

Cahiers d'Études africaines

255-256

En mémoire de
Jean-Pierre Sainton

Hommage à Emmanuel Terray

La salafisation de la société
nigérienne

Making the *Vodun*: the Concept
of Assemblage, Beyond the
Fetish and the God-Object

Les tirailleurs du Cameroun
face à la politisation de l'espace
colonial

Enfance et adolescence
sénégalaises transnationales

Investigations sorcellaires
en pays éwé (Togo)

Genre, morale et rap
au Cameroun

Cahiers
d'Études africaines

Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

Rédactrice en chef

Marie-Aude FOUÉRÉ

Rédaction

Nadège CHABLOZ

Hortense NAAS

Fondateurs

Georges BALANDIER

Roger BASTIDE

Henri BRUNSCHWIG

Germaine DIETERLEN

Pierre GOUROU

Michel LEIRIS

Paul MERCIER

Denise PAULME

Gilles SAUTTER

Joseph TUBIANA

Comité de rédaction

Pascale BARTHÉLÉMY

Jean-Pierre BAT

Gaetano CIARCIA

Denis COGNEAU

Anna DESSERTINE

Anne DOQUET

Georges Macaire EYENGA

Sandra FANCELLO

Augustin JOMIER

Nadia Yala KISUKIDI

Maëline LE LAY

Marianne LEMAIRE

Catarina MADEIRA SANTOS

Uacitissa MANDAMULE

Sakiko NAKAO

Didier NATIVEL

Fabienne SAMSON

École normale supérieure de Lyon, France

Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères, Paris, France

CNRS, Paris, France

IRD, EHESS, Paris, France

IRD, Paris, France

IRD, Paris, France

University of Witwatersrand Johannesburg, Afrique du Sud

CNRS, Aix-en-Provence, France

INALCO, Paris, France

Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis, France

CNRS, Paris, France

CNRS, Paris, France

EHESS, Paris, France

Observatório do Meio Rural, Maputo, Mozambique

Université Chuo, Tokyo, Japon

Université Paris-Diderot, France

IRD, Paris, France

Rédaction

Campus Condorcet, EHESS
IMAF
5, cours des Humanités
93322 Aubervilliers cedex - France
Tél.: 01 88 12 02 21
Courriel: Cahiers-Afr@ehess.fr

Se procurer la revue

Abonnements/subscriptions

Éditions de l'EHESS
Campus Condorcet
Bâtiment EHESS
2, cours des Humanités
93322 Aubervilliers cedex
Courriel: editions-vente@ehess.fr

Un bulletin d'abonnement figure en fin de numéro.

Subscription form appears at the end of issue.

Diffusion/Distribution

HARMONIA MUNDI *livre*
Le Mas de Vert - Ancienne Route de St-Gilles
13200 Arles - France

Commandes téléphoniques

(33) 04 90 49 58 05

Prix du numéro/Issue rates

	Tarif actuel	Tarif des numéros 1990-2022	Tarif des numéros antérieurs à 1990
Numéro simple	20 €	18 €	8,50 €
Numéro double	35 €	33 €	15,50 €
Numéro triple	45 €	42 €	20 €

Collection complète: 1650,00 €

**Les Cahiers d'Études africaines sont mis en ligne
sur Persée, Revues.org et Cairn**

Derniers numéros thématiques parus

- 2024 **Les équivoques de la dissuasion à la migration**
LXIV (2) 254
- 2023 **Retours de restitutions**
LXIII (3-4) 251-252
- 2022 **La classe en islam : entre piété et distinction**
LXII (4) 248
- 2022 **Salariats d'en bas**
LXII (1-2) 245-246
- 2021 **Femmes et droit dans les Afriques musulmanes**
LXI (2) 242
- 2020 **Soudan : identités en tension**
LX (4) 240
- 2019 **Paroles de papier**
LIX (4) 236
- 2019 **Le politique, une histoire de famille?**
LIX (2) 234
- 2018 **Face à la sorcellerie**
LVIII (3-4) 231-232
- 2018 **Photographies contestataires, usages contestés**
LVIII (2) 230
- 2017 **Terrains et fugues de Georges Balandier**
LVII (4) 228
- 2017 **Renouveau monumental**
LVII (3) 227
- 2017 **Élites de retour de l'Est**
LVII (2) 226
- 2016 **De l'art (d'être) contemporain**
LVI (3) 223
- 2016 **Mobilités et migrations européennes en (post) colonies**
LVI (1-2) 221-222
- 2014 **Musiques dans l'« Atlantique noir »**
LIV (4) 216
- 2014 **Les mots de la migration**
LIV (1-2) 213-214
- 2013 **Masculin pluriel**
LIII (1-2) 209-210

Cahiers d'Études africaines

LXIV (3-4)

255-256

2024

- L'histoire au miroir de l'indépendantisme antillais. En mémoire de Jean-Pierre Sainton
Jean-Luc Bonniol 499
- Les multiples facettes d'un anthropologue passionné, Emmanuel Terray (1935-2024)
Jean-Paul Colleyn 521

études et essais

- Le marxisme devant les sociétés « primitives » mais à la traîne de l'anthropologie ?
Jean Copans 527
- La salafisation de la société nigérienne face à l'État
Jean-Pierre Olivier de Sardan 559
- Making the *Vodun*: the Concept of Assemblage, Beyond the Fetish and the God-Object
Alessandra Brivio 583
- Les tirailleurs du Cameroun face à la politisation de l'espace colonial et à l'émergence du mouvement nationaliste (UPC), 1944-1960
Léonel Noubou Noumowe 607
- Enfance et adolescence sénégalaises transnationales : enchevêtrements moraux au fil d'une double socialisation entre pays d'accueil et Sénégal
Nicolas Mabillard 635
- De l'absence de condamnation et de disculpation malgré la profusion de récits alimentant les investigations sorcellaires en pays éwé (Togo)
Coline Desq 663

De la boîte de nuit à l'Assemblée nationale : genre, morale et rap au Cameroun Jean-Marcellin Manga	685
La parentalité : premiers travaux anthropologiques et africanistes Yazid Ben Hounet	713
Diviser et régner. Géopolitique des limites des unités administratives et construction de l'État au Cameroun (région de l'Ouest) Gaëtan Omgba Mimboé	731

notes et documents

Visibilité et invisibilité dans l'espace public algérien : les stratégies des femmes mozabites pour se voiler au M'Zab et à El-Eulma Nora Gueliane & Kaouther Abderrezek	767
Écrits épiques royaux et identité politique guerrière au royaume bamoun (Cameroun) Aïcha Pemboura	795

chronique bibliographique

L'œuvre de l'historien américain Richard Roberts sur le Soudan français Jean-Paul Colleyn	817
Analyses et comptes rendus	829

<i>index annuel (n^{os} 253 à 256)</i>	I
Index des auteurs	III
Index des lieux et des sociétés	V
Index thématique et des noms propres	VII
Index des ouvrages recensés	XII
Remerciements	XV
Appels à contributions	XVII

Ouvrages recensés

AMSELLE Jean-Loup. *Critique de la raison animiste.*

CISSOKHO Sidy. *Le transport a le dos large. Les gares routières, les chauffeurs et l'État au Sénégal (1968-2014).*

FONTRIER Marc. *Atlas généalogique du peuple somali.*

HÄRNÄ Joanna. *Low-Fee Private Schooling and Poverty in Developing Countries.*

JACOB Jean-Pierre. *Les Winye du centre-ouest Burkina Faso. Mort, mariage et naissance dans une société de la frontière.*

LEB HOUR Karim, DEFAIT Vincent (scénario), TRINIDAD Léo (dessin). *Une saison en Éthiopie. Chinafrique, état d'urgence et macchiato.*

SAMSON ABEBE BEZABEH. *Djibouti. A Political History.*

TALLIER Pierre-Alain, VAN EECKENRODE Marie & VAN SCHUYLENBERGH Patricia (DIR.). *Belgique, Congo, Rwanda et Burundi. Guide des sources de l'histoire de la colonisation.*

VIDAL Laurent. *Si belle en son miroir. Singularités et marginalisations de l'anthropologie.*

La salafisation de la société nigérienne face à l'État

Une partie à quatre joueurs ?

Le récent coup d'État au Niger s'est produit sur un fond de crises multiples et enchevêtrées auxquelles le pays est confronté, comme ses voisins sahéliens, depuis déjà longtemps : crise agro-pastorale ; crise de l'emploi ; crise des élites politiques ; crise des services publics ; crise de l'islam ; crise de l'occidentalo-centrisme ; crise sécuritaire ; crise des armées nationales¹. La prise du pouvoir par les militaires en juillet 2023 et le soutien dont ceux-ci bénéficient sont en grande partie le produit de ces crises. Tout laisse à penser que ces dernières n'en seront pas pour autant résolues et que la situation globale du pays ne s'améliorera pas (voire s'aggravera).

Néanmoins, on observe un changement important dans un domaine : le régime militaire s'est engagé, comme ses homologues malien et burkinabé, dans une double stratégie de rupture : rupture avec le système démocratique et rupture avec l'occidentalo-centrisme. Cet occidentalo-centrisme cumulait jusqu'ici au Sahel deux composantes principales : d'une part la présence française et d'autre part la dépendance envers une aide internationale pilotée essentiellement par des agences et ONGS des pays européens et nord-américains et par des institutions internationales dominées par ces pays. Les militaires n'entendent donc pas se limiter à gérer une courte transition, et ils ont déclenché un renversement brutal des alliances, même si le mouvement vers la Turquie et les BRICS (en particulier Chine, Russie et Inde) était déjà amorcé auparavant de façon très progressive. Cette double stratégie, nouvelle par sa forme radicale, est sous-tendue par une idéologie souverainiste qu'on peut qualifier de néo-nationaliste et de néo-panafricaniste et qui s'est répandue comme une trainée de poudre au Sahel depuis une dizaine d'années.

De même que l'idéologie néo-nationaliste et néo-panafricaniste actuelle se distingue (ne serait-ce que par son faible contenu intellectuel et politique, son absence de perspectives sociales et de vision à long terme, sa réduction à

1. Pour la description de ces crises, voir OLIVIER DE SARDAN (2023).

des changements d'alliance) des florissants nationalismes et panafricanismes de la fin du xx^e siècle, de même le récent coup d'État militaire se distingue des quatre coups d'État qui l'ont précédé depuis l'indépendance du Niger. Le coup d'État du général Seyni Kountché en 1974 avait mis fin à un régime de parti unique et instauré une longue période de dictature militaire, dans un contexte historique où la démocratie n'était pas à l'ordre du jour en Afrique, et sans rompre avec l'occidentalo-centrisme prévalant en matière de politique extérieure et de politique de développement. Les trois coups d'État suivants ont quant à eux pris place dans un contexte démocratique, mais ne l'ont pas mis en question : chaque fois (en 1996, 1999 et 2010), ils sont intervenus dans une situation de blocage du système démocratique qu'ils entendaient débloquent, et ont rendu le pouvoir en organisant des élections après de courtes transitions². Quant à l'occidentalo-centrisme, il a perduré³.

À cet égard, les militaires qui ont pris le pouvoir en juillet 2023 ne se situent plus du tout dans une perspective de sauvegarde de la démocratie et veulent mettre fin à l'occidentalo-centrisme. Ils se présentent comme une alternative (certes fort confuse dans son contenu) à l'un et à l'autre.

Mais il existe au Niger une autre offre idéologique hostile à la fois au système démocratique et à l'occidentalo-centrisme : celle qui est promue par les courants salafistes. En effet, ces derniers critiquent depuis longtemps et sans ménagement la démocratie, présentée comme une importation néfaste d'un Occident lui-même honni⁴, et entendent la remplacer par un État clérical. Sur ce socle commun, deux variantes très différentes de ce type d'État et du chemin pour y parvenir se confrontent : d'une part le salafisme quiétiste dominant veut mettre en place progressivement un État islamique par des voies pacifiques ; d'autre part le salafisme jihadiste, minoritaire, entend imposer le califat par la guerre sainte. Nous garderons l'expression « salafisme » pour le salafisme quiétiste, et emploierons le terme « jihadisme » pour le salafisme insurrectionnel.

Le régime militaire partage avec le salafisme le rejet de l'Occident et les attaques contre la démocratie. C'est d'ailleurs ce qui rend populaires tant les officiers putschistes que les oulémas fondamentalistes aux yeux d'une partie importante de la population. Mais la convergence s'arrête là pour le moment,

2. Toutefois le général Baré Maïnassara avait tenté de rester au pouvoir, ce qui engendra le coup d'État de 1999.

3. Sur la place des militaires dans la politique nigérienne, voir IDRISSE (2008) et, en particulier, TIDJANI ALOU (2008).

4. Ce qui est en partie faux, puisque la vague de démocratisation des années 1990 doit bien plus aux révoltes étudiantes nigériennes, maliennes, ou béninoises, qu'au discours de La Baule de François Mitterrand.

car leurs projets politiques respectifs sont, à ce jour en tout cas, nettement différents.

En effet, la lutte contre l'insurrection jihadiste reste une priorité pour les militaires nigériens au pouvoir, et l'État qu'ils veulent construire ou transformer, qu'il s'agisse d'une démocratie profondément renouvelée (but officiel des transitions) ou d'un régime dictatorial (à l'image de celui de Kountché aujourd'hui pris en exemple), semble devoir rester dans le périmètre d'une certaine laïcité, en tout cas au sens nigérien du terme. La laïcité « à la nigérienne » se caractérise par une réelle autonomie de l'espace politique (l'État) par rapport aux normes religieuses, mais en même temps par la reconnaissance de la prééminence de l'islam et de ses normes dans l'espace social comme dans l'espace public.

On pourrait donc émettre l'hypothèse, plausible mais qui n'est pas seule en piste, que le régime issu du coup d'État au Niger suivra l'exemple du Mali, où les autorités militaires ont maintenu dans la nouvelle constitution le caractère laïc de l'État, au grand dam de toutes les associations islamiques, salafistes ou non. Néanmoins, la situation est différente au Niger, dans la mesure où la présence du salafisme dans la société y est plus importante qu'au Mali, d'une part, et où, d'autre part, le conflit larvé — et parfois ouvert — qui existe au Mali entre le régime militaire et les salafistes (représentés globalement par l'imam Dicko) n'est pas apparu au Niger, les militaires ménageant les salafistes et ceux-ci exprimant en général leur vif soutien au nouveau régime, pour le moment en tout cas.

On peut se représenter l'avenir politique du Niger comme une partie à quatre joueurs collectifs : (1) les démocrates, qui viennent de perdre une bataille importante ; (2) les militaires, à la tête de l'État ; (3) les jihadistes, qui tirent les marrons du feu et progressent ; (4) les salafistes. Les trois premiers monopolisent l'actualité, ce sont les plus visibles. Le quatrième, bien plus effacé aux yeux des observateurs étrangers, ne doit pas pour autant être tenu pour facteur négligeable. La « salafisation » de la société nigérienne peut en effet aboutir à reconfigurer la sphère publique et l'État, avec, sans, ou contre les militaires. Et avec, sans ou contre les jihadistes. Par « salafisation », nous entendons le processus de montée en puissance au sein de l'islam nigérien et dans différentes sphères de la société nigérienne d'une idéologie religieuse fondamentaliste portée principalement par les courants salafistes. Pour comprendre ce processus de salafisation, il faut revenir sur l'histoire des rapports entre l'islam et l'État au Niger⁵.

5. L'islam nigérien n'est évidemment ni une institution ni un bloc homogène, pas plus que le salafisme. Le terme générique « islam » est ici utilisé par commodité pour se référer simplement au peuple musulman (*umma*) à la fois en sa diversité mais aussi en ce qu'il a de commun en tant qu'adhésion à une religion spécifique.

Quatre constats s'imposent en préalable :

- (a) le Niger est constitutionnellement un État laïc⁶ ;
- (b) la très grande majorité de la population est musulmane (95 % environ) ;
- (c) la laïcité nigérienne reconnaît *de facto* l'hégémonie de l'islam tout en garantissant *de jure* l'autonomie de l'État et le principe d'une diversité religieuse ;

(d) aujourd'hui, la vision salafiste de l'islam, qui voudrait ultimement gérer elle-même l'État, et récuse donc la laïcité en son principe tout en la subissant à contre-cœur, « grignote » de plus en plus le caractère laïc de l'État, et le menace à terme.

C'est cette tension entre salafisme et État (laïc) que nous décrivons plus particulièrement ici, sur trois niveaux : le salafisme est devenu dominant dans la vie sociale ; il est de plus en plus présent dans la vie publique ; mais il n'a pas (encore) investi l'arène politique proprement dite⁷.

Poser le problème du rapport entre salafisme et État, c'est poser le problème de la laïcité (ou du sécularisme)⁸ au Niger, et c'est poser le problème de la mesure dans laquelle l'islam, religion ultradominante, tolère ou non un État autonome, non religieux, ainsi que des pratiques non religieuses ou relevant d'autres religions. Certes l'État est « laïc », mais le Niger n'est pas dans une situation où la laïcité « à la française » ferait sens. Pour la quasi-totalité de la population, cette laïcité « à la française » (avec par exemple l'interdiction pour les fonctionnaires de porter des symboles religieux ostensibles, ou la reconnaissance du droit au blasphème) est incompréhensible et inacceptable. La question ne se pose même pas. La laïcité « à la nigérienne » repose au contraire sur une signification « douce » du mot « laïcité », reconnaissant une certaine autonomie de la sphère étatique par rapport à l'islam, et tolérant non seulement les diverses variétés de l'islam, mais aussi, malgré diverses réticences, les confessions chrétiennes, les autres pratiques magico-religieuses (cultes de possession entre autres), et les personnes non pratiquantes. Pour Abdoulaye Sounaye (2009a : 42), un « sécularisme doux » ou

6. Pour une analyse des références à la laïcité ou à la séparation entre l'État et les religions dans les constitutions nigériennes successives, voir NAREY (2007).

7. Les descriptions que je propose ici du processus de salafisation de la société nigérienne sont fondées sur mes propres observations et recherches entre 1965 et aujourd'hui, dont vingt années de résidence au Niger, ainsi que sur l'expertise collective du LASDEL (<www.lasdel.net>), laboratoire nigérien de sciences sociales auquel j'appartiens (rappelons que Rahmane Idrissa et Abdoulaye Sounaye, spécialistes internationalement reconnus de l'islam au Niger et souvent cités ici, sont aussi chercheurs au LASDEL). Une toute première version de cette analyse de la salafisation se trouve dans une note que m'avait commandée l'Observatoire international du religieux (note 10, mise en ligne sur son site : <<https://obsreligion.cnrs.fr/?s=Olivier+de+Sardan&x=10&y=4>>).

8. Ces deux termes sont, pour R. IDRISSE (2023a), « historiquement équivalents ».

« ambigu » a remplacé le « sécularisme radical » de l'ancien colonisateur⁹. Autrement dit, ceux qui défendent la laïcité au Niger défendent la capacité de l'islam nigérien à être tolérant avec ce qui se distingue de lui, y compris ou surtout l'État¹⁰.

Mais l'islam salafiste, en forte progression depuis trente ans, menace cette tolérance (Idrissa 2017 ; Sounaye & Lucchese 2021). Il s'attaque en effet (certes à des degrés divers) à tout ce qui ne se place pas sous la bannière directe de l'islam (ou plus précisément de sa propre vision particulière de l'islam), et il revendique un droit de regard (et de veto) de l'islam sur les règles du jeu étatique, lesquelles au minimum ne doivent pas contredire les normes du Coran et de la *sunna*, et au maximum doivent s'y conformer en tous points¹¹.

Quelques précisions sont ici nécessaires sur l'islam salafiste. Sa figure typique au Niger est le mouvement izaliste¹² (Meunier 2002 ; Zakari 2007 ; Sounaye 2009b ; Ben Amara 2020), venu du Nigéria où il avait émergé au début des années 1980, et qui n'est pas sans avoir connu depuis des turbulences et des scissions, au Niger comme au Nigéria. D'un point de vue organisationnel comme en termes de stratégies politico-religieuses, le salafisme au sens large n'est ni monolithique ni unifié, entre fondamentalisme wahabite, influence des Frères musulmans ou du *Tabligh* et multiplication de groupes islamistes locaux. Et il connaît diverses variations théologiques ou rituelles. Mais on peut néanmoins dégager quelques lignes de force communes du salafisme : un retour radical aux sources basé sur la vie du Prophète et l'exemple de ses proches compagnons et successeurs immédiats (*salaf*), une adhésion littérale aux préceptes du Coran et des *hadiths*, un rejet de toutes les innovations idéologiques et religieuses et de toute compromission avec d'autres traditions religieuses ou magico-religieuses, un prosélytisme actif, y compris voire

9. R. IDRISSE (2023b), à la suite de A. T. KURU (2009), oppose quant à lui « laïcité passive » (nigérienne) à « laïcité active » (française).

10. On pourrait soutenir que, dans le continuum sur lequel on pourrait placer les diverses significations de la laïcité, la laïcité à la française serait à une extrémité, la laïcité à l'anglaise au centre et la laïcité à la nigérienne à l'autre extrémité.

11. Sur les rapports entre État et islam en Afrique subsaharienne, il existe désormais une très abondante littérature scientifique. On peut se référer entre autres à GOMEZ-PEREZ (2005), MILES (2007), HOLDER (2009), HOLDER & SOW (2014), IDRISSE (2017), HOLDER & DOZON (2018), MUSTAPHA & MEAGHER (2020). Sur l'islam au Niger, voir NICOLAS (1984), MEUNIER (1997), ZAKARI (2009a, b), TOUATI (2011), SOUNAYE (2016), IDRISSE (2017).

12. Son nom exact est *Jama'at at izalat al bid'a wa iqamat al-sunna* (Mouvement pour la suppression des innovations et la restauration de la *sunna*). Ses membres se considèrent comme « les gens de la *sunna* », et sont appelés en hausa « *dan izala* » et en zarma « *izala-ize* » (les izalistes ; littéralement « enfants d'Izala »).

surtout en direction des musulmans égarés dans les versions impures de l'islam telles que le soufisme, et un militantisme puritain « par en-bas » ayant pour objectif la domination généralisée des normes islamiques dans la vie sociale et publique ainsi que si possible au sein de l'État lui-même.

Mise en perspective historique

« Allah est notre Dieu, Mahomet est son prophète. » Cette phrase, reproduite sur un grand panneau particulièrement visible dans l'une des principales avenues de Niamey, près de l'hôpital national et à proximité de la Présidence et des ministères, frappera inévitablement le visiteur. Celui-ci sera tenté d'y voir une influence du fondamentalisme largement répandu désormais au Niger, ou le signe que l'État laïc officiel est désormais supplanté par un État musulman officieux. Bien que ces constats ne soient pas complètement faux, ils n'expliquent en rien la présence de ce panneau. En effet, celui-ci fut mis en place sous la dictature militaire du général Seyni Kountché (1974-1987), lui-même musulman non fondamentaliste proche par certains côtés d'une religion « animiste » traditionnelle, et sourcilleux défenseur d'un État laïc.

La complexité de l'islam nigérien, de ses rapports avec le pouvoir, et de ce que peut signifier « laïcité au Niger » se cache donc derrière ce panneau. Seule une démarche historique peut en rendre compte : ce sera notre première partie. La seconde partie sera consacrée à l'état actuel de la présence salafiste dans la sphère sociale, la sphère publique et la sphère politique : en effet, c'est à ces trois niveaux que se joue l'avenir de la laïcité au Niger, c'est-à-dire la coexistence pacifique ou conflictuelle de l'islam avec l'État, comme avec d'autres idéologies (politiques ou religieuses) et d'autres pratiques.

Le Niger avant l'indépendance

Rappelons simplement que, avant la colonisation, les territoires de ce qui deviendra plus tard le Niger ont été exposés de façon relativement périphérique à deux vagues d'islamisation proches : une islamisation médiévale (empire songhay à l'Ouest) limitée aux sphères dirigeantes et marchandes, et une seconde vague d'islamisation plus intensive au XIX^e siècle, portée par les confréries soufies, et véhiculée en particulier par les jihads peuls du Macina (actuel Mali) (Sanankoua 1990) à l'Ouest, et de Sokoto (actuel Nigéria) au Sud (Last 1967), sans oublier au Nord l'influence touareg et à l'Est le rôle de l'État du Bornou (et de son vassal le Damagaram) où prévalait depuis longtemps

un islam érudit (Salifou 1971). Néanmoins, la partie la plus importante des populations concernées était restée « animiste » (désignée en hausa par le terme *azna* ou *anna*) (Nicolas 1975).

La colonisation a coïncidé avec une troisième islamisation, dans la foulée de la deuxième, favorisée par la « paix coloniale » (fin des guerres locales et donc liberté de déplacement), moins visible et « par en bas » (en tâche d'huile), mais devenue quasi-totale (Idrissa 2018), souvent du fait de « marabouts » (terme utilisé en parler français local pour désigner les oulémas, prêcheurs et érudits coraniques), relevant soit de confréries soufies (*Tijaniyya* ou *Qadiriyya*) soit simplement du rite malékite, initialement le plus souvent peuls ou touaregs, et en général itinérants. Les administrateurs français au Niger ont d'ailleurs au début du siècle ciblé les marabouts comme étant les principaux dangers potentiels (Olivier de Sardan 1984). Les colonisateurs, appelés dans les langues locales *Annisaara* (Nazaréens, c'est-à-dire chrétiens ; le terme est encore couramment employé aujourd'hui pour désigner les Européens ou les « blancs ») ont ainsi, bien malgré eux, favorisé l'islamisation quasi complète du pays : les diverses populations soumises à la domination coloniale se sont en effet rassemblées sous la bannière de l'islam, qui est apparu dès lors comme une religion partagée, locale, unifiant les différents groupes, face à des conquérants étrangers païens ou chrétiens. La principale révolte anticoloniale qu'a connue le Niger, menée par Kaocen dans la région d'Agadès dans les années 1910, s'est faite d'ailleurs sous bannière religieuse (liée à la *Sanûsiyya*) (Salifou 1973 ; Triaud 1995 ; Krause 2021). Mais, pour autant, cet islam tolérait dans la vie quotidienne une série de pratiques et croyances « animistes » largement répandues¹³ (cultes de possession [Rouch 1960 ; Echard 1989], divination, « médicaments » et charmes magico-religieux, etc.), à l'exception de trois d'entre elles, qui ont de ce fait assez vite disparu : les initiations collectives, les autels publics, et les rituels funéraires.

Par la suite, une fois la « paix coloniale » durablement affermie, l'islam sahélien (souvent appelé « islam noir » par les administrateurs français)¹⁴ a été plutôt considéré par les gouverneurs et les commandants de cercle comme un facteur positif d'éducation morale et de ciment social (Robinson & Triaud 2012), mais à condition qu'il se cantonne à la sphère religieuse, ce qui était très largement le cas avec l'islam confrérique, autour de la *Qadiriyya* d'un côté (aujourd'hui quasi disparue) et de la *Tijaniyya* de l'autre (encore présente de façon significative). Cet islam très généralement tolérant a donc coexisté

13. Si la plupart des oulémas n'approuvaient pas ces pratiques (généralement qualifiées de « traditionnelles ») et s'en démarquaient, ils toléraient que nombre de leurs fidèles y recourent. Certains marabouts s'y adonnaient eux-mêmes, versant ainsi dans le syncrétisme.

14. Terme repris par MONTEIL (1964).

pacifiquement avec la colonisation après la Première Guerre mondiale. Mais les colonisateurs n'ont pas cherché à développer une idéologie de la laïcité (Idrissa 2023b). L'État colonial était par définition séculier, comme l'école publique qu'il avait introduite, mais il gouvernait une société devenue massivement islamisée¹⁵, composait avec elle, et acceptait aussi bien la multiplication des écoles coraniques que les références au droit islamique en matière civile dans les tribunaux de première instance, à côté des droits dits « coutumiers ».

Le Niger aux débuts de l'indépendance

L'élite locale qui a hérité du pays avec l'indépendance était certes islamisée, mais aussi « moderniste », soucieuse de construire un État et une bureaucratie proches du modèle européen comme en atteste le rôle politique des syndicalistes et des fonctionnaires — enseignants, personnels de santé, cadres administratifs — qui avaient lutté pour l'indépendance et qui étaient nombreux parmi les cadres et dirigeants du parti unique PPN-RDA (Idrissa 2005). L'État-nation « en chantier » (Bierschenk & Olivier de Sardan 2014), orienté vers la promotion du « développement », se situait à divers égards dans le prolongement de la fin de règne de l'État colonial, tel que celui-ci s'est transformé après la Seconde Guerre mondiale (abolition de l'indigénat, mise en place d'élections, et surtout loi-cadre Defferre). Mais il s'est en même temps construit à l'image de l'État métropolitain (bien différent de l'État colonial). La laïcité a donc été inscrite dans la constitution sans qu'il y ait d'opposition, ni même de débat, tant cela allait de soi, tant les institutions étaient inspirées de celles de l'ancienne métropole tout comme l'étaient aussi les programmes scolaires, l'architecture administrative ou le corpus juridique. Dans les organigrammes comme dans les textes officiels de la nouvelle République du Niger, l'islam n'était pas mentionné, et il n'avait aucune prééminence formelle sur les autres religions.

L'islam confrérique a donc poursuivi sa cohabitation paisible avec le nouvel État indépendant. Il a aussi continué à coexister pacifiquement avec les pratiques animistes traditionnelles. La laïcité officielle recouvrait en fait un consensus implicite au sein de la société nigérienne des années 1960, fondé sur une double tolérance : (a) une tolérance mutuelle entre des logiques politiques étatiques modernistes et un islam soufi/malékite hégémonique au sein de la population ; (b) une tolérance à l'égard des logiques religieuses

15. Selon IDRISSE (2017), le leg de la colonisation a été un État « civil » superposé à une société « dévotionnelle ».

(précoloniales, syncrétiques ou chrétiennes) extérieures à l'islam et des non-pratiquants ou des non-croyants.

Le régime militaire de Seyni Kountché

Le coup d'État militaire de 1973 a eu des effets paradoxaux. Le général Seyni Kountché, outre l'établissement d'un régime dictatorial (qui succédait à un régime de parti unique lui aussi non démocratique et répressif), a accentué la prééminence et le contrôle de l'État sur la société et exigé un fonctionnement rigoureux de l'administration, toujours dans une perspective conjuguant service public et laïcité. Le texte de la charte nationale adoptée en 1987 dans le cadre de la fondation de la « Société de développement » voulue par Kountché a d'ailleurs réaffirmé la laïcité du Niger.

Mais cette laïcité, respectée dans les pratiques quotidiennes des fonctionnaires (personne par exemple ne quittait son service à l'heure de la prière) s'est en fait combinée avec un mélange complexe de reconnaissance de l'importance de l'islam dans la vie sociale et de contrôle de l'islam par l'État. Kountché ayant dissous le parti unique et interdit tout parti, son régime s'est appuyé sur des organisations plus ou moins de masse, souvent néo-traditionnelles, comme les associations de jeunes (*samaria*) ou l'Association des femmes du Niger (AFN), mais aussi l'Association islamique du Niger (AIN), et, à travers elle, les clercs musulmans dans tout le pays. Ces trois organisations, qui avaient un statut officiel et monopolistique, restaient en même temps étroitement contrôlées par le pouvoir. L'AIN représentait l'islam sur la scène publique tout en étant placée sous tutelle de l'État : elle relevait en quelque sorte de ce que R. Idrissa (2018) a appelé un « islam d'État », bien différent d'un État islamique.

Démocratie et fondamentalisme

C'est la conférence nationale de 1991 qui a marqué l'avènement de la démocratie (multipartisme, élections ouvertes, liberté d'expression). La séparation de la religion et de l'État a été à cette occasion de nouveau réaffirmée et inscrite dans la constitution malgré l'opposition de certains leaders religieux (Sounaye 2007). La liberté d'association a aussi fait perdre à l'AIN son monopole de représentation de l'islam, et enclenché un processus de segmentation et de fragmentation de l'islam nigérien qui s'est développé jusqu'à nos jours, et qui a grandement favorisé l'implantation d'associations salafistes

(Sounaye 2009a). Néanmoins, la vision moderniste de la société, réactivée par l'ouverture démocratique et les espoirs que celle-ci suscitait, prévalait encore largement, et la non-immixtion de l'islam dans le fonctionnement quotidien des services publics restait la règle.

Mais la démocratie est devenue assez vite un système politique impopulaire marqué par des luttes de clans féroces (Olivier de Sardan 2019), une corruption galopante (Blundo & Olivier de Sardan 2007), un enrichissement spectaculaire des élites, une politisation à outrance de l'administration, une justice de plus en plus vénale (Tidjani Alou 2001), une dégradation de la qualité des services publics comme l'éducation, la santé ou la sécurité de proximité (Olivier de Sardan 2021) — crise initiée par l'ajustement structurel et aggravée par la suite —, une perte de repères corrélée à une absence de sanctions au sein des services publics. Les élections sont devenues un champ de bataille où tous les coups sont permis (Olivier de Sardan 2015), où la tricherie est une stratégie généralisée (mais inégalement répartie, le parti au pouvoir étant largement privilégié). L'insatisfaction des citoyens face à l'État et les espoirs déçus de la démocratie ont ouvert un boulevard aux salafistes, qui progressaient depuis les années 1980 à partir du Nigéria, en particulier avec le mouvement izariste, très influencé par le wahabisme (de nombreux militants salafistes nigériens et nigériens sont passés par Médine [Sounaye 2017]).

Avec l'avènement de la démocratie, la fin de l'islam d'État et la reconnaissance de la liberté associative, le salafisme a pu progresser de façon spectaculaire, en particulier par le truchement (sans contrôle aucun venant de l'État) d'oulémas fondamentalistes (Umar 2020), de groupes de prières et d'associations, d'écoles coraniques et de *madrasas*¹⁶, et grâce à un prosélytisme actif (*da'wa*) (Otayek 1993), véhiculé par des prêcheurs itinérants, appuyé sur des cassettes audio et vidéo largement diffusées et des « librairies par terre » proposant une abondante littérature islamique (Sounaye 2011, 2020, 2021), ainsi que, de plus en plus, une présence quotidienne constante *via* les téléphones portables et les réseaux sociaux. Les trois dernières décennies ont donc été marquées par une « salafisation » progressive de la société nigérienne, et une baisse corrélative de la tolérance religieuse et laïque.

Le salafisme, au Niger comme ailleurs, reste fragmenté, et n'a pas de stratégie politique unifiée (Ba 2012 ; Kane 2012 ; Samson 2012 ; Sounaye & Lucchiese 2021). Mais, au Niger comme ailleurs, il préconise une « réislamisation » qui est aussi un projet de refondation de l'ordre moral, social et politique, un projet de « société cléricale » (Idrissa 2017).

16. Écoles franco-arabes combinant enseignement islamique et enseignement classique.

Une société où l'idéologie salafiste est devenue hégémonique

Cette salafisation est aujourd'hui particulièrement visible dans l'espace social et même dans l'espace public, où elle diffuse des valeurs intolérantes et hostiles à la laïcité. Mais elle est plus discrète dans l'espace politique proprement dit, où elle n'a pas pris racine ouvertement, sous ses propres couleurs, et où elle n'intervient que de façon indirecte ou ponctuelle.

L'hégémonie salafiste dans la sphère sociale

Bien que, au sein de la population, les salafistes soient, en termes d'organisation ou d'affiliation, une nette minorité (elle-même divisée), ils ont réussi, grâce à un « *entreprenariat* » (Sounaye 2017) religieux et social efficace, à gagner la bataille idéologique et à permettre à leur religiosité de devenir presque « hégémonique » (dans le sens gramscien du terme) au sein de la société. Comme l'évoque Abdoulaye Sounaye (2017), une « société civile islamique » s'est structurée, affirmant et affichant son identité religieuse face à l'Occident, à ses valeurs morales décadentes et à sa laïcité pernicieuse. Mais cette société civile islamique exerce aussi une influence au-delà d'elle-même, sur la société civile globale.

Le cas de l'association ANASI en témoigne ; les intellectuels et universitaires ont été nombreux à rejoindre l'islamisme érudit et militant (entre salafisme de type wahabite et idéologie de type « Frères musulmans ») ; mais les femmes et les jeunes ont aussi intégré cette société civile islamique. Les médias privés et publics ont accordé une large place aux discours fondamentalistes, et même les musulmans se réclamant de la *Tijaniyya* réformée (aujourd'hui quasiment seule représentante de l'islam confrérique, autour du cheikh de Kiota) se conforment de plus en plus à une série de prescriptions, rituels ou modes relevant du salafisme. Toutefois, l'hégémonie idéologique et religieuse du salafisme ne signifie pas une adhésion massive aux organisations salafistes (qui restent largement minoritaires) ni même un ralliement actif de la majorité de la population : la salafisation repose souvent sur le conformisme, la pression sociale, des routines de proximité. Il existe aussi divers espaces ou moments de résistance, parfois publics comme la célébration de la naissance du Prophète (*mawlud*, jour férié au Niger) qui continue à connaître un grand succès populaire bien qu'elle soit condamnée par les salafistes. Certaines formes privées de résistance au salafisme, assez répandues, sont au contraire discrètes comme la consultation nocturne de guérisseurs, devins ou « féticheurs ».

La vie quotidienne a en tout cas été complètement transformée depuis deux ou trois décennies. Le vêtement, l'apparence physique et le maintien sont les signes les plus évidents de ce bouleversement : le port du voile islamique autrefois quasi inexistant s'est désormais généralisé chez les femmes, fort rares sont désormais celles qui sortent avec le simple « mouchoir de tête » (foulard) traditionnel, plus rares encore tête nue. Nombreuses sont celles qui évitent les tenues colorées. De plus en plus d'hommes portent la barbe, et les pantalons laissant apparaître les chevilles sont fréquents. La quasi-totalité des femmes, en public, évite de tendre la main aux hommes, soit par conviction, soit de peur de se la voir refuser. Tous ces phénomènes se sont introduits pas à pas depuis trente ans, en faisant tache d'huile du fait des pressions sociales. Celui ou celle qui résiste ne sera pas sanctionné.e ouvertement, il (elle) ne risque légalement rien, mais perdra des amis, risquera le divorce, et son prestige social sera dévalué. Il faut donc une grande dose de courage ou de conviction pour ne pas se conformer. Une forme extrême de fondamentalisme est la claustration des femmes (*kubli*), qui reste toutefois assez limitée, cantonnée à certaines communautés très minoritaires ; en revanche les maris exigent de plus en plus que leurs épouses ne sortent pas une fois la tombée de la nuit sans leur autorisation, selon les préconisations salafistes. Si l'idéologie salafiste aboutit incontestablement à un recul profond du statut de la femme, il ne faut pas croire pour autant que seuls les maris l'imposent : nombre de femmes sont militantes salafistes, font du prosélytisme, respectent par conviction ces règles et reproduisent activement cette idéologie (Sounaye 2020).

Les pratiques religieuses quotidiennes se sont également considérablement intensifiées et la pression sociale pour les faire respecter est devenue très insistante : le contrevenant risque là aussi une forte réprobation de son entourage familial et professionnel. Les prières qui interviennent pendant les heures de travail (*zuhur* autour de 14 h et *asr* autour de 16 h), autrefois reportées au soir par les fidèles, sont maintenant scrupuleusement respectées ; à l'heure de la prière, les amphithéâtres de l'université se vident totalement en plein cours, les bureaux sont déserts, les réunions interrompues. Le Ramadan devient quasi obligatoire et très mal vus sont ceux qui ne jeûnent pas (s'il ne s'agit pas de femmes en règles, de voyageurs ou de personnes souffrantes). Le nombre des pèlerinages à La Mecque a explosé faisant la fortune des agences de voyage spécialisées. De plus en plus, les téléphones portables sonnent avec la psalmodie de versets du Coran, et les ordinateurs s'ouvrent avec la photo de la *Kaaba* sur l'écran de veille, tandis que la radio de la plupart des taxis reste branchée sur une chaîne islamique. Chaque jeudi soir, toutes les chaînes de télévision sont monopolisées par les causeries islamiques, les prêches, les exhortations, les conseils relatifs au respect des saintes prescriptions et du

droit coranique. Pour saluer quelqu'un dans la rue, au travail, au téléphone, le « *salam aleykoum* » domine désormais aux dépens des expressions dans les langues locales, de même que, pour les enfants, les prénoms arabes ont pour l'essentiel remplacé les prénoms anciens hawsa, zarma, touaregs, peuls ou kanouri. Les pratiques magico-religieuses traditionnelles ostensibles et collectives sont de plus en plus décriées et abandonnées publiquement (bien qu'elles continuent souvent au niveau individuel et dans la discrétion). C'est en particulier le cas des cultes de possession. Lorsque des personnes (souvent des jeunes femmes) sont « prises » par des transes, les rituels musulmans d'exorcisme (*rokiya*) visant à chasser des démons (*sheytan*) sont devenus très populaires et ont le plus souvent remplacé les rituels animistes d'adorcisme (*hangendi*) visant à faire alliance avec des génies (*holley, bori*). La transmission héréditaire de l'imamat, autrefois dominante dans le cadre confrérique, régresse fortement au profit de choix fondés sur le savoir coranique des candidats potentiels. Les talismans, décoctions de guérisseurs ou charmes confectionnés par les marabouts traditionnels sont décriés : seul l'usage de prières ou d'incantations issues du Coran ou de la *sunna* est considéré comme orthodoxe pour guérir les patients, satisfaire leurs demandes, ou attirer la bénédiction divine.

L'école publique (théoriquement site privilégié de sécularisation et d'apprentissage du service public, de la laïcité, et de la tolérance) est largement discréditée, car elle fait l'objet de critiques généralisées, à la fois convergentes et justifiées (très mauvaise qualité, corruption et absentéisme des enseignants, absence de débouchés [Olivier de Sardan, Ali Bako & Harouna 2019]), auxquelles s'ajoutent les critiques religieuses et morales (elle enseignerait des valeurs contraires à l'islam et induirait une dissolution des mœurs). Les écoles coraniques et les écoles franco-arabes (*medersa, makaranta*) se sont multipliées à travers le pays, souvent d'obédience salafiste, comme d'ailleurs l'Université islamique de Say, financée en grande partie par l'Arabie saoudite.

Le contrôle de la sexualité des filles et des femmes s'est considérablement renforcé. Par exemple, les mariages précoces, qui sont promus par de nombreux parents de peur que leur fille adolescente ne tombe enceinte (Diarra 2018), ont retrouvé une légitimité religieuse, avec l'invocation de l'exemple du Prophète, malgré les campagnes de prévention menées sur ce thème. Les incitations à la contraception, surtout à l'initiative d'ONGS du Nord et des agences des Nations unies, sont perçues comme une immixtion intolérable des Occidentaux dans la vie familiale mais aussi comme une atteinte aux croyances religieuses (Sounaye, Diarra & Younoussi 2017). De très nombreux personnels de santé exigent un accord du mari ou du père (non prévu par les textes et les consignes officielles) pour délivrer un contraceptif à une femme, suivant ainsi une « norme

pratique » ayant émergé du fait de la salafisation de la société. La polygamie chez les cadres supérieurs, les dirigeants politiques et les intellectuels, très rare aux débuts de l'indépendance, s'est généralisée.

L'intolérance contre les chrétiens a incontestablement progressé très significativement. Chaque année, en décembre, des campagnes sur les réseaux sociaux invitent à ne pas rendre visite aux chrétiens et à ne pas leur souhaiter « bonne fête ! » pour les fêtes de Noël ou du Nouvel an. On se souvient des émeutes de janvier 2015 à Zinder et Niamey, suite à l'affaire des caricatures de Charlie-Hebdo, où des églises chrétiennes de toutes obédiences (pentecôtistes, catholiques, protestantes) ont été prises pour cibles, pillées et brûlées.

Enfin, il faut mentionner certains traits socioéconomiques du « puritanisme salafiste » qui interviennent sur la sociabilité locale, comme la réduction parfois drastique des dépenses festives (baptêmes, mariages), ou la non-célébration de la fête du *mawlud*. Ceci n'est pas sans rappeler à certains égards les liens entre protestantisme et émergence du capitalisme analysés par Max Weber (1964), dans la mesure où ce sont des commerçants et hommes d'affaires izalistes qui ont le plus été, au Niger, à l'initiative de la lutte contre les dépenses somptuaires. Mais c'est aussi un domaine où la résistance sociale à la salafisation est la plus forte, car il s'agit de pratiques sociales festives très populaires.

La présence salafiste dans la sphère publique

Au-delà de la sphère sociale, c'est aussi dans la sphère publique que l'idéologie salafiste s'est introduite jusqu'à y tenir une place non négligeable. Nous avons évoqué ci-dessus le fait que, pendant le travail, les pauses-prières étaient devenues intouchables. De même, les trois semaines de pèlerinage à La Mecque sont systématiquement prises sur le temps de travail, et non sur les congés, et le gouvernement finance quelques centaines de pèlerinages annuels sur le budget de l'État (ce sont des faveurs politiques ou clientélistes).

Chaque service de l'État, chaque ministère a maintenant sa mosquée, édifiée sur l'espace public. Ainsi l'Université Abdou Moumouni de Niamey a la sienne, bien visible entre deux amphithéâtres, avec à sa tête un imam salafiste. L'association des étudiants musulmans, également salafiste, règne sur le campus, imposant peu à peu que les étudiants et les étudiantes mangent séparément au restaurant universitaire, voire voyagent dans des bus distincts. Le puissant syndicat étudiant, autrefois aux mains des gauchistes « pro-Chavez », est aujourd'hui dirigé par un salafiste.

Depuis presque deux décennies, tous les ateliers, séminaires, réunions importantes ou publiques organisés par un service de l'État et/ou financés par un quelconque bailleur de fonds, commencent par une déclaration de foi (*fatiya*) à titre de bénédiction. Tout nouveau chef de l'État prête serment sur le Coran, il en est de même des membres de la commission électorale nationale indépendante (CENI) et des juges (le serment sur le Coran a en outre dans les croyances populaires valeur d'ordalie, tout parjure étant censé entraîner un châtement divin). Cette obligation a toutefois entraîné une opposition vigoureuse du syndicat autonome des magistrats du Niger, mais celle-ci est restée assez isolée.

Enfin, en matière de divorce et d'héritage, c'est l'association islamique qui traite à Niamey la grande majorité des dossiers selon des règles coraniques très différentes du droit nigérien officiel d'inspiration française (ainsi les femmes héritent d'une part, les hommes de deux ; ainsi une phrase de répudiation prononcée trois fois par l'homme suffit pour acter un divorce). D'une certaine façon, la *sharia* est donc déjà très largement appliquée dans certains domaines (mais jamais en matière pénale). Cette réalité est ancienne au Niger, mais désormais ce sont des visions salafistes de la *sharia* qui prévalent, plus radicales et intolérantes, portées par des associations islamiques qui se sont multipliées. Seule une minorité de cas vont devant les tribunaux, qui, il est vrai, décident en dernière instance selon la loi. Mais, même au niveau des tribunaux, le droit coranique est présent, sous la forme du « droit coutumier », un leg de la colonisation, qui reconnaît à ce dernier une capacité juridique d'arbitrage en première instance. Ce droit coutumier, autrefois surtout invoqué pour tenir compte des pratiques culturelles locales (dites « ethniques ») est de plus en plus assimilé au seul droit coranique, dans sa version fondamentaliste.

Une sphère politique préservée, mais soumise aux pressions salafistes

Au-delà de ce « grignotage » de l'espace public par la religiosité, on ne doit pas oublier que le salafisme se donne pour mission de « moraliser la vie publique » (il faut entendre par là la sphère politique), objectif sur lequel il peut rallier les autres courants de l'islam nigérien, objectif par définition « politique » (Idrissa 2018) puisqu'il s'agit : (a) au minimum de réformer un État corrompu et occidentalisé pour le rendre compatible avec le Coran ; et (b) si possible d'instaurer un État musulman proprement dit.

Néanmoins, le salafisme reste relativement discret dans ce domaine, et n'a pas investi directement le jeu politique, les stratégies des partis, ou les compétitions pour le pouvoir étatique. Ses revendications largement exprimées dans

les sphères sociales et publiques restent relativement modestes dans l'arène politique. Il n'existe pas de « parti islamiste », et lorsqu'un imam (salafiste) s'est présenté à la dernière élection présidentielle, ce fut un échec total¹⁷. Autrement dit, les « entrepreneurs religieux » salafistes, particulièrement actifs dans la société, sont restés à l'écart de l'arène politique. Il n'existe pas, à l'heure actuelle, de leaders politico-religieux déclarés ou reconnus ayant une audience significative et détenant des mandats publics.

On peut voir dans cette absence l'effet d'une certaine résistance à la salafisation de la sphère politique ou étatique. Des limites non seulement officielles mais aussi latentes et pratiques sont posées au processus de salafisation, dans la mesure où, pour beaucoup de fonctionnaires nigériens, la laïcité « à la nigérienne » reste et doit rester le mode de fonctionnement routinier des rapports entre État et société : une société de plus en plus salafisée certes, mais respectant néanmoins l'autonomie de l'État.

Si la laïcité de l'État nigérien est contestée sur le fond par les salafistes (dans la mesure où le principe même d'un État séculier est étranger au salafisme), ceux-ci n'ont donc pas ouvert ce front de façon offensive et permanente à travers un parti ou un dirigeant de stature nationale et n'ont pas porté le refus de la séparation entre l'islam et l'État dans l'arène politique. Même l'établissement de la *sharia* comme source de droit officiel n'est pas à ce jour une revendication relayée sur la scène politique nigérienne (alors que plusieurs États voisins du Nigéria l'ont adoptée, et que les salafistes nigériens y voient un exemple positif). Des mobilisations contre l'État républicain ne prennent place que de façon défensive et ponctuelle, si et seulement si le gouvernement ou le parlement portent atteinte à des valeurs islamistes considérées comme intouchables par les salafistes.

Les principaux partis politiques se sont toujours déclarés favorables à la laïcité, une laïcité certes « à la nigérienne », mais qui signifie quand même l'existence d'une réelle distinction entre l'État et l'islam (à défaut de séparation stricte), et qui constitue une barrière (ou en tout cas un frein) à l'expression publique ou agressive des intolérances du salafisme. En particulier, le parti social-démocrate (PNDS), au pouvoir sous les deux mandats de Mahamadou Issoufou (2011-2021) et le début de mandat de Mohamed Bazoum (2021-2023), qui était à ses débuts un parti d'orientation marxiste, devenu ensuite adhérent à l'Internationale socialiste, s'est toujours proclamé laïc. Mais sa quasi-disparition après le coup d'État du 26 juillet 2023 (en particulier en raison des positions plus qu'équivoques de l'ex-président Issoufou par

17. La candidature du cheikh Boureima Abdou Daouda a été une initiative personnelle, et sa candidature n'a pas été validée, comme celle de neuf autres candidats, pour cause de dossier incomplet.

rapport au putsch) a fait sauter un rempart, d'autant que les partis autrefois d'opposition font preuve désormais d'un grand opportunisme tous azimuts.

En outre, il faut souligner que les principes laïcs des hommes politiques ont toujours coexisté avec des proclamations pieuses. Ainsi, lors d'un de ses premiers discours après son élection de 2011, Mahamadou Issoufou avait déclaré prendre pour modèle de gouvernance politique le calife Omar.

En fait, cet énoncé surprenant se comprend dans un contexte où les hommes politiques au Niger, quel que soit leur parti, malgré leurs proclamations officielles en faveur de la laïcité (énoncées en général en langue française, laquelle est peu parlée dans les interactions quotidiennes en ville et pour ainsi dire pas parlée du tout dans les campagnes), doivent fréquemment et régulièrement donner des gages aux musulmans, voire aux salafistes, en particulier dans leurs discours en langues locales. Ainsi, tout candidat à une élection (législative ou présidentielle) se sent obligé lors de sa campagne de faire preuve de piété ostentatoire, de montrer de la déférence envers les cheikhs ou les imams réputés, de payer des étudiants coraniques (*talibe*) pour « descendre le Coran » (le lire intégralement en public), de multiplier les références ou les citations religieuses, de distribuer de l'argent aux oulémas¹⁸. Dans un pays où l'islam est à ce point central, et où, au sein de l'islam, le salafisme a pris une telle importance, il serait suicidaire pour un politicien de ne pas se référer à l'islam, ou de se mettre à dos l'opinion publique en prenant une quelconque distance avec l'islam.

Le président démis par le récent coup d'État, Mohamed Bazoum, qui est pourtant un défenseur déclaré de la laïcité, avait commencé son premier discours après son élection par ces mots : « Je voudrais en cet instant si singulier rendre grâce à Dieu le Tout puissant pour sa décision de me confier la charge la plus lourde dont il peut gratifier un homme »¹⁹. C'est le minimum que puisse dire tout homme politique nigérien ayant remporté un scrutin.

Par ailleurs, dès lors qu'un gouvernement envisage de prendre des mesures qui iraient à l'encontre de ce que les oulémas considèrent comme des principes moraux ou socioreligieux fondamentaux de l'islam, ces derniers mobilisent de larges foules pour bloquer avec succès l'initiative. Les multiples manifestations (bien au-delà du salafisme) contre les projets successifs de Code de la famille, censés introduire une meilleure protection des femmes, ont fait reculer les assemblées et gouvernements successifs, dès la conférence nationale (1991), puis sous la présidence de Mamadou Tandja (1999-2010) et la transition de Salou Djibo (2010-2011), soucieux de ne pas être accusés de

18. Ce sont les lettrés, imams et enseignants coraniques, appelés *alfa* ou *malam* dans les langues nationales ; on pourrait les appeler « professionnels de l'islam » (SOUNAYE 2007).

19. Discours enregistré le 23 février 2021 au siège du PNDS.

succomber aux pressions occidentales et de s'opposer aux valeurs de l'islam (Villalon 1996). Rappelons que le Mali a connu un processus identique entre 2009 et 2011 (Holder 2022). De même, le parlement a toujours refusé jusqu'à ce jour de ratifier le protocole de l'Union africaine sur les droits des femmes (protocole de Maputo), et les diverses tentatives d'introduire au sein de l'école publique un enseignement minimal d'éducation sexuelle ont échoué face à l'opposition radicale des oulémas, y compris récemment, depuis le coup d'État. La rue, qui n'est actuellement pas mobilisée au service d'un quelconque parti islamique, est donc néanmoins mobilisable dès que l'État, aux yeux des clercs islamiques, franchit une ligne rouge.

La percée jihadiste et la multiplicité des attentats dans la zone du lac Tchad et dans l'ouest du pays (zone des trois frontières) ont obligé l'État à prendre position en faveur d'un islam pacifique (qu'il soit soufi ou salafiste), par exemple à travers les programmes de déradicalisation et une collaboration avec des oulémas marocains, ce qui paradoxalement éloigne l'État de sa position neutre (laïque) officielle pour en faire un acteur explicite du champ religieux islamique (Sounaye 2021). Mais, contrairement à la Mauritanie ou à l'Algérie, l'État nigérien n'attaque pas systématiquement le salafisme en tant que tel, et dénonce seulement son émanation violente, jihadiste.

Enfin, c'est aussi au niveau de la politique extérieure que le salafisme opère une pression discrète mais réelle sur l'arène politique nigérienne, avec, depuis longtemps, une présence importante au Niger de l'Arabie saoudite, puis du Qatar (et, plus récemment, de l'Iran et surtout de la Turquie), dans le domaine de la religion bien sûr (formation d'imams, financement de mosquées), de la diplomatie, mais aussi de la santé, de l'aide humanitaire, des bourses d'études, de la réalisation d'infrastructures, sous la forme parfois d'ONGS islamiques (Touati 2011). Face à la mondialisation occidentale et à l'occidentalo-centrisme, les pays du Moyen-Orient proposent un internationalisme islamiste alternatif qui prend une place grandissante au Niger, non seulement dans la sphère politique, mais aussi dans la sphère publique, par le biais des financements et subventions qu'il distribue généreusement.



Le processus de salafisation de la société s'est donc en quelques sorte arrêté aux frontières de la sphère politique, et n'attaque pas actuellement et de façon directe la laïcité à la nigérienne. Mais il menace en revanche ce qui en est la base : une vision tolérante des rapports entre l'islam et l'État, entre l'islam et les autres religions, entre islam et non islam.

Les succès de l'idéologie salafiste ne peuvent se comprendre (et il en est de même pour la vague actuelle de néo-nationalisme/néo-panafricanisme) en dehors du rejet de plus en plus massif, par les opinions publiques africaines, et en particulier la jeunesse, des injonctions occidentales dans tous les domaines, vécues comme illégitimes, voire intolérables : injonction à la réduction des naissances (alors qu'une descendance nombreuse est à la fois un « don de Dieu » et une sorte d'assurance-vieillesse), injonction au développement (qui accroît la dépendance à l'aide et prétend bloquer les migrations), injonction à la démocratie (assortie d'une complaisance avérée des pays occidentaux avec des régimes tyranniques amis), voire injonction à la laïcité (dont la version française apparaît comme totalement inacceptable). Le salafisme tient une partie de son succès au fait qu'il se présente au contraire comme un rempart ou un refuge face à ces injonctions qu'il est le premier à dénoncer. Une autre raison de son succès vient sans doute du sentiment d'humiliation qu'ont suscité soixante années de dépendance à l'aide internationale corrélées à l'échec stratégique de l'industrie du développement (Olivier de Sardan & Zongo 2023).

Le salafisme a ainsi réussi à faire oublier (au moins en partie) son origine étrangère pour apparaître comme une composante de l'identité nigérienne, tout en se rattachant très explicitement à l'internationalisme islamiste. Mais il fait face désormais à un concurrent chassant en quelque sorte sur les mêmes terres que lui : l'idéologie néo-nationaliste/néo-panafricaniste, qui a émergé massivement à l'occasion des coups d'État sahéliens, qui est revendiquée par les régimes militaires, et qui elle aussi se réfère simultanément à une authenticité nigérienne et à un front international anti-occidental.

Quelles options s'offrent aujourd'hui quant aux rapports entre ces deux ensembles ? Les militaires maliens ont choisi de rester dans la voie de la laïcité (la laïcité à la malienne ressemblant fort à la laïcité à la nigérienne), ce qui a mené à des tensions avec les associations musulmanes et en particulier avec la mouvance salafiste. Du fait de l'importance de la communauté chrétienne au Burkina Faso, on voit mal les militaires burkinabè faire autrement que leurs collègues maliens, d'autant plus qu'il existe au Burkina Faso une forte société civile et syndicale acquise au principe de laïcité.

La situation actuelle est différente au Niger. Il est intéressant de voir que divers acteurs actifs sur les réseaux sociaux au Niger tentent de cumuler ou de concilier néo-nationalisme/néo-panafricanisme et internationalisme islamiste, appelant à soutenir la junte tout en multipliant les versets du Coran, ou assimilant, en cas d'intervention militaire de la CEDEAO, la nécessaire résistance nationale à une guerre sainte. On peut se demander s'il s'agit là d'un fantasme marginal, ou bien au contraire d'une nouvelle voie, où, dans le

futur, le néo-nationalisme/néo-panafricanisme pourrait, au moins au Niger, et à la différence du Mali et du Burkina Faso, s'enchevêtrer avec le salafisme, et permettre à celui-ci de pénétrer dans l'arène politique, mettant ainsi fin à la laïcité à la nigérienne. Il n'y a pas actuellement de réponse à cette question. Mais elle est centrale pour l'avenir de l'État au Niger.

Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL), Niamey, Niger.

BIBLIOGRAPHIE

- BA M. P., 2012, « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Éléments pour une sociologie de la connaissance », *Cahiers d'Études africaines*, LII (2-3), 206-207 : 575-602.
- BEN AMARA R., 2020, *The Izala Movement in Nigeria : Genesis, Fragmentation and Revival*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen.
- BIERSCHENK T. & OLIVIER DE SARDAN J.-P. (EDS.), 2014, *States at Work. Dynamics of African Bureaucracies*, Leiden-Boston, Brill.
- BLUNDO G. & OLIVIER DE SARDAN J.-P. (DIR.), 2007, *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)*, Paris, Karthala.
- DIARRA A., 2018, « Lutter contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles », Working Paper, *Études et Travaux du LASDEL*, 126.
- ECHARD N., 1989, « Bori. Aspects d'un culte hausa dans l'Ader et le Kurfey (Niger) », document de travail, Paris, Centre d'études africaines, EHESS.
- GOMEZ-PEREZ M. (DIR.), 2005, *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.
- HOLDER G. (DIR.), 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
- HOLDER G., 2022, « La laïcité "à la malienne" à la croisée de deux projets républicains : pluraliste ou islamique ? », Observatoire international du religieux, note 9, <<https://obsreligion.cnrs.fr/note/la-laicite-a-la-malienne-a-la-croisee-de-deux-projets-republicains-pluraliste-ou-islamique/>>.
- HOLDER G. & DOZON J.-P. (DIR.), 2018, *Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, révéils et populismes islamiques*, Paris, Karthala.

- HOLDER G. & SOW M. (DIR.), 2014, *L'Afrique des laïcités : État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Marseille, IRD.
- IDRISSA K. (DIR.), 2008, *Armée et politique au Niger*, Dakar, Codesria.
- IDRISSA R., 2005, « Modèle islamique et modèle occidental : le conflit des élites au Niger », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 347-372.
- IDRISSA R., 2017, *The Politics of Islam in the Sahel : Between Persuasion and Violence*, Londres, Routledge.
- IDRISSA R., 2018, « Les trajectoires du salafisme politique au Sahel. Le cas du Niger », *Politique africaine*, 149 : 43-65.
- IDRISSA R., 2023a, « Les laïcs et les déplorables », *La Gazette perpendiculaire*, blog, 6 mars, <<https://rahmane.substack.com/p/les-laics-et-les-deplorables>>.
- IDRISSA R., 2023b, « “Société civile” versus “société cléricale” (au Niger/Sahel) », *La Gazette perpendiculaire*, 2 mars, blog, <<https://rahmane.substack.com/p/societe-civile-versus-societe-clericale>>.
- KANE O., 2012, « L’“islamisme” d’hier et d’aujourd’hui : Quelques enseignements de l’Afrique de l’Ouest », *Cahiers d’Études africaines*, LII (2-3), 206-207 : 545-574.
- KRAUSE J., 2021, « Islam and Anti-Colonial Rebellions in North and West Africa, 1914-1918 », *The Historical Journal*, 64 (3) : 674-695.
- KURU A. T., 2009, *Secularism and State Policies toward Religion : The United States, France, and Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LAST M., 1967, *The Sokoto Caliphate*, London, Longmans, Green & Co.
- MEUNIER O., 1997, *Dynamique de l’enseignement islamique au Niger*, Paris, L’Harmattan.
- MEUNIER O., 1999, *Les voies de l’Islam au Niger dans le Katsina indépendant du 19^e au 20^e siècle*, Paris, Institut d’ethnologie (« Mémoires, 35 »).
- MEUNIER O., 2002, « Développement du wahhabisme au Niger : analyse socio-historique de la diffusion du mouvement Izala dans la ville de Maradi », *Revue africaine de recherche en éducation*, 1-2 : 1-27.
- MILES W., 2007, *Political Islam in West Africa. State-society Relations Transformed*, Boulder, Lynne Rienner.
- MONTEIL C., 1964, *L’Islam noir*, Paris, Éditions du Seuil.
- MUSTAPHA A. R. & MEAGHER K. (EDS.), 2020, *Overcoming Boko Haram : Faith, Society and Islamic Radicalization in Northern Nigeria*, London, James Currey.

- NAREY O., 2007, « Le principe de séparation de l'État et de la religion dans l'histoire constitutionnelle du Niger », *Politeia*, 11 : 277-287.
- NICOLAS G., 1975, *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris, Institut d'ethnologie.
- NICOLAS G., 1984, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris, Publications orientalistes de France.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1984, *Les sociétés songhay-zarma. Chefs, esclaves, guerriers, paysans*, Paris, Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2019, « Les conflits de proximité et la crise de la démocratie au Niger : de la famille à la classe politique », *Cahiers d'Études africaines*, LIX (2), 234 : 405-425.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2021, *La revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénierie sociale, en Afrique et au-delà*, Paris, Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2023, *Sahel : l'enchevêtrement des crises*, Paris, Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. (DIR.), 2015, *Élections au village. Une ethnographie de la culture électorale au Niger*, Paris, Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., ALI BAKO M. T. & HAROUNA A., 2019, « Les normes pratiques en vigueur dans les secteurs de l'éducation et la santé au Niger. Une base pour des réformes ancrées dans les réalités ? », Working Paper, *Études et Travaux du LASDEL*, 127.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. & ZONGO T., 2023, « Pourquoi cet échec stratégique des institutions de développement et des États africains ? Et de quelques pistes pour aller vers des politiques publiques mieux adaptées aux contextes locaux », Working Paper, Clermont-Ferrand, FERDI (« Documents de travail, 336 »).
- OTAYEK R. (DIR.), 1993, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- ROBINSON D., & TRIAUD J.-L. (DIR.), 2012, *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française*, Paris, Karthala.
- ROUCH J., 1960, *La religion et la magie songhay*, Paris, PUF.
- SALIFOU A., 1971, *Le Damagaram ou sultanat de Zinder au 19^e siècle*, Niamey, Études nigériennes, 27.
- SALIFOU A., 1973, *Kaoussan ou la révolte sénoussiste*, Niamey, CNRS.
- SAMSON F., 2012, « Les classifications en islam », *Cahiers d'Études africaines*, LII (2-3), 206-207 : 329-349.

- SANANKOUA B., 1990, *Un empire peul au XIX^e siècle. La Diina du Maasina*, Paris, Karthala.
- SOUNAYE A., 2007, « Instrumentalizing the Qur'an in Niger's Public Life », *Journal for Islamic Studies*, 27 : 211-238.
- SOUNAYE A., 2009a, « Ambiguous Secularism. Islam, Laïcité and the State in Niger », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 58 (2) : 41-58.
- SOUNAYE A., 2009b, « Izala au Niger : une alternative de communauté religieuse », in L. FOURCHARD, O. GOERG & M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *Les lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 481-500.
- SOUNAYE A., 2011, « La "discothèque" islamique : CD et DVD au cœur de la réislamisation nigérienne », *Ethnographiques.org*, 22, <<https://www.ethnographiques.org/2011/Sounaye>>.
- SOUNAYE A., 2016, *Islam et modernité : contribution à l'analyse de la ré-islamisation au Niger*, Paris, L'Harmattan.
- SOUNAYE A., 2017, « Salafi Aesthetics : Preaching Among the Sunnace in Niamey, Niger », *Journal of Religion in Africa*, 47 : 9-41.
- SOUNAYE A., 2020, « Malama Ta Ce ! 1 : Women Preachers, Audiovisual Media and the Construction of Religious Authority in Niamey, Niger », *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, New York, Routledge : 222-237.
- SOUNAYE A., 2021, « Ritual Space and Religion. Young West African Muslims in Berlin, Germany », in B. MEYER & P. VEN DER VEER (eds.), *Refugees and Religion: Ethnographic Studies of Global Trajectories*, London, Bloomsbury Academic : 160-176.
- SOUNAYE A., DIARRA A. & YOUNOUSSI I., 2017, « Genre et population. Étude socio-anthropologique sur les déterminants des politiques de populations au Niger », Working Paper, *Études et Travaux du LASDEL*, 123.
- SOUNAYE A. & LUCHESE C., 2021, « Révolution salafiste en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, 161-162 (1-2) : 403-425.
- TIDJANI ALOU M., 2001, « La justice au plus offrant. Les infortunes du système judiciaire en Afrique de l'Ouest (cas du Niger) », *Politique africaine*, 83 : 59-78.
- TIDJANI ALOU M., 2008, « Les militaires politiciens », in K. IDRISSE (dir.), *Armée et politique au Niger*, Dakar, CODESRIA : 93-124.
- TOUATI S., 2011, « L'islam et les ONG islamiques au Niger », *Les carnets du CAP*, 15 : 137-164.
- TRIAUD J.-L., 1995, *La légende noire de la Sanusiyya : une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840-1930* (vol. 1), Paris, Éditions de la MSH.

UMAR M. S., 2020, « The Roles of the *ulema* in Radicalization and Counter-radicalization », in K. MEAGHER & A. R. MUSTAPHA (eds.), *Overcoming Boko Haram : Faith, Society and Islamic Radicalization in Northern Nigeria*, London, James Currey : 1-30.

WEBER M., 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

ZAKARI M., 2007, « La naissance et le développement du mouvement Izala au Niger », in X. MOYET, A. SECK & H. SOULEY (dir.), *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne : Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigéria*, Paris, Les Indes savantes : 51-74.

ZAKARI M., 2009a, *L'islam dans l'espace nigérien, t. 1 : Des origines (VII^e siècle) à 1960*, Paris, L'Harmattan.

ZAKARI M., 2009b, *L'islam dans l'espace nigérien, t. 2 : De 1960 aux années 2000*, Paris, L'Harmattan.

RÉSUMÉ

Depuis le coup d'État de juillet 2023 au Niger, deux groupes d'acteurs occupent le devant de la scène politique au Niger : les militaires et les jihadistes. Mais il ne faut pas oublier un troisième pôle, les salafistes, moins visibles de l'extérieur, mais qui ont une réelle base populaire et qui, comme les deux premiers, sont eux aussi hostiles à fois au système démocratique et à la suprématie occidentale. L'idéologie salafiste, qui prêche l'intolérance, est devenue peu à peu incontournable au Niger, et voudrait substituer un État islamique à l'État laïc. Cet article, après avoir rappelé l'évolution des rapports entre l'islam et l'État au Niger, décrit le processus de salafisation de la vie quotidienne au Niger, tant dans la sphère sociale que dans la sphère publique. Mais, à ce jour, le salafisme n'a pas pénétré directement l'arène politique.

Mots-clés : Niger, démocratie, État, islam, laïcité, militaires, occidentalisme, salafisme.

ABSTRACT

The Salafization of Niger Society and the State. — Since the coup in Niger in July 2023, two groups have come to the forefront of Niger's political scene: the military and the jihadists. But we should not forget a third group, the Salafists, who are less visible from outside, but who have a real popular base and, like the first two, are also hostile to both the democratic system and Western supremacy. The Salafist ideology, which preaches intolerance, has gradually become unescapable in Niger, and aims to replace the secular State with an Islamic one. After recalling the evolution of relations between Islam and the State in Niger, this article describes the process of Salafization of everyday life in Niger, in both the social and public spheres. To date, however, Salafism has not directly penetrated the political arena.

Keywords: Niger, democracy, Islam, military, occidentalism, Salafism, secularism, State.