

Islam et politique au Sahel

Par **Ibrahim Yahaya Ibrahim**

Ibrahim Yahaya Ibrahim, docteur en science politique de l'université de Floride, basé à Dakar, est analyste senior pour International Crisis Group.

Depuis une trentaine d'années, le Sahel est le théâtre d'une résurgence islamique, poussée notamment par des groupes salafistes et soufis. Certains acteurs religieux cherchent à islamiser la société par le bas, sans s'engager directement en politique. D'autres, en revanche, aspirent à prendre le pouvoir, soit en s'insérant dans le jeu démocratique, soit par les armes. Les États concernés et les intervenants extérieurs ne réagissent pas de manière uniforme face à cette dynamique religieuse.

politique étrangère

Au cours des trente dernières années, la sphère islamique a connu, au Mali et au Niger, des changements notables. D'une part, l'islam tend à façonner davantage les comportements individuels et sociaux. Les signes et symboles de religiosité sont devenus omniprésents, témoignant d'un approfondissement de l'islamisation des sociétés, souvent en phase avec une interprétation rigide de la religion. D'autre part, l'islam est aussi devenu une source d'inspiration et un motif important d'activisme politique. Les acteurs religieux ont davantage investi le terrain politique, devenant eux-mêmes politiciens, leaders de contestations ou lobbyistes cherchant à influencer les décisions des gouvernants. Alors que la présence de l'islam dans l'espace public de ces deux pays est ancienne, l'ambition des acteurs musulmans d'exercer le pouvoir politique n'a jamais été aussi affirmée.

Mali et Niger ont des caractéristiques socio-religieuses assez similaires. Leur population serait à plus de 90 % musulmane, en majorité sunnite. Les courants théologiques dans les deux pays sont quasiment identiques, avec une prédominance du soufisme – *via* notamment ses deux composantes, Qadriyya et Tidjaniyya –, suivi du salafisme et dans une moindre

mesure du chiisme, du Tabligh et de la Ahmadiyya. Les deux pays ont connu une résurgence islamique qui a pris de l'ampleur à partir des années 1990. L'approfondissement de l'islamisation semble cependant plus visible au Niger, alors que l'activisme politique des leaders religieux tend à être plus vigoureux au Mali. Dans les deux cas, l'ambition des acteurs religieux à influencer les décisions des dirigeants et à se tailler une place au cœur de la lutte politique est sans précédent, au moins dans la période post-indépendance.

Ces acteurs montent en puissance à un moment où les élites laïques perdent en crédibilité. Les problèmes de gouvernance et les dysfonctionnements des services publics contribuent à saper non seulement la légitimité des dirigeants laïques mais aussi la crédibilité des institutions qu'ils dirigent. Les leaders religieux critiquent de plus en plus ces élites, et cherchent à se positionner comme alternative. Se prévalant d'une virginité politique, ils prétendent incarner une nouvelle légitimité basée sur leur statut d'hommes de foi et de moralité.

Effervescence religieuse

Au cours des dernières décennies, les sociétés musulmanes du Sahel ont été marquées par de profondes mutations ainsi que par une présence de plus en plus affirmée de l'islam, tant dans la sphère privée que publique. Ces changements sont visibles dans de nombreux domaines : comportements sociaux, attitudes individuelles, styles vestimentaires, gestion du temps en lien avec les horaires de prières, etc. Alors que jusque dans les années 1990, le port du hijab dans les villes du Niger était perçu comme un acte déviant, symbole d'un islam importé, c'est aujourd'hui le refus de son port qui apparaît comme une déviance dans certains milieux.

Presque tous les aspects de la vie quotidienne s'imprègnent davantage d'une pratique plus rigoriste de la religion. Les sondages du Pew Research Center montrent que 94 % et 86 % des personnes interrogées respectivement au Mali et au Niger considèrent que la religion joue un rôle très important dans leur vie, alors que 94 % des répondants au Niger déclarent pratiquer régulièrement les rites musulmans plus d'une fois par jour. Quatre musulmans maliens et nigériens sur cinq affirment effectuer les cinq prières quotidiennes¹.

Plusieurs enquêtes d'opinion attestent d'un soutien fort à un rôle plus important de la religion dans la sphère publique. Par exemple, une partie

1. « The World's Muslims: Religion, Politics and Society Survey Topline Results », Pew Research Center, 30 avril 2013.

significative de la population – deux tiers des Nigériens et près de la moitié des Maliens – soutient l'idée que la charia devrait être la loi officielle dans leur pays². Il n'y a cependant pas consensus sur l'interprétation de la charia, ni sur le rôle précis qu'elle devrait jouer. Alors que 83 % des Nigériens sont favorables à l'octroi aux chefs religieux du pouvoir de trancher des conflits familiaux et de propriété, seuls 32 % d'entre eux sont favorables à l'application de la peine de mort pour apostasie³.

L'approfondissement de l'islamisation des sociétés sahéliennes – parfois appelé « réislamisation⁴ », « renouveau de l'islam⁵ » ou « réforme islamique⁶ » – a d'abord pris de l'ampleur concomitamment à une montée en puissance du discours salafiste. De nos jours, les mouvements soufis et chiïtes y contribuent également. Au Mali, les « chérifs » (Madani Haïdara, Bouyé Haïdara, Chouala Bayaya Haïdara) sont ainsi des acteurs de premier plan de cette résurgence islamique.

Le phénomène était à son début essentiellement urbain, puis il a progressivement gagné les zones rurales, qui deviennent de véritables foyers religieux. À Makalondi, localité rurale du Niger traditionnellement dominée par l'animisme, un leader religieux salafiste, Abdallah Noga, a bénéficié du soutien d'une organisation non gouvernementale (ONG) islamique pour développer une vraie dynamique religieuse. Les activités d'enseignement islamique et de prosélytisme que son centre met en œuvre ont permis de convertir de nombreux animistes Gourmantché. Plus à l'est, à Dogondoutchi, un marabout soufi, Gawsu al-Moustapha, se pare du titre de « dernier Calife de la Tidjaniyya ». Il parcourt les villages du centre-ouest du Niger, organisant des séances de prêche et des évocations (*dhihr*). À Kadji, un village proche de la ville de Gao, un mouvement hérétique, dissident du mouvement salafiste local, recrute depuis des décennies des adeptes dans les villages riverains du fleuve Niger. Cette montée de la religiosité a commencé bien avant l'arrivée des groupes djihadistes dans la région du Sahel.

Un changement en profond

La montée en puissance du courant salafiste, à partir des années 1990, dans plusieurs villes sahéliennes a donné lieu à une rivalité entre celui-ci

2. « Résultats de la 5^e série des enquêtes Afrobaromètre au Niger », Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales et le développement local & Afrobarometer, janvier 2014 ; T. Isbell et F. Haïdara, « Malians Split on Role of Islam in Country, but Majority Feel Politicians use Religion to Rule », *Dispatches*, n° 211, Afrobarometer, 4 juin 2018.

3. M. Baker, « Capital Punishment for Apostasy in Islam », *Arab Law Quarterly*, vol. 32, n° 4, 2018.

4. R. Idrissa, *The Politics of Islam in the Sahel: Between Persuasion and Violence*, Londres, Routledge, 2017.

5. J.-L. Triaud et O. Kane (dir.), *Islam et islamisme au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.

6. A. Brigaglia, « Trajectories of Islamic Reform in West Africa », *Studi Magrebini*, vol. 19, n° 1, 2021, p. 171-181.

et les confréries soufies jusqu'alors mieux ancrées dans ces sociétés. Des leaders religieux issus de ces deux courants ont rivalisé d'ardeur et de créativité dans leurs efforts de propagation de leurs offres religieuses. Ils ont eu recours à des séances de prêche en plein air, à des émissions de radio et télévision, ainsi qu'à des cassettes audio et CD-Rom⁷. La multiplication des radios communautaires, souvent financées par les ONG, a significativement contribué à la propagation du discours islamique, y compris dans les zones rurales. Souvent en quête de contenus bon marché pour occuper les heures creuses, ces radios diffusent des prêches récupérés sur des cassettes, CD ou clés USB⁸. Par ailleurs, le développement des technologies de l'information et de la communication a offert aux entrepreneurs religieux l'opportunité d'effectuer du marketing religieux de masse. Ce prosélytisme a joué un rôle de premier plan dans la propagation des discours islamiques et dans le changement de comportement qui s'en est suivi.

Un autre vecteur de diffusion de la religion a été la transformation de l'enseignement islamique, qui avait été marginalisé depuis l'ère coloniale. Les leaders religieux ont entrepris des démarches ambitieuses pour transformer leur offre. Ils ont modernisé leur système éducatif, diversifié les

L'enseignement religieux a pénétré la société

cursus et amélioré les méthodes pédagogiques, s'inspirant souvent des modes d'enseignement séculier modernes. Des écoles *Islamiyya* ouvrent en lieu et place d'établissements coraniques classiques. Elles permettent aux élèves d'apprendre, outre le Coran, la langue arabe et d'autres disciplines des études islamiques. Les *Islamiyya* féminines prolifèrent, donnant aux femmes, y compris mariées, la possibilité de s'éduquer sur les rites religieux. Enfin, les écoles franco-arabes se sont multipliées. Celles-ci offrent donc un enseignement bilingue associant matières religieuses et séculières. Au Niger, où ces écoles font partie intégrante du système éducatif national, elles ont connu un développement fulgurant. Entre 2000 et 2017, les effectifs des élèves du primaire ont presque octuplé, alors que ceux de l'enseignement général francophone ont quintuplé⁹. Au fur et à mesure que l'enseignement religieux pénétrait la société, valeurs et comportements sociaux devenaient plus conservateurs.

Les ONG islamiques ont aussi joué un rôle de premier plan dans la propagation des discours religieux. Sur la même période, leur présence

7. A. Sounaye, « Alarama is All at Once: Preacher, Media "Savvy", and Religious Entrepreneur in Niamey », *Journal of African Cultural Studies*, vol. 25, n° 1, 2013, p. 88-102

8. Entretien de l'auteur avec des promoteurs des radios communautaires, Niamey, octobre 2020.

9. Entretien avec un haut cadre du ministère de l'Éducation nationale, Niamey, janvier 2021.

s'est considérablement accrue. Ces organisations, principalement financées par les pays du Golfe, ont concentré leurs activités sur la promotion de la foi à travers la construction de mosquées, la distribution de corans et le travail missionnaire. Au fil du temps, ces ONG ont diversifié leurs activités, et eu tendance à se professionnaliser. Elles associent désormais au prosélytisme des projets de développement et d'aide d'urgence. Leur approche intégrée, qui vise à prendre en charge les besoins matériels et spirituels, est souvent appréciée des populations. Les promoteurs de ces ONG brandissent le fait que leur discours jouit d'une proximité culturelle avec les valeurs et normes sociales locales, ce qui constituerait un avantage comparatif vis-à-vis des structures occidentales.

L'effervescence religieuse a aussi une dimension économique. L'essor d'une « économie islamique » florissante et diversifiée est un phénomène remarquable. En plus de « l'économie de la prédication » et de « l'économie de la prière¹⁰ », il existe une « économie du Hajj ». L'organisation des pèlerinages du Hajj et de la Oumra¹¹ est une entreprise lucrative – plus de 100 millions de dollars par an au Niger –, captée par les chefs religieux¹², et une source d'emplois pour de nombreux diplômés des universités islamiques.

La montée en puissance de la sphère religieuse doit cependant être nuancée. Bien que l'islam ait une emprise réelle sur les sociétés sahéliennes et que les symboles islamiques y soient devenus omniprésents, cette influence islamique croissante ne se fait pas nécessairement au détriment de l'occidentalisation, mais parallèlement à celle-ci. Les idées libérales du féminisme, du respect des droits de l'homme et de la démocratie, ainsi que des éléments de la culture occidentale, tels la musique, les films ou les styles vestimentaires sont également présents et continuent d'avoir un attrait dans certains segments des sociétés.

Montée en puissance d'une élite islamique

Dans le dernier quart de siècle, des activistes musulmans sahéliens se sont de plus en plus affirmés dans la défense des valeurs islamiques et la promotion d'un programme religieux dans la sphère publique. Le processus de démocratisation et de libéralisation politique qui a démarré dans

10. A. Sounaye, « Alarama is All at Once: Preacher, Media "Savvy", and Religious Entrepreneur in Niamey », *op. cit.* ; B. F. Soares, « The Prayer Economy in a Malian Town », *Cahier d'études africaines*, vol. 36, n° 4, 1996, p. 739-753.

11. À la différence du Hajj, la Oumra est un pèlerinage qui peut s'effectuer à tout moment de l'année.

12. Entretien avec un ancien membre de la Commission nationale d'organisation du Hajj et de la Oumra, Niamey, août 2020.

les années 1990 au Mali et au Niger a créé un environnement favorable, qui a permis aux partis politiques et aux organisations de la société civile de fonctionner plus ou moins librement. Une élite musulmane émergente s'est alors organisée en associations, dans le but de défendre les valeurs islamiques.

La première génération d'activistes musulmans était issue de deux horizons distincts. D'une part, il y avait des intellectuels musulmans « arabophones », diplômés des universités islamiques sahéliennes telle l'université islamique de Say au Niger, ou d'autres établissements du monde arabe comme Al-Azhar en Égypte ou l'université de Médine en Arabie Saoudite. Ces premiers activistes disposaient de fortes connaissances religieuses, mais avaient une faible capacité de mobilisation politique. D'autre part existait une classe d'intellectuels musulmans francophones, diplômés d'écoles supérieures laïques, comme celles qui ont évolué pour devenir les universités de Niamey (1971), Nouakchott (1981) et Bamako (1993). Bien que ces intellectuels francophones n'aient pas été très instruits dans le domaine des études islamiques traditionnelles, ils avaient un vif intérêt à promouvoir les valeurs islamiques sur les campus. Beaucoup d'entre eux étaient impliqués dans des associations confessionnelles dans les lycées et les universités. Ils avaient donc une expérience des mobilisations culturelles et politiques. Ces deux groupes d'intellectuels arabophones et francophones se sont réunis au début des années 1990, pour créer une coalition d'activistes musulmans qui a conduit à l'émergence des premiers mouvements islamistes au Sahel.

Ces dernières années, l'engagement musulman dans la sphère politique sahélienne a pris des formes très diverses, de l'ascension de l'imam Mahmoud Dicko comme figure de proue des mouvements de protestation au Mali à la flambée des insurrections djihadistes, en passant par les épisodes d'émeutes au Niger – comme celles de 2015 en réaction à la publication des caricatures du prophète Mahomet. Le nombre d'épisodes de contestation politique à caractère religieux a significativement augmenté depuis dix ans. En 2020, au Niger, les autorités ont imposé plusieurs mesures pour tenter d'endiguer la pandémie de Covid-19 : fermeture des frontières, couvre-feu, etc. Parmi toutes ces mesures, c'est la fermeture des mosquées qui a servi de catalyseur au mécontentement et à la violence.

Trois manières de voir et promouvoir l'islam politique

Si les activistes musulmans promeuvent les valeurs islamiques, ils ne s'accordent pas pour autant sur une vision commune de la société idéale, ni sur les moyens d'y parvenir. Certains leaders religieux rechignent à

prendre part à la politique, ou à contester les décisions des autorités. Ils sont souvent cooptés par les politiciens et entretiennent des liens étroits avec le gouvernement. Leur rôle se limite à celui de lobbyistes et d'influenceurs. Ces élites musulmanes que l'on pourrait appeler « piétistes » privilégient plutôt la spiritualité, la piété personnelle et l'éducation religieuse comme moyens de traiter les problèmes sociaux et politiques. La majorité des dirigeants religieux maliens et nigériens sont piétistes, mais c'est le mouvement Ansar Dine International au Mali, dirigé par Chérif Ousmane Madani Haïdara¹³, qui incarne le mieux cette tendance.

D'autres activistes musulmans, toutefois, militent en faveur de l'islamisation et de la moralisation de la sphère publique. Ils aspirent à promouvoir un programme islamique, en créant des partis politiques pour participer aux élections démocratiques ou en s'engageant dans des actions de mobilisation de masse visant à contester les décisions des autorités, voire la légitimité des décideurs. Ces militants sont influencés par l'idéologie des Frères musulmans et peuvent être qualifiés d'« islamistes »¹⁴. Les islamistes maliens et nigériens sont engagés dans un débat permanent avec des groupes laïques en vue de définir « la forme et la substance » de concepts tels que l'État, la démocratie, les droits de la personne et le code de la famille. Au Niger, des activistes comme Malama Houda, de l'Union des femmes musulmanes du Niger, représentent par exemple cette mouvance.

Contester les décisions des autorités, voire la légitimité des décideurs

Une tendance plus récente parmi les activistes musulmans au Mali et au Niger appelle au soulèvement violent contre l'État au nom de l'islam. Ces individus, identifiés comme « djihadistes », rejettent l'ordre établi, la démocratie, les frontières des États-nations, et visent à mettre en place un système politique islamique radical basé sur la charia. Ils considèrent tous les dirigeants qui n'adhèrent pas à leur interprétation particulière de la charia comme des *tawaghit*, c'est-à-dire des autocrates infidèles devant être chassés par la force. Les émirs de mouvements insurrectionnels Hamadoun Koufa, leader de la katiba Macina¹⁵, et Iyad ag Ghali, chef du Groupe de soutien à l'islam et aux musulmans (GSIM), figurent parmi les djihadistes sahéliens les plus connus. À Niamey, dans les années 2010, un groupe des jeunes religieux,

13. Celui-ci est aujourd'hui à la tête du Haut Conseil islamique malien (HCIM).

14. « Comprendre l'Islamisme », rapport n° 37, Crisis Group, mars 2015.

15. Actif dans le centre du Mali, ce groupe djihadiste est membre de la coalition djihadiste appelée Groupe de soutien à l'islam et aux musulmans (GSIM).

dont des diplômés d'université, ont soutenu de façon assez ouverte l'idéologie djihadiste. Il se sont dispersés à la suite d'une persécution par les autorités.

Ces différentes mouvances ont des conceptions différentes des répertoires d'action à déployer. Les piétistes maliens considèrent tout affrontement avec l'État comme un acte non islamique et aspirent à changer le comportement des personnes – plutôt que les lois ou les institutions publiques – à travers l'éducation religieuse, la spiritualité et la piété personnelle. Les islamistes ont, quant à eux, souvent recours à des manifestations pacifiques et à des pressions pour contester les politiques ou promouvoir un programme islamique dans la sphère publique. Enfin, les djihadistes considèrent la violence comme la seule façon de promouvoir leur vision. Ils ont recours à des attaques meurtrières et à des stratégies insurrectionnelles pour produire les changements souhaités.

Ces catégories sont des idéaux-types. La réalité est plus complexe et certains individus peuvent appartenir à plusieurs catégories, ou évoluer d'une catégorie à l'autre. Pendant longtemps, les positions prises par Cheikh Boureima Daouda, l'imam de la grande mosquée de l'université Abdou Moumouni de Niamey, sur l'engagement des leaders religieux ou encore la contestation du pouvoir, faisaient de lui le prototype d'un piétiste. Puis, en 2020, il a décidé de se porter candidat à l'élection présidentielle.

Réponses des autorités étatiques

Les attitudes des autorités maliennes et nigériennes vis-à-vis de la montée en puissance de la sphère islamique n'ont pas été identiques. Alors que ces deux pays prônent la laïcité pour régir les relations entre l'État et la sphère religieuse, le contenu qu'ils donnent à ce principe semble varier. Au Mali, la laïcité est comprise par certains membres de l'élite dirigeante comme une séparation complète entre l'État et la religion. En conséquence, ces dirigeants s'abstiennent d'interférer dans le champ religieux, au point de se désengager de la gestion et de la réglementation de la sphère religieuse¹⁶.

Ce désengagement de l'État par rapport aux questions religieuses s'est traduit par un laissez-faire qui a non seulement permis aux élites musulmanes émergentes de mettre sur pied de puissantes associations, mais a surtout délégué à ces mêmes personnes le pouvoir de régler la

16. M. Mara, « La Laïcité : Comprenons là pour mieux l'utiliser ? » *Maliactu*, 4 juin 2015.

sphère islamique, à travers des institutions telles que l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI) et le Haut Conseil islamique malien (HCIM) qui, quoique rattachées à l'État, fonctionnent de façon relativement indépendante. Ce n'est qu'en 2012 que les autorités ont mis en place un ministère du Culte. À travers ce processus d'auto-gestion, les élites musulmanes ont pu imposer une certaine inclusivité dans la sphère islamique, en dépit de luttes internes d'influence acharnées. Bien qu'il existe d'importantes différences théologiques entre ces élites musulmanes, en particulier entre les adeptes du soufisme et du salafisme, elles ne les empêchent pas de s'unir pour défendre les intérêts de l'islam face aux élites laïques. On l'a vu par exemple au moment de la lutte contre le Code de la famille en 2009.

Par contraste, au Niger le gouvernement a adopté une approche coercitive et centralisée de la gestion de la sphère religieuse, qui a consisté à promouvoir un islam soufi dit « nigérien » et à ralentir – sans grand succès – la montée en puissance d'un islam « salafiste » prétendument importé¹⁷. Le principe de laïcité y est interprété comme une manière de limiter les interférences des religieux dans les affaires de l'État¹⁸. À chaque fois que les religieux tentent de s'immiscer dans des affaires politiques, l'État sévit en arrêtant et emprisonnant des leaders. En 2019, en réaction à des manifestations violentes organisées par des religieux contre l'adoption d'une loi régulant le culte, les autorités nigériennes ont par exemple procédé à de telles arrestations.

Pendant la période autocratique (1974-1991), l'État nigérien a supervisé la gestion du milieu religieux à travers l'Association islamique du Niger (AIN)¹⁹. L'influence de cette association s'est considérablement affaiblie lors de la libéralisation de la vie politique au début des années 1990, quand la création d'associations islamiques a mis fin à son monopole. Mais les autorités ont aussi mis à contribution les chefs traditionnels pour encadrer les activités des acteurs religieux. Alors que l'AIN disposait d'une capacité plus grande à exercer un contrôle sur la sphère islamique de Niamey, les chefs traditionnels étaient quant à eux chargés de réguler la sphère religieuse dans les villes secondaires et les campagnes. La loi définissant le statut des chefs traditionnels leur attribue la tutelle des traditions et coutumes et les charge de « veiller au respect de la tolérance

17. Z. Maikorema, *L'Islam dans l'espace nigérien: Des origines (VI^e siècle) à 1960. Tome I*, Paris, L'Harmattan, 2009.

18. Entretien avec un agent du ministère de l'Intérieur, Niamey, juillet 2016.

19. S. Elischer, « Autocratic Legacies and State Management of Islamic Activism in Niger », *African Affairs*, vol. 114, n° 457, 2015, p. 577-597.

religieuse ». Aujourd'hui, la gestion des affaires religieuses au Niger est exercée par une pluralité d'acteurs : chefs traditionnels, Conseil islamique du Niger et Direction générale du Culte au sein du ministère de l'Intérieur. La prolifération des insurrections djihadistes dans le pays a récemment poussé l'État à adopter une nouvelle politique d'administration du culte, mais sans se doter des ressources nécessaires, aussi bien matérielles qu'humaines, à sa mise en œuvre.

Ni l'approche malienne, ni la méthode nigérienne n'ont permis d'infléchir la résurgence islamique. Néanmoins, elles ont produit des résultats différents. Au Niger, l'obsession des autorités à contrôler la sphère islamique et à réprimer toute velléité d'engagement politique et de contestation du pouvoir semble avoir produit une sphère islamique relativement peu organisée, sans leader emblématique et avec moins de prétentions politiques (quoique, en 2020, un leader religieux se soit porté candidat aux élections présidentielles, avant de voir sa candidature rejetée). En revanche, impuissants à changer le cours des choses par le haut, les leaders religieux se sont attachés à promouvoir le changement par le bas, à travers un prosélytisme très dynamique qui a beaucoup contribué à l'effervescence religieuse et aux changements culturels décrits précédemment.

Au Mali, le laissez-faire des autorités et la capacité des leaders religieux à s'autogérer à travers des structures semi-indépendantes semblent avoir permis une plus grande structuration et organisation de la sphère religieuse autour de personnalités puissantes. La meilleure illustration en est l'imam Mahmoud Dicko, qui s'est forgé une renommée d'abord en tant que leader de l'AMUPI, puis du Haut Conseil islamique. Ces leaders aspirent à pousser un programme islamique par le haut, en s'engageant dans la mobilisation politique et en influençant des leaders politiques. Ces derniers apparaissent dépassés par la montée en puissance des religieux et cherchent à coopter les acteurs les plus influents.

Attitude des intervenants extérieurs

Les acteurs extérieurs s'intéressent de plus en plus à la problématique de la religion dans l'espace sahélien. Mais ils semblent peu outillés, soit qu'ils méconnaissent les contours de ces dynamiques complexes, soit que leurs règles d'engagement ne le leur permettent pas.

Différents observateurs ont analysé la résurgence islamique à travers le prisme de la radicalisation, l'associant à une menace. L'activisme islamique est souvent considéré comme intrinsèquement violent, ou

conduisant potentiellement à la violence²⁰. Même si les militants musulmans se sont imposés comme des acteurs majeurs de la scène publique au Sahel, la plupart des intervenants extérieurs occidentaux ne les considèrent pas comme légitimes. Même quand il est pacifique, l'activisme islamique est fréquemment perçu comme l'étape préliminaire d'un processus graduel vers la radicalisation²¹, puis le djihadisme. Il y aurait ainsi une forme de *continuum* entre activisme pacifique et passage à l'acte violent²². Cette suspicion à l'égard de l'activisme islamique s'est renforcée après le 11 septembre 2001, et la confusion conceptuelle entre islamisme et djihadisme s'est accentuée.

Les réformes libérales soutenues par ces intervenants extérieurs ont contribué à élargir le fossé entre eux, l'État et certains segments conservateurs des sociétés²³. Des programmes liés à la promotion des droits des minorités LGBT, à l'éducation sexuelle dans les établissements scolaires, à l'égalité des genres dans le Code de la famille, ou encore aux droits des enfants, ont été particulièrement controversés. Souvent mal formulées et mises en œuvre par l'État dans des sociétés de plus en plus conservatrices, ces réformes ont fait apparaître les autorités comme des ennemis de l'islam à la solde des intérêts occidentaux²⁴. Les activistes musulmans n'ont pas manqué de diaboliser cette libéralisation, et de la présenter comme une tentative d'imposition de la culture occidentale à des sociétés sahéennes musulmanes.

Des ennemis de l'islam à la solde des intérêts occidentaux

Mahmoud Dicko, par exemple, associe le rejet des élites politiques maliennes à leur promotion des valeurs libérales sous l'influence d'acteurs extérieurs. Ainsi déclare-t-il : « La démocratie est venue avec plusieurs réformes libérales visant à changer certaines valeurs fondamentales et la culture de la société malienne, y compris la création d'un parlement des jeunes qui a autorisé les enfants à défier leurs parents et à exprimer des désaccords vis-à-vis de leurs parents d'une manière qui va à l'encontre de la culture malienne. Il y avait aussi d'autres réformes

20. H. Hassan, « The State and Civil Society in Africa: A North African Perspective », *African Journal of Political Science and International Relations*, vol. 3, n° 2, 2009, p. 66-76.

21. J. C. Zimmerman, « Sayyid Qub's Influence on the 11 September Attacks », *Terrorism and Political Violence*, vol. 16, n° 2, 2004, p. 222-254.

22. D. A. Charter, « Something Old, Something New... ? Al-Qaeda, Jihadism, and Fascism », *Terrorism and Political Violence*, vol. 19, n° 1, 2007, p. 65-93.

23. I. Bergamaschi, « The Fall of a Donor Darling: The Role of Aid in Mali's Crisis », *Journal of Africa Modern Studies*, vol. 52, n° 3, 2014, p. 347-378.

24. Entretien avec des leaders religieux, Bamako et Niamey, respectivement novembre 2019, juin 2020.

importées comme le Code de la famille et le débat sur la légalisation de l'homosexualité. Les gens percevaient toutes ces réformes comme des menaces pour eux. Ils y voyaient l'expression du choc des civilisations. Il semblait aux gens que leur gouvernement, avec le soutien des ONG, voulait les précipiter dans une sorte de modernité qui est en contradiction avec leurs valeurs fondamentales. En conséquence, les gens se sont progressivement désengagés du processus démocratique et sont retournés à la religion, où ils se sentent plus en sécurité. Plus tard, ils ont décidé de réagir à ce qu'ils considéraient comme une agression.²⁵ »

* * *

La sphère islamique sahéenne est très dynamique. La religiosité gagne du terrain, alors que les activistes musulmans redoublent d'efforts pour influencer les dirigeants, globalement en perte de vitesse. Ni les élites laïques, ni leurs partenaires internationaux ne semblent prendre la mesure des changements en cours. Pourtant les États et leurs partenaires doivent prendre conscience des changements culturels, et surtout les prendre en compte dans l'élaboration des politiques publiques. Ils doivent notamment éviter de s'engager dans des réformes qui apparaissent contraires aux valeurs culturelles locales et décrédibilisent davantage encore l'État aux yeux d'une grande majorité de la population. Bref, il faut que les États cessent d'apparaître comme des entités étrangères à leurs propres sociétés.

Les partenaires extérieurs doivent prendre en compte les sensibilités culturelles dans l'élaboration de leurs projets. Par exemple, les réformes touchant au contrôle de la natalité, au Code de la famille ou aux questions de genre doivent faire l'objet de meilleures formulations, et être en phase avec les réalités culturelles et religieuses des pays, au risque de générer de fortes tensions, voire de s'avérer contre-productives.

Dans les discussions sur la nécessaire réforme de la gouvernance, les questions du rôle de l'islam dans les sociétés sahéennes ainsi que de la gestion de la sphère islamique doivent occuper une place prépondérante. Pour amorcer son retour, l'État pourrait même s'approprier certaines réformes populaires, telles la promotion des écoles franco-arabes ou la valorisation du rôle des juges islamiques (*cadis*). Celles-ci pourraient améliorer son image, et renforcer l'adhésion générale à l'éducation et à la justice. Au Niger, le fait que l'État ait inclus l'enseignement franco-arabe dans son système éducatif a permis de scolariser des centaines de milliers d'élèves qui n'auraient pas pu intégrer l'enseignement francophone.

25. Entretien, Bamako, juillet 2016.

Les États du Mali et du Niger ont tout intérêt à ne pas laisser le domaine du religieux aux seuls acteurs religieux. Ils doivent s'investir davantage dans la régulation de la sphère islamique, en adoptant des lois, en créant ou réformant des institutions. D'autres pays musulmans, comme le Maroc, pourraient servir de source d'inspiration.



Mots clés

Mali
Niger
Islamisation
Sécularisme