invoqués pour illustrer la « modération » de l'islam malien, en ce sens où ils auront investi une voie à mi-chemin entre l'intramondain et la spiritualité, sans recourir à ce que Christian Coulon appelait les « utopies populaires » : l'hégire (le retrait du monde), le djihâd (la guerre sainte) et le Mahdi (la rédemption). Et Moussa SOW d'ajouter que la constante proximité des chefs du clan de la sphère publique ne se sera pas réalisée au détriment de la foi ni de la force de rayonnement de celle-ci. Ce voisinage avec l'action publique et la quête d'une foi exigeante ont solidairement concouru à la perpétuation du charisme des chefs religieux, même si cette constance aura parallèlement agit comme une légitimation de l'autorité des 1ère, 2ème et 3ème républiques du Mali, participant de la représentation d'une continuité de l'État en tant que sphère de prédation à la fois nécessaire et surveillée.

L'accommodement, considéré ici en tant que relation entre aristocraties musulmanes et dirigeants politiques, se décline aussi dans le champ culturel du religieux, à l'instar du rituel du *Jominè* étudié par Jean-Yves Kamanan TRAORE dans un village de la région de Sikasso, qui vient s'articuler avec la fête du premier jour de l'année musulmane, *'Ashura'*, autour de prêches, louanges au prophète, lectures du Coran, injonctions à la pitié et la charité, mais aussi une série de discrets sacrifices et immolations de volatiles. TRAORE estime que le *Jominè* revêt ici une forme d'appropriation et de détournement d'un cérémonial musulman à des fins socioculturelles, en opérant une sorte de glissement vers la tradition non musulmane, puis de cette tradition vers la modernité culturelle, et permet *in fine* de maintenir une cohésion sociale sans rupture avec l'islam. Cet accommodement culturel est, à un niveau microsocial, une illustration de cette logique de « modération » religieuse signalée plus haut par Moussa SOW, qui

considère que ce type de relation « moderne » a permis à un clan comme celui des Kane Diallo de se placer aux avant-postes des évolutions de l'islam contemporain, avec la création de grands événements tel que le Maouloud, voire d'institutions religieuses et leur médiatisation, de participer à l'animation de la vie publique nationale, mais aussi au rayonnement par divers moyens du charisme local aux niveaux à la fois national, régional et international.

C'est aussi le charisme qui caractérise un autre mouvement musulman malien, quoi qu'il soit plus prototypique : Ançar Dine International – à ne pas confondre avec le mouvement salafiste armé Ansar ed-Dine qui contrôle actuellement une partie du nord du Mali. Mais contrairement au clan des Kane Diallo, ce charisme nourrit un autre type de relation avec le politique, en l'occurrence celui que Gilles HOLDER qualifie ici d'autonomie. Certes, le modèle idéal porté par des confréries comme la *Qâdîriyya* est une mise à distance *négociée* du pouvoir politique. Mais l'accommodement réciproque, qui se traduit aussi de façon triviale par le fait que le pouvoir économique du clan maraboutique soit largement épargné de la prédation étatique, tient de l'intérêt à préserver la légitimité respective des deux grandes traditions de l'autorité que sont le soufisme et l'étatisme, là où Ançar Dine International va chercher à rompre avec la tradition et définir son autonomie au moyen du charisme, rappelant en cela le travail du Renouveau Charismatique vis-à-vis de l'Église catholique, comme le note très justement Jean-Yves Kamanan TRAORE.

C/ Populisme et logiques de l'autonomie : la tradition contestée et la remise en ordre de la cité

Le mouvement Ançar Dine (de l'arabe *ansâr ad-dîn*, « ceux qui aident la religion »), qui oscille entre l'association de la société civile et la confrérie musulmane, constitue l'un des principaux espaces de transformation sociale et politique de l'islam malien. Fondée en 1991 par Chérif Ousmane Madani Haïdara, cette association compte environ 70 000 membres présents dans plus de 25 pays à travers le monde, mais essentiellement implantés au Mali, en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso. Ce mouvement international et afrocentré constitue la principale plateforme de critiques sociales à l'endroit de l'État, en même temps qu'une alternative islamique à la bourgeoisie wahhabite et aux aristocraties religieuses soufies, auxquelles Haïdara oppose une réforme autonome. Comme le montre ici Gilles HOLDER, Haïdara est l'une des grandes figures du charisme qui, contestant l'ordre social établi, propose de refonder en quelque sorte un peuple religieux constitué pour l'essentiel de femmes précarisées, de paysans analphabètes, de jeunes diplômés sans emploi, de déclassés de tous ordres, en forçant la norme bourgeoise religieuse au moyen d'un militantisme islamique et populiste.

La critique que porte Haïdara depuis plus de trente ans, et qui lui a permis de créer un espace d'interpellation publique sans équivalent, se focalise sur la notion de « musulman de naissance » (*silamèden*) et, par extension, sur la guidance promue notamment par l'islam soufi. Promouvant une nouvelle individualité musulmane, Haïdara estime que le fidèle doit réaffirmer en conscience son engagement islamique par la pratique du serment dit de la *bay'a* emprunté à l'initiation confrérique, mais singularisé par une dimension éminemment publique. Françoise BOURDARIAS montre comment Ançar Dine opère d'abord dans la sphère intime et familiale, puis dans l'espace de proximité du quartier pour établir une reconquête de la hiérarchie familiale et sociale censée permettre aux hommes et aux femmes, aux ainés et aux cadets sociaux de retrouver le statut dont les multiples perturbations sociales les ont dépossédé. Au final, le message autant religieux que social délivré par Ançar Dine est, résume BOURDARIAS, celui de règles appliquées au groupe des vrais croyants qui anticipent l'avènement d'une société à la fois juste et pieuse, règles qui passent par une exigence de la « transparence » autant de soi que du groupe vis-à-vis de l'extérieur, en rupture avec les pratiques occultes et/ou informelles de la sphère politique et maraboutique. Pour Françoise BOURDARIAS, tout se passe comme si la visibilité instaurée dans le groupe permet à la fois de tenir à distance et de rendre intelligibles les pouvoirs arbitraires responsables des échecs, pour conquérir sa propre existence sociale et économique.

En matière d'autonomie et de charisme, d'autres mouvements religieux ont émergé à partir des années 2000, à la suite de l'espace suscité par Haïdara, quoi que d'ampleur moindre. On n'en mentionnera ici que deux. Il s'agit d'abord de la Communauté Musulmane des Soufis du Mali, fondée par Cheick Soufi Bilal Diallo, qui va suivre peu ou prou la territorialisation internationale de Ançar Dine au Mali, au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire. C'est ensuite le groupe de Soufi Adama Yalcouyé, dont l'implantation demeure restreinte au lieu du maître, et qui est couramment perçu comme une version dérivée du mouvement de Soufi Bilal. Comme Haïdara, ces leaders charismatiques sont des cadets sociaux qui font rupture avec la tradition en s'attachant à réaliser une opération de « traditionalisation », à commencer par l'appellation « soufi » empruntée aux confréries et aux villes bénies et par une théologie, là aussi populiste, de retrait du monde. Mais à l'opposé de Ançar Dine, qui s'applique à transformer le quartier en un lieu visible de leur réforme, les soufis considèrent que si l'espace religieux et l'espace de vie quotidienne coexistent, ils ne se recouvrent pas, note Françoise BOURDARIAS. C'est en quelque sorte un *non espace public religieux* qui est ainsi proposé, au moyen de la raison mystique. Comme l'analyse BOURDARIAS, l'autonomie passe ici par une rupture avec le monde social et une quête mystique individuelle qui va de pair avec la construction d'une nouvelle famille autour d'un père-modèle – le maître (*karamoko*) –, où les positions sont fonction des degrés d'acquisition de la sagesse. Se dessine alors, en creux, tout à la fois l'évaluation d'un monde politique et économique, les voies de sa réforme et le rôle dévolu aux croyants dispersés dans la cité, lequel est souvent énoncé de la manière suivante : « Que les hommes et les femmes tournés vers Dieu se multiplient, et le monde changera de lui-même ! ».

Cette autonomie *par retrait* et guidée, qui reprend l'idéal soufi de la communauté pieuse et du « saint vivant » (*wali*), doit toutefois être pondérée par l'exercice même du charisme, qui implique un usage intrusif dans l'espace public, et par le financement de ces entreprises qui se prétendent hors de la cité. En la matière, les fidèles de Soufi Bilal ne font pas que consommer ni consumer les biens du monde, comme tendent à le faire ceux de Soufi Adama ; ils accumulent aussi, et en usent pour recruter et participer de la compétition religieuse au sein de l'espace public. De ce point de vue, l'économie morale de la Communauté Musulmane des Soufis n'est guère éloignée de celle des Kane Diallo de Dilly, et si l'accommodement est masqué par une théologie du retrait, il n'en demeure pas moins un élément majeur de ces entreprises religieuses. Quant à Ançar Dine, si l'association fait la promotion d'un réformisme fondamentaliste et populiste, son succès tient au fait que l'action islamique est aussi considérée en tant qu'action sociale et de développement visant à pallier les insuffisances des pouvoirs publics. Cette substitution se double alors d'une exigence à l'autonomie financière, au moyen d'un système de cotisations et de dons de natures à la fois religieuses et sociales, qui le distingue des autres organisations confériques ou associatives, dont les ressources sont issues pour une part de la *zakat* et de mécènes engagés et, pour une autre part, de bailleurs étrangers (Arabie Saoudite, Qatar, Libye, etc.).

Michèle LECLERC-OLIVE insiste ici sur le fait que la finance et le financement constituent un lieu majeur d'observation des transformations des manières de voir le monde et l'hypothèse d'une corrélation entre les conceptions attachées à la circulation de l'argent (les formes d'« avances ») et les figures de l'espace politique mérite d'être explorée. LECLERC-OLIVE note un accroissement de l'activité de la banque au détriment des caisses d'épargne et de crédit au Mali, mais aucun produit financier islamique n'est encore proposé par le système bancaire. Gilles HOLDER signale toutefois que depuis 2008, Ançar Dine a conçu par et pour l'association un système bancaire appelé Ançar Finances (AFI), lequel offre crédits et comptes courants aux membres, assorti d'une structure de transfert d'argent : Bani Express International. À cet égard, il est sans doute intéressant de noter que l'initiative de Ançar Dine s'inscrit moins dans l'exigence d'une éthique financière islamique, que le principe concret de transparence, avec le détail des comptes et des activités fait par haut-parleurs à l'occasion du bilan moral et financier annuel délivré au Maouloud. De ce point de vue, Gilles

HOLDER estime que si Ançar Dine met en place un système financier en propre, c'est pour autant que cela permette à l'organisation de s'inscrire dans une stratégie de l'autonomie résolue qui finance une réforme fondée sur un populisme littéral, c'est-à-dire l'affirmation d'un peuple aspirant à remettre la cité en ordre hors de l'État.

D/ Entre société civile islamique et espace public religieux : l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle

Au-delà des clivages doctrinaux, au-delà de la nature des réformismes proposés et au-delà même des divergences quant au rôle sociopolitique à jouer, l'islam malien est devenu une « religion publique », pour reprendre Marie MIRAN, à travers l'intervention permanente des leaders religieux dans l'espace public. Si l'on ne peut parler d'un « parti de l'islam », dans la mesure où, d'une part, la constitution l'interdit, et d'autre part, l'islam constitue déjà le creuset moral et idéologique du monde politico-étatique depuis de nombreuses années, on observe un transfert massif du débat public de la sphère politique vers la sphère islamique qui s'inscrit dans une conjoncture de crises successives.

La faillite politique du projet d'État-Nation fondé en 1960, le fonctionnement néo-patrimonial de l'État et le sous-développement persistant conduisirent le Mali par trois fois à un coup d'État militaire, créant un espace d'insécurité institutionnelle où la sphère musulmane va peu à peu jouer un rôle que l'on peut qualifier de politique. Le premier coup d'État, en 1968, mettait un terme à la révolution socialiste de la 1ère république au profit d'une dictature militaro-politique conservatrice qui s'appuiera notamment sur une « classe » islamique bourgeoise alliant réforme wahhabite et aristocratie religieuse provinciale, formalisée en 1979 à travers l'AMUPI signalée plus haut. Le second, en 1991, aspirait à une démocratisation assortie d'une libéralisation des organisations, ouvrant le monde associatif aux musulmans qui instaureront là un nouveau champ d'expression publique et de compétition religieuses. Mais la dynamique va rapidement s'éroder, entrainant un phénomène de transfert progressif d'intellectuels, d'acteurs politiques et de petits fonctionnaires vers la sphère islamique. Cette tendance se renforce dans la décennie 2000, assortie d'une série d'initiatives de l'État cherchant à se concilier la communauté musulmane (Maouloud, Mois de la Solidarité Ramadan, fondation pour l'Enfance, etc.), mais aussi d'alliances objectives entre partis et organisations musulmanes, voire de partis s'appuyant sur une morale islamique. Parallèlement, des acteurs, plutôt issus du monde de l'entreprise, s'engagent à leur tour dans la sphère islamique, s'inscrivant dans une doctrine où libéralisme et morale religieuse s'allient pour penser l'action sociale au-delà de l'État, notamment au moyen de la création d'ONG. Ce passage de la charité à la solidarité révèle un processus de constitution de ce que Françoise BOURDARIAS appelle une « société civile islamique », laquelle participe d'une transformation de l'espace public en rejoignant ici les ONG islamiques étrangères et chrétiennes. Mais dans le contexte malien, où le rôle des organisations religieuses nationales est balisé par l'exclusion constitutionnelle du monde politique, l'action civile de la sphère islamique est socialement perçue comme une forme de politisation. De fait, associations et ONG islamiques ne renforcent pas seulement la pertinence sociale de l'islam ; elles réinvestissent symboliquement l'État « providence », en récupérant la notion de solidarité – y compris nationale – et l'idéologie développementaliste.

C'est dans ce contexte que le troisième coup d'État, toujours en cours, intervient en mars 2012. Dans le chaos que celui-ci a créé avec la défaite de l'armée malienne face à une rébellion armée au nord, dont les revendications passeront en quelques semaines de l'indépendance de l'Azawad au salafisme et l'application de la charia sur tout le territoire national, un clivage entre Wahhabites et Malékites va s'affirmer publiquement. Celui-ci avait déjà été amorcé en janvier 2012, lorsque les Wahhabites déclarent à la presse, à travers l'imam Mahmoud Dicko, président du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), que s'ils respectaient la constitution, ils étaient favorables à une république islamique dès lors que les Maliens le décideraient. Or ce faisant, les Wahhabites entraient non seulement de façon tout à fait inédite dans la campagne présidentielle d'avril et mai 2012, mais ils entérinaient la

transformation politique de la sphère islamique malienne en la polarisant autour d'un enjeu désormais constitutionnel.

D'un côté, on observe un activisme wahhabite doctrinalement minoritaire, mais actif et puissant – la majorité des membres du Bureau HCIM sont wahhabites –, qui s'est appliqué depuis 2008 à effectuer la conquête du HCIM et ses représentations régionales, à faire retoquer la loi sur le Code de la famille et des personnes en 2009, à placer le secrétaire général du HCIM à la présidence de la Commission Électorale Nationale Indépendante en 2011, avant de susciter en août 2012 la création d'un Ministère des Affaires Religieuses et du Culte confié à un membre de ce même HCIM. L'enjeu de cet entrisme institutionnel visait à l'origine à imposer l'islam comme « religion civile », de manière à ce que les politiques publiques, notamment en matière sociale, prennent en compte la norme islamique. Mais de l'autre côté, un Groupement des Leaders Spirituels Musulmans du Mali s'est constitué fin octobre 2011, dans l'objectif de rassembler l'islam malékite (confréries, associations, villes saintes, etc.), lequel représente environ 80% des musulmans maliens, pour peser dans les enjeux électoraux en faveur du maintien d'une séparation entre le politique et le religieux et pour rétablir la représentativité le l'islam malien au sein du HCIM. En juillet 2012, ce regroupement procèdera à l'élection de Chérif Haïdara en tant que président, lequel envisage désormais de sortir du HCIM, à travers la mise en place d'une structure parallèle représentant l'islam malékite.

Gilles HOLDER considère ici que cette polarisation, qui a provisoirement occulté les distinctions entre tradition, charisme et populisme soulignées plus haut, pose en réalité les prémices d'une « sphère islamique oppositionnelle », en ce sens où celle-ci se constitue en un « lieu partisan » qui anime un débat éminemment politique et à forte capacité de mobilisation sociale, dont les partis et l'État ne sont nullement les initiateurs. En outre, la sphère islamique illustre ici le principe démocratique de l'opposition, là où les partis politiques s'inscrivent dans une logique de conquête du pouvoir qui a vidé tout clivage idéologique et fait déserter les électeurs. Mais la nature de cette polarisation s'est vue redéfinie par la tourmente de la défaite militaire et du coup d'Etat du 22 mars 2012. Il ne s'agit plus, en effet, de promouvoir simplement l'islam ni d'influer sur les élections générales, mais de savoir si une séparation constitutionnelle entre le religieux et le politique doit être désormais maintenue ou non, remettant ainsi en cause le principe de la laïcité de l'État.

Les Wahhabites, qui bénéficient là d'une conjoncture alliant la paralysie de l'État, la partition du territoire national et la menace salafiste au nord, viennent d'organiser le 23 septembre dernier un atelier sur « les conditions d'application de la charia » qui précise ainsi la position officielle du HCIM. Le document n'a pas encore été rendu public, mais il est d'ores et déjà assorti d'une demande du président du HCIM auprès des autorités politiques pour aller rencontrer, une nouvelle fois, l'un des principaux leaders des forces armées salafistes du nord et lui proposer une négociation fondée sur l'enjeu de la charia. Il serait inexact de dire que l'État n'a pas ici d'initiatives, puisqu'il a refuser l'initiative du président du HCIM et qu'il mobilise parallèlement la communauté internationale autour d'une reconquête militaire des régions du nord. Mais cette mission diplomatique que les Wahhabites du HCIM se sont attribuée pose question quant au statut et au rôle de ces religieux qui, sous couvert d'une médiation, introduisent l'enjeu de la charia et, en réalité, celui de la nature constitutionnelle de l'État à l'aune d'une restauration négociée de l'unité nationale.

En tout état de cause, il est certain que l'émergence de cette « sphère islamique oppositionnelle » a modifié profondément la raison politique du Mali, dont la crise en cours aura révélé la fragilité tout à la fois de l'État et du principe d'unité de la nation. Ce faisant, c'est une véritable *quête de l'État-nation* à laquelle sont appelés aujourd'hui les Maliens et, sans que l'on puisse augurer du résultat des rapports de force engagés entre Wahhabites et Malékites, il est peu probable que « l'espace partisan de l'islam » renonce désormais à participer de cette quête.

AXE III – ENJEUX CITOYENS ET ENJEUX RELIGIEUX : LA QUESTION DE LA CITOYENNETE MUSULMANE AU BURKINA FASO ET EN COTE D'IVOIRE

III.1/ BURKINA FASO – BIPARTITION RELIGIEUSE ET CONSTRUCTION D'UNE RAISON ISLAMIQUE NATIONALE : VERS UN « ISLAM DU BURKINA FASO » ?

A/ Expansion de la sphère musulmane burkinabé : dynamique associative, réformisme générique et éthique du « bon musulman »

Peuplé d'environ 14 millions d'habitants, le Burkina Faso est un pays où l'islam et le christianisme occupent la majeure partie de l'espace religieux. Hamidou DIALLO rappelle que si l'on estime le nombre de musulmans à 60%, voire 65% de la population, l'Eglise catholique occupe pourtant une place plus influente auprès du pouvoir, grâce notamment aux investissements socio-éducatifs opérés depuis la période coloniale. C'est en 1962 et la création de la Communauté Musulmane de Haute Volta (CMHV), rebaptisée Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF) en 1984, que les musulmans inaugurent la première organisation représentative de l'islam du pays indépendant. En 1973, des Burkinabés de retour d'Arabie Saoudite fondent le Mouvement Sunnite de Haute Volta (MSHV), qui deviendra le Mouvement Sunnite (MS). En 1979, ce sont les Hamallistes de Ramatoulaye qui créent l'Association Islamique de la Tidjaniya du Burkina (AITB). Avec la période révolutionnaire (1983-1987), la sphère musulmane accentue les scissions, non sans lien avec le fait que le régime veillait à garder à distance les autorités traditionnelles et religieuses. Si la *Ahmadiyya*, considérée par l'OCI comme hérétique, arrive au Burkina par le Ghana dès les années 1950, c'est seulement en 1986 qu'elle s'institutionnalise sous le nom de *Jama'at islamique Ahmadiyya*, à la même époque que la *Shiyya* qui va bénéficier elle des liens que la révolution burkinabé noue alors avec la révolution iranienne. Avec la démocratisation des années 1990 et l'essor de la société civile, on assiste à une multiplication des associations musulmanes, qui sont aujourd'hui plus d'une centaine, sans compter les cellules locales.

En dépit de ce paysage associatif qui se densifie depuis les années 1990, Maud SAINT-LARY note que beaucoup de musulmans ne militent pas au sein d'une organisation particulière. SAINT-LARY estime que ces « sans mouvements », très majoritaires à Ouagadougou, contribuent pourtant tout spécialement à cristalliser l'idée du « bon musulman » qui est véhiculée par les élites islamiques aspirant à *rectifier* les pratiques cultuelles et sociales. Ces fidèles qui se définissent en-dehors des organisations ne témoignent pas de ce que Dale Eickelman appelait l'« islam générique », mais ils sont au contraire les promoteurs d'un « réformisme générique » issu d'une série d'emprunts à la *Wahhabiyya*. On observe ainsi l'affirmation publique d'une lecture littéraliste de islam, mais aussi d'une « mode » islamique (barbe, djellaba, voile, etc.), du croisement des bras pour la prière, etc., impliquant ce que Maud SAINT-LARY appelle une récupération partielle du signifiant wahhabite comme affichage de son attachement à l'islam, sans pour autant s'inscrire dans cette réforme doctrinale.

Muriel GOMEZ-PEREZ, qui a notamment étudié les formes de médiatisation de l'islam burkinabé, considère qu'il y a un effort à la fois de standardisation et d'autorégulation des contenus diffusés. Elle note en effet que les messages des radios confessionnelles font rupture avec les positions plus radicales des militants des années 1970-1980 et tendent désormais vers la mise en place d'un standard du « bon musulman » qui s'inscrit dans une individualisation du sentiment religieux. A cet égard, GOMEZ-PEREZ remarque que si la cassette audio autorise une diffusion des savoirs assez peu contrôlée en direction des milieux populaires, la radio implique quant à elle des règles de contrôle. Certes, la diffusion en radio élargie la réception des messages, mais elle contraint en même temps à une parole plus normative qui peut conférer parfois à l'autocensure. Parallèlement, Muriel GOMEZ-PEREZ note que l'hypermédiatisation dont bénéficient certains leaders à travers l'usage de ces médias conduit à une nouvelle conception de l'autorité spirituelle. Celle-ci ne se réfère plus seulement au

savoir, à la provenance sociale ou au réseau religieux, mais aussi au talent d'orateur du leader et à sa capacité à pouvoir se mettre à la portée des fidèles. L'autorité religieuse se voit ainsi de plus en plus recalibrée au prisme de la raison médiatique et spectaculaire qui peut prendre la forme, estime GOMEZ-PEREZ, d'une « hyperpersonnalisation » en requérant le même charisme de rupture décrit au Sénégal ou au Mali et en fondant une nouvelle forme de relation de maître à disciple, où la médiatisation participe de cette réforme générique qui consacre l'individu musulman.

Mais si la notion de « bon musulman » ressortie à un processus d'individualisation qui participe paradoxalement d'une certaine homogénéisation, on observe aussi une reconfiguration sociale et identitaire des communautés musulmanes. Ainsi, à travers les diverses stratégies d'implantation des nouvelles mosquées à Ouagadougou, qui commencent à la fin des années 1990, Muriel GOMEZ-PEREZ repère deux processus qui visent à conquérir du territoire aussi bien au niveau local que national. Un certain nombre de mosquées se caractérise par une sorte de « spécialisation socio-ethnique », tandis que d'autres cherchent à coupler l'action prosélyte à des associations ou des mouvements, dont l'objectif est d'être le plus visible possible dans l'espace public. Pour GOMEZ-PEREZ, cette dynamique d'implantation des moquées, où l'on voit parfois se livrer de véritables concurrences entre les différentes tendances et au sein d'un même mouvement dans la quête de l'imamat, traduit assez bien les nouveaux processus d'appartenance à l'islam qui se situent à mi-chemin entre la volonté individuelle et l'action collective. Mais elle a aussi conduit les mosquées à une professionnalisation du prône, à la création de collèges d'imams et à un effort de mise en cohérence des prêches, lesquels se fondent de plus en plus sur des contenus d'actualité pour être plus attractifs, auprès des jeunes notamment. Enfin, Muriel GOMEZ-PEREZ remarque que cette construction d'un espace public religieux burkinabé, pris ici au sens d'un investissement de l'espace urbain assorti d'une visibilité de l'islam, et la nécessité d'en réguler la compétition qui s'y opère constituent aussi un espace où l'État est appelé à jouer son rôle d'arbitre au sein de la sphère musulmane, renouant peut-être en cela avec ce que Hamidou DIALLO considère quant à lui comme une tradition de soumission au pouvoir de la part de nombreux leaders musulmans burkinabés.

B/ L'État et le pouvoir économique des élites musulmanes : entre accommodement, mécénat et reconnaissance

L'avènement de la IVe République en 1991 voit l'accession d'une élite politique qui est issue de la révolution sankariste de 1982 et qui dispose d'assez peu de ressources financières. Pour pallier les besoins de financement de la vie politique, remarque ici Issa CISSE, on assiste alors à une forte connexion entre hommes d'Etat et milieu des affaires, lequel est traditionnellement dominé par les grands commerçants musulmans soucieux de préserver leur patrimoine économique de la prédation possible des services de l'Etat. Une nouvelle génération d'hommes d'affaire musulmans voit ainsi le jour durant la décennie 1990-2000, laquelle se caractérise, selon Issa CISSE, par une formation religieuse plus sommaire, une approche décomplexée des pratiques de l'État et par une aspiration à s'enrichir rapidement. S'accommodant étroitement avec le pouvoir, ces hommes d'affaires musulmans participent au montage de sociétés prête-nom, au blanchissement d'argent, au principe des rétrocessions de commissions pour l'obtention de marchés publics, ou encore à l'approvisionnement clandestin des zones rebelles de Côte d'Ivoire durant la guerre civile. En retour, poursuit Issa CISSE, le prosélytisme musulman, qui prend forme à travers la construction de mosquées, de médersas, d'universités islamiques, de centres de santé, la distribution de billets d'avion pour le pèlerinage, le financement des Mouloud, etc., à grand renfort de publicité dans les médias, se voit financé en partie par ces pratiques obscures d'hommes d'affaires musulmans liés aux personnels politiques et à l'Etat burkinabé. Et Issa CISSE de se demander alors si la générosité de ce mécénat religieux, dont l'une des figures majeures était le milliardaire El Hadj Oumarou Kanazoé (1927-2011), qui fut à la fois président de la Chambre de Commerce et d'Industrie et, plusieurs fois, président de

la Communauté Musulmane du Burkina Faso, n'est pas à considérer comme une forme d'expiation vis-à-vis des richesses accumulées.

De ce point de vue, le cas du Cheikh Doukouré, affilié à la *Tjâniyya* , est intéressant à étudier dans sa capacité à concilier à la fois économie de marché et économie morale. Comme le souligne ici Mara VITALE, le parcours du Cheikh Doukouré est significatif de la transformation de l'islam burkinabé et de ses élites qui choisissent de devenir des « entrepreneurs religieux » au service à la fois des populations et d'eux-mêmes. Au fil du temps, note Mara VITALE, la *Tjâniyya* a perdu une partie de sa dimension mystique et ésotérique au profit d'une implication sociale plus en phase avec les problèmes concrets des fidèles. Cheikh Doukouré se targue, en entrepreneur du religieux exemplaire, d'avoir pu réaliser la construction de l'Institut franco-arabe Al Elmi, du Lycée confessionnel Ridwane, du Centre Universitaire Polyvalent du Burkina (CUPB), d'avoir fondé la Radio Ridwane pour le Développement, ainsi que divers structures commerciales. Il veille à réunir plusieurs bailleurs de fonds pour financer chacune de ses réalisations, afin, dit-il, de conserver une plus grande autonomie. Au-delà, Mara VITALE estime qu'il s'agit là de la mise en œuvre d'une économie morale où Doukouré fait office de « planificateur social » et offre l'image d'un islam social en phase avec la modernité, apte à pallier les divers retraits de l'Etat.

Si les élites musulmanes collaborent étroitement avec le pouvoir, en finançant largement la vie politique et en relayant les politiques publiques en termes de planification familiale, d'éducation des femmes, de lutte contre le SIDA, etc., elles n'ont toutefois pas manqué d'énoncer un certain nombre de critiques visant à faire reconnaître le rôle de l'islam au Burkina. Hamidou DIALLO note ici que la communauté musulmane considère que l'État n'est pas neutre dans le traitement des religions. Elle ne cesse de souligner que : les musulmans sont absents des principaux postes politico-administratifs ; le vendredi n'est pas considéré comme un jour de repos hebdomadaire ; l'enseignement confessionnel musulman n'est pas subventionné au même niveau ; les diplômés en arabe ne sont pas employés dans la diplomatie avec les pays musulmans ; la quasi absence d'enseignement de l'arabe au secondaire, etc. De fait, Fabienne SAMSON fait remarquer que l'État burkinabé conserve un puissant *leadership* et intervient tout azimut dans les activités musulmanes : tenue des cérémonies, construction de mosquées, création d'écoles musulmanes, etc. L'État garde une étroite gestion des affaires musulmanes et n'envisage guère une autonomisation de la communauté.

Si certains musulmans, plutôt francophones, estiment que l'État entretient à dessein l'hégémonie chrétienne, d'autres estiment que c'est la responsabilité des musulmans qui est en cause. Hormis la question de l'organisation du pèlerinage, où les musulmans font corps pour faire valoir leurs revendications auprès de l'Etat, il n'y a pas réellement de plateforme commune et les critiques ne dépassant guère le niveau d'articles dans la presse associative. Pour Hamidou DIALLO, ce déficit s'expliquerait par la position du milliardaire musulman El Hadj Oumarou Kanazoé qui symbolise l'accommodement économique avec l'État, contraignant les élites à pondérer leurs revendications et même à jouer la carte de la division communautaire. De son côté, Fabienne SAMSON analyse la stratégie de la *Ahmadiyya*, qui cherche à s'imposer dans la communauté musulmane nationale en dépit de son excommunication de la part de l'OCI, du point de vue d'un « accommodement renforcé » avec l'État et, plus largement, avec la classe politique francophone. En considérant son action sociale et humanitaire (forages, puits, reboisement, écoles, hôpitaux), son engagement dans l'espace public en faveur d'une certaine modernité occidentale (notamment en termes de rapports de genre), son usage résolu des médias, ou sa capacité d'autofinancement (16% des revenus des fidèles sont versés au mouvement, contre 10% chez les Évangéliques), SAMSON se demande si la *Ahmadiyya* ne pose pas le débat d'un islam compatible avec l'État, pour lequel les Burkinabés demandent par ailleurs de maintenir sa capacité d'arbitrage et sa définition laïque comme garantie d'une certaine équité entre les religions et les confessions.

Contrairement au cas de la *Ahmadiyya*, qui s'appuie de surcroît sur une organisation mondialisée dont le siège du khalifat se situe à Londres, Hamidou DIALLO pointe la récurrence d'une certaine dépendance extérieure de la communauté musulmane burkinabé, ce qui pose certains problèmes dans sa structuration nationale. Ainsi, depuis le début des années 1970 et la rupture des liens diplomatiques avec Israël, mosquées et structures d'enseignement bénéficient des financements d'Arabie Saoudite, du Koweït et de la Libye, notamment. L'islam burkinabé subit en outre une influence croissante de l'Arabie Saoudite, grâce aux Burkinabés qui partent y étudier et diffusent une lecture wahhabite de la Sunna lorsqu'ils reviennent au pays. Mais en 2000, à l'occasion du 9e Sommet Islamique de Doha (Qatar), la délégation du Burkina va prendre conscience de son manque d'organisation vis-à-vis d'autres pays africains. Après de nombreuses concertations, la communauté parvient péniblement à créer, en 2005, la Fédération des Associations Islamiques du Burkina Faso (FAIBF) pour peser de façon plus concertée vis-à-vis de l'État, donnant du même coup un nouvel élan à une participation de l'islam à la société civile.

C/ Une reconnaissance par l'action citoyenne : ONG confessionnelles et politiques du genre

Avec la récente constitution de cette fédération, l'enjeu qui caractérise désormais la communauté musulmane burkinabé est à la fois à de s'affirmer vis-à-vis des organisations chrétiennes, quitte à s'en inspirer parfois du point de vue de l'action sociale, et d'acquérir une reconnaissance auprès de l'État, lequel est requis pour arbitrer la compétition interne à la sphère islamique, mais aussi la représentativité de la communauté du point de vue national. Fabienne SAMSON estime que, de ce point de vue, la *Ahmadiyya* est assez symptomatique – peut-être même prototypique – de cette stratégie de reconnaissance à la fois auprès de l'État et de la société, une stratégie d'autant plus nécessaire qu'elle se voit ostracisée par une partie de la communauté musulmane, notamment par la réforme wahhabite. Ainsi, SAMSON note que la *Ahmadiyya* s'attache à se déployer dans toutes les principales villes du pays et à s'impliquer dans l'action sociale et humanitaire par le biais de son ONG Humanity First. Son prosélytisme social est très orienté sur la santé – les médecins *ahmadî* soignent quasi gratuitement dans les centres de santé de l'organisation et sont notamment réputés pour l'opération de la cataracte –, mais aussi les jeunes, les invitant à prendre leurs responsabilités citoyennes. Si la *Ahmadiyya* reste minoritaire parmi les musulmans, Issa CISSE souligne la bonne formation de ses cadres et son activisme de terrain très efficace qui la rend particulièrement visible. Fabienne SAMSON estime que sa présence dans l'espace public dépasse de loin la question du nombre de ses adeptes et tient notamment à ses actions sociales et humanitaires, au débat dogmatique qu'elle suscite, mais aussi à son action de *lobbying* auprès de la classe politique et du gouvernement, tandis qu'elle soutient la laïcité de l'État et collabore avec lui dans l'action sociale, tout particulièrement sur l'épineuse question des rapports de genres.

À cet égard, Maud SAINT-LARY insiste sur le fait que le genre est un extraordinaire révélateur des différentes formes de relations qui existent entre *leaders* religieux et État. Dans un contexte où de fortes pressions internationales s'exercent pour réaliser des objectifs d'égalité entre les sexes et d'autonomisation des femmes, les tentatives de transformation des rapports homme/femme sont autant d'enjeux auxquels les leaders islamiques peuvent adhérer ou s'opposer. SAINT-LARY fait remarquer que les questions liées au genre sont souvent celles qui cristallisent les tensions entre sphères politique et religieuse, qui peuvent aller de la résistance à la collaboration. Le traitement de ces questions dans l'espace public permet de prendre la mesure, dans un pays, du degré de soumission des pouvoirs publics à la sphère religieuse et de lire les formes de laïcité *à l'africaine*. À ce titre, le cas du Burkina montre que le politique maintien une frontière que le religieux ne doit pas franchir, ce qui le distingue nettement du Mali, par exemple, où les élites religieuses ont fait plier les pouvoirs publics pour qu'ils revoient leur copie.

Au-delà des résistances, il existe de nombreuses situations de collaboration qui s'illustrent par la recherche de plus en plus fréquente par les pouvoirs publics et les organisations internationales de ce que Maud SAINT-LARY appelle une « caution islamique ». Le soutien des leaders religieux est en effet largement recherché par les acteurs du développement qui mènent des actions dans le domaine de la lutte contre la pauvreté, terme générique incluant tout, et notamment l'abolition de l'excision, l'espacement des naissances, la lutte contre les mariages précoces, etc. Mais SAINT-LARY fait remarquer que les leaders islamiques prêts à donner cette caution ne sont pas n'importe lesquels. Le travail révèle à ce titre la grande participation de militants islamiques francophones aux politiques publiques, qui aspirent à transformer les musulmans en acteurs de la société civile. Issus d'organisations comme l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB), ces militants ont largement participé à faire exister un espace public islamique qui soit constitutif de l'espace public au Burkina Faso. Il s'agit de militants instruits dans les écoles et universités laïques, cumulant leur cursus avec une formation islamique sur le tas, qui s'impliquent dans les politiques publiques de lutte contre l'excision ou pour l'espacement des naissances. Ils mettent en place des pièces de théâtre forum au sein des mosquées, ils sensibilisent les imams dans les milieux ruraux. Parallèlement, ces musulmans francophones sont perçus aux yeux des bailleurs de fonds comme les militants islamiques les plus à même de reconvertir leur idée du développement humain et des rapports de genre dans le champ islamique.

Cette volonté d'engagement citoyen d'une partie de plus en plus importante de la communauté musulmane burkinabé, que l'on peut mesurer à l'aune des alliances objectives que les mosquées et les organisations ont établi avec les pouvoirs publics dans l'objectif de la réduction de la pauvreté, se traduit par l'émergence d'un féminisme islamique qui s'inscrit dans l'évolution des questions de genre, notamment au sein des musulmans francophones de l'AEEMB. Maud SAINT-LARY, à la suite de Margot Badran, propose de définir ce féminisme sous trois angles : 1/ il est généralement le fait de femmes intellectuelles ; 2/ il vise à relire les textes islamiques pour y déceler la notion d'égalité entre homme et femme ; 3/ il combat les interprétations patriarcales de l'islam. Ainsi, SAINT-LARY note que ces militantes de l'AEEMB s'attachent, par exemple, à redéfinir la notion de « chef de foyer » en insistant sur l'importance du salariat féminin dans une conjoncture de paupérisation des familles. Le contexte international a joué ici un rôle important dans l'émergence de ce combat féministe islamique au Burkina, où des femmes, militantes de longue date au sein d'associations musulmanes qui cumulent cursus universitaire et formation islamique, proposent de relire les Objectifs du Millénaire pour le Développement « égalité des sexes et autonomisation des femmes » à la lumière de l'islam. Ce faisant, ces femmes militantes, mais aussi les hommes qui s'associent à leur relecture, participent du processus de modernisation de l'islam burkinabé, dont la légitimité institutionnelle passe désormais par sa capacité à appuyer l'État dans ses politiques publiques de développement en s'érigeant ainsi, sinon en société civile islamique, du moins en acteur de la société civile, aux côtés des organisations chrétiennes et des associations laïques.

Quant à l'État burkinabé, en bénéficiant de la partition de la sphère religieuse entre musulmans et chrétiens, il maintient un arbitrage souhaité par tous et s'exonère des risques d'une politisation de la sphère islamique qui, au moins dans sa frange francophone, entend pérenniser ses relations avec l'État en tant que partenaire incontournable de sa gouvernance sociale. En témoignant par son activisme d'une conscience citoyenne à laquelle l'État fait grand cas, l'islam burkinabé semble au final viser moins la reconnaissance d'une « citoyenneté musulmane », selon l'hypothèse posée à l'origine du projet, que ce l'on peut peut-être appeler ici un « islam du Burkina Faso ».

III.2/ COTE D'IVOIRE – ENTRE ESPACE PUBLIC DES VALEURS ET ESPACE ECONOMIQUE DU RELIGIEUX : LA QUETE D'UNE VISIBILITE DE L'ISLAM IVOIRIEN AU SEIN LA REPUBLIQUE ET DANS LA MODERNITE

A/ La sphère islamique ivoirienne au prisme de la guerre civile : une gouvernance de la communauté par les valeurs et l'attachement à la république

À l'instar du Burkina Faso, la Côte d'Ivoire se caractérise par une partition des religions de salut entre chrétiens et musulmans. Mais au-delà de ce constat, Mathias SAVADOGO souligne que dans une Côte d'Ivoire qui se transforme en profondeur et rapidement sur le plan politique, à travers l'apprentissage difficile de la démocratie depuis le début de la décennie 1990, socialement, par les nouvelles formes de rapports intergénérationnels, et économiquement, par une redistribution peu orthodoxe des ressources de l'État et la domination du secteur informel, l'islam se transforme lui aussi. Dans les années 1980, précise SAVADOGO, la communauté musulmane ivoirienne était en pleine structuration, dans une logique d'accommodement avec les pouvoirs publics. C'est à cette période que les grandes associations sont créées : Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI), Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI), Communauté Musulmane de la Riviéra (CMR). La télévision nationale lance pour la première fois une l'émission dédiée à la communauté musulmane : « Allahou Akbar ». Parallèlement, certaines figures de militants musulmans émergent, notamment Aboubacar Fofana, Cheikh Tidiane Bah, Aboubakar Touré, qui s'activent à la fois dans les milieux estudiantins et professionnels. Enfin, les grands événements communautaires, comme le ramadan et la tabaski, se tiennent dans les grandes mosquées de Treichville, Adjamé et Adjamé Bracodi, sous le contrôle de l'État. L'ouverture démocratique de la décennie 1990 permet à l'islam ivoirien d'acquérir de la visibilité dans l'espace public. On assiste à une structuration accrue de la sphère musulmane : émergence d'une nouvelle élite musulmane plus intellectualisée assortie d'un islam plus engagé dans le développement social et économique de la communauté ; apparition d'organisations néo-charismatiques, comme celle du Mouvement Ançar Dine (MAD) du Malien Chérif Haïdara ; mise en place de médias dédiés ; ou encore l'entrée de l'islam dans les quartiers plus résidentiels d'Abidjan. Mais la crise sociopolitique des années 2000, rappelle ici Mathias SAVADOGO, va profondément marquer l'islam ivoirien, conduisant les imams et les différents acteurs musulmans à engager une transformation de la communauté dans le sens d'une participation plus visible dans les processus de changement politique.

En effet, plus de dix années de guerre civile et de partition territoriale ont marquées la société ivoirienne, y compris en interpellant celle-ci du point de vue de ses appartenances identitaires et religieuses, sans pour autant que l'on puisse dire que les organisations religieuses, musulmanes notamment, se soient impliquées en tant que telles dans le conflit. Certes, l'instrumentalisation à des fins politiciennes de la notion d'« ivoirité » – un concept apparu dès 1945, puis repris dans le sens d'un projet de reconnaissance d'une culture et d'une production nationale sous le président Bédié, avant d'être récupéré par ses opposants dans une perspective nationaliste et xénophobe à l'encontre de la candidature aux présidentielles de Alassane Ouattara, stigmatisé trop musulman et Dioula pour être patriote – a pu être perçue comme une mise en cause de l'identité ivoirienne des musulmans et provoqué le sentiment d'un *apartheid* politique. Ce fut notamment le cas pour les ressortissants étrangers, qui constituaient le quart de la population nationale en 1998, dont plusieurs milliers seront expulsés dans des conditions inacceptables. Mais pour nombre de nationaux, notamment chez les jeunes arabisants, l'idée qu'être musulman signifierait moins de droits politiques a également été ressentie et s'est traduite par une crispation autour de l'identité, voire une revendication de ce que Marie Nathalie LEBLANC, à la suite de Toby Miller, appelle une « citoyenneté culturelle », au sens où la culture populaire devient un espace privilégié de mise en œuvre de l'expression citoyenne.

Pourtant, Marie MIRAN insiste sur le fait que les responsables des organisations musulmanes, et spécialement le Cheikh Aboubacar Fofana qui préside le Conseil Supérieur des Imams (COSIM), se

sont toujours efforcés de définir une position non communautariste et non particulariste. Pour ce dernier, conscient des risques en la matière, il n'y a pas et ne saurait y avoir de « citoyenneté musulmane » exclusive, mais une citoyenneté ivoirienne inclusive pour tous, pour les musulmans comme pour les non musulmans. Le COSIM, estime MIRAN, aura fait preuve d'un engagement civique assez singulier en faveur de la paix sociale qui s'inspire, sans le dire, des travaux de la Conférence épiscopale. Cet engagement civique islamique allait d'ailleurs au-delà de la religion en défendant des principes et une éthique universels, incluant les valeurs culturelles africaines – ce que le Cheikh Fofana appelait les « valeurs animistes », articulées à la consolidation de la cohésion sociale dans le vécu concret et quotidien – et les valeurs globales et républicaines (ou « valeurs laïques », telles que la justice et l'équité au regard du droit, permettant le renforcement de la paix sociale dans des sociétés complexes dotées d'États constitutionnels).

En dépit de cet engagement, la crise postélectorale de 2010-2011 a reposé de façon dramatique la question de la présence de la communauté musulmane en Côte d'Ivoire. Marie MIRAN note que l'islam et les musulmans ont alors en quelque sorte disparu de l'espace public. Les élites se sont tues ; les organisations représentatives, tels le COSIM, le Conseil National Islamique (CNI) ou le Conseil des Imams Sunnites (CODIS), n'ont émis que quelques communiqués ; les musulmans ont enlevé leurs boubous, rangé leur chapelet et les mosquées ont été fermées ; l'islam est devenu invisible. C'est que parallèlement à cet effacement de l'espace public islamique, remarque MIRAN, il y a eu un déferlement des imaginaires religieux, surtout prophétiques et pentecôtistes, qui n'ont eut que peu de rapports avec la notion d'espace public, fut-il religieux. De ce point de vue, il est remarquable de voir, comme le souligne Marie Nathalie LEBLANC, que malgré le caractère quasi exclusif des débats sociaux et politiques autour de la citoyenneté à partir de 1993, l'élite musulmane, principalement active à Abidjan au sein du COSIM et du CNI, a reproduit l'idéologie de l'accommodement, et même de la laïcité. Dans son rapport avec les différentes instances étatiques, cette élite a clairement favorisé un discours de paix et d'unité, qui s'est traduit par son implication dans diverses initiatives interconfessionnelles et œcuméniques depuis 2002 et se sont multipliées depuis la crise postélectorale. Toutefois, note LEBLANC, cette attitude conciliante a surtout été le fait de l'élite musulmane francophone. Du côté arabisant, les jeunes militants se réclamaient plutôt d'une nouvelle forme de civilité en investissant divers espaces publics religieux, dont les médersas et les associations de quartier. Dès 2000, ces jeunes militants, principalement à Abidjan, réorientent l'essentiel de leurs actions sociales vers la création de nombreuses ONG dédiées notamment aux thèmes de la santé mère-enfant, de l'alphabétisation et de la défense des prisonniers politiques.

B/ Les mutations de l'activisme islamique ivoirien : décélération des dynamiques associatives, création d'ONG et « féminisme raisonnable »

À Bouaké, deuxième ville de Côte d'Ivoire en nombre d'habitants, où la communauté musulmane est majoritaire, Marie Nathalie LEBLANC relève une « décélération » de l'activisme des jeunes musulmans au tournant des années 2000, notamment au niveau des associations de quartier qui étaient très dynamiques entre 1992 et 1998. Il est vrai que les « jeunes » des années 1990 sont désormais mariés et chefs de famille. Mais les activités traditionnelles, comme les prêches publics, les corvées d'intérêt général (nettoyage de mosquées ou de rues), etc., ne sont plus très régulières. En outre, les liens avec les médersas se sont distendus et certains admettent l'idée d'une baisse générale du militantisme islamique chez les jeunes. Mais LEBLANC note que l'activisme s'est en réalité déplacé vers les ONG, les mosquées et les médias. Les thèmes liés aux « rebelles », à la pauvreté ou aux élections générales ont été de mises, tandis qu'une rhétorique de moralisation s'imposait, en l'occurrence le rôle de la religion dans les problématiques militaires, économiques et politiques. Si ce phénomène correspond sans doute à un processus de transformation des lieux de l'expression publique du religieux dans la Côte d'Ivoire post-conflit, il s'inscrit aussi dans une dynamique plus globale de l'islam et révèle

également des liens entre milieux musulmans et chrétiens, ces derniers ayant innové en matière d'ONG bien avant.

Pour autant, Marie Nathalie LEBLANC remarque que ces ONG islamiques d'initiative locale ne sont pas nécessairement professionnalisées, ou même dans un processus de professionnalisation. D'une part, elles s'inscrivent dans la continuité des milieux associatifs et sont en général créées par des acteurs du milieu associatif religieux, parmi lesquels les femmes sont, depuis 2002, de plus en plus nombreuses. D'autre part, très peu de ces ONG, même chez les premières crées dans les années 1990, ont un contact soutenu avec les bailleurs de fond (ONG islamiques transnationales, institutions de Bretton-Woods, gouvernement ivoirien). Elles sont fort peu impliquées dans les structures professionnelles de l'aide international au développement et sont essentiellement autofinancées par des levées de fond. Si l'on a là une manifestation du renouveau islamique que l'on observe un peu partout en Afrique de l'ouest, LEBLANC souligne que l'une de ses spécificités est un certain activisme féminin qui s'amorce à la fin des années 1980 et se développe depuis la décennie 1990 pour s'affirmer au tournant des années 2000.

En Côte d'Ivoire, spécialement à Abidjan, les femmes qui appartiennent à ces dynamiques sont souvent mariées à des hauts fonctionnaires, des politiciens ou des membres du COSIM. Les réseaux de sociabilité des femmes impliquées dans les ONG à Abidjan interpellent la question du rôle des dynamiques de classe dans les modalités de participation aux espaces publics ainsi que dans les discours de la moralisation. De même, Marie Nathalie LEBLANC insiste sur le fait qu'il y a une intensification de la confessionnalisation des structures associatives féminines, un passage du *musowton* au *silamayaton*, impliquant une certaine saturation des « espaces publiques islamisés locaux », lesquels doivent être distingués d'un « espace publique islamisé national », qui tendrait quant à lui à circonscrire un peu plus ces initiatives féminines. À l'instar de ce qui a pu être décrit dans les milieux urbains maliens, gambiens ou burkinabés par Dorothea Schulz, Marloes Janson ou Maud SAINT-LARY, la dynamisation des milieux associatifs islamisés féminins a abouti à la formation de lieux de production de leaders religieux féminins. Ainsi, note LEBLANC, certaines femmes ont commencé à animer des émissions religieuses sur des sujets relatifs aux femmes dans certaines radios privées, d'autres ont plutôt concentré leurs actions dans les milieux associatifs et scolaires, et plus récemment dans les ONG.

Si, à Bouaké, les femmes sont principalement des militantes associatives, à Abidjan, leurs activités sont plus diversifiées et montrent dans quelle mesure elles investissent l'espace public en s'arrimant au plan surtout local, mais aussi de plus en plus national et parfois international. Aussi, depuis le milieu des années 2000, faisant en cela échos à ce que relevait de son côté Maud SAINT-LARY à propos du Burkina, Marie Nathalie LEBLANC considèrent que les femmes musulmanes de Côte d'Ivoire parviennent peu à peu, non sans difficultés, à ce qu'un débat sur les relations entre hommes et femmes existe dans les espaces publics islamisés. Pour appréhender ces relations, LEBLANC suggère d'emprunter ici au féminisme la notion d'analyse intersectionnelle, développée notamment par Kimberlé Crenshaw, qui permettrait de rendre compte des différentes catégories d'acteurs en termes de genre, classe ou ethnicité, en veillant toutefois à les compléter par celui des groupes d'âge qui conserve un sens dans le contexte ivoirien. Au final, et parce que ces débats sur les rapports de genre au sein des espaces publics islamisés ne se définissent pas comme rapports de force et que, surtout, ils ressortissent à l'espace public religieux en général, on peut peut-être se demander si l'on n'a pas à faire ici à une forme d'« accommodement » d'un féminisme que l'on qualifierait alors par analogie de « raisonnable ».

C/ Espace économique du religieux et nouveaux régimes de moralisation : militants, entrepreneurs sociaux et valeurs de l'intériorisation

L'approche de ces mutations récentes de la sphère islamique ivoirienne, notamment le passage de la dynamique associative à celle de l'ONG, qui renvoie à un phénomène assez général dans les cinq pays de l'étude, conduit à appréhender une autre dimension, en l'occurrence ce que Mathias SAVADOGO qualifie ici de « marché du religieux ». Comme le rappelle Marie Nathalie LEBLANC, on doit notamment l'usage de la notion d'« entrepreneur » associée au religieux à Patrick Haenni. Mais il ne s'agit pas pour autant de se limiter aux prédicateurs hyper médiatisés qui s'associent aux hommes d'affaire ou aux mécènes pour commercialiser leurs « produits religieux ». Mathias SAVADOGO fait remarquer que l'islam « dispute » désormais l'espace public religieux ivoirien avec les chrétiens, catholiques, protestants et évangéliques. Cette dispute est perceptible entre autres au niveau du marché du religieux. Espace autant physique que symbolique, celui-ci se constitue en un lieu où sont proposés des objets de piété, des talismans, mais aussi des supports de formation et d'édification religieuses, des consultations, des enseignements, du savoir et diverses prestations. La construction de cet espace économique du religieux est intimement liée au développement des mosquées et des communautés musulmanes locales, accompagnant le développement spatial de l'islam vers les quartiers résidentiels d'Abidjan d'une part, et l'émergence de nouvelles mosquées à l'architecture moderne d'autre part, pour proposer de nouveaux produits et clarifier les termes des échanges.

Dans la décennie 1980, indique Mathias SAVADOGO, offres et demandes de produits musulmans restent limitées. Les chapelets de prières viennent en tête, constituant un élément d'identification et d'appartenance à l'islam. Suivent les livrets de prière, essentiellement en arabe, demandés par les enseignants et érudits et, dans une moindre mesure, l'encens qui est utilisé pour parfumer les demeures. Enfin, si enseignements et conférences constituent eux aussi des produits offerts par le marché du religieux, dont les principaux agents commerciaux sont les arabisants, SAVADOGO souligne que le produit phare demeure la « consultation » maraboutique. Les marchés du religieux se sont installés et développés autour des mosquées, dont les plus importants étaient ceux des Grandes Mosquées de Treichville, Koumassi et Adjamé, qui sont autant de quartiers populaires d'Abidjan où sont principalement installés les marabouts. L'origine des produits est le Mali, avec comme *hub* de répartition pour toute la Côte d'Ivoire, la ville de Bouaké, tandis que les grossistes disposent d'entrepôts au marché municipal d'Adjamé.

A partir des années 1990, où s'enclenche le processus démocratique, et pendant toute la décennie 2000, Mathias SAVADOGO note que la communauté musulmane ivoirienne acquiert de plus en plus de visibilité et s'efforce de gérer différemment ses affaires communautaires. Émerge alors une nouvelle élite disposant d'une double formation (islamique et classique) qui s'investit dans le développement de médias spécialisés (journaux hebdomadaires, radios privées, émissions de télévision, etc.) pour offrir de nouveaux produits religieux. On voit les mosquées des quartiers résidentiels (Riviéra, II Plateaux, Palmeraie, Marcory) intégrer dans leur édification des magasins, où l'on trouve des ouvrages sur l'islam, désormais accessibles aux francophones, des objets divers de piété, des publications sur l'actualité musulmane, sur la mode islamique. On y propose aussi des produits multimédias (cassettes analogiques, et bientôt CD, VCD, DVD) qui permettent de diffuser de façon à la fois large et individualisée les grandes cérémonies religieuses, notamment le Maouloud, la réception des pèlerins de La Mecque, etc., mais aussi enseignements, conférences et débats sur l'islam, qui sont notamment enregistrés à la radio Al Bayanne, où sont invitées des personnalités comme le guide spirituel malien Chérif Haïdara, le guide suprême de la *Tjâniyya* ivoirienne Issa Sarba, ou encore l'intellectuel musulman suisse Tariq Ramadan.

Enfin, depuis les dernières années, SAVADOGO relève que de nouveaux produits religieux sont offerts aux fidèles, en termes de prestations événementielles. Certaines mosquées proposent ainsi des mariages à la manière chrétienne : présence du couple lors de la cérémonie, des témoins, d'un

célébrant officiel, mis en place d'un autel, la signature d'un registre des mariages, etc. De plus en plus de mosquées servent aussi de cadres loués pour des dîners-débats qui portent sur des thèmes liés aux pratiques des musulmans dans un environnement en mutation : éducation des enfants musulmans, actes illicites dans la vie professionnelle, situation des veufs et veuves musulmans, etc. Si de nouveaux produits et prestations religieux s'affirment, on voit émerger parallèlement de nouveaux métiers ou plutôt une redéfinition des activités du religieux en fonction d'une demande sociale qui évolue de plus en plus vers une certaine privatisation du religieux, à l'instar des jeunes prêcheurs issus d'établissements franco-arabes locaux qui offrent leur service en famille pour les décès, mariages, dations du nom, ou qui se proposent d'animer des rassemblements, des semaines culturelles, etc. A l'instar de ce que l'on observe au Mali à la même époque, Mathias SAVADOGO considère que les cadres musulmans ivoiriens s'engagent vers une tendance qui ne relève plus vraiment de la charité classique. A travers une association comme l'Union des Cadres Musulmans de Côte d'Ivoire (UCAMCI), ils trouvent une sorte de « *club service* » leur donnant l'occasion de manifester leur solidarité agissante envers les membres de la communauté. Ils organisent ainsi des collectes de fonds pour financer des projets sociaux (santé, éducation, équipement d'édifices religieux, etc.). L'UCAMCI permet enfin aux cadres d'expérimenter une forme d'engagement et de militantisme islamique de nature différente à travers la solidarité, le mécénat, le *fundraising* ou même le *lobbying* auprès des élites économiques et politiques.

Ce chevauchement entre économie morale et économie de marché qu'opèrent ces nouveaux fidèles, cette rencontre du militant, du consommateur et de l'entrepreneur est bien sûr l'une des expressions de la modernité islamique ivoirienne. Pourtant, Marie Nathalie LEBLANC note que si la figure du militant se déploie dans le contexte d'un décloisonnement doctrinaire au sein de la communauté musulmane ivoirienne, celle de l'entrepreneur est plutôt marquée par un retrait face aux militantismes associatifs, par les logiques de la réforme du soi et de quête spirituelle, et par la sacralisation du profane. C'est ce paradoxe, ou cette tension qui caractérise l'évolution de l'islam ivoirien post-conflit, révélant peut-être une nouvelle approche de la « moralisation par le bas », en l'occurrence par l'individu au sein de sa communauté, mais aussi de la communauté nationale et au-delà. Si d'aucuns pouvaient s'attendre à relever une certaine politisation de l'islam ivoirien dans son expression publique, eu égard au contexte, Marie Nathalie LEBLANC, qui fait ici le lien avec les travaux de Marie MIRAN sur le COSIM, décèle plutôt une sorte d'affirmation des « valeurs de l'intériorisation », par opposition à l'individualisation, conjuguées à des enjeux de classe plutôt que communautaires ou confessionnels. Ainsi, conclue LEBLANC, l'intériorisation se manifeste à travers une relecture de tous les aspects de la vie quotidienne à la lumière de l'islam et une quête spirituelle (et non religieuse) au sein de divers réseaux, dont celui assez structurant de ce point de vue qu'est la *Tijâniyya*.

CONCLUSION GENERALE

Dans un contexte de relations internationales marquées par l'avènement de la mondialisation comme nouvelle économie morale du capitalisme, les pays d'Afrique de l'ouest s'engagent dans une réforme radicale de leur économie sociale et politique durant les décennies 1980-1990. Contraints de se plier aux injonctions des « ajustements structurels », ces pays vont alors réduire de façon drastique leurs administrations et développer un secteur concurrentiel et marchand sous l'égide du dogme de la « bonne gouvernance ». Pourtant, ces ajustements provoqueront la diminution des recettes publiques, un alourdissement du chômage par la baisse des recrutements dans la fonction publique et un retrait du domaine d'intervention de l'État dans les politiques publiques de développement.

Au début des années 1990, s'enclenche une série de processus démocratiques visant à instaurer le multipartisme, les libertés publiques et la libéralisation des organisations. Conçus pour accompagner les mutations de leur économie par une modification des pratiques de gouvernement au profit d'un

espace public plus démocratique, ces processus vont en réalité conduire les sociétés ouest-africaines à amorcer une *sortie du politique* spectaculaire, à mesure que le rôle et l'autorité morale de l'État seront remis en cause par le libéralisme et que la société civile échouera à constituer l'espace public espéré. Ainsi, au tournant des années 2000, les élites sociales issues de ces processus vont en effet constituer une bourgeoisie politico-financière qui, non seulement va rompre avec les modes de vie et les aspirations des sociétés paupérisées, mais *informalisera* à la fois l'État et l'économie, où corruption, népotisme et clientélisme généralisés qui prévalaient jusqu'à là seront redéfinis dans la sphère des seuls bénéficiaires de cette économie libérale.

Cette *sortie du politique* doit s'entendre toutefois au sens d'une défiance à l'égard des appareils d'État et des élites, conduisant à un phénomène de *repolitisation par transfert* en direction de la sphère religieuse et, ce faisant, à une redéfinition de l'espace public par le religieux. C'est précisément ici l'approche de PUBLISLAM qui, à travers la notion d'« espace public religieux », s'est attaché à identifier et analyser ce phénomène au Sénégal, au Mali, au Burkina Faso, au Niger et en Côte d'Ivoire, pour appréhender le travail politique de l'islam sur les sociétés et les États. Si, dans une première acception, la notion d'« espace public religieux » visait à qualifier les lieux de visibilité de l'islam pour identifier de façon spécifique l'activisme sociale et culturel de celui-ci au sein des espaces publics, les résultats indiquent que c'est en définitive la nature de l'espace public même qui est posée, sans pour autant aboutir toujours et partout, soit à un islam politique, soit à une islamisation du politique.

Ce travail politique de l'islam se définit d'abord comme une sorte de réponse *par le bas* aux processus démocratiques impulsés depuis les hautes sphères économiques et politiques. En marge d'un cadre institutionnel et d'une société civile largement subventionnés par l'extérieur, la démocratisation des années 1990 va permettre d'une part, l'expression publique des compétitions religieuses, à travers les associations, les militantismes islamiques, la multiplication des mosquées, et d'autre part, l'affirmation d'un phénomène d'individualisation sociale d'où émergent à la fois une raison islamique du politique et de nouveaux charismes populistes. Ce faisant, l'intensification religieuse des espaces publics se traduit par une réislamisation, prise au sens du « réveil islamique », y compris dans les pays à partition entre musulmans et chrétiens comme au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, qui prend les traits d'un réformisme générique puisant à la réforme wahhabite et qui se double d'une remoralisation sociale.

À rebours des paradigmes de la globalisation et de la transnationalisation généralement requis, ce travail de l'islam a parallèlement répondu à une certaine *demande d'État*, mis à mal par les réformes économiques, à travers la prise en compte d'une partie des politiques publiques de développement (éducation, santé, pauvreté, statut des femmes, etc.), en appuyant l'État ou en s'y substituant. De fait, à partir de la fin des années 1990, et plus encore au tournant des années 2000, les ONG islamiques se multiplient, assorties d'une série d'initiatives citoyennes. Les organisations musulmanes complètent leurs actions de charité par la solidarité et un mécénat islamique s'affirme, conduisant non seulement les fidèles à se penser désormais comme des acteurs de la société et s'affirmer de plus en plus en tant que « société civile islamique », mais également les États à intégrer la *norme religieuse* au sein de leur gouvernance. De ce point de vue, les relations qui s'instaureront entre l'État et la sphère islamique varieront de la redéfinition de l'économie morale de l'État, comme au Niger, à la reconnaissance d'un islam national, comme au Burkina Faso, voire républicain, comme en Côte d'Ivoire, en passant par la *co-production*, à l'instar de ce qui prévaut entre l'État sénégalais et la confrérie mouride, ou l'affirmation d'une *sphère islamique oppositionnelle*, comme au Mali.

Enfin, ce travail politique de l'islam sera assorti d'une visée nationale, et parfois même nationaliste, où la culture musulmane tend à s'imposer comme l'un des fondements de l'identité nationale. Cette dynamique aura en partie servi d'exutoire à la crise identitaire, politique et économique d'un pays comme la Côte d'Ivoire, qui s'abimera dans une guerre civile dont il sort à peine. Au Burkina Faso, elle sera plutôt l'objet d'une renégociation du rôle de l'islam et de sa pleine reconnaissance comme participant de l'idée nationale. Quant au Sénégal, au Mali et au Niger, où l'islam est très majoritaire,

les sociétés vont y souscrire massivement, y compris en contraignant souvent les appareils d'État, pour s'inscrire dans une nouvelle modernité religieuse qui entend répondre à la fin des idéologies et afficher une volonté populaire d'en finir avec les relations postcoloniales.

Le travail politique de l'islam au sein de ces espaces publics ouest-africains se relève ainsi à travers les dynamiques sociales d'une réislamisation, d'un engagement citoyen et d'un nouveau nationalisme qui se conjuguent dans une double perspective de réaffirmation des valeurs africaines et de lutte contre les usages personnels de l'État aux dépens de l'intérêt général. Dans le même temps, parce qu'elle s'appuie sur une certaine faillite du modèle de l'État-nation et se nourrit d'un fort déni du politique comme mode d'action sur la cité, la *repolitisation par transfert* s'exprime à travers ce que Ernesto Laclau a appelé une « raison populiste ». Si la classe politique et une large partie des élites sociales continuent à concevoir ce populisme dans sa version électoraliste ou clientéliste, pour les sociétés, il semble s'agir rien de moins que du principe quasi révolutionnaire de *(re)faire du peuple* pour repenser à la fois l'État et la nation. Ainsi, entre espace public religieux et espace du public religieux, c'est cette raison populiste qui pose la dimension politique du travail de l'islam dans les espaces publics ouest africains, un populisme religieux donc, qui ouvre ainsi de nouvelles perspectives de recherche sur le politique en Afrique et au-delà.

DEGRE DE REALISATION DES OBJECTIFS

Le projet PUBLISLAM a atteint l'essentiel de ses objectifs fixés, non seulement vis-à-vis des savoirs spécifiques qui réactualisent et renouvellent parfois profondément l'état de la question des rapports entre l'islam et le politique en Afrique de l'ouest, mais aussi vis-à-vis du dispositif de recherche. On doit toutefois signaler que nous n'avons pu réaliser le projet de base de données visant à constituer un glossaire bilingue français/anglais des catégories et concepts utilisés dans le cadre du projet. Mais à l'exception de cette tâche, l'ANR PUBLISLAM a répondu à l'ensemble des objectifs prévisionnels et a pu réaliser quantitativement :

40 Mois d'enquêtes cumulées
3 Axes thématiques
5 Équipes de recherche réparties dans 5 pays d'Afrique de l'ouest
23 Membres, dont 10 chercheurs issus d'un pays africain
3 Doctorants de nationalités gabonaise, japonaise et italienne
2 Contrats post-doctoraux attribués à 1 chercheur sénégalais et 1 à un chercheur français
4 Séminaires disséminés au Sud et au Nord, cumulant 27 séances
2 Séances de Journées d'Étude liées à deux unités de l'EHESS, le CEAf et l'IRIS
1 Colloque international à mi-parcours
1 Workshop international de clôture de projet
1 Site Web, publislam.net
87 Publications, dont 4 ouvrages, 10 directions, 25 chapitres et 48 articles de revue
78 Communications, dont 47 dans des Congrès, Colloques et Workshop internationaux, 6 dans des Journées d'études, 25 dans des Séminaires
1 Soutenance de thèse d'État

TRAVAUX RESTANT A CONDUIRE

Il reste à valoriser le colloque international sur *L'Afrique des laïcités* qui s'est tenu à Bamako en 2010. Un projet de publication collective avait été lancé auprès de la revue Archives de Sciences Sociales des Religions qui n'a pu être poursuivi. Toutefois, une publication des actes est envisagée sur un financement de l'Ambassade de France au Mali, dans le cadre du programme Fond de Solidarité

Prioritaire (FSP) « Soutien aux sciences sociales et humaines sur le Mali contemporain ». Enfin, nous préparons une publication des principaux résultats du projet PUBLISLAM présentés à l'occasion du Workshop International de mars 2012, qui paraîtra sous forme d'un ouvrage collectif chez Karthala courant 2013.

OBSTACLES ET DIFFICULTES RENCONTRES

Parmi les obstacles rencontrés, nous avons déjà fait part dans la note préliminaire au présent rapport scientifique des difficultés liées à la conjoncture de crises majeures dans la sous-région. Nous n'y revenons donc pas.

En revanche, nous devons mentionner les problèmes inhérents au partenariat avec l'AIRD, signalés au fil des rapports d'évaluation semestriels, et qui concernait surtout le fonctionnement des équipes partenaires des pays africains : financements sous-dimensionnés pour permettre aux équipes du Sud d'effectuer des recherches de terrain sur la durée et organiser des séminaires, voire financer des missions permettant de participer à des manifestations à l'étranger ; retard de mise en paiement de 4 à 10 mois pour la première tranche ; mise en place administrative difficile, conduisant l'IRD à gérer les fonds en confondant lignes budgétaires ANR et AIRD au cours de la première année ; gestion peu explicite de la direction financière de l'IRD, conduisant les équipes du Niger et du Burkina Faso à ne pas utiliser la seconde tranche budgétaire ; enfin, pas de procédures directes prévues entre la direction financière de l'IRD et le coordinateur de l'ANR relevant du CNRS, mettant ce dernier dans un certain nombre de difficultés quant au bon maintien des relations avec les équipes du Sud. Ces difficultés dans les relations avec l'IRD se sont traduites, pour les équipes des partenaires Sud, par le sentiment d'être en partie isolées de la dynamique générale. Ne pouvant elles-mêmes prendre d'initiatives, compte tenu de la faiblesse des budgets, les équipes partenaires ont néanmoins toujours répondu aux sollicitations.

À cela, est venu s'ajouter la question des visas et des cartes de séjour. L'ANR PUBLISLAM, comme tous projets, équipes et laboratoires travaillant avec l'Afrique, a été confronté à une « politique des visas » sans nuance qui a, soit rendu la procédure lourde, onéreuse et même soupçonneuse, soit refusé les visas sans motif. Par ailleurs, nous devons signaler le cas d'Abdourahmane SECK, pour lequel l'administration française a refusé de renouveler la carte de séjour, en dépit de notre attestation mentionnant qu'il était membre du projet et qu'il bénéficiait de surcroit d'un contrat de recherche. Ce faisant, notre collègue SECK a été contraint de rentrer à Dakar dès le second semestre 2009, rendant plus que difficile la poursuite de ses activités au sein de PUBLISLAM, l'ANR n'offrant aucune procédure pour financer des chercheurs non domiciliés en France. Et nous pourrions aussi signaler la précarité qu'a subi notre collègue Blondin CISSE, contraint d'exercer des activités professionnelles peu compatibles avec la recherche pour justifier son séjour en France.

Enfin, nous ne saurions terminer cette partie dédiée aux *obstacles rencontrés* sans évoquer ici la mise en cause dont ont fait l'objet le projet et son coordinateur, à l'occasion du Workshop International de Paris qui clôturait nos activités en mars 2012.

Deux membres « senior » du projet, qui n'ont par ailleurs ni demandé à effectuer des missions de terrain, ni restitué de bilan d'activité à la fin du projet, ont émis de graves critiques et diffusé celles-ci par un mailing adressé à l'ensemble des membres de PUBLISLAM, aux participants extérieurs au Workshop et à un certain nombre de responsables de nos organismes de recherche, ANR compris. Ces critiques portaient pour l'essentiel sur le principe même des projets ANR, considérés comme régressifs vis-à-vis des UMR et laboratoires existants, sur la coordination de PUBLISLAM, jugée trop personnelle, et enfin sur l'éthique professionnelle du coordinateur, dont la gestion financière aurait été opaque. Pire encore, puisque le coordinateur aurait fait preuve d'une attitude non déontologique,

voire non respectueuse, envers certains collègues africains, rompant ainsi avec les bonnes pratiques qu'il semblait pourtant observer depuis plus de 20 ans dans son travail en Afrique.

Si la majorité des membres du projet n'a pas souscrit publiquement à ces critiques, rejetant tantôt leur forme tantôt leur fond, celles-ci ont néanmoins été relayées par certains d'entre eux. Pour sa part, le coordinateur a répondu à ces critiques, par ailleurs bien tardives, à travers une lettre bilan adressée aux récipiendaires. À cet égard, le coordinateur tient à la disposition de l'ANR, si celle-ci le juge utile, lettres, documents et mails relatifs à ces critiques, y compris les plus diffamants susceptibles d'une suite judiciaire.

S'il est sans doute fréquent que de tels projets collectifs suscitent des frustrations et s'il est tout aussi fréquent que les responsables de ces même projets soient incriminés, à tort ou à raison, pour une gestion jugée discrétionnaire, le coordinateur retire de cette expérience une double conviction : d'une part, que ce projet PUBLISLAM a permis une mobilisation des chercheurs et des savoirs qu'aucune équipe d'unité de recherche ou aucune recherche individuelle n'aurait pu envisager en France ou en Afrique ; d'autre part, qu'une coordination assurée par un chercheur qui, quelles que soient par ailleurs ses compétences, n'est pas de rang A pose problème quant à sa légitimité et à sa liberté de manœuvre, dès lors qu'il doit assumer la responsabilité d'un rendement scientifique collectif. De ce point de vue, la critique des deux chercheurs « senior », et néanmoins fort peu actifs dans ce projet, doit sans doute être rapportée à l'aune des résultats et des initiatives développés dans PUBLISLAM, dont ils ont souhaité se désolidariser le jour même de la restitution publique.

C. Publications, diffusion et valorisation

C.1 - Liste des publications et communications

14 OUVRAGES, DIRECTIONS D'OUVRAGE & NUMEROS DE REVUE (*OS* & *DO*)

• DOZON, Jean-Pierre, 2008, *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses.
• DOZON, Jean-Pierre, 2012, *Saint-Louis du Sénégal. Palimpseste d'une ville*, Paris, Karthala.
• HAVARD, Jean-François (dir.), 2009, *Générations politique : regards comparés*, numéro spécial de la *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, n°2.
• HOLDER, Gilles (éd.), 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
• GOMEZ-PEREZ, Muriel, Fourchard, L. & Goerg, O. (éd.), 2009, *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
• LECLERC-OLIVE, Michèle & CAPITANT, Sylvie (dir.), 2012, *A-t-on enterré l'espace public ?*, numéro spécial des *Cahiers Sens Public* n° 15 (*Sous presse*).
• MOUMOUNI, S. & PAWLIKOVA-VILHANOVA, V. (dir.), 2009, *Le temps des Oulèmas. Les manuscrits africains comme sources historiques*, Niamey, Études Nigériennes n° 61.
• PIGA, Adriana (dir.), 2010, *Transnazionalismo dei saperi e ONG islamiche nell'Africa occidentale*, *Afriche e Orienti*, n° 2.
• PIGA, Adriana & CAJATI, Roberto (dir.), 2011, *Niger. Problematiche sociopolitiche, risorse energetiche et attori internazionali*, Rome, ISIAO.
• SAINT-LARY, Maud, SAMSON, Fabienne & Amiotte-Suchet, Laurent (dir.), 2011, *Les outils d'un islam en mutation. Moralisation et réislamisation au sud du Sahara*, *Ethnographiques.org* n°22.
• SAINT-LARY, Maud & KAAG, Mayke (dir.), 2011, *Les élites religieuses dans l'arène du développement. Entre coopération et concurrence, discours et action, Bulletin de l'APAD* n°33.
• SAMSON, Fabienne, (dir.), 2012, *L'islam au-delà des catégories*, numéro spécial des *Cahiers d'Études africaines* LII (2-3), 206-207.
• SECK, Abdourahmane, 2010, *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie historique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala.
• ZAKARI, Maïkoréma, 2009, *L'islam dans l'espace nigérien. Des origines (VIIème siècle) à 1960*, 2 t., Paris, L'Harmattan.

25 CHAPITRES D'OUVRAGE (*OS*)

• AMO, Kae, 2010, « Sénégal et l'OCI » ; « les jeunes et l'islam : le mouvement de renouveau islamique par les jeunes intellectuels » ; « miracles du Cheikh Ahmadou Bamba », *Soixante chapitres pour connaître le Sénégal et le Cap-vert*, Tokyo, Akashi [ouvrage en langue japonaise].
• BOURDARIAS, Françoise, 2012, « Dieu n'aime pas voir gaspiller l'argent : gestion des ressources monétaires et voies du salut au Mali », *in* I. Guérin et M. Sélim (dir.), *A quoi et comment dépenser son argent. Hommes et femmes face aux mutations globales de la consommation*, Paris, L'Harmattan (*Sous presse*).
• CISSÉ, Issa, 2012, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité Burkina Faso », *in* O. Georg & A. Pondopoulo (dir.), *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud,* Karthala, Paris, pp. 337-354.
• DIALLO, Hamidou, 2012, « L'impact de l'islam sur les rapports entre pasteurs et agriculteurs sédentaires au Nord du Burkina Faso », *in* O. Georg & A. Pondopoulo (dir.), *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud,* Karthala, Paris, pp. 41-48.
• DOZON, Jean-Pierre, 2009, « Remémoration coloniale et actualisation politique dans la confrérie mouride », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 225-236.

• GOMEZ-PEREZ, Muriel, 2009, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », *in* M. Gomez-Perez, L. Fourchard, & O. Goerg (éd.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 405-433.
• HOLDER, Gilles, 2009, « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 5-20.
• HOLDER, Gilles, 2009, « "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 237-289.
• LEBLANC, Marie Nathalie, 2009, « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle. Le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXIe siècle », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 175-196.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2009, « Sphère politique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 37-60.
• MIRAN, Marie & TOURÉ, El Hadj Moussa, 2012, « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire : la figure emblématique du Cheikh Aboubacar Fofana », *in* O. Goërg & A. Pondopoulo (éds.), *Une histoire d'Afrique : confréries musulmanes, marabouts, 'légendes noires'. Mélanges en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, pp. 315-336.
• MOUMOUNI, Seyni, 2009, « Introduction », *in* S. Moumouni & V. Pawlikova-Vilhanova (dir.), *Le temps des Oulèmas. Les manuscrits africains comme sources historiques*, Niamey, Études Nigériennes n° 61, p. 15-25.
• MOUMOUNI, Seyni, 2009, « *Kitâb wa lamma balagtu* : Expériences spirituelles et parcours mystiques chez Cheikh Uthmân dan Fodio (1754 – 1817), Présentation, Traduction et Annotation », *in* S. Moumouni & V. Pawlikova-Vilhanova (dir.), *Le temps des Oulèmas. Les manuscrits africains comme sources historiques*, Niamey, Études Nigériennes n° 61, pp. 327-341.
• PIGA, Adriana, 2011, « La crisi alimentare del 2005 in Niger: bilancio e prospettive attuali », *in* M. Pavanello, E. Vasconi **(**dir.), *Prospettive di studi africanistici in Italia. Convegno in Memoria di Bernardo Bernardi*, L'Uomo, Società Tradizione Sviluppo, Carocci, Roma.
• PIGA, Adriana, 2012, « Mouvements migratoires et renouvellement des réseaux confériques à l'heure de la mondialisation (Sénégal, Afrique de l'Ouest) », *in* O. Georg, A. Pondopoulo (dir.), *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud,* Karthala, Paris, pp. 211-236.
• SAINT-LARY, Maud, 2009, « Autonomie politique et diffusion de valeurs morales dans l'espace public religieux burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 197-222.
• SAMSON, Fabienne, 2009, « Identités islamiques revendicatives et mobilisations citoyennes au Sénégal : deux mouvements néo-confériques inscrits dans la globalisation et confrontés au désengagement de l'Etat », *in* R. Otayek et B. Soares (éd.), *Islam, État et société en Afrique*, Karthala, Paris, pp. 491-512.
• SAMSON, Fabienne, 2009, « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 150-171.
• SAMSON, Fabienne, 2010, « Dynamiques religieuses et mobilisations sociales en Afrique », *in État des résistances dans le Sud*, Centre tricontinental, Syllepse, Louvain, vol. 17, pp. 235-242.
• SAMSON, Fabienne, 2012, « La Mélodie Divine du Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu : entre musique religieuse locale (Sénégal) et musique pour le Monde (*World Music*) », *in* E. Olivier (dir.), *Musique au monde. La tradition au prisme de la création*, Sampzon, Delatour, pp. 77-90.
• SAVADOGO, Boukary Mathias, 2012, « Les rapports du capitaine André (1923) et le déclenchement de la répression contre la Tijaniyya Hamawiyya », *in* O. Georg & A. Pondopoulo

(dir.), *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud,* Karthala, Paris, pp. 173-186.
• SECK, Abdourahmane, 2009, « La question musulmane au Sénégal : termes et enjeux d'une relecture de la *modernité* en Afrique », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 291-305.
• SECK, Abdourahmane, 2012, « Le Sénégal sous Wade ou l'incertain retour de la question laïque », *in* O. Georg & A. Pondopoulo (dir.), *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud,* Karthala, Paris, pp. 355-378.
• ZAKARI, Maïkoréma, 2009, « Manuscrit arabe sur l'historique de la dynastie des maï du Muniyo », *in* S. Moumouni & V. Pawlikova-Vilhanova (dir.), *Le temps des Oulèmas. Les manuscrits africains comme sources historiques*, Niamey, Études Nigériennes n° 61, pp. 87-92.
• ZAKARI, Maïkoréma, 2012, « Le développement de la Tijâniyya Ibrahimiyya au Niger », *in* O. Georg & A. Pondopoulo (dir.), *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud,* Karthala, Paris, pp. 187-210.

48 ARTICLES DE REVUE PARUS OU SOUS PRESSE (*ACL*)

• CAPITANT Sylvie & LECLERC-OLIVE Michèle, 2012, « Les avatars d'un concept », *in* M. Leclerc-Olive et S. Capitant (dir.), *A-t-on enterré l'espace public ?* Numéro spécial des *Cahiers Sens Public* n° 15 (10 p.) (*Sous presse*).
• CISSÉ, Blondin, 2010, « Islam, identité et construction anthropologique au 19ème siècle : de quelques figures du musulman », *Présence Africaine* n°179-180, pp. 233-252.
• CISSÉ, Blondin, 2011, « L'espace public ou le lieu de la construction déconstructive », *in* M. Leclerc-Olive et S. Capitant (dir.), *A-t-on enterré l'espace public ?* Numéro spécial des *Cahiers Sens Public* n° 15 (*Sous presse*).
• CISSÉ, Issa, 2010, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS* n° 33, pp. 1-33.
• CISSÉ, Issa, 2010, « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara* (nouvelle série) n°2 « Diversité et habits singuliers », mai 2010, pp. 95-115.
• CISSÉ, Issa, 2010, « El Hadj Oumarou Kanazoe : homme d'affaire et mécène dans la communauté musulmane burkinabè », *Annales de l'Université de Ouagadougou*, juin 2010, pp. 151-186.
• DOZON, Jean-Pierre, 2010, « Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la *muridiyya* au Sénégal », *Cahiers d'Études africaines*, 198-199-200, pp. 857-879.
• EHAZOUAMBELA, Doris, 2012, « Les petites "liturgies" politiques de l'islam au Gabon. Ou comment lire les liens entre le politique et l'islam minoritaire », *in* F. Samson (dir.), *Cahiers d'études africaines* LII (2-3), 206-207, pp. 665-686.
• GOMEZ-PEREZ, Muriel, 2011, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », *in* M. Saint-Lary & M. Kaag (dir.), *Les élites religieuses dans l'arène du développement. Entre coopération et concurrence, discours et action, Bulletin de l'APAD* n°33.
• GOMEZ-PEREZ, Muriel & SAVADOGO, Mathias, 2011, « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et Ouagadougou », *in* M. Saint-Lary, F. Samson & L. Amiotte-Suchet (dir.), *ethnographiques.org* n° 22.
• HAVARD, Jean-François, 2009, « Tuer les "Pères des indépendances" ? Comparaison de deux générations politiques post-inédpendance au Sénégal et en Côte d'Ivoire », *in* J.-F. Havard (dir.), *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, n°2, pp. 315-331.
• HAVARD, Jean-François & Boumaza, M., 2009, « Générations politiques : avant-propos au thème », *in* J.-F. Havard (dir.), *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, n°2, pp. 183-188.
• HOLDER, Gilles, 2010, « Tra patrimonializzazione e memoria islamica : Djenné o l'invenzione di una città santa nel Mali », *Afriche e Orienti*, anno XII, 2/10, pp. 20-35.

• HOLDER, Gilles, 2010, « Autour de la laïcité en Afrique », *Science au Sud* n° 54, avril-mai.
• HOLDER, Gilles, 2012, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines* LII (2-3), 206-207, pp. 389-425.
• HOLDER, Gilles, 2012, « Djenné, 'la ville aux 313 saints'. Convocation des savoirs, « lutte des classements » et production d'une ville sainte au Mali », *Cahiers d'études africaines*, LII (4), 208, 741-765.
• HOLDER, Gilles & SAINT-LARY, Maud, 2012, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *in* M. Leclerc-Olive et S. Capitant (dir.), *A-t-on enterré l'espace public ?* Numéro spécial des *Cahiers Sens Public* n° 15 (23 p.) (*Sous presse*).
• HOLDER, Gilles & SOW, Moussa, 2010, « L'islam au cœur du débat public ouest-africain », *Science au Sud* n° 55, juin-août 2010.
• LEBLANC, Marie Nathalie 2012, « Du militant à l'entrepreneur. Les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire », *in* F. Samson (dir.), *Cahiers d'études africaines* LII (2-3), 206-207, pp. 493-516.
• LEBLANC, Marie Nathalie & GOMEZ-PEREZ, Muriel, 2008, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone», *Sociologie et Sociétés*, vol. 39, n° 2, pp. 39-59.
• LEBLANC, Marie Nathalie & Soares, B. F., 2009, « Introduction to Special Issue: Muslim West Africa in the Age of Neoliberalism », *Africa Today* Vol. 54 (3), pp. vii–xii.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2011, « La crise financière a-t-elle quelque chose à dire aux sciences sociales ? De l'expertise à l'espace public : proposition pour une enquête partagée », *Chaire Ethique et Finance, Cahier de recherche* n° 2011-01, pp. 3-26.
• LECLERC-OLIVE Michèle, 2012, « Qu'a "fait" la société civile ? Quelques réflexions suggérées par la crise malienne », *in* M. Leclerc-Olive & S. Capitant (dir.), *A-t-on enterré l'espace public ?* Numéro spécial de la *Revue Sens Public* n° 15 (15 p.) (*Sous presse*).
• MIRAN, Marie, 2010, « Quand ethnologue et imam croisent leurs plumes. Récit d'un voyage au pays de l'anthropologie collaborative », *Cahiers d'études africaines* 2-3-4, n° 198-199-200, pp. 951-980.
• MIRAN, Marie, 2011, « Cyclone post-électoral. La production de la violence en Côte d'Ivoire (janvier 2011) », *Journal des anthropologues*, 124-125, pp. 373-380.
• MIRAN, Marie, 2012, « 'Native' Conversion to Islam in Southern Côte d'Ivoire: The Perils of Double Identity », *Journal of Religion in Africa*, 42 (2), pp. 95-117.
• MIRAN, Marie, 2012 « An Ivoirian Apocalypse: Spiritual Violence in the Post-Electoral Crisis », *Cultural Anthropology, Hot Spots Forum Online*, juillet 2012.
• MIRAN, Marie, Doumbia, Mamadou (Im.), Gbéno, Georges Kohikan (Ap.), Touré, Souleymane (Im.), Ahouré, Cyprien (P.) & Kozi, Bruno (Pa.), 2011, « Au-delà du silence et de la fureur. Duékoué (ouest ivoirien) : rencontres interreligieuses au "carrefour de la haine" », *Politique africaine* 123, octobre, pp. 95-115.
• MOUMOUNI, Seyni, 2010, « L'Università Islamica del Niger: obiettivi strategici e riforme in corso », *Afriche e Orienti*, anno XII, 2/10, pp. 60-72.
• PIGA, Adriana, 2008, « Associazioni islamiste e transizione democratica in Niger », *in* A. M. Medici (dir.), *Afriche e Orienti*, « Mondo Arabo, Cittadini e Welfare Sociale », n° 1, pp. 87-105.
• PIGA, Adriana, 2009, « Un laboratorio di ricerca originale: il LASDEL di Niamey », *Afriche e Orienti* n° 1-2, pp. 176-187.
• PIGA, Adriana & Koch, Silvia, 2009, « Di associazione in associazione; i molteplici avatar della società civile nel Niger », *Africa*, vol. LXVI – n° 3-4, pp. 243-279.
• PIGA, Adriana, 2010, « Transnazionalismo dei saperi e ONG islamiche nell'Africa occidentale. Un'introduzione », *Afriche e Orienti*, anno XII, 2/10, pp. 5-19.

• SAINT-LARY, Maud, 2010, « 'J'épargne pour l'Au-delà'. Le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso », *L'Homme* n° 198-199, pp. 227-246.
• SAINT-LARY, Maud, 2011, « Le Coran en cours du soir. La formation comme outils de réislamisation des musulmans francophones », *in* M. Saint-Lary, F. Samson & L. Amiotte-Suchet (dir.), *ethnographiques.org* n° 22.
• SAINT-LARY, Maud, 2012, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *in* F. Samson (dir.), *Cahiers d'études africaines* LII (2-3), 206-207, pp. 449-470.
• SAINT-LARY, Maud, 2012, « Quand le droit des femmes se dit à la mosquée. Les voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso », *Autrepart* n° 61, pp. 137-155.
• SAINT-LARY, Maud, 2012, « De l'arrangement au divorce. Anthropologie d'une pratique de la justice islamique », *Diogène* (*Sous presse*).
• SAINT-LARY, Maud & KAAG, Mayke, 2011, « Introduction : nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement. Implications des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *in* M. Saint-Lary & M. Kaag (dir.), *Les élites religieuses dans l'arène du développement* du *Bulletin de l'APAD* n°33, pp. 8-21.
• SAINT-LARY, Maud & KAAG, Mayke, 2011, « The new Visibility of Religion in the Development Arena. Christian and Muslim elites engagement with public policies in Africa », *Bulletin de l'APAD* n°33, pp 23-37.
• SAINT-LARY, Maud & SAMSON, Fabienne, 2011, « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *in* M. Saint-Lary, F. Samson & L. Amiotte-Suchet (dir.), *ethnographiques.org* n° 22.
• SAINT-LARY, Maud & SAMSON, Fabienne, 2011, « L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud », *in* M. Saint-Lary, F. Samson & L. Amiotte-Suchet (dir.), *ethnographiques.org* n° 22.
• SAMSON, Fabienne, 2011, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme : la *Ahmadiyya* et les médias au Burkina Faso », *in* M. Saint-Lary, F. Samson & L. Amiotte-Suchet (dir.), *ethnographiques.org* n° 22.
• SAMSON, Fabienne, 2012, « Les classifications en islam », *in* F. Samson (dir.), *Cahiers d'études africaines* LII (2-3), 206-207, pp. 329-349.
• VITALE, Mara, 2009, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique Contemporaine* 3, n° 231, pp. 229-243.
• VITALE, Mara, 2010, « L'aiuto umanitario islamico in Burkina Faso : ONG internazionali e transnazionalizzazione della Tijaniyya », *Afriche e Orienti* n°2, pp. 87-101.
• VITALE, Mara, 2012, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *in* F. Samson (dir.), *Cahiers d'études africaines* LII (2-3), 206-207, pp. 367-387.
• ZAKARI, Maïkoréma, 2010, « Metafore dell'islam in Niger tra pacifismo, controversci et conflittualità », *Afriche e Orienti*, anno XII, 2/10, pp. 49-59.

47 COMMUNICATIONS CONGRES & COLLOQUES INTERNATIONAUX (*COM-INT*)

• AMO, Kae, 2010, « Les mouvements politico-religieux dans les milieux universitaires et la production des « espaces public religieux » au Sénégal », Congrès des Études Africaines en France, Atelier « Enjeux publics du renouveau islamique : Etats et élites religieuses en question », CEAN/IEP/RTP Afrique, Bordeaux, 7 septembre.
• AMO, Kae, 2012, « Les nouveaux mouvements religieux dans les milieux universitaires sénégalais : espaces socioreligieux, politisation et individualisation », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 15 mars.

• BOURDARIAS, Françoise, 2010, « Logiques territoriales du religieux et imaginaires de l'État à Bamako (Mali) », Congrès des Études Africaines en France, Atelier « Enjeux publics du renouveau islamique : Etats et élites religieuses en question », CEAN/IEP, Bordeaux, 7 septembre.
• BOURDARIAS, Françoise, 2012, « Dynamiques religieuses et constructions des représentations du politique à la périphérie de Bamako (Mali) », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 14 mars.
• CISSÉ, Blondin, 2010, « Espace public et sujet politique au Sénégal : de l'espace confrérique à la communauté politique », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/ IRD/ISH, Bamako, 20 janvier.
• CISSÉ, Blondin, 2012, « Peut-on parler d'une subjectivité politique confrérique au Sénégal ? », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 15 mars.
• CISSÉ, Issa, 2010, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• CISSÉ, Issa, 2012, « Densification islamique, mécénat et connexions entre État et milieux économiques musulmans au Burkina Faso », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
• DIALLO, Hamidou 2010, « Islam et laïcité au Burkina Faso », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• DIALLO, Hamidou, 2012, « L'élite musulmane dans l'espace public au Burkina Faso », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
• DOZON, Jean-Pierre, 2010, « Les populismes confériques au Sénégal », L'Observatoire géopolitique du religieux, IRIS, 1er février.
• DOZON, Jean-Pierre, 2012, « Le Sénégal d'Abdoulaye Wade : entre populisme et affirmation mouride », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 15 mars.
• EHAZOUAMBELA, Doris, 2010, « L'islam au Gabon : individuation d'une religion minoritaire dans un contexte laïque », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/ IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• EHAZOUAMBELA, Doris, 2012, « Lire le mouridisme en terre gabonaise ou la reconnaissance d'une « filiation religieuse » Gabon-Sénégal », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 15 mars.
• GOMEZ-PEREZ, Muriel, 2012, « Analyse comparative du prosélytisme des groupes musulmans à Dakar et à Ouagadougou dans leurs stratégies spatiales, socioéconomiques et discursives d'investissement des lieux publics », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
• HAVARD, Jean-François, 2010, « L'État, la nation et la laïcité au Sénégal : des luttes de légitimité du politique et du religieux dans la structuration du débat et de l'espace publics sénégalais », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• HAVARD, Jean-François, 2012, « Reconfigurations du « contrat social sénégalais », dynamiques générationnelles et affirmation d'un modèle d'identification à la nation « wolofo-mouride », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 15 mars.
• HOLDER, Gilles, 2010, « Les Ançars de la République. Entre serment de reconnaissance prophétique et serment d'obéissance califale, *bay'a* et citoyenneté au Mali », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 22 janvier.
• HOLDER, Gilles, 2012, « Réformisme populiste, espace public religieux et sphère islamique oppositionnelle au Mali », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/ CEMAf, Paris, 14 mars.
• LEBLANC, Marie Nathalie, 2010, « Le rôle des musulmanes dans la moralisation de la société ivoirienne : entre militantisme et féminisation de l'autorité religieuse dans le cas de quelques leaders

féminins », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 22 janvier.
• LEBLANC, Marie Nathalie, 2012, « Les acteurs des sphères publiques islamisées en Côte d'Ivoire et la religiosité populaire face aux crises politiques et militaires », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2008, « Observer les transformations sociétales. Quelques réflexions à partir de l'évolution d'une petite ville africaine », Colloque « Construire ensemble des indicateurs locaux pour le progrès sociétal. Mesurer et favoriser le progrès des sociétés », PEKEA, Rennes, octobre.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2010, « Produits financiers entre laïcité et islam. Le cas de l'Afrique de l'ouest », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2010, « Introduction : Plurilinguismes et démocraties », Congrès des Études Africaines en France, Atelier « Plurilinguismes et démocraties », CEAN/IEP, Bordeaux, 6 septembre.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2012, « Espace politique et finances : les enjeux du « sharia'a compliant » », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 14 mars.
• MIRAN, Marie, 2010, « Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• MIRAN, Marie, 2012, « Nouveaux intellectuels musulmans en Côte d'Ivoire : l'autorité religieuse comme vecteur d'un « islam public » », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
• MOUMOUNI, Seyni, 2010, « Islam et laïcité : le paysage nigérien », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• MOUMOUNI, Seyni, 2012, « Entre État, confréries musulmanes et réforme izala : l'affirmation d'un nouveau lieu du politique au Niger », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 14 mars.
• PIGA, Adriana, 2012, « Moralisation et développement au sein des associations soufies dans la ville de Niamey », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 14 mars.
• SAINT-LARY, Maud, 2010, « Dieu a dit que l'arrangement est mieux que la sharî'a » : l'accommodement comme expression pratique de la laïcité au Burkina Faso ? », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• SAINT-LARY, 2010, « Élites islamiques et politiques du genre. Espaces publics et moralisation du quotidien au Burkina Faso », Congrès des Études Africaines en France, Atelier « Enjeux publics du renouveau islamique : Etats et élites religieuses en question », CEAN/IEP, Bordeaux, 7 septembre.
• SAINT-LARY, Maud, 2012, « Les enjeux de l'espace public religieux au Burkina Faso : Identités musulmanes et actions sociopolitiques en question », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
• SAMSON, Fabienne, 2010, « La concurrence islamique comme enjeu de la laïcité de l'État », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• SAMSON, Fabienne, 2012, « Le rôle de la Ahmadiyya dans la pluralité islamique du Burkina Faso », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
SAVADOGO, Mathias B., 2010, « L'organisation et la gestion des pèlerinages chrétiens de Côte d'Ivoire : les paradoxes de la laïcité ivoirienne », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.

• SAVADOGO, Mathias B., 2012, « Le marché du religieux en Afrique de l'ouest : cas de la Côte d'Ivoire », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 13 mars.
• SECK**,** Abdourahmane, 2010, « Le Sénégal sous Wade ou l'incertain retour de la question laïque », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 20 janvier.
• SECK**,** Abdourahmane, 2012, « La « nouvelle modernité sénégalaise », ou l'assimilation réciproque des espaces politiques et religieux », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 15 mars.
• SOW, Moussa, 2010, « La laïcité à l'épreuve du prêche : les imaginaires maliens des sphères publique et privée sur le prêche et les prédicateurs », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 21 janvier.
• SOW, Moussa, 2012, « Les Hel Souadou de Dilly d'hier à aujourd'hui : un style particulier de présence au sein de l'espace public ? », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 14 mars.
• TRAORÉ, Jean-Yves Kamanan, 2010, « Église et laïcité au Mali », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 22 janvier.
• TRAORÉ, Jean-Yves Kamanan, 2012, « Le Renouveau Charismatique Catholique comme expression de l'évolution du christianisme malien contemporain », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 14 mars.
• VITALE, Mara, 2010, « Quelle laïcité au Burkina Faso ? Les enjeux du dialogue entre État, religion et citoyens », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ ISH, Bamako, 21 janvier.
• VITALE, Mara, 2012, « *L'espace public religieux au Burkina Faso : entre pouvoir charismatique et développement social* », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/ CEMAf, Paris, 13 mars.
• ZAKARI, Maïkoréma, 2010, « Niger : la laïcité contestée », Colloque International *L'Afrique des laïcités*, PUBLISLAM/MAEE/IRD/ISH, Bamako, 22 janvier.
• ZAKARI, Maïkoréma, 2012, « Analyse critique du processus de réislamisation au Niger », Workshop International *Espaces publics religieux*, PUBLISLAM/CEAf/CEMAf, Paris, 14 mars.

31 COMMUNICATIONS JOURNEES D'ETUDES & SEMINAIRES (*COM*)

• AMO, Kae, 2010, « Les mouvements politico-religieux dans les universités : les « espaces religieux » dans les campus et l'influence des étudiants croyants dans la production des discours politiques », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°12 « Présentation des projets des nouveaux membres », Paris, 10 juin.
• AMO, Kae, 2011, « La reproduction des discours politico-religieux dans les milieux universitaires du Sénégal : entre l'« Etat », les marabouts et la Sunna », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°15 « Bilan des recherches des doctorants de l'ANR PUBLISLAM », Paris, 31 mai.
• BOURDARIAS, Françoise, 2009, « Nouvelles logiques territoriales du religieux à Banconi, Bamako », Séminaire PUBLISLAM Mali, Séance n°4, Bamako, 9 mai.
• BOURDARIAS, Françoise, 2010, « Espace public religieux et construction des territoires sociaux à Bamako (Mali) », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°12 « Présentation des projets des nouveaux membres », Paris, 10 juin.
• CISSÉ, Blondin, 2009, « L'espace public ou le lieu de la construction déconstructive », Journées d'études *A-t-on enterré l'espace public ?*, PUBLISLAM/IRIS, Paris, 2 décembre.
• CISSÉ, Issa, 2009, « La Ahmadiyya au Burkina Faso », Séminaire PUBLISLAM Burkina Faso, Séance n°1 « Séance inaugurale », Ouagadougou, 31 janvier.
• DIALLO, Hamidou, 2009, « Islam et laïcité : approche historique », Séminaire PUBLISLAM

Burkina Faso, Séance n°1 « Séance inaugurale », Ouagadougou, 31 janvier.
• DOZON, Jean-Pierre & HAVARD, Jean-François, 2008, « Stratégie humaniste et diplomatie culturelle chez les Mourides du Sénégal », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°3 « Les outils des élites islamiques », Paris, 17 juin.
• EHAZOUAMBELA, Doris, 2011, « Expression mémorielle des Mourides et l'espace public religieux au Gabon », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°15 « Bilan des recherches des doctorants de l'ANR PUBLISLAM », Paris, 31 mai.
• HOLDER, Gilles, 2008, « L'abolition de la peine mort : émergence d'un terrain islamique aux origines de la démocratie malienne », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°2 « Les terrains des élites islamiques », Paris, 17 avril.
• HOLDER, Gilles, 2009, « Ançar Dine : la naissance d'un guide spirituel », Séminaire PUBLISLAM Mali, Séance n°3 « Confréries et néo-confréries de l'islam malien contemporain », Bamako, 9 mai.
• HOLDER, Gilles, 2009, « Ançar Dine et l'Association Malienne pour le Soutien de l'Islam (AMSI) : un mouvement pré-étatique et son guide spirituel », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°7 « Entre confréries et associations islamiques, les « néo-confréries » », Paris, 12 mai.
• HOLDER, Gilles, 2009, « Espace public religieux : une proposition empirique à partir de l'Afrique subsaharienne », Journées d'études *A-t-on enterré l'espace public ?*, PUBLISLAM/IRIS, Paris, 2 décembre.
• HOLDER, Gilles, 2011, « De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle au Mali », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°14 « De l'espace public religieux à la sphère islamique oppositionnelle », Paris, 31 mars.
• LEBLANC, Marie Nathalie, 2008, « Prosélytismes et jeunes en Côte d'Ivoire : nouvelles esthétiques de la transmission du savoir », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°3 « Les outils des élites islamiques », Paris, 17 juin.
• LEBLANC, Marie Nathalie, 2009, « Jeunesse et renouveau islamique en Côte d'Ivoire : les enjeux de la reconnaissance et de la réforme morale », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°8 « Le réformisme islamique : une catégorie à déconstruire », Paris, 29 juin.
• LEBLANC, Marie Nathalie, 2011, « De l'autonomisation de la société civile. Réflexions critiques à partir du cas des regroupements (associations de quartier et ONG) de femmes musulmanes en Côte d'Ivoire », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°16 « La Côte d'Ivoire au miroir de ses espaces publics religieux : des temps de paix relative aux temps de crise militaro-électorale », Paris, 25 octobre.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2009, « Introduction. Des avatars récents du concept d'espace public », Journées d'études *A-t-on enterré l'espace public ?*, PUBLISLAM/IRIS, Paris, 2 décembre.
• LECLERC-OLIVE, Michèle, 2009, « Société civile et espace public : des projets politiques divergents ? », Journées d'études *A-t-on enterré l'espace public ?*, PUBLISLAM/IRIS, Paris, 3 décembre.
• MIRAN, Marie, 2008, « Les intellectuels réformistes face au défi de l'après « crise » ivoirienne : La promotion d'un engagement citoyen au-delà du religieux ? », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°2 « Les terrains des élites islamiques », Paris, 17 avril.
• MIRAN, Mairie, 2010, « Le cheikh des imams ivoiriens à la loupe : l'autorité protéiforme d'El Hadj Aboubacar Fofana », Journée d'Étude *Imam, pasteur, prophète, chef de culte*, PUBLISLAM/ CEAf, Paris, 21 mai.
• MIRAN, Marie, 2011, « Naufrage post-électoral : une lecture de la crise à travers le prisme religieux », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°16 « La Côte d'Ivoire au miroir de ses espaces publics religieux : des temps de paix relative aux temps de crise militaro-électorale », Paris, 25 octobre.
• MOUMOUNI, Seyni, 2008, « La voix, l'encre et l'écran : élites islamiques et restructuration du champ religieux au Niger », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°3 « Les outils des élites islamiques », Paris, 17 juin.

• PIGA, Adriana, 2009, « Les nouvelles confréries et la migration interafricaine », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°7 « Entre confréries et associations islamiques, les « néo-confréries » », Paris, 12 mai.
• SAINT-LARY, Maud, 2008, « « Une mosquée du vendredi pour Koupèla ». Associations islamiques et figures de la réussite dans la presse burkinabè », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°2 « Les terrains des élites islamiques », Paris, 17 avril.
• SAINT-LARY, Maud, 2009, « Réformisme et idées réformistes en question. Progression de l'islam et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°8 « Le réformisme islamique : une catégorie à déconstruire », Paris, 29 juin.
• SAINT-LARY, Maud, 2011, « Le concept d'espace public religieux appliqué à l'islam en Afrique de l'ouest », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°14 « De l'espace public religieux à la sphère islamique oppositionnelle », Paris, 31 mars.
• SAMSON, Fabienne, 2010, « Nouvelles figures d'autorité maraboutique au Sénégal », Journée d'Étude *Imam, pasteur, prophète, chef de culte*, PUBLISLAM/CEAf, Paris, 21 mai.
• SAVADOGO, Mathias B., 2011, « L'autorité et l'influence des leaders religieux ivoiriens à l'épreuve de la crise post-électorale », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°16 « La Côte d'Ivoire au miroir de ses espaces publics religieux : des temps de paix relative aux temps de crise militaro-électorale », Paris, 25 octobre.
• SECK, Abdourahmane, 2008, « Assimilation réciproque des élites et lectures populaires du leadership au Sénégal », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°2 « Les terrains des élites islamiques », Paris, 17 avril.
• VITALE, Mara, 2011, « Définir l'espace public religieux au Burkina : le cas de la Tijaniyya », Séminaire PUBLISLAM France, Séance n°15 « Bilan des recherches des doctorants de l'ANR PUBLISLAM », Paris, 31 mai.

Tableau récapitulatif des publications

Publications				
	Articles acceptés dans des revues à comité de lecture	Ouvrages ou chapitres d'ouvrages	Communications	Publications soumises ou en préparation
monopartenaires	35	28	77	*Non renseigné*
multipartenaires	13	11	1	*Non renseigné*
Avec partenaires internationaux	6	10	1	*Non renseigné*

C.2 – Actions de diffusion et de valorisation

La diffusion et la valorisation des travaux ont été assurées par la tenue des séminaires internes, les Journées d'étude nationales, le Colloque à mi-parcours et le Workshop, tous deux internationaux, l'interface public du site Web, et par les nombreuses publications des membres. Nous avons détaillé plus haut l'ensemble de ces résultats.

Un certain nombre de membres du projet ont également diffusé des analyses et commentaires issus des travaux de PUBLISLAM auprès des médias grand public. En voici une liste non exhaustive :

• CISSÉ, Blondin, 2010, Interview : « Mouridisme », *Journal de l'IEP Bordeaux*.
• CISSÉ, Blondin, 2012, Débat télévisé : « Wade, le mandat de trop ? », *Télésud*.
• CISSÉ, Blondin, 2012, Interview : « La révélation du sujet dans la philosophie de Muhammad Iqbal », *majalis.org – Projet de Recherche et de Diffusion des Enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba*.
• CISSÉ, Blondin, 2012, Interview de Assiya Hamza : « Pas de printemps arabe au Sénégal », *Europe n° 1*, 22 février.
• HOLDER, Gilles, 2010, Interview de Philippe Bernard : « L'irruption des religieux salafistes bouleverse la scène politique au Mali », *Le Monde* du 26-27 septembre.
• HOLDER, Gilles, 2010, Interview de Marianne Meunier, « Mahmoud Dicko, l'imam qui casse le code de la famille », *Jeune Afrique* n° 2596 du 10 au 16 octobre.
• HOLDER, Gilles, 2010, Interview de Sabine Cessou : « L'islam au Mali, loin d'Aqmi », *Libération* du 7 décembre.
• HOLDER, Gilles, 2011, Interview de Marianne Meunier : « Mali. Maouloud fatal », *Jeune Afrique* n° 2616 du 27 février au 5 mars.
• HOLDER, Gilles, 2011, Interview de Fabien Offner : « Au Mali, des islamistes font la tournée des bars », Journal en ligne *Rue89.com*, 3 juillet.
• HOLDER, Gilles, 2011, Interview de Christine Muratet : « Grand Reportage sur le Mali : une société en quête d'identité », RFI, diffusé le 8 septembre.
• HOLDER, Gilles, 2011, Interview de Laurent Larcher : « Au Mali, Catholiques en terre d'islam », *La Croix* du 15 novembre.
• HOLDER, Gilles, 2011, Interview de Laurent Larcher : « Au Mali, la tentation islamique », *La Croix* du 14 décembre.
• HOLDER, Gilles, 2012, Interview de Thomas Chabolle : « Le conflit au nord du Mali tourne à la guérilla », *Radio Vatican*, diffusion du 14 février.
• HOLDER, Gilles, 2012, Interview de Olivier Rogez : « Aperçu sur la situation politique actuelle de l'islam malien », *RFI*, diffusion du 27 août.
• HOLDER, Gilles, 2012, Interview de Sarah Halifa-Legrand : « La contagion islamiste au Mali », *Le Nouvel Observateur* n° 2497 du 13 septembre.
• HOLDER, Gilles, 2012, Interview de Vladimir Cagnolari : « Le Mali (toujours) mal en point », *France Inter*, émission « L'Afrique enchantée », diffusion des 23 et 30 septembre.
• HOLDER, Gilles, 2012, Interview de Ibrahima Doumbia : « Chérif Ousmane Madani Haïdara a révolutionné l'islam populaire en Afrique de l'ouest », *Akody.com*, mis en ligne le 11 octobre.
• HOLDER, Gilles (en coll. avec J. Brunet-Jailly & B. Cissé), 2012, Article « Au Mali, des islamistes largement soutenus », *Le Monde* du 25 octobre.
• HOLDER, Gilles (en coll. avec J. Brunet-Jailly & B. Cissé), 2012, Article « Le Haut Conseil Islamique du Mali : un organe partisan au service de l'islam wahhabite ? », *JournalduMali.com* du 28 octobre.
• Holder, Gilles (en coll. avec J. Brunet-Jailly & B. Cissé), 2012, Article « "Chasser les bandits armés !" : et après ? », *Le Flambeau* du 29 octobre.

A cela, nous devons ajouter une participation au Deuxième Congrès des Études Africaines, qui s'est déroulé à Bordeaux les 6, 7 et 8 septembre 2010, à l'initiative du Centre d'Études d'Afrique Noire (CEAN) – devenu entre-temps le Laboratoire des Afriques dans le Monde (LAM) – et qui s'inscrit dans le RTP « Afrique » du CNRS. Quatre membres de PUBLISLAM ont participé à ces 3 journées organisées en ateliers : Kae AMO, Françoise BOURDARIAS et Maud SAINT-LARY, dans le cadre de l'atelier « Enjeux publics du renouveau islamique : Etats et élites religieuses en question », et Michèle LECLERC-OLIVE qui animait quant à elle l'atelier « Plurilinguismes et démocraties ». Les deux ateliers sont consultables sur Internet aux adresses URL suivantes :
http://rtpafrique2010.sciencespobordeaux.fr/ateliers_saint-lary.htm
http://rtpafrique2010.sciencespobordeaux.fr/ateliers_leclerc-olive.htm

En termes de valorisation, PUBLISLAM a été étroitement impliqué dans la mise en place d'un projet franco-malien qui répondait à un appel d'offre MAEE/IRD/ISH dans le cadre du FSP *Soutien aux sciences sociales et humaines dans le Mali contemporain*. Intitulé « Patrimonialisation et stratégies mémorielles du religieux au Mali. Mises en scènes de la culture religieuse et recompositions de l'identité nationale », ce projet a débuté en janvier 2010 et s'achèvera fin 2013. Il est constitué de 13 chercheurs (6 maliens et 7 français) et est coordonné par deux membres de PUBLISLAM : Gilles HOLDER et Moussa SOW. La fiche de ce programme FSP est consultable à l'adresse URL suivante :
http://www.ambafrance-ml.org/FSP-Soutien-aux-recherches-en

PUBLISLAM a également été impliqué dans la mise en place d'un nouveau projet ANR dans le cadre de l'AAP Jeunes Chercheurs intitulé « PRIVEREL – Espaces privés religieux : individus, expériences ordinaires et dynamiques religieuses en Afrique de l'ouest » (2012-2015). Le projet est coordonné par Fabienne Samson, membre de PUBLISLAM. Outre la problématique des « espaces privés religieux », qui prolonge directement celle des « espaces publics religieux », PRIVREL compte de nombreux membres au Sud et au Nord issus de PUBLISLAM. La fiche du projet PRIVEREL est consultable à l'adresse URL suivante :
http://www.agence-nationale-recherche.fr/programmes-de-recherche/recherches-exploratoires-et-emergentes/jcjc-generalite-et-contacts/jcjc-presentation-synthetique-du-projet/?tx_lwmsuivibilan_pi2%5BCODE%5D=ANR-11-JSH1-0003

Enfin, l'expérience accumulée autour du projet PUBLISLAM, en termes de recherche, d'organisation et de partenariats, nous a conduit à réfléchir à la mise en place d'un projet de Laboratoire Mixte International de l'IRD. Implanté au Mali, au sein de l'Université des Langues et des Sciences Humaines de Bamako qui n'a encore jamais développé ce type de laboratoire, il devrait impliquer l'ISH de Bamako, l'Université de Ouagadougou, l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal, l'Université de Cocody-Abidjan, le Centre d'Etudes Africaines de l'ÉHÉSS et le Centre d'Études des Mondes Africains du CNRS.

Tableau récapitulatif des actions de diffusion/valorisation

Diffusion/valorisation			
	Autres articles (dans revues sans comité de lecture,…)	Conférences	Autres (expositions, films, outils, plate-forme technique, interviews)
Monopartenaires	*Non renseigné*	4	16
Multipartenaires	*Non renseigné*	0	0
Avec partenaires internationaux	*Non renseigné*	0	0

D. Pour les projets partenariaux, liste des livrables et affectation éventuelle à chaque partenaire

Ce tableau liste les principales taches et livrables du projet qui ont été définis lors du démarrage du projet.

Tâches et livrables	2008		2009		2010		2011		2012		Commentaires	Partenaire(s) Concerné(s)
Accord consortium	S1	S2	S1	S2	S1	S2	S1	S2	S1	S2	Signé le 12 nov. 2009	Tous les partenaires
Séminaire de Paris	🏳										16 séances 2008-2011	CEMAf/CEAf
Séminaire de Bamako	Δ	🏳									7 séances 2008-2011	ISH Bamako
Séminaire de Niamey	Δ	🏳									2 séances 2008-2009	Université de Niamey
Séminaire de Ouaga	Δ	☐	🏳								1 séance 2009	Université de Ouagadougou
Journées d'étude	Δ	☐	☐	🏳	🏳						2 JE 2009 et 2010	Tous les partenaires
Colloque à mi-parcours	Δ	☐	☐	☐	🏳						Janvier 2010	Tous les partenaires
Site Internet	Δ	🏳									Moyenne de 1800 visites/mois	Tous les partenaires
Base de données	Δ	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	×	Tache jamais réalisée	Tous les partenaires
Colloque finale	Δ	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	🏳		Mars 2012	Tous les partenaires
Publication interm.	Δ	☐	☐	🏳							Ouvrage paru chez Karthala	Tous les partenaires
Publication finale	Δ	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	A paraître en 2013 chez Karthala	Tous les partenaires

Δ= Prévu	☐=Reprévu	× = Abandonné	🏳= Réalisé

Indiquer les dates des réunions (lancement, annuelle, clôture) des projets