Vers une gouvernance par la mosquée

Le recours à l'islam dans les cérémonies sociales et dans l'information publique à Sénou (Mali)

Towards Governance by the Mosque: Recourse to Islam for Social Ceremonies and the Circulation of Public Information in Sénou (Mali)

N'gna Traoré

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/25233>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.25233

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 14 mars 2019

Pagination : 47-73

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

N'gna Traoré, « Vers une gouvernance par la mosquée », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 233 | 2019, mis en ligne le 14 mars 2021, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/25233> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.25233>

Vers une gouvernance par la mosquée

Le recours à l'islam dans les cérémonies sociales et dans l'information publique à Sénou (Mali)

L'islam est la religion majoritairement pratiquée dans la quasi-totalité des États d'Afrique de l'Ouest. Ses caractéristiques et ses évolutions présentent des similitudes dans les pays concernés par son extension, notamment au Mali, au Niger et au Sénégal. Le développement d'une politique éducative et la recherche du contrôle démocratique des institutions par des *leaders* musulmans sont les formes actuelles de ces évolutions. Les *medersas* (écoles d'enseignement franco-arabes et coraniques) se multiplient et les lieux de culte musulmans sont de moins en moins en marge des compétitions politiques (Haïdara 2015).

Au Mali, où l'islam est pratiqué par 94 % de la population (INSAT 2011), la multiplication des mosquées s'intègre à la vie spirituelle et sociale comme un indispensable canal de diffusion et de consolidation de la foi islamique. L'usage de la mosquée et le recours aux *leaders* musulmans dans la célébration des cérémonies sociales, telles que la dation du nom, le mariage et les funérailles, est quasi systématique. Cette tendance exprime un besoin de caution islamique aux pratiques sociales. Ainsi, les prestataires de culte musulman professionnels ou occasionnels, sollicités ou auto-manifestés et plus ou moins compétents dans les bénédictions en arabe, s'imposent dans les cérémonies organisées en des lieux différents, mosquées, vestibules, domiciles, rues.

S'agit-il d'une islamisation de toutes les pratiques sociales ? Quelles marges reste-t-il pour les traditions du terroir, les mariages du terroir et les services d'état civil face à l'imposition du modèle islamique dans les cérémonies sociales ? Il est d'abord nécessaire de comprendre comment les mosquées se multiplient et selon quels enjeux. Ensuite, comment les responsables de ces espaces parviennent-ils à structurer et à réguler la vie sociale ? Il convient

enfin d'analyser les résistances culturelles, la politique de l'état civil, les transformations et les défis de laïcité induits par l'influence de l'islam à travers la position centrale qu'occupe désormais la mosquée.

Cet article propose une analyse des pratiques, des enjeux et des stratégies liées à la propagation de l'islam à la périphérie de Bamako. Nous partons d'une observation des cérémonies de dation du nom, des mariages et des funérailles dans le quartier de Sénou. Cette observation est focalisée sur les Korikaw, lignage fondateur se distinguant par des pratiques conservatrices de traditions malgré l'occupation de l'espace social par l'islam. Vingt-deux entretiens — formels et informels, réalisés en mai, juin et novembre 2015 puis sur le 1^{er} trimestre 2017 et enfin en juin et juillet 2018 — menés avec des *leaders* musulmans locaux et des personnes implantées de longue date complètent ces données d'observation.

L'article comporte quatre parties. Il commence par proposer un aperçu historique des mécanismes de diffusion de l'islam au Mali. Ensuite, il analyse la multiplication des mosquées, comme indicateur d'une stratégie d'islamisation aux enjeux économiques et politiques variés. La troisième partie de l'article est consacrée à l'analyse des transformations induites par le recours à l'islam dans les cérémonies de dation du nom, les mariages, les funérailles et l'information. Quant à la dernière partie, elle interroge les marges de liberté religieuse dans un contexte où l'ostentation islamique s'érige en phénomène de mode.

De l'histoire de la diffusion de l'islam au Mali

La dynamique de l'expansion de l'islam, au Mali, a varié suivant les époques. Elle se situe dans le contexte subsaharien marqué par la guerre sainte, le commerce et l'enseignement. Les grandes périodes réfèrent aux empires du Soudan médiéval entre le VIII^e et le XVI^e siècles, aux royaumes théocratiques et à la résistance musulmane à la domination coloniale au XIX^e siècle (Haïdara 2015). Les approches d'islamisation ont été variées selon ces périodes. Elles ont été tantôt pacifiques, tantôt violentes. Mbaye (1982) distingue trois phases successives dans la diffusion de l'islam en Afrique de l'Ouest : la persuasion, la coercition et le retour à la persuasion¹.

En effet, le commerce transsaharien permettait la rencontre des Berbères du Nord et des commerçants wangara liés à la dynastie au pouvoir dans l'empire

1. « Le verbe du commerçant », puis « l'épée du combattant de la foi » et enfin « l'enseignement du prosélyte lettré » (M'BAYE 1982 : 833).

du Ghana². Les premiers proposaient du sel de Taoudeni et les seconds, l'or du Ghana. Djenné était le centre de cet échange qui couplait économie et religion à travers la conversion des commerçants wangara à l'islam arabo-berbère. Toute la période de l'existence de l'empire du Ghana, du VIII^e au XI^e siècle, ainsi que celle des autres empires médiévaux du Soudan occidental³ qui lui ont succédé, ont été marquées par des échanges commerciaux. Les commerçants dioula islamisés contribueront fortement à la diffusion de l'islam de l'est du Sénégal jusqu'au Tchad⁴. L'islam dans les empires médiévaux fut un « islam de cours » (Niane cité dans Haïdara 2015 : 40) où des souverains convertis étaient entourés d'intellectuels musulmans venus des pays arabes. Parallèlement et jusqu'aux politiques d'islamisation d'Askia Mohamed, souverain Soinghoï (1443-1538), la majorité des populations demeurait attachée aux religions traditionnelles.

Mais l'histoire de l'islamisation au Mali ne fut pas linéaire. En amont comme en aval du développement du commerce transsaharien, les conquêtes militaires imposèrent la pratique de l'islam ou la réformèrent. Elles sont liées à l'arrivée des Almoravides au XI^e siècle, au pouvoir des Askia de Gao contre Soni Ali Ber entre 1493 et 1528, à celui des Peuls qui bâtirent des États théocratiques, puis aux conquêtes samoriennes dans la seconde moitié du XIX^e siècle (Haïdara 2015). La politique d'islamisation des Askia consista à lutter contre les pratiques animistes instaurées par leur prédécesseur Soni Ali Ber. Mais cette politique changea de forme dès le retour d'Askia-Mohamed de la Mecque dans les années 1490. En effet, le pouvoir de Gao finit par s'appuyer sur des familles de savants musulmans de Tombouctou, notamment la famille Bagayogo, pour développer l'enseignement de l'islam et le diffuser largement en milieu bambara, senoufo, dogon et mossi (Massing 2004).

Les XVII^e et XVIII^e siècles ont été marqués par les résistances et la résurgence des royaumes païens de Ségou et du Kaarta (Dakouo & Sidibé 2017). Au début du XIX^e siècle, l'héritage de l'islam était faible dans les régions ayant abrité la capitale de l'empire du Mali. Une volonté de réislamisation de cette partie par le *djihad* commença vers 1850 (Haïdara 2015). Ces *djihads*, contre des populations retournées à leurs fétiches, étaient menés par des mouvements

2. Il correspond au sud-est de l'actuelle Mauritanie et au nord-ouest du Mali.

3. L'espace du Soudan occidental est défini par J.-P. Raison (cité dans Haïdara 2015 : 32) comme étant une bande de territoires soudano-sahéliens qui traverse en écharpe le continent africain, entre le Sénégal et la Corne de l'Afrique, avec un prolongement le long de la côte de l'océan Indien. Cette partie de l'Afrique a connu, dans le moyen âge, un essor simultané sur le plan économique, politique, culturel et religieux, à travers l'édification de grands empires (Ghana, Mali, Songhaï).

4. Sur le rôle du commerce dans la diffusion de l'islam, voir notamment SCHMITZ (2000), MASSING (2004), PHILPONEAU (2009), HAÏDARA (2015).

soufis⁵. L'objectif était d'imposer une orthodoxie musulmane. Les *djihads* ont ainsi conduit à l'édification d'États théocratiques un peu avant la période coloniale. Le royaume du Macina ou « Dina »⁶, qui s'étendait entre Ségou et Tombouctou, fut bâti par le marabout Sekou Amadou Barry entre 1818 et 1862. À partir de 1850, le guerrier et marabout peul, Elhadj Omar Tall s'empara de la plupart des royaumes mandingues. Mais une stratégie de résistance à la pénétration coloniale se développa également à travers le *djihad*. Entre 1868 et 1880, Samory Touré sous le titre de Amalmy (commandeur des croyants), édifia le vaste royaume du Wassoulou qui s'étendit dans la partie méridionale du Mali actuel. Le *djihad* de Samory Touré visait à résister à la pénétration coloniale. Il s'agissait en effet, pour lui, de se servir de l'islam comme « un élément rassembleur des populations et un rempart contre la colonisation française » (Haïdara 2015 : 52).

La conquête coloniale marqua un nouveau tournant dans l'expansion de l'islam. Elle mit fin à « la force de l'épée » des Peuls et à celle de Samori. Elle ne fut cependant pas antithétique de l'islam. Au contraire, elle ouvrit la voie à l'organisation des pèlerinages, et au développement de l'enseignement de l'islam à travers la création des lieux d'enseignement dits *medersas* (Amselle 1985). L'ère postcoloniale, qui débuta avec la déclaration d'indépendance du pays en 1960, fut marquée, 20 ans plus tard, dans les années 1980, par les politiques économiques d'ajustement structurel prônant le désengagement de l'État de la sphère socio-économique. Cette sphère fut, dès lors, occupée progressivement par les ONG qui investirent dans les services sociaux de base mais aussi dans la construction des mosquées.

La période postcoloniale ouvra également la voie à des tendances modernes de diffusion de l'islam par la création d'associations islamiques. Ces tendances furent renforcées par la démocratisation qui donna une nouvelle opportunité aux associations et aux *leaders* religieux d'investir davantage l'espace public.

Depuis la démocratisation, les politiques d'islamisation les plus connues au Mali et dans d'autres pays voisins (par exemple au Niger et au Sénégal) vont de la recherche du contrôle démocratique des institutions (Nicolas 1983 ; Diop, Diouf & Diaw 2000 ; Jonckers 2011 ; Holder 2013 ; Thurston 2013) à la dynamique éducative (Sounaye 2009). Le Mali compte 94 % de musulmans (INSAT 2011). L'élite musulmane est engagée dans une dynamique de formation accrue des fidèles. Cette dynamique éducative se traduit, entre autres, par la multiplication des écoles franco-arabes et coraniques, l'organisation de cours

5. HAÏDARA (2015 : 47) fait une distinction entre les *djihads* du XIX^e siècle et ceux de 2012 au Mali. Si les premiers étaient soufis, les seconds étaient menés par des salafistes qui se sont attaqués aux symboles de l'islam soufi.

6. C'est le nom donné à l'empire fondé sur l'application de la loi musulmane.

de vacances à l'intention des scolaires de l'enseignement laïc et la formation de groupements de femmes.

Outre la politique éducative en marche, la multiplication des lieux de culte devient l'indicateur le plus visible de la dynamique d'islamisation. Les prières collectives, les ruptures de jeûne, les prêches et les réunions organisées dans les mosquées mobilisent de plus en plus les fidèles. Mais au-delà de cet indicateur, quels enjeux et défis la multiplication des lieux de culte présente-t-elle dans l'espace local ?

La multiplication des mosquées à Sénou : enjeux et défis

Situé à la limite sud de Bamako sur la route nationale n° 7, Mali-Côte d'Ivoire, le village de Sénou abrite l'aéroport international Modibo Kéita Sénou. Ce village aurait été fondé au XVIII^e siècle par les Korikaw, un lignage au patronyme Coulibaly, originaire de Ségou. En 1977, Sénou est érigé en quartier de la commune VI du district de Bamako par le décret n°25-PRM (Présidence de la République du Mali)⁷. Du fait de son statut de quartier périphérique de la capitale, il fait l'objet d'une pression foncière étant très demandé par les néo-citadins en quête de terre résidentielle et les déguerpis des récents lotissements. La croissance démographique due à cet accueil massif des populations d'origines diverses entraîne de rapides mutations culturelles et impose de nouvelles pratiques religieuses là où certaines « religions de terroir » étaient pratiquées.

En effet, avant l'implantation de l'islam, que les récits situent dans la postériorité des invasions samoriennes, le village de Sénou pratiquait plusieurs traditions du terroir sud de Bamako appelé « Bollé »⁸. Les sociétés secrètes y étaient nombreuses. Le N'Domo était la société secrète de base consacrée à l'éducation des incirconcis. Le Komo et le Do, sociétés des hommes adultes, prenaient le relais de l'éducation et de la formation à la vie amorcées par l'initiation au N'Domo. Les femmes avaient également leur société d'initiation et leurs bois sacrés. Trois forêts sacrées, Dotu, Komotu, Bolokolitu ou Jètu (forêt sacrée où avaient lieu la circoncision des adolescents) étaient protégées et interdites de coupe de bois. La pratique du *bamananseli* ou *bulondasson* (sacrifice annuel à l'autel de l'ancêtre éponyme du lignage) était aussi une dimension importante des religions du terroir dans le village de Sénou. Chacun

7. Pour d'amples informations sur l'évolution de Sénou, voir KAMAGUILÉ (1998).

8. Ce terroir est composé d'un clan de Traoré essaimé dans sept villages (Kalabankoro, Kouralén, Kabala, Tièbani, N'golobougou, Guana et Sénou) et de clans alliés dont les Coulibaly du lignage Korika de Sénou. L'ensemble de ces villages constituait également le canton du Bollé.

des lignages principaux qui composaient le village, Korikala (lignage des Korikaw, fondateurs du village), Ouala et Sogolonbala, accomplissait ce rituel.

À la suite des premiers islamisés depuis la période coloniale, Sénou fait son entrée progressive dans l'islam grâce à l'engagement religieux de la famille Koromagan de Bozola (quartier de la commune 2 du district de Bamako), elle-même islamisée auparavant par des membres de la confrérie Kounta de Ndiassane⁹. La première mosquée de Sénou fut construite par les islamisés de Ouala (un lignage installé de longue date) et la deuxième fut réalisée par les Korikaw fondateurs pendant la même période. L'existence de deux mosquées, dans un village composé seulement de trois lignages, apparaissait comme un signe de mésentente entre ces identités. C'est ainsi que, sur les conseils d'un prêcheur venu de Ségou et grâce à la diplomatie de la famille Koromagan, les autorités villageoises de Sénou décidèrent l'unification des deux mosquées. Jusqu'aux années de l'indépendance, le village avait encore recours au service des lettrés de la famille Koromagan pour diriger les prières de Ramadan et de Tabaski. En effet, ces prières demandent des « *kutuba* » spéciaux (discours tenus par le chef de culte en arabe et expliqués en langue locale) dont l'imam de Sénou n'avait pas la maîtrise. La famille Traoré, alliée des Korikaw et hôte des Koromagan à Sénou, a servi de foyer d'apprentissage des rudiments de l'islam pour les nouveaux convertis. Parmi ces islamisés, certains ont par la suite envoyé leurs enfants auprès des premiers maîtres coraniques des localités voisines du village ou à l'intérieur du pays, pour mieux apprendre la religion du prophète Mahomet¹⁰. L'accroissement démographique dû à l'installation de populations immigrantes en quête de terre résidentielle a impulsé une dynamique nouvelle à l'islamisation dans le quartier.

Depuis plusieurs décennies, les sociétés secrètes ne sont plus visibles à Sénou. La pression foncière est telle que des parcelles à usage d'habitation sont vendues à la lisière des forêts et bois sacrés qui ne peuvent plus renfermer de « secret ». Parallèlement, le nombre de lieux de culte musulman augmente. Les espaces vides sont stratégiquement récupérés et transformés, dans un premier temps, en des espaces de prière publique, le plus souvent pendant les mois de carême, puis progressivement en mosquées. La mosquée dans le secteur nord du quartier, sur l'espace borné et déclaré « zone aéroportuaire », a été bâtie par des habitants du secteur sur une place qui a d'abord accueilli des prières pendant plusieurs années avant la réalisation de l'édifice de culte. Deux espaces de prière situés à environ 800 mètres l'un de l'autre, à Sénou-Plateau, dans l'ouest du quartier, sont en voie d'être transformés en mosquées

9. Capitale spirituelle de la Qadiriyya situé dans le nord-ouest du Sénégal.

10. Entretiens avec H. Coulibaly, enseignant, membre du lignage Korika, novembre 2015 ; B. Doumbia, forgeron, juin 2018 ; B. Coulibaly, membre du lignage Ouala, juillet 2018.

depuis 2014. Les fidèles qui y prient ont en effet entamé des démarches auprès des autorités administratives pour l'obtention d'une notification d'attribution des parcelles aux autorités musulmanes du secteur.

Le phénomène de la multiplication des mosquées s'est progressivement généralisé au Mali depuis les années 1968. Si de 1960 à 1968, 36 mosquées ont été érigées dans l'ensemble du district de Bamako, de 1968 à 1983, au total 126 mosquées ont été construites (Doumbia 1987 : 31). Ce phénomène est également mesurable à l'échelle de la commune. Jusqu'en 1968, la commune VI du district de Bamako comptait, au total, 7 mosquées, dont 5 jusqu'en 1960 et seulement 2 nouvelles mosquées construites entre 1960 et 1968. En l'espace de quinze ans, de 1968 à 1983, cette commune enregistre 25 nouvelles mosquées. Quant au quartier de Sénou, jusqu'en 1990, il comptait 6 mosquées. Au fur et à mesure de l'accroissement de la population, les mosquées se sont multipliées, portant ce chiffre à 75 en 2015 et à environ 90 en 2018 pour une population de 65 571 habitants¹¹.

Cette multiplication des mosquées est, en partie, le fait des ONG islamiques. En effet, face au désengagement de l'État dans les domaines sociaux de base, couverture sanitaire, accès à l'eau potable, suite aux politiques d'ajustement structurel, les organisations religieuses ont tenté d'apporter une solution aux attentes des populations (Otayek & Soares 2009 ; Gomez-Perez 2011 ; Kaag & Saint-Lary 2011). World Association of Muslim Youth (WAMY), El-Farouk et Islamic Relief sont, entre autres, des organisations très dynamiques connues au Mali dans l'aide à la formation, à la construction des centres de santé ou à la réalisation des forages. Mais en plus de ces actions, ces organisations investissent souvent dans la construction de mosquées d'obédience sunnite et encouragent la voie spécifique du wahhabisme. Plusieurs mosquées dans le quartier de Sénou ont été construites grâce au financement de ces ONG, soit par une prise en charge totale des coûts, soit en demandant une participation à la population demandeuse. Pour la plupart des cas, le premier mode de financement conduit à imposer un imam à la mosquée. Cet imam appartient à la ligne doctrinale du wahhabisme et est mandaté pour user de la pédagogie nécessaire qui permettra de faire adhérer les fidèles de la mosquée à cette orientation. Parfois, la communauté est libre de choisir l'imam. Concernant les modes de financement faisant participer les communautés, aucune orientation confrérique n'est imposée à la mosquée¹².

Si l'emprise des ONG est évidente dans la diffusion de l'islam dans cette région d'Afrique, il faut noter que l'augmentation croissante du nombre de

11. Enquêtes réalisées en novembre 2015 et en juin 2018.

12. Entretiens réalisés avec K. Dembélé, imam sunnite ; observations effectuées en novembre-décembre 2015 et en mai-juin 2018).

mosquées s'explique principalement par deux facteurs. Le premier facteur est d'ordre économique. Les mosquées génèrent de l'argent à travers les quêtes organisées lors des fêtes religieuses, des prières du vendredi, à l'occasion d'activités de réhabilitation ou de réaménagement assez fréquentes dans la vie des mosquées, ou lors des célébrations de mariage. Les caisses sont gérées par des comités *ad hoc* et une économie du religieux se constitue à travers les mosquées. L'imamat d'une mosquée attire particulièrement des bénéfices économiques à partir des donations faites au *leader* et de l'aumône du vendredi. Ainsi chaque lettré animé d'un sens de *leadership* veut créer sa mosquée dans l'intention d'en devenir l'imam. R. Otayek et B. Soares (2009) ont souligné le rôle des élites musulmanes dans l'obtention des ressources finançant des services sociaux de base et la construction de mosquées. Il s'agit de lettrés musulmans bien introduits dans le monde des associations islamiques d'aide. Dans le quartier de Sénou, certaines mosquées ont en effet été construites grâce au dynamisme d'une seule personne ayant initié le projet et/ou obtenu des fonds et ont, par la suite, porté le nom de cette personne¹³.

Le second facteur-clé de la multiplication des mosquées est d'ordre confrérique. En effet, chaque confrérie veut avoir sa mosquée. Afin de donner davantage de visibilité à leur confrérie d'appartenance, certaines élites musulmanes parviennent à obtenir le financement auprès des organisations qui s'inscrivent dans leur orientation doctrinale.

À Sénou, il existe des mosquées de wahhabites, de soufi, de hamallistes, d'Ançar et d'autres groupes de fidèles qui ne se réclament d'aucune confrérie. Des rivalités farouches opposent parfois des mosquées voisines d'obédiences confrériques différentes. C'est le cas des mosquées Ançar et wahhabite du secteur sud de Sénou-Souleymanibougou, situées à moins de 200 mètres l'une de l'autre, et qui œuvrent, chacune, à avoir la plus grande influence et à attirer le plus grand nombre de fidèles dans ce secteur du quartier. Pendant les mois de carême, des ruptures de jeûne financées par des fidèles nantis sont organisées dans les mosquées. Des cadeaux sont faits aux pauvres. En outre, des élites ont souvent procédé au recensement des démunis au sein de certaines mosquées du quartier en leur promettant de l'aide. En plus des cadeaux et des espoirs créés, l'invitation de prêcheurs influents, la performance des mégaphones utilisés pour l'appel à la prière sont des composantes de la stratégie de visibilité des mosquées, qu'elles soient confrériques ou non.

Des conflits autour des pratiques du culte dans une mosquée peuvent conduire à des défections et à la création de nouvelles mosquées. Des conflits dans la mosquée Farafin de Sénou-ouest ont provoqué la démission de l'imam C. O. qui finit par créer une mosquée d'obédience wahhabite. Les membres

13. Observations réalisées en juin-juillet 2018.

de la communauté de prière de cet imam lui reprochaient sa gestuelle lors des prières¹⁴ et sa brièveté dans les bénédictions lors des cérémonies sociales. Ceux-ci voyaient dans ces pratiques une intention cachée du maître de culte de donner une orientation wahhabite à leur mosquée qui ne se réclame d'aucune confrérie. Pour insister sur la fréquence des conflits comme facteur de multiplication des mosquées, un prêcheur soutient « *Alla ko ma Missiritiaya. Benbaliya de yatiaya* » (« Ce n'est pas l'amour de Dieu qui explique la multiplicité des mosquées mais plutôt la mésentente ») (entretien avec Y. Diarra, prêcheur, 22 août 2018).

Les deux facteurs, économique et confrérique, de multiplication des mosquées qui s'articulent avec l'opportunité de l'aide à la construction de ces lieux de culte soutenue par des politiques d'islamisation des pays du Golfe, sont renforcés par l'action, de plus en plus croissante, de mécènes locaux. Ceux-ci investissent dans la construction et/ou dans l'équipement et le fonctionnement des mosquées. En effet, les prêches sont très souvent orientés pour inciter les plus aisés parmi les membres de la communauté à investir dans l'islam, et le financement du religieux donne une caution morale à la richesse matérielle, peu importe le mode d'accumulation. Des fonctionnaires, tout comme des commerçants, faisant l'objet de critiques normatives dans les réseaux privés sont, en même temps, les plus appréciés au sein des communautés de prière musulmanes. Des reconnaissances publiques sont faites à leurs efforts concernant le paiement des factures d'électricité et/ou de l'équipement des mosquées¹⁵.

Autour de chaque mosquée se constitue des communautés de prière, et n'appartenir à aucune de ces communautés est un signe d'auto-marginalisation¹⁶. C'est ce qu'exprime H. Coulibaly, enseignant, membre du lignage Korika : « Quiconque se marginalise de cette pratique, se marginalise socialement » (entretien du 15 novembre 2015). À la faveur des communautés de prière, un conformisme se généralise et des formes de solidarité entre musulmans se développent, à l'exclusion d'une minorité attachée à l'Église et de quelques adeptes du « fétichisme »¹⁷. Le mois de carême, en particulier, est la période

14. Se tenir les bras pendant la prière est par exemple considéré dans le milieu comme une pratique wahhabite.

15. La plupart de ces reconnaissances sont faites à titre posthume. Ce sont généralement les cérémonies funèbres des intéressés qui sont choisies pour louer leur soutien à l'islam.

16. Soit on est musulman, soit on est chrétien, or ces derniers constituent une minorité. En outre, les chrétiens sont entourés de musulmans ou de ceux qui se désignent par ce nom.

17. Malgré l'islamisation croissante, l'adoption de fétiches attire une clientèle discrète en quête de travail et de promotions. Ainsi, pour des raisons fondamentalement économiques, certains affichent avec ostentation leurs pratiques fétichistes en vue d'attirer des clients.

de ferveur des communautés de prière pendant laquelle les mosquées sont bondées de fidèles. Mais elles désemplissent aussitôt qu'il prend fin. Il est inconcevable de se réclamer musulman sans appartenir à une communauté de prière. Par exemple, la meilleure façon de s'intégrer dans le milieu d'accueil pour un étranger est d'adhérer à une communauté de prière sinon « On vous dira qu'on ne vous connaît pas » (entretien avec M. Barry, 11 novembre 2015). M. Barry se souvient s'être fait interpellé par des officiels musulmans lors de la cérémonie de dation du nom de son enfant en mars 2011. En effet, il venait de déménager dans le secteur sud-est Hèrèmakono du quartier de Sénou. Professeur de mathématiques dans un lycée public de Bamako, M. Barry était également enseignant vacataire dans deux lycées privés et cumulativement prestataire de cours privés à domicile au moment des faits. À l'exception du dimanche, il sortait tôt et rentrait tard tous les jours. Bien qu'il se réclame être musulman — « je pratique la prière et j'observe le jeûne pendant le carême » confie-t-il —, il ne fréquentait pas la mosquée et était peu connu des voisins. Pour le baptême de son enfant, M. Barry fit appel aux chefs de culte de la mosquée à proximité. Ceux-ci acceptèrent de venir et profitèrent de l'occasion pour lui dire, ainsi qu'à l'attention de tout le public présent à la cérémonie :

La mosquée est le meilleur cadre pour que nous nous connaissions, que nous soyons au courant de nos problèmes et que nous puissions nous assister mutuellement. C'est difficile d'être à toutes les prières quand on travaille mais on peut être là au crépuscule, la nuit ou à l'aube. Si vous ne fréquentez pas la mosquée, qui regroupe tous les musulmans, on ne vous considère pas musulman et nous ne reviendrons plus ici pour une prochaine cérémonie (propos d'imam rapporté par M. Barry, 11 novembre 2015).

L'interpellation était forte et ne pouvait laisser indifférent un étranger peu intégré dans le quartier. C'est à partir de là que M. Barry prit la décision de fréquenter la mosquée dans la limite de sa disponibilité. Les cérémonies sociales, dation de nom, mariage et funérailles, ont ainsi massivement recours aux rituels musulmans, soit par principe confessionnel, soit par quête de caution religieuse. Ces cérémonies peuvent avoir lieu à la mosquée tout comme se dérouler dans les familles, dans les vestibules ou dans les rues, et reçoivent, dans la plupart des cas, des rites musulmans dirigés par un imam ou un autre lettré musulman rattaché à une mosquée.

Le cas spécifique de Daouda Yattara, un féticheur renommé installé dans le quartier de Sébénikoro à la périphérie sud-ouest de Bamako, a été analysé par F. BOURDARIAS (2005 : 34-36). Les pratiques fétichistes ostentatoires et les campagnes publicitaires de ce personnage avaient exercé une influence certaine sur de nombreux jeunes. En outre, « animistes », chrétiens et musulmans confondus sollicitaient ses services.

La dation du nom : convergence et contradiction entre islam et logiques de terroir autour du « bon nom »

Si, dans le Mali préislamique, le nom sert à désigner la personne, il ne joue pas que cette fonction. L'anthroponymie africaine montre que les noms ont une fonction sociale. En effet, le nom n'est pas donné au hasard. Pour Kwenzi-Mikala (1990), il a un sens à la fois littéral et symbolique. La donation du nom est faite en référence à l'environnement et aux caractéristiques de l'enfant, de la famille et du groupe social. La finalité est de trouver un nom qui convient à l'enfant. Ce nom doit pouvoir le protéger. Les études menées par Y. Y. Léopold (2012) sur les communautés ethniques de Côte d'Ivoire mettent l'accent sur la fonction prophylactique des noms en Afrique. L'auteur note : « Dans de nombreuses circonstances d'enfantement et de santé infantile, la dation figure parmi les stratégies de parade de la maladie et de la mort et surtout de fixation de l'enfant. Le nom paraît une condition d'équilibre et de survie pour l'enfant » (Léopold 2012 : 50). Ainsi, pour résoudre des problèmes, il est donné aux nouveau-nés, entre autres, des noms banalisés ou chosifiés, des noms numérologiques ou même des théonymes. La dation du nom en milieu bambara est faite selon les mêmes préoccupations. En effet, les prénoms N'Tji, N'Zan, N'Golo et M'Piè indiquaient l'ordre de naissance chez les enfants de sexe masculin.

Cependant, avec l'influence grandissante de l'islam à travers la multiplication des mosquées et la survalorisation des noms tirés du Coran et « bénis », ainsi que du recours à la liturgie musulmane, l'anthroponymie subit une forte mutation. Les dations de nom, exceptées celles des enfants nés de familles d'obédience chrétienne, enregistrent partout la participation des imams et fidèles des mosquées. L'objectif, comme dans le contexte traditionnel, est également de donner un nom qui convient à l'enfant, un « bon nom » (« *ka tōgōniumanyini den na* ») entend-on fréquemment. Mais l'anthroponymie musulmane a sa référence dans les noms des messies, des saints et des femmes du prophète. Elle fait rupture avec le registre traditionnel des noms banalisés et des théonymes. Dans le contexte musulman, le nom peut également être suggéré par les parents mais leur choix ne doit pas trahir la logique référentielle qui exclut les noms à connotation fétichiste ou péjorative. Par exemple, les noms « Kôjugu » (littéralement « mare dangereuse »), « Namayiri » (arbre du « Nama », une ancienne société secrète du terroir), « Kénifèn » (« chose d'adultère », nom donné autrefois aux filles nées hors-mariage)¹⁸ sont considérés comme non conformes au principe de dation du nom musulman. En revanche, les noms tels

18. Le correspondant de « Kénifèn » pour les enfants nés de sexe masculin est « Tièneké »

« Sountiè », « Monzon » (noms masculins autrefois courants dans le terroir) ou « Keriba » (en référence à « Keri », « Dimanche », jour de naissance de l'enfant) ne sont pas référencés dans le Livre saint mais ne sont pas non plus péjoratifs ou évocateurs de fétiches ou de divinités. Par conséquent, les maîtres de culte ne voient pas d'inconvénient à les utiliser¹⁹.

Qu'il ait lieu à la mosquée ou au domicile des parents du nouveau-né, le rituel musulman de dation de nom est le même. Des bénédictions sont faites, suivies de la publication du nom. Des dattes, des bonbons et des colas sont distribués à titre d'offrande. Les parents, selon leur pouvoir, peuvent aussi immoler un mouton. La maîtrise de cérémonie de dation du nom n'est pas rétribuée, dit-on, mais les bénévoles reçoivent toujours des cadeaux d'argent dont le mode de répartition est indiqué. À Sénou, cette somme est en général de 2 000 FCFA, soit 1 000 FCFA pour le chef d'équipe de la délégation de la mosquée, l'imam en général, et 1 000 FCFA pour ses compagnons.

Si le choix de la mosquée pour la dation du nom peut apparemment indiquer un attachement à ce lieu de culte, il peut également être l'objet d'un enjeu économique pour les demandeurs de cérémonies. En effet, les cérémonies de donation de nom effectuées à domicile engagent des dépenses relatives au petit déjeuner. Du café au pain ou des plats de haricots sont généralement servis aux invités. Dans ces cérémonies à domicile, on note également la présence des *niamakalaw* (hommes de caste) qui prennent d'assaut les familles en ces circonstances, obligeant les hôtes et invités à des dépenses imprévues.

Malgré la tendance à célébrer la dation du nom à la mosquée, l'espace-domicile continue cependant à abriter cette cérémonie dans de nombreux cas²⁰. Ce choix s'explique par diverses raisons. Celui qui reçoit la cérémonie doit d'abord disposer de moyens pour faire face aux dépenses en nourriture. Cette nourriture représente pour lui une offrande censée assurer une bénédiction au nouveau-né. Le choix du domicile peut aussi exprimer une volonté de retrouvailles avec les parents, amis et connaissances. En effet, quand la dation du nom a lieu à domicile, l'heure de la cérémonie, 6 h 30, 7 h 00 du matin en général, permet à beaucoup de parents et amis de l'honorer de leur présence. Ceux-ci peuvent également faire des cadeaux de réciprocité²¹. En revanche, lorsque la dation du nom a lieu à la mosquée, c'est immédiatement après la

19. Entretien avec Y. Diarra, prêcheur, juillet 2018.

20. Observations menées de 2015 à 2018.

21. Une cérémonie sociale est toujours l'occasion de faire des cadeaux symboliques, et parfois importants, à un voisin, parent, ami ou collègue de travail. Cette participation est perçue comme une dette morale pour celui qui reçoit le cadeau. La réciprocité, symbolique en général, est toujours accordée à ceux qui sont venus témoigner de leur affection pour partager une situation de bonheur (mariage et dation de nom) ou pour compatir à une douleur (obsèques ou funérailles, par exemple).

prière de l'aube, avant 6 h 00, que la cérémonie se tient. Dans ce cas, seuls y participent quelques voisins et les plus réguliers à cette prière.

Pour ce qui est du choix du nom, les parents sont toujours consultés par les maîtres du culte. Certes, la prescription de l'islam est de trouver des noms influencés par le Coran, mais certains parents décident de perpétuer les noms au sein de leur lignage (homonymie). Les noms des ascendants du couple sont les plus utilisés dans ce cas. Le maître du culte ne voit pas d'inconvénient qu'on donne le nom d'un parent ou d'un grand parent à son enfant. Ainsi, des noms numérogiques ou des théonymes qu'ont portés parents ou grands parents du nouveau-né peuvent être perpétués. De plus, suite aux difficultés de procréation, certains couples font des demandes propitiatoires adressées à des divinités ou aux esprits d'ancêtre éponymes ou de personnages mythiques. Les noms « Nana » et « Fanto » qui continuent d'être donnés à Sénou font référence à un couple mythique du terroir voisin de « Dara » (commune de Mountougoula) dont l'autel « Fantokoro », malgré l'islamisation, fait toujours l'objet de demandes de fécondité et d'offrandes (Traoré 2013 : 39). Les enfants nés à la suite de ces demandes propitiatoires doivent recevoir des noms dédiés à cet esprit. Si l'enfant est de sexe féminin, il doit porter le nom Nana, et s'il est de sexe masculin, on doit lui donner le nom Fanto. Afin de contourner la réticence des maîtres de culte exigeants, il arrive qu'une famille décide de donner deux noms à leur enfant, le nom tiré du Coran et le nom de terroir en homonymie ou par respect d'une parole donnée lors d'une demande propitiatoire de fécondité²².

Les funérailles et la recherche de caution religieuse

Les rituels funéraires, qui accompagnent la levée du corps ou qui ont lieu postérieurement, varient selon les prescriptions de la religion du défunt. Dans un milieu où les conceptions musulmanes structurent la vie, les rituels musulmans deviennent un enjeu des funérailles, même si une marge peut, en même temps, être négociée pour des pratiques de terroir.

L'influence de l'islam dans la zone étudiée est telle que toutes les familles endeuillées, excepté celles déclarées chrétiennes, veulent donner des rituels funéraires musulmans à leurs morts. Mais, pour qu'un défunt reçoive de tels rituels, il faut qu'il soit attesté qu'il était lui-même musulman. Le principal indicateur exigé à cet effet est l'accomplissement de la prière : des témoignages de son environnement social, voisins, amis, parents ou conjoints, sont sollicités avant la décision d'amorcer la prière mortuaire.

22. Observations effectuées de mai 2015 à juillet 2018.

Les funérailles constituent un cadre spécifique de quête de la caution religieuse pour les familles endeuillées. La mort d'un non-musulman, connu comme tel et qu'aucun témoignage n'infirmes, mobilise peu de monde et ne fait pas l'objet de rite musulman. En avril 2015, un frère du chef de village de Sénou, connu pour sa distance avec l'islam et ses pratiques « fétichistes », décédait. Il fut inhumé sans aucune formule de prière mortuaire musulmane. Ce genre d'inhumation apparaît comme une honte pour la famille et, pour éviter d'offrir un tel spectacle, une pratique formaliste et ostentatoire de l'islam — que des critiques désignent sous le vocable de « *sou don bagagnini* » (« préparer son inhumation ») —, se développe. Cette pratique se reconnaît par un attachement à la profession de foi musulmane et à la prière au détriment des prescriptions morales. La confrérie Ançar représentée par Cherif Ousmane Madane Haïdara s'oppose à ce formalisme et invite à la piété morale. Néanmoins, l'ostentation islamique continue à se développer, les recommandations morales étant plus rigoureuses et difficiles à observer.

Les prêches funéraires fustigent les faux témoignages sur la pratique religieuse des défunts. Ils sont donnés le plus couramment par des prêcheurs circonstanciels qui profitent des moments d'attente de la toilette mortuaire, de la récupération du corps à la morgue²³ ou encore des instants qui suivent l'inhumation pour donner quelques prêches eschatologiques. Pour cela, ils reçoivent, dans la plupart des cas, quelques sous de la part des parents du défunt. La communication islamique en ces moments d'émotion a un important enjeu, comme le souligne M. Sow (2014 : 265) :

L'épreuve finale du cycle de vie, la mort, est devenue plus systématiquement une occasion quotidienne de prêches orientés vers la diffusion des dimensions eschatologiques de la doctrine. Les prières conventionnelles adressées à Dieu pour l'accueil bienveillant de l'âme du défunt ne sont plus en effet que le couronnement de longues exhortations à la conversion des âmes adressées par les orateurs, ulémas ou disciples, au public se pressant aux enterrements.

La rhétorique consiste, d'une part, à amener les fidèles vers plus de spiritualité, à réduire leur désir matériel constant et, d'autre part, à convaincre les infidèles de l'existence de l'au-delà. Selon les moyens économiques de la famille endeuillée, des prêches de plus grande importance peuvent être organisés le jour de l'inhumation ou à l'occasion des sacrifices organisés, le 3^e, 7^e ou 40^e jour du décès. Pour cela, des prêcheurs renommés sont sollicités.

23. En milieu urbain et périurbain, l'institution de la morgue, selon J. NORET (2004 : 751), modifie la syntaxe des rituels et l'expression sociale du deuil. En effet, le dépôt du corps à la morgue empiète sur le temps du deuil.

À l'occasion, chaises et tribunes sont louées, des mégaphones sont installés. Pour les funérailles organisées après l'inhumation, des groupes de lecture du Coran, rattachés à certaines mosquées, peuvent être invités par les parents du défunt. Composés de 5 à 18 personnes, quelques fois davantage, ces groupes de lecteurs se partagent les sections du Coran qu'ils lisent publiquement à des rythmes différents. Ces lectures qui durent environ une heure ont lieu au domicile du défunt ou chez ses parents entre 6 h 30 et 8 h 00 du matin. Les lecteurs reçoivent des sommes allant de 30 000 à 50 000 FCFA qu'ils se partagent. L'accomplissement des rites funéraires musulmans consacre la rupture avec certaines traditions du terroir ou en réduisent la marge. L'une de ces traditions est la redynamisation des relations de parenté et d'alliances. C.-H. Pradelles de Latour (1996) estime que les rites des morts sont une occasion de renforcement des unités lignagères et de renouvellement des relations d'alliance. En effet, chez les Korikaw, les obsèques d'un adulte regroupent des parents et alliés matrimoniaux. Les *sodenw* (filles mariées), par exemple, peuvent rester pendant plusieurs jours. Des conseils de famille réunissant parents résidents et ceux venus d'ailleurs ont parfois lieu.

Les funérailles d'une femme mariée représentent une occasion spécifique de renouvellement des relations d'alliance. Celle-ci est inhumée en présence de ses parents ou de leurs représentants qui doivent au préalable confirmer le décès et témoigner de son caractère naturel ou non. C'est après qu'ils autorisent l'inhumation. Ainsi, lors des funérailles, chaque famille témoigne du comportement de son alliée matrimoniale. Si la défunte était exemple, les parents de son mari le témoignent et signalent qu'ils ont désormais une « maison vide » (« *solankolon* »), une manière de demander la main d'une autre pour la pérennité des liens d'alliance. Ces témoignages, reconnaissances et demandes de renouvellement des liens d'alliance peuvent durer environ une heure et le public venu pour la circonstance doit attendre. Mais les rituels funéraires musulmans ne prévoient pas cette temporalité. Les bénédictions et l'accompagnement du fidèle défunt dans sa dernière demeure constituent l'essentiel de la mission funéraire des maîtres de culte musulmans. Cette mission s'arrête après les bénédictions et quelques remerciements d'usage à l'endroit des fossoyeurs, du chef de culte ayant dirigé la prière funèbre et de la foule venue pour l'occasion. Seuls les parents, amis, voisins et alliés les plus proches, restent après, ce qui réduit l'auditoire et la portée des messages de reconnaissance²⁴.

Cependant, bien que les cérémonies musulmanes dominent concernant les choix funéraires dans le quartier de Sénou, quelques survivances des pratiques bamanan du terroir se greffent aux cérémonies religieuses. À l'occasion des

24. Observations effectuées en juin 2015, septembre 2016, et juin 2018.

sacrifices des 3^e, 7^e ou 40^e jours pour les funérailles d'une personne âgée, les enfants classificatoires²⁵ ont l'obligation de donner chacun un caprin²⁶ ou une somme symbolique au titre de « *Basongô* » (« l'argent du caprin ») en guise de contribution. Le fait de ne pas souscrire à cette exigence peut attirer des conséquences fâcheuses à long terme. En plus, la tête de l'animal principal²⁷ égorgé lors des funérailles d'un chef de lignage ou de celles de la femme la plus âgée, un bovin en général, n'est consommée que par les « *yèrèwolo* » (« enfants légitimes du lignage »). Pouvoir donner un bovin pour les funérailles d'un parent biologique est un défi pour ses enfants. Cela les oblige souvent à des dépenses ostentatoires allant de 300 000 à 500 000 FCFA.

La même tendance existe dans les milieux chrétiens. C'est ce que révèle J. Noret (2005) dans ses réflexions sur les funérailles en pays asante au Ghana. En effet, autant les rituels chrétiens sont un enjeu majeur au Ghana, autant les funérailles, malgré l'influence des églises, demeurent « des événements centraux dans les politiques de réputation et les stratégies d'ostentation des lignages : bien de défunts morts dans la misère et le dénuement reçoivent par la suite des funérailles coûteuses dont leur famille pourra s'enorgueillir » (Noret 2005 : 2).

En définitive, malgré le recours aux nouvelles pratiques religieuses, les funérailles en Afrique demeurent, au-delà des consensus suscités, l'occasion de rappeler et de consolider les différences et les hiérarchies sociales. Chez les Asante, comme en milieu bamanan, il arrive que certains conflits intra-familiaux renaissent à l'occasion des funérailles.

Le mariage religieux musulman, pratiques et enjeux

Le mariage est célébré de diverses manières dans la société malienne et selon les traditions de chaque milieu. Dans les agglomérations et à la périphérie des villes, on assiste de plus en plus à la dualité du « mariage civil »²⁸ avec des cérémonies religieuses musulmanes ou chrétiennes. Le mariage traditionnel, qui n'avait recours qu'au « *bulon* » (« vestibule »), autrement dit

25. Il s'agit des fils de frères ou de fils de co-épouses ou de frères du mari, selon le sexe de la personne défunte.

26. Bouc ou chèvre.

27. Cet animal est donné par les enfants biologiques du défunt ou l'un de ses frères utérins ou classificatoires. C'est ce qui est déclaré en premier lieu avant de citer les caprins obtenus en guise de contribution.

28. C'est l'expression couramment utilisée pour désigner le mariage célébré devant l'officier d'état civil.

à la célébration par les aînés du lignage donateur de femme et selon les prescriptions du terroir²⁹, a tendance à disparaître.

Les mariages citadins et périurbains sont célébrés par phases en différents lieux³⁰. Si l'accomplissement de certaines étapes a un caractère facultatif, car dépendant du pouvoir économique du futur époux qui assure l'essentiel des dépenses, l'espace-mosquée commence à s'imposer dans la pratique des mariages musulmans.

Le mariage civil, quelle que soit l'obédience religieuse du couple demandeur, est célébré par un officier d'état civil et généralement à la mairie. Quant aux cérémonies religieuses, elles ont exclusivement lieu à l'église pour les chrétiens, alors que les musulmans les célèbrent tantôt à domicile, tantôt à la mosquée, le choix de l'espace étant à l'initiative des parents de la future épouse. L'influence de la mosquée et des communautés de prière est telle qu'aujourd'hui cette marge de choix est réduite, ce qui explique la disparition progressive des pratiques de célébration à domicile³¹.

Pour le croyant, l'un des enjeux de la célébration religieuse est la bénédiction divine. L'islam place les liens du mariage au-dessus de tous les autres rapports humains. Le mariage est considéré comme le plus important contrat car il s'agit de lier deux êtres humains, deux familles. Il est qualifié d'« alliance ferme » par le Coran (Coran 4 : 21 cité dans Mbaké 2000 : 140). Cette place accordée au mariage dans le Livre saint sert de référence aux lettrés musulmans pour suggérer aux fidèles le mariage religieux et la célébration à la mosquée. Ainsi, dans les localités maliennes où l'influence de l'islam est forte, en particulier à Bamako et à la périphérie, la mosquée finit par être choisie par de nombreux fidèles comme l'espace le plus adéquat pour la célébration du mariage musulman³².

Mais des enjeux économiques expliquent aussi la recommandation de l'espace-mosquée pour les cérémonies de mariage. La célébration de ces cérémonies est, en effet, source de revenus. Le registre de certificats du mariage est disponible dans toutes les mosquées et la délivrance de ce papier engendre des recettes. Un montant de 5 000 FCFA est fixé pour les déclarations de mariage à la mosquée. Sur cette somme, l'imam reçoit 2 000 FCFA, le secrétaire de

29. Mais le terme « vestibule » désigne aussi l'espace de décision des aînés d'un lignage. Chaque chef de lignage a son vestibule, une case à deux entrées opposées l'une à l'autre et sans fermeture en général, où il reçoit les chefs de famille pour les prises de décision.

30. Salon de coiffure, salle de libération de la mairie, salutations des parents, promenades pour prise de photographies, animations culturelles dans les familles du couple, séance religieuse au vestibule, à la mosquée ou à l'église, dîner, constituent différentes étapes dans l'accomplissement du mariage.

31. Observations menées de mai 2015 à juillet 2018.

32. *Ibid.*

circonstance chargé de faire l'état civil gagne 1 000 FCFA et le reste est utilisé pour l'entretien de la mosquée³³. Au final, c'est une micro-économie du mariage religieux musulman qui se constitue dans les mosquées.

Pour ce qui est de la légalité juridique du mariage religieux en général, et du mariage musulman en particulier, si elle n'était pas garantie par le code du mariage et de la tutelle de février 1962, elle est juridiquement valable au Mali depuis l'adoption d'un nouveau code des personnes et de la famille en décembre 2011. Ce texte stipule que « Le mariage est célébré publiquement par le ministre du culte sous réserve du respect des conditions de fond du mariage et des prohibitions édictées dans le présent titre »³⁴. Ces conditions de fond sont les mêmes que celles du mariage célébré devant l'officier d'état civil. Il s'agit, entre autres, des exigences de respect du consentement des époux, du respect du délai et des conditions de déclaration du mariage. Quant aux prohibitions dont il est fait cas, elles sont relatives, notamment, aux mariages précoces, aux unions d'homosexuels ou à caractère incestueux. En effet, ce code valorise le mariage religieux, qu'il soit chrétien ou musulman. Si les églises n'exploitent pas ces dispositions³⁵, les mosquées en profitent pour délivrer des extraits de mariage. En réalité, ce code résulte d'une lutte engagée par les associations islamiques depuis de nombreuses années. Ces luttes avaient conduit à une relecture du nouveau code déjà adopté en 2011 (Sylla 2013). Ce qui fut fait avant son adoption définitive et sa promulgation, la même année.

La procédure de divorce pour les mariages célébrés devant le ministère du culte est la même que pour ceux célébrés devant l'officier d'état civil. Le mariage célébré dans un lieu de culte est en même temps enregistré dans les registres de l'officier d'état civil et du greffe du tribunal de ressort. En effet, depuis la célébration religieuse, le ministère du culte a le devoir de remplir un imprimé-type³⁶ en quatre originaux. En plus de l'exemplaire qu'il remettra aux époux, de celui qu'il conservera pour les archives du lieu de culte, il doit transmettre, dans un délai de quinze jours, un original dûment rempli à l'officier d'état civil du lieu de la célébration et un dernier exemplaire au greffe du tribunal civil du ressort (article 303). La légalité du mariage est, du coup, consacrée par le respect de cette procédure et le divorce ne peut être prononcé que par un tribunal civil compétent. L'exigence de cette procédure

33. Entretiens avec B. Diarra, muézin, juin 2015.

34. Voir l'article 300 de la Loi n° 2011-087 du 30 décembre 2011 portant code des personnes et de la famille, <http://demarchesadministratives.gouv.ml/files/upload/justice/mali_code_des_personnes_et_de_la_famille.pdf>.

35. Des églises continuent de conditionner la célébration du mariage religieux à la présentation de l'extrait d'état civil, la célébration par l'officier d'état civil étant toujours obligatoire, dans ce cas, avant la sollicitation de l'église.

36. Cet imprimé doit comporter les sceaux de l'État ainsi que les signes du ministère du culte.

par le code des personnes et de la famille est une manière de préserver le rôle de l'officier d'état civil. Celui-ci doit recevoir et répertorier les attestations des mariages célébrés devant le ministère du culte. Cependant, cette procédure n'est pas suivie dans la pratique³⁷.

Le problème qui demeure est la portée symbolique du certificat du mariage religieux dans un pays où l'on pense que l'extrait de mariage délivré par l'officier d'état civil a la plus haute caution juridique. Cette mentalité entretient la dualité en matière de mariage. D'une part, on voudrait les bénédictions et la caution religieuse en célébrant le mariage à la mosquée, d'où la généralisation de cette pratique, d'autre part, on continue à recourir au service de l'officier d'état civil. La pratique la plus courante en la matière consiste à se rendre d'abord au centre d'état civil pour une cérémonie ayant lieu en général le matin³⁸. Cette cérémonie exige la présence du couple qui se marie. Quant à la deuxième étape, elle consiste à célébrer le mariage à la mosquée, sans le couple mais en présence de leurs parrains et témoins. Autant il est considéré nécessaire de célébrer le mariage religieux, autant le mariage civil est à la mode chez les citadins et les périurbains. Le phénomène de décentralisation administrative, en marche au Mali depuis les années 1999, facilite aujourd'hui cette coexistence des procédures publiques de l'état civil avec les normes religieuses. Du fait de la décentralisation, de nombreux quartiers et villages disposent en effet d'un centre d'état civil³⁹ qui offre une facilité d'accès au service de la mairie centrale à travers le système de délégation de signature. À Bamako et à la périphérie, les dimanches sont connus comme des jours de mariage lors desquels les mairies centrales et secondaires ne désemplissent pas.

Par ailleurs, le mariage célébré à la mosquée entrave, par la brièveté du cérémonial⁴⁰, certaines pratiques, telle la coutume bambara de rappeler à l'occasion de chaque mariage les liens matrimoniaux entre les familles des conjoints qui allonge la durée des sessions de vestibule.

De tous les lignages autochtones de Sénou, les Korikaw conservent les sessions du vestibule depuis le début du processus du mariage au départ de la fille chez son mari. Ainsi, exigent-ils que les mariages religieux de leurs filles soient célébrés sous l'arbre à palabres et devant le vestibule du chef de village et non à la mosquée. L'accomplissement des rituels islamiques n'intervient qu'après de longs discours de rappel et les conseils des maîtres du vestibule.

37. Entretien avec A. Traoré, magistrat, novembre 2015.

38. Dans certains cas, le mariage civil a lieu après le mariage religieux. Dans ce cas, la célébration par l'officier d'état civil peut être organisée dans l'après-midi.

39. Également nommés mairies secondaires parce que le chef de centre est un maire délégué.

40. La célébration du mariage à la mosquée dure entre 15 et 30 minutes. Plusieurs mariages peuvent y être célébrés concomitamment. Un seul mariage traditionnel peut parfois durer deux heures.

Des expressions « *An ye den di ni bolonièye, an m'a di n'a kôye* » (« Nous avons donné l'enfant avec la paume et non le revers de la main »), expriment la bonne foi des parents de la femme qui, en retour, demandent que leur fille soit bien traitée. On peut également entendre des parents de la femme « *A bè se min na, a y'a bila o la, a tè se min na a y a kalan o la* » (« Faites lui faire ce qu'elle sait faire et apprenez-lui ce qu'elle ne sait pas faire »), « *A ka na boukô ni boussan ni nè jan ye* » (« Ne la frappez pas avec le fouet au bout pointu », ce qui signifie : ne pas injurier la femme). À ces sollicitations et conseils, la délégation des parents du mari répond par des promesses de soin et de respect des anciennes relations d'alliance entre les deux parties. Ces échanges qui allongent le temps de la cérémonie sont pourtant indispensables pour les notables korikaw. Aux jeunes impatientes, ils aiment dire : « Quand la cérémonie de mariage est trop rapide, le divorce également devient trop rapide »⁴¹. La pratique du mariage au vestibule chez un groupe social islamisé est l'expression d'une résistance aux transformations sociales induites par l'islamisation croissante. Le mariage à la mosquée, qui n'accorde presque pas de temps au récit, peut entraîner la perte progressive de la mémoire de l'histoire des alliances.

La mosquée comme médium

Au-delà de l'annonce des cérémonies de donation de nom, des mariages et des funérailles, différentes informations sont portées à la connaissance des fidèles musulmans par le biais de la mosquée. Ces informations sont généralement d'ordre socio-sanitaire ou sécuritaire⁴². Mais il peut également s'agir d'annonces appelant à la mobilisation communautaire des ressources pour la réalisation d'infrastructures collectives ou pour des actions sociales, tel l'achat d'un corbillard pour un secteur du quartier. L'assainissement des cimetières entre également dans ce registre d'action communautaire. Il a annuellement lieu à la suite d'appels à la mobilisation lancés dans les mosquées. En fin de compte, la mosquée remplace progressivement le crieur public, médium de terroir, et réduit le recours aux avis radiodiffusés. En effet, les radios ne sont finalement sollicitées que lorsque les pouvoirs publics veulent toucher un public plus large que la population du quartier.

Les prières du vendredi, censées regrouper tous les musulmans, sont des occasions stratégiques que les *leaders* religieux et les pouvoirs publics

41. Entretien avec B. Coulibaly, novembre 2015.

42. Par exemple, afin de lutter contre le terrorisme, les mosquées ont relayé l'appel à la dénonciation des personnes suspectes.

saisissent pour diffuser auprès du plus grand nombre les annonces qu'ils jugent importantes. Mais alors les non-musulmans, chrétiens et autres, généralement animistes, sont oubliés.

Les annonces d'ordre socio-sanitaire et sécuritaire proviennent en général des pouvoirs publics. Ceux-ci profitent du rôle stratégique de la mosquée pour s'en servir comme interface avec la population dans la mise en œuvre des politiques publiques. Le démarrage des différentes campagnes de vaccination dans le quartier a, par exemple, souvent fait l'objet d'annonces lors des prières du vendredi à la mosquée centrale de Sénou. La mosquée a également été sollicitée pour les campagnes de sensibilisation face au virus Ebola ayant sévi au Mali en 2014. Par ailleurs, la mairie de la commune VI et les autorités de Sénou utilisaient la mosquée comme canal d'information dans le lotissement du quartier amorcé depuis 2007.

L'influence du religieux islamique dans l'espace public national et local au Mali est telle, qu'aujourd'hui, toute politique qui obtient l'adhésion et l'accompagnement des *leaders* musulmans a plus de chance de réussir. En contrepartie, ces derniers obtiennent davantage de pouvoir pour influencer sur les décisions de gouvernance.

La centralité de la mosquée et les marges de laïcité pratique

Du fait de son implication dans la vie sociale et dans les actions de développement communautaire, la mosquée occupe une place centrale dans la dynamique actuelle de l'islam dans l'espace public malien et la vie politique locale. Cette centralité de la mosquée la place au cœur des stratégies, non seulement de l'élite musulmane mais aussi des acteurs politiques.

Plus les communautés de prière se consolident, plus les chefs de culte gagnent en prestige politique et social qui s'accompagne toujours de quelques avantages économiques. Il ne suffit plus de s'afficher musulman, mais il faut être assidu à la mosquée pour jouir du statut de bon musulman.

La mosquée joue un rôle de légitimation sociale du fait de la forte implication de ses responsables dans la vie sociale, préalable à une légitimité idéologique et politique. De nos jours, l'élite musulmane trouve davantage de légitimité dans l'espace public. Ainsi elle a plus de facilité à mobiliser les populations que les *leaders* politiques. Cela s'explique, certes, par l'échec du politique, mais aussi par l'implication sociale du religieux musulman depuis des décennies. Mais autant la mosquée tente de gouverner l'espace public local en y jouant un rôle social et politique, autant elle est au service des autorités politiques nationale et locale qui tentent également de gouverner par ce lieu de culte. Cela explique la diffusion des avis d'intérêt public d'ordre sécuritaire

et sanitaire par les mosquées. De plus en plus, les stratégies électorales des dirigeants politiques prennent également appui sur les mosquées. Les élections présidentielles de 2013 au Mali ont, par exemple, fait l'objet d'une consigne de vote de l'association Sabati 2012 qui avait mis en place des comités de campagne dans certaines mosquées. L'antenne locale de cette association avait relayé ces stratégies électorales dans le quartier de Sénou.

Par ailleurs, la position devenue centrale des mosquées dans l'organisation de l'espace public impose des dynamiques culturelles et réduit les marges de liberté religieuse. En effet, la recherche très fréquente de la caution islamique dans les cérémonies sociales a pour conséquence la disparition progressive des pratiques de terroir aux fonctions sociales pourtant importantes. Cette position centrale relance également le débat sur la laïcité. Les individus qui n'appartiennent pas aux communautés de prière regroupées autour des mosquées, ou qui n'y sont pas assez assidus, se font interpeler en public et saboter leurs cérémonies familiales par les chefs de culte, ce qui réduit les espaces de liberté et confère à la mosquée une fonction structurante et régulatrice. Or, « la laïcité implique le respect de la liberté de conscience et la reconnaissance de citoyens libres et égaux en droit » (Colleyn 2013 : 254). Cette liberté devient presque chimérique dans un contexte d'intolérance religieuse où s'afficher musulman lave de tous les péchés pendant que toute autre appartenance religieuse est considérée comme contraire à la norme et désapprouvée. Ainsi, le conformisme devient la chose la mieux partagée. Mais, loin d'annihiler toutes les traditions, il est la traduction d'un islam syncrétique dont la marque spécifique est la profession de foi musulmane et le recours concomitant et discret aux mystères condamnés par l'esprit monothéiste. En d'autres termes, sous les apparences d'obédience musulmane, la « *bamanaya* »⁴³ fait son petit chemin. Si ce syncrétisme est tacitement toléré, seuls quelques prêches de radicaux le dénonçant, la laïcité reste un mirage constitutionnel et le thème favori de la rhétorique de quelques défenseurs du droit séculier dans l'espace politique national. On est soit musulman, soit chrétien, toute autre voie apparaissant comme celle du refus ou de tous les péchés.

Au-delà du chiffre — 94 % de musulmans au Mali, résultat des différentes approches d'islamisation tout au long de l'histoire —, nous avons voulu démontrer que la prégnance de l'islam comme religion structurant et régulant

43. Par ce terme, J.-P. COLLEYN (2013) désigne une science globale qui recouvre la pharmacopée (*yiridon*), la géomancie (*ciendala*) et l'art de la chasse (*donsoya*).

la vie des citoyens maliens s'exprime à travers la multiplication des mosquées et la position centrale qu'occupe cette institution dans les cérémonies sociales et la diffusion et la circulation de l'information. Dans le quartier de Sénou, en périphérie de Bamako, l'appartenance aux communautés de prière est devenue un critère d'évaluation des musulmans depuis l'augmentation du nombre de mosquées. On est jugé bon ou mauvais musulman selon sa fréquentation de la mosquée. L'étude a également révélé une redéfinition du rôle des institutions traditionnelles dans les cérémonies de dation du nom, les mariages et les funérailles. Cela se traduit par des mutations culturelles dans le fond et dans la forme de ces cérémonies car celles-ci s'inscrivent désormais dans de nouveaux espaces et temporalités. La résistance des Korikaw à la célébration des mariages dans les mosquées plutôt que dans les vestibules — tout comme les pratiques de terroir en marge des funérailles musulmanes et des dations du nom par les imams ou représentants — vise à préserver le rôle des lignages. Cette résistance traduit un attachement des aînés à la perpétuation de la mémoire des alliances matrimoniales. Pourtant, avec l'influence croissante des mosquées, les pratiques de terroir risquent soit de totalement disparaître, soit de se redéployer dans de nouvelles marges et selon de nouvelles stratégies.

En effet, parallèlement aux survivances des pratiques de terroir dans les cérémonies sociales, la mosquée accroît sa place à partir de l'exercice des compétences que le code des personnes et de la famille lui confère dans le domaine du mariage. Les documents de mariage délivrés par les mosquées, s'ils suivent la procédure indiquée par le code, ont la même validité juridique que les actes d'état civil délivrés par la mairie. En fin de compte, même si la mosquée ne remplace pas la mairie, elle la concurrence à compétence égale dans le domaine de la délivrance du certificat de mariage.

En outre, la mosquée devient incontournable pour les opérations de sensibilisation nécessaires à la mise en œuvre des politiques publiques. Les informations d'ordre sécuritaire et sanitaire sont transmises à la population à travers les mosquées. Les pouvoirs locaux, autorités communales et villageoises sont de plus en plus convaincus que pour faire adhérer les populations à une politique, il faut impliquer l'élite musulmane et les lieux de culte.

La conjugaison des facteurs liés à l'économie du religieux, aux stratégies de visibilité politique de l'élite musulmane et à la recherche de la caution islamique par de nombreux fidèles explique l'influence croissante des mosquées. Les stratégies électorales des dirigeants politiques nationaux et locaux renforcent cette influence sur l'espace public. En effet, faire des lieux de culte un tremplin politique accroît l'influence des autorités confessionnelles. Il en résulte des impacts sur la laïcité. Telle est, par exemple, l'empreinte laissée

par les élections présidentielles de 2013 sur l'espace public malien. Qu'il s'agisse du niveau local ou national, les organisations religieuses peuvent désormais influencer les décisions de gouvernance.

Institut supérieur de formation et de recherche appliquée (ISFRA), Université des sciences politiques, Bamako ; Institut des sciences humaines (ISH), Bamako, Mali.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L., 1985, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Revue canadienne des Études africaines*, 19 (2) : 345-357.
- BOURDARIAS F., 2005, « Constructions religieuses du politique aux confins de Bamako (Mali), numéro spécial « Intimités et inimitiés du religieux et du politique en Afrique », *Civilisations*, LVIII (2) : 21-39.
- COLLEYN J.-P., 2013, « Espace séculier et compétition de discours au Mali », *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Bamako, Éditions Tombouctou : 254-262.
- DAKOUO A. & SIDIBÉ K., 2017, « L'islam au Mali : diversité des pratiques et dynamiques actuelles », *Analyse sociétale africaine (ASA)*, le Think Tank de l'ASSN, <<http://africansecuritynetwork.org/assn/wp-content/uploads/2017/02/Islam-au-Mali.pdf>>.
- DIOP M.-C., DIOUF M. & DIAW A., 2000, « Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », *Politique africaine*, 78 : 157-179.
- DOUMBIA F., 1987, « Les mosquées à Bamako », *Revue Jamana*, 13 : 31-35.
- GOMEZ-PEREZ M., 2011, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariat et de solidarité », « Les élites religieuses dans l'arène locale du développement », *Bulletin de l'APAD*, 33 : 121-147.
- HAÏDARA, B., 2015, *Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Université-Bordeaux Montaigne.
- HOLDER G., 2013, « “Mon pays SA” : Un certain retour sur la démocratie exemplaire du Mali et sa déraison islamique », *Dossier CERI-CNRS-SciencesPo*, <<http://www.sciencespo.fr>>.

- INSAT (INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE), 2011, *Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH)*, Bamako.
- JONCKERS D., 2011, « Associations islamiques et démocratie participative au Mali », in A. BOZZO & P. J. LUIZARD (dir.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte : 227-248.
- KAAG M. & SAINT-LARY M., 2011, « Nouvelles visibilitées de la religion dans l'arène du développement », numéro spécial, « Les élites religieuses dans l'arène locale du développement », *Bulletin de l'APAD*, 33 : 7-21.
- KAMAGUILÉ I., 1998, *Sénou, des origines à nos jours*, Mémoire de maîtrise, Bamako, ENSup.
- KWENZI-MIKALA J. T., 1990, *L'anthroponymie chez les Bapunu du Sud-Gabon*, <[www.ddl.ish-lyon.cnrs.fr/fulltext/.../Kwenzi Mikala_1990_phol5.pdf](http://www.ddl.ish-lyon.cnrs.fr/fulltext/.../Kwenzi_Mikala_1990_phol5.pdf)>.
- LÉOPOLD Y. Y., 2012, « Anthroponymie et santé infantile en Afrique : exemple des communautés ethniques de la Côte d'Ivoire », *European Scientific Journal*, 8 : 49-63.
- MASSING A. W., 2004, « Baghayogho : A Soninke Muslim Diaspora in the Mande World », *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (4), 176 : 887-922, <<http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2004-4-page-887.htm>>.
- MTAKÉ K., 2000, « Le mariage en islam », *Bulletin de l'IFAN Ch. A. Diop*, 50, Sér. B, 1-2 : 133-166.
- MBAYE R., 1982, « L'Islam noir en Afrique », *Tiers-Monde*, 23 (92) : 831-838, <http://www.persee.fr/doc/tiers_0040-7356_1982_num_23_92_4178>.
- NICOLAS G., 1983, « Islam et État au Sénégal », *Pouvoirs*, 12 : 141-147.
- NORET J., 2004, « Morgues et prise en charge de la mort au Sud-Bénin », *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (4), 176 : <<http://journals.openedition.org/etudes-africaines/4812>>.
- 2005, « Négocier le changement culturel ? L'évolution des funérailles en pays asante », *L'Homme*, 174, <<http://lhomme.revues.org/1783>>.
- OTAYEK R. & SOARES B., 2009, « Islam et politique en Afrique », in R. OTAYEK & B. SOARES (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala : 9-44.
- PHILIPONEAU M., 2009, « Micro-histoire de la diffusion de l'islam en Afrique de l'Ouest. Création de réseaux et de chaînes d'enseignement en Bwamu (Burkina Faso) », *Cahiers d'Études africaines*, XLIX (4), 196 : 969-1000.
- PRADÉLLES DE LATOUR C.-H., 1996, « Les morts et leurs rites en Afrique », *L'Homme*, 36 (138) : 137-142.
- SCHMITZ J., 2000, « L'islam en Afrique de l'Ouest, les méridiens et les parallèles », *Autrepart*, 16 : 117-137.

- SOUNAYE A., 2009, « Ambiguous Secularism. Islam, *Laïcité* and the State in Niger », *Civilisations*, 58 (2) : 41-58.
- SOW M., 2014, « La laïcité à l'épreuve du prêche : Imaginaires et pratiques autour du prêche et des prédicateurs au Mali », in G. HOLDER & M. SOW (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Bamako, Éditions Tombouctou : 263-276.
- SYLLA A., 2013, « L'interventionnisme de la société civile islamique dans les politiques publiques analysé sous le prisme de l'élaboration du "code de la famille" au Mali », in A. L. ABOA, H. DE PRINCE POKAM & A. TANDIA, *Démocratie et développement en Afrique : perspectives des jeunes chercheurs africains*, t. 1, *Dynamiques nationales et régionales du développement*, Paris, L'Harmattan : 89-111.
- THURSTON A., 2013, « Towards an Islamic Republic of Mali ? », *Fletcher Forum of World Affairs*, 37 : 45-66.
- TRAORÉ N., 2013, *Formes et modes d'expression de l'opposition sociopolitique locale dans la gestion municipale des ressources : Cas de la commune rurale de Mountougoula (cercle de Kati)*, Mémoire de DEA, Bamako, ISFRA.

RÉSUMÉ

Au fur et à mesure que les mosquées se multiplient à Bamako, les habitants ont massivement recours aux prestataires de cultes musulmans pour les cérémonies sociales telles les dations de nom, mariages et funérailles. Ce recours à l'islam donne un rôle central à la mosquée qui devient le lieu le plus sollicité pour abriter les cérémonies. La mosquée est par ailleurs utilisée comme un vecteur de communication. La plupart des informations d'intérêt public sont ainsi transmises aux populations par le canal de la mosquée. L'article aborde les enjeux économiques, sociaux, politiques et idéologiques du recours à la mosquée, en général et dans les cérémonies sociales, en particulier dans le quartier de Sénou en commune VI du district de Bamako.

Mots-clés : Bamako, Sénou, cérémonies sociales, information, islam, mosquée.

ABSTRACT

Towards Governance by the Mosque: Recourse to Islam for Social Ceremonies and the Circulation of Public Information in Sénou (Mali). — As mosques proliferate in Bamako, inhabitants are increasingly seeking out the services of Muslim cults for social ceremonies such as namings, weddings, and funerals. This recourse to Islam gives a central role to the mosque which is becoming the most sought out place to house these ceremonies. In addition, the mosque is also used as a prime vector for communications. Most public information of interest is channeled to populations via the mosque. This article investigates the economic, social, political and ideological issues regarding this recourse to the mosque, in general, and in social ceremonies, in particular in the Senou neighborhood (Commune VI district) on the outskirts of Bamako.

Keywords: Bamako, Senou, information, Islam, mosques, social ceremonies.