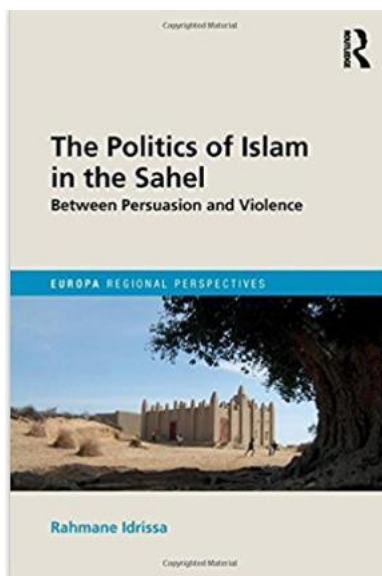


« La politisation de l’Islam dans le Sahel – entre persuasion et violence »

Résumé du livre

De Rahmane Idrissa¹

Sur invitation de la Konrad-Adenauer-Stiftung au Mali au colloque international « Etat moderne et religion », Dr. Rahmane Idrissa a eu l’occasion de présenter son nouveau livre, intitulé « *The politics of Islam in the Sahel – between persuasion and violence* »² au grand public. Après le Sénégal, le Mali est le deuxième pays concerné par son analyse, où l’auteur présente le résultat de ses recherches. Cet article présente le résumé de son livre que la Konrad-Adenauer-Stiftung au Mali publie dans la rubrique « Le Débat ».



¹ **Rahmane Idrissa**, Nigérien, est politologue et historien, auteur du Historical Dictionary of Niger et de L’Afrique pour les nuls. Il a une maîtrise de philosophie de l’université de Dakar et un doctorat de science politique de l’université de Floride. Son dernier ouvrage publié est *The Politics of Islam in the Sahel. Between Persuasion and Violence*. Il est actuellement en résidence à l’université de Göttingen (Allemagne) avec une bourse de recherche Humboldt et travaille sur deux ouvrages: une histoire de l’Empire Songhay et une histoire moderne du Niger. Idrissa est en partie basé à Niamey (Niger) où il dirige un think-tank spécialisé dans les analyses d’économie politique du changement social à partir de champs d’intérêt comprenant les migrations, la population et l’emploi.

² *The Politics of Islam – Between Persuasion and Violence*, 2017, ed. Routledge; ISBN 978-1 85743-866-6

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

Résumé : L'ouvrage est une étude comparative de cinq pays du Sahel, le Burkina Faso, le Mali, le Niger, le Nigeria (du Nord) et le Sénégal, du point de vue de la « politique de l'islam ». L'objet central de l'étude est une idéologie politique, le salafisme radical, qui dérive de la doctrine religieuse du salafisme réformiste. Idrissa compare le développement du salafisme radical dans les cinq pays en analysant pour chacun d'entre eux ses racines historiques, ses assises sociologiques, ses rapports avec l'Etat et sa confrontation avec d'autres idéologies politiques, y compris de nos jours le libéralisme à l'œuvre dans les processus de démocratisation des Etats du Sahel. Une thèse clef de l'étude est que l'émergence du salafisme radical remonte aux années 1940 et résulta, à cette époque, du clash entre la mission civilisatrice franco-anglaise et le processus d'islamisation de masse qui n'a, à quelques exceptions près, commencé au Sahel que sous la colonisation – en dépit du fait que l'islam soit une religion anciennement implantée dans la région. Ces circonstances ont déterminé l'évolution de l'idéologie, avec notamment quelques différences significatives entre le Nigeria du Nord et les ex-colonies françaises. L'étude s'efforce de comprendre pourquoi dans certains cas le radicalisme politique a récemment abouti au recours à la violence armée tandis que dans d'autres, il a eu recours plutôt à la persuasion, à l'instar d'autres idéologies politiques.

Présentation par l'auteur

« Le titre « Politics of Islam in the Sahel » pourrait traduire par « politique de l'islam au Sahel », mais « *politics* » n'est pas tout à fait « politique ». La traduction ne serait pas incorrecte, mais sémantiquement, les deux termes ne sont pas exactement équivalents et donc il peut y avoir risque de confusion. « The Politics of Islam » n'est pas, par exemple, la politique de l'islam telle qu'elle peut être développée par l'Etat comme, d'ailleurs, on le verra un peu plus tard dans mon exposé. La formule renvoie plutôt à ce qu'on appelle « l'islam politique », ou encore la « politisation de l'islam », mais plus spécifiquement, il s'agit dans le livre de la manière dont les divers acteurs d'une scène politique donnée se positionnent par rapport à la question de l'islam.

Et là, évidemment j'attire immédiatement votre attention sur ces deux formules : « scène politique » et « question de l'islam ». Ces deux sont liées dans la mesure où « la question de l'islam » ne se pose pas sur toutes les « scènes politiques » du monde. Il n'y a pas de « question de l'islam » du tout au Pérou ou en Corée, puisqu'il n'y a pas de présence de l'islam importante dans ces pays. En revanche, cette question de l'islam se pose de manière variable dans les pays connaissant une présence significative de l'islam, par exemple entre les pays d'Europe occidentale et ceux d'Afrique de l'Ouest. Du coup, pour expliquer l'objectif du livre, je dois d'abord bien circonscrire pour vous ce qui est particulier aux scènes politiques des pays du Sahel, et la manière dont la question de l'islam se pose de façon spécifique à ces pays.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

Ce tableau nous aide à comprendre de façon schématique la position des pays du Sahel. Il reproduit un peu la carte de la région Afrique de l'Ouest, plus vous allez en haut, plus vous allez au nord, donc on voit bien la concentration des musulmans dans le nord de la région, c'est-à-dire dans le Sahel. Les pays surlignés en jaune sont ceux qui sont étudiés dans le livre, et en fait, s'agissant du Nigeria, je me suis focalisé sur sa partie nord qui, si elle avait été un pays, aurait montré en fait la même large majorité musulmane que, par exemple, le Mali ou le Sénégal. Donc on peut facilement voir que le rôle de l'Islam sur leur scène politique sera forcément différent, plus important que ce qui peut se produire dans un pays du sud comme le Libéria ou le Togo par exemple.

Pays & Région	Musulmans (%)	Chrétiens (%)	Autres (%)*
Mauritanie	99,1	0,1	0,0
Niger	98,4	0,8	0,8
Mali	94,4	2,4	3,2
Sénégal	96,4	3,6	0,0
Gambie	95,1	4,5	0,4
Burkina Faso	61,6	22,5	15,9
Guinée Bissau	45,1	19,7	35,2
Guinée	84,4	10,9	4,7
Nigeria	47,9	50,8	1,3
Côte d'Ivoire	37,5	44,1	18,4
Ghana	15,8	74,9	9,3
Liberia	12,2	85,5	2,3
Sierra Leone	78	20,9	0,1
Bénin	23,8	53	23,2
Togo	14	43,7	42,3
Afrique de l'Ouest	47,4	47,7	4,9

Sources: compilé sur données du Pew Research Center, 'The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050,' Avril 2015, accessible sur http://www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf.

* Principalement les religions traditionnelles africaines.

En regardant le tableau, on peut aussi se demander pourquoi la Mauritanie n'est pas incluse dans l'analyse des recherches. Après tout, je postule ici qu'elle fait partie de l'Afrique de l'Ouest, et comme on peut le voir, sa population musulmane est très élevée. C'est que mon second critère de sélection, la question de l'Islam, ne s'y pose pas tout à fait de la même façon que dans les cinq autres pays. Le caractère majoritaire de l'Islam tend à se traduire dans nos pays par une hégémonie culturelle de cette religion au plan social. L'Islam n'est pas seulement la religion majoritaire, il est aussi la religion normative, c'est-à-dire que, plus que toute autre

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

religion dans ces pays, l'islam organise les rapports sociaux, le comportement culturel, et les attentes populaires sur la conduite individuelle, y compris celle des personnes en position de leadership. A cet égard, cependant, le Burkina Faso fait exception. Il n'y a pas, dans ce pays, d'hégémonie culturelle de l'islam, ce qu'on peut corréliser au fait que cette religion n'y est que relativement majoritaire, au contraire des autres pays étudiés. Quoiqu'il en soit, alors que la société est normativement musulmane, l'Etat sahélien est un Etat de type civique. Le souverain n'est pas Dieu, mais le peuple, et il s'agit là d'un Etat de citoyens – *civus*, en latin, d'où mon usage de l'adjectif civique. Or, les citoyens sont égaux devant la loi, sans distinction de race, d'ethnie et, bien entendu, de religion, ce qui implique la nécessité d'un champ politique laïc. Une telle configuration présente un conflit potentiel entre l'Etat et la société que la Mauritanie a essayé d'éviter en se proclamant dès l'indépendance, « République islamique », alors que toutes les constitutions du Sahel francophone définissaient à la même époque leur Etat comme une « République démocratique, laïque et sociale ».

Dans mon enquête pour le livre, je me suis rendu compte que cette divergence entre la Mauritanie et les pays du Sahel n'est pas accidentelle. En fait, elle paraît directement liée aux différences entre les processus d'islamisation dans les deux régions. On peut dire que la future Mauritanie était islamisée dès le 11^{ème} siècle au moins, car c'était l'épicentre du mouvement prosélyte des Almohades et plus tard des Almoravides. En revanche, dans le Sahel, l'islamisation est restée limitée, parcellaire,

Question de l'islam au Sahel

- Société: hégémonie culturelle de l'islam au Mali, Niger, Nord Nigeria, Sénégal. Pas au Burkina.
- Etat: Etat « civique », i.e., Etat de citoyens, loi basée sur la souveraineté du peuple

Donc:

- Contradiction potentielle entre l'Etat et la société

voire marginale au moins jusqu'au 19^{ème} siècle.

On le voit un peu dans ce résumé de l'islamisation de la région. L'islam clérical correspond au fait que dans les sociétés sahéliennes prémodernes, l'islam était pratiqué par des communautés de statut. En gros, en dehors des Haoussa, toutes les grandes sociétés sahéliennes étaient divisées en communautés de statut, comprenant les aristocrates, les

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

Ce qui est remarquable dans cette liste, c'est qu'en dehors du Bornou et de son vassal, le Damagaram, tous les Etats basés sur l'islam ont été fondés à travers la violence du djihad par des peuls Torodbe, aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles. Il ne s'agissait donc pas d'évolutions politiques « naturelles », si je puis dire.

L'islamisation de masse

L'islamisation de masse au Sahel fut du coup surtout un phénomène colonial. Les pourcentages des années 10-20 sur ce tableau sont déjà des pourcentages de l'époque coloniale, qui reflètent les progrès accomplis par l'islam dès cette époque.

**Quelques chiffres sur
l'islamisation de masse**

Pays	Années 1910-20	Années indépendance	Aujourd'hui
Burkina	3%	28%	60%
Mali	34%	60%	95%
Niger	« 80% »	98%	98%
Sénégal	--	--	--

Par ailleurs, ils sont à prendre avec quelques précautions. Par exemple, s'agissant du Niger, j'ai pris une estimation faite par les agents coloniaux au début des années 1920, mais l'estimation est contredite par l'observation de terrain. Elle renvoie aussi en partie au fait que les Français, à l'époque, prenaient leur information auprès ou à travers des notables musulmans. Quoi qu'il en soit, le phénomène n'était d'ailleurs pas propre au Sahel. La colonisation a été l'événement déclencheur de la conversion de masse des Africains aux deux monothéismes abrahamiques, l'islam et le christianisme. En ce qui concerne le Sahel, l'intégration ancienne de l'islam aux sociétés de la région lui a conféré un avantage substantiel sur le christianisme, d'autant plus que la III^{ème} République française, qui comportait un fort courant anticlérical et franc-maçon parmi ses élites, ne cultivait pas de sympathie spontanée pour le christianisme.

Je ne vais pas m'étendre davantage sur cette question, qui est très développée dans le livre. Mais il est clair que la contradiction potentielle qui est à l'origine de la question de l'islam au Sahel trouve son origine dans cette histoire paradoxale, qui a vu la colonisation et l'islamisation de masse se développer de façon conjointe. Car les valeurs politiques et culturelles implicitement ou explicitement transmises par les Français et les Britanniques étaient celles d'une société civique, non d'une société islamique. C'est à cette époque que la formule haoussa « yan boko » est ap-

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

parue au Nord Nigeria pour désigner ceux qui avaient reçu une instruction européenne et portaient donc en eux l'aspiration vers une société civile.

Emergence des premières formes du salafisme radical

C'est aussi à cette époque que dans tous les pays étudiés, à l'exception du Niger, émergent les premières formes du salafisme radical. Au Nigeria du Nord, il s'agit, comme je vais le montrer tout à l'heure, d'une réaction de l'islam clérical réformé de l'ancien califat de Sokoto contre les manipulations de la Sharia produites par le système britannique de l'*Indirect Rule*. Au Mali, au Burkina, au Sénégal on assiste plutôt à une convergence entre le wahhabisme et le salafisme moderniste, qui avaient des bases sociologiques différentes. En particulier au Mali, le wahhabisme avait partie liée avec les milieux marchands, tandis que le salafisme moderniste était cultivé par des jeunes gens qui avaient été en contact avec les idées des Frères Musulmans (Ikhwan al Muslimin) et des Jeunes Musulmans (Subban al Muslimin) à l'université Al Azhar, ou avec celles de leurs épigones algériens de l'Institut Ben Badis. Une différence qu'on peut faire à ce stade, c'est que les Wahhabites étaient surtout des réformistes religieux, des gens qui voulaient purifier l'islam en particulier de ce qu'ils qualifiaient d'innovations introduites par les soufis ou de superstitions qui proviendraient des croyances locales. Tandis que ceux qu'on se mit à appeler « Azharites » au Mali étaient des activistes politiques convaincus que les nations modernes qui étaient alors en gestation au Sahel devaient être des nations islamiques. Comme il s'agissait de gens scolarisés, leur arme de lutte centrale était l'école médersa arabo-islamique, qui devait en particulier lutter contre les progrès de la langue française et promouvoir l'usage de l'arabe.

Il faut, je crois, que je fasse une petite parenthèse ici pour expliquer ce qui est entendu ici par cette formule de salafisme radical. En fait, c'est là

Les sources du salafisme radical

- Indirect Rule et Sharia (Nigeria)
- Contacts milieux marchands/wahhabisme (Mali, Burkina)
- Contacts avec le salafisme moderniste (Mali, Sénégal)

l'objet principal de mon enquête, et je l'ai conceptualisé comme une idéologie politique, et non comme une doctrine religieuse.

Pour bien comprendre ce point, il faut faire une série de distinctions. Donc, si vous voulez, à la base, il y a l'Islam, qui est un univers de religion et de civilisation. Au sein de l'Islam, nous avons plusieurs tendances théologiques, dont trois

au moins ont joué un rôle important dans l'histoire du Sahel, l'Islam clérical, l'Islam soufi et l'Islam salafiste. Ces trois tendances théologiques, à leur tour, définissent généralement deux ou peut-être trois attitudes chez leurs praticiens. L'attitude la plus générale est la pratique religieuse ordinaire, teintée ici de cléricalisme, là de soufisme, ou encore là de sala-

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

fisme, le tout de manière à la fois générique et personnelle. Et puis il y a deux attitudes qui dérivent de la quête du savoir religieux, toujours très importante en Islam. D'un côté la retraite hors des affaires du monde, par exemple la *khalwa*, ou retraite spirituelle des soufis ; et de l'autre, le réformisme, c'est-à-dire l'idée qu'on a acquis une connaissance de la doctrine islamique correcte, et on veut donc la manifester au monde, à travers un processus de *tajdid*, de rénovation. Toutes ces attitudes ont des implications sociales et politiques. Pour schématiser beaucoup, je dirais que la première attitude mène à ce qu'on voit en général chez la plupart des musulmans, une pratique religieuse à la fois privée et sociale qui n'a pas vraiment d'accents politiques. L'attitude de retraite mène même à l'évitement de la politique comme étant une de ces choses mondaines qui distraient le plus de la quête de la vérité ou de la voie droite. L'attitude de réforme, en revanche, mène à un engagement dans le monde, pour prêcher la conformité à ladite voie droite. C'est une attitude théologico-politique, et on la retrouve aussi bien chez les soufis que chez les salafis.

C'est le réformisme qui mène au radicalisme, et dans mon travail, j'ai distingué les deux en soulignant le fait qu'alors que le réformisme est théologico-politique, le radicalisme est un phénomène purement politique. Ou pour mieux le dire, le souci du réformisme est de corriger la pratique religieuse, d'améliorer la culture religieuse, de publier les interprétations correctes, du point de vue du *mujaddid*, du réformateur, de la doctrine religieuse. L'objectif du radical est de créer une conformité entre la doctrine religieuse et la société à travers l'action politique, y compris à travers l'action politique violente, et c'est là que nous parlons d'extrémisme. Toutes les trois variantes de doctrine islamique dominante au Sahel, le cléricalisme, le soufisme et le salafisme peuvent mener au radicalisme et à l'extrémisme et l'ont fait, à travers l'histoire, dans des conditions sociales et politiques spécifiques. Le Sahel du 19^{ème} siècle a été le siècle des jihads, toutes entreprises par des réformateurs soufis soit de la Qadiriyya ou de la Tijaniyya. Dans les conditions du 20^{ème} et du début du 21^{ème} siècle, cependant, c'est le réformisme salafite qui mène au radicalisme et à l'extrémisme, et c'est pour cela qu'il a été l'objet de mon enquête.

Cet objet, je l'ai donc défini comme une idéologie plutôt que comme un courant religieux. Dans le livre, j'ai eu recours à une théorie de l'idéologie développée par *Immanuel Wallerstein* pour présenter les choses de façon élégante. C'est une théorie assez simple et qu'il est possible de résumer en quelques mots. Dans un certain nombre de ses textes, *Immanuel Wallerstein* explique la carrière des trois idéologies politiques de l'époque moderne – le conservatisme, le libéralisme et le socialisme – comme trois réactions à la fois contradictoires et similaires au choc historique de la Révolution française. J'ai emprunté le cadre général de son explication, qui s'articule sur quatre éléments.

Ces trois idéologies définissent leur *essence* par opposition l'une à l'autre, et leur *action* en rapport avec le pouvoir d'Etat. Elles ont chacune un *sujet*, c'est à dire un acteur historique clef, qui est l'individu libre pour le libéralisme ; la personne traditionnelle pour le conservatisme ; et l'homme du peuple pour le socialisme. Et elles ont toutes un *objet*, à savoir l'Etat

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

ou, plus précisément, le contrôle du pouvoir d'Etat. Pourtant, elles sont aussi chacune critiques à l'égard du pouvoir d'Etat et se placent du côté de la société : le libéral orthodoxe veut limiter et confiner le pouvoir d'Etat au nom de la société civile et du marché libre ; le conservateur orthodoxe considère que l'Etat est destructeur des loyautés originelles dues à la famille, à la religion ou à tout autre groupe organisé basé sur la tradition ; et le socialiste aspire au dépérissement de l'Etat qui aurait tendance à devenir un véhicule d'intérêts sectaires ou de classe contre le peuple. En même temps, les idéologues relevant de ces différentes tendances et de leurs ramifications cherchent tous à s'emparer du pouvoir d'Etat pour vaincre leurs opposants et réaliser leur programme.

Mon analyse, à l'issue de mon enquête, c'est qu'en réponse à la révolution politique de la colonisation, qui a introduit l'appareil d'Etat moderne (et son pouvoir) en Afrique, diverses idéologies se sont développées de la même façon, et le salafisme radical est l'une d'entre elles. Son *sujet* est le sunnite orthodoxe, et son *objet*, l'Etat, bien que de l'Etat sur la société puisque, dans l'ordre idéal des choses, la Sharia peut réguler la société sans « interférences » de l'Etat. Dans le Sahel, cette idéologie définit son *essence* par opposition au soufisme et aux idéologies libérales-démocrates. Et son *action* consiste à chercher à ajuster les institutions étatiques à l'exigence de la mise en œuvre de la Sharia. C'est à ce niveau que le fait que tous les pays du Sahel pratiquent un régime de démocratie libérale commence à devenir significatif, car ce fait implique que le salafisme radical est forcément, bah oui, radical, puisqu'il postule un renversement de l'ordre

libéral-démocrate, incompatible avec son idéal d'une société régie par la Sharia.

L'idéologie selon Wallerstein et appliquée au salafisme radical

- Essence (contenu et projet total de l'idéologie) ---- réformisme salafite/société régulée par la Sharia telle que comprise par le réformisme salafite.
- Action (méthodologie: persuasion et/ou violence) ---- éducation (prêche, *dawa*, éducation médersa, lobbying auprès des dirigeants et autres forces politiques/ « djihad »
- Sujet (Acteur central du projet idéologique) ---- Sunnite orthodoxe
- Objet (Etat comme instrument de mise en œuvre du projet) --- Califat

Ces distinctions nous permettent donc déjà de voir que comme toute idéologie, le salafisme radical ne peut progresser vers son but qu'à travers l'élargissement de sa base sociale, ce qui

peut se faire suivant deux méthodes différentes, la persuasion ou la violence. La première méthode a été généralement prédominante, mais la violence a été utilisée au nord du Mali et au nord-est du Nigeria, bien qu'il ne faut pas confondre cette violence stratégique avec la violence tactique du terrorisme que l'on a pu voir se manifester jusque sur une plage ivoirienne.

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

Les pères du salafisme radical en Afrique de l'ouest

A présent, je vais vous résumer un peu rapidement la trajectoire des différents pays étudiés par rapport

Abubakar Gumi (1922-1992)



à cette question du salafisme radical.

Alors ce personnage, Abubakar Gumi, est véritablement le père du salafisme radical au Nord Nigeria. D'une certaine façon, il est inconcevable au Sahel francophone, c'est un pur produit de la rencontre entre l'islam clérical du califat de Sokoto et le colonialisme anglais. Dans l'ancien territoire de Sokoto, les Anglais ont voulu gouverner la population à l'aide de la Sharia, et ils ont mis en place des institutions pour former des fonctionnaires de la Sharia. Ainsi, Gumi a étudié la Sharia à la Kano Sharia School et son père était un kadi, un juge musulman, employé par l'émirat de Sokoto, à travers lequel les Anglais gouvernaient la population du district de Sokoto. Mais comme nombre de ces juges, Gumi pensait que la Sharia administrée sous tutelle anglaise était en fait une Sharia subvertie par les normes et les pratiques anglaises. Au cours des années 1940-50, il développa une idéologie anticoloniale qui posait que seule l'instauration d'une Sharia authentique pourrait émanciper les Nord Nigériens de la domination britannique. En même temps, surtout à partir des années 1950, il développera une orientation salafiste, il devint notamment très hostile à l'égard des ordres soufis, qu'il accusa d'avoir introduit des *bidi'a*, des innovations blâmables dans la pratique religieuse des Nord Nigériens. Du coup, sa doctrine idéologique combine un rejet de la culture européenne, qu'il considérait comme un mélange répugnant de sécularisme et de christianisme, à une hostilité à l'égard du soufisme, qui était à ses yeux une forme d'idolâtrie. Je dois ajouter à son sujet qu'il était à la fois très charismatique et politiquement très habile, ce qui lui a permis d'imposer ses idées sur la scène politique nigérienne dès la fin des années 1950.

L'équivalent francophone de Gumi serait un personnage dont je n'ai pas pu retrouver l'image, le Sénégalais Cheikh Touré. Dans le domaine francophone, ce n'est pas la Sharia manipulée, mais le système éducatif qui devint la cible privilégiée des idéologues de l'islam, en particulier au Sénégal, au Soudan français, c'est-à-dire le Mali actuel, et dans l'ouest de la Haute-Volta, le Burkina actuel. Ici, les idéologues en question étaient surtout des jeunes gens qui avaient étudié en Afrique du Nord, surtout en

Union Culturelle Musulmane/
Subbanu Muslim



à cette question du salafisme radical.

Alors ce personnage, Abubakar Gumi, est véritablement le père du salafisme radical au Nord Nigeria. D'une certaine façon, il est inconcevable au Sahel francophone, c'est un pur produit de la rencontre entre l'islam clérical du califat de Sokoto et le colonialisme anglais. Dans l'ancien territoire de Sokoto, les Anglais ont voulu gouverner la population à l'aide de la Sharia, et ils ont mis en place des institutions pour former des fonctionnaires de la Sharia. Ainsi, Gumi a étudié la Sharia à la Kano Sharia School et son père était un kadi, un juge musulman, employé par l'émirat de Sokoto, à travers lequel les Anglais gouvernaient la population du district de Sokoto. Mais comme nombre de ces juges, Gumi pensait que la Sharia administrée sous tutelle anglaise était en fait une Sharia subvertie par les normes et les pratiques anglaises. Au cours des années 1940-50, il développa une idéologie anticoloniale qui posait que seule l'instauration d'une Sharia authentique pourrait émanciper les Nord Nigériens de la domination britannique. En même temps, surtout à partir des années 1950, il développera une orientation salafiste, il devint notamment très hostile à l'égard des ordres soufis, qu'il accusa d'avoir introduit des *bidi'a*, des innovations blâmables dans la pratique religieuse des Nord Nigériens. Du coup, sa doctrine idéologique combine un rejet de la culture européenne, qu'il considérait comme un mélange répugnant de sécularisme et de christianisme, à une hostilité à l'égard du soufisme, qui était à ses yeux une forme d'idolâtrie. Je dois ajouter à son sujet qu'il était à la fois très charismatique et politiquement très habile, ce qui lui a permis d'imposer ses idées sur la scène politique nigérienne dès la fin des années 1950.

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

Egypte, à l'université d'Al Azhar, à une époque où des mouvements comme celui des Frères Musulmans développaient l'idéologie du salafisme moderniste. En ce qui concerne Cheikh Touré, il entra en contact avec ces idées en Algérie, à l'Institut Ben Badis, où les militants islamistes enseignaient que pour lutter contre la domination coloniale, il fallait répandre, par les écoles, la connaissance d'un islam à la fois purifié et modernisé. Une fois rentré au Sénégal, Touré fonda l'Union Culturelle Musulmane, une médersa et une revue, *Le Réveil islamique*, pour avancer cette cause. A la même époque, des gens de dispositions similaires avaient formé le groupe d'action Subbanu Muslim au Soudan français. D'ailleurs, au moment de la Fédération du Mali, lorsque le Sénégal et le Mali fusionnèrent brièvement, UCM et Subbanu Muslim fusionnèrent également. Jusqu'aux indépendances, l'UCM envisageait d'ailleurs son action au niveau de l'Afrique occidentale française, et ouvrir des sections en Guinée, en Haute-Volta, en Côte d'Ivoire, au Dahomey.

L'évolution du salafisme radical au fil des différentes phases de l'histoire moderne en Afrique de l'Ouest

Dans l'intérêt du temps, je ne vais pas entrer dans les détails des études de cas. Je vais me contenter de vous présenter de façon vraiment très schématique deux problématiques importantes qui ont guidé mon enquête, l'évolution du salafisme radical au fil des différentes phases de l'histoire

moderne des pays, et la conduite des Etats. Ce sont ces deux problématiques qui expliquent les situations actuelles.

Comme vous pouvez le voir, l'unité de temps est la décennie. Cela correspond assez précisément aux évolutions historiques récentes des pays : les années 1960, ce sont les espoirs de l'indépendance avec des dirigeants volontaristes ; les années 1970, c'est la crise du développement national ; les années 1980, la stagnation et l'austérité ; les années 1990, la démocratisation et le néolibéralisme. Toutes ces phases ont affecté les relations entre l'Etat et la société de manière spécifique, et elles ont ouvert progressivement des opportunités au salafisme radical.

Dans tous les pays, j'ai noté des tensions entre salafistes et mouvements confrériques au cours des années 1960, mais aussi entre tidjaniyya et qadiriyya. Dans la plupart des cas, les tensions consistaient surtout en luttes entre les wahhabites et les tidjanés autour de l'espace public islamique, en particulier les mosquées du vendredi. Mais il faut remarquer que les wahhabites ne sont pas vraiment des salafistes radicaux, ce sont

Evolution du salafisme radical

- Années 1960: tensions avec l'islam confrérique; profil bas face à l'Etat
- Années 1970: premiers troubles; cas de la Sharia Debate au Nigeria
- Années 1980: montée en puissance: Izala et Wahhabia
- Années 1990: progrès et combats

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

plutôt des salafistes réformistes, plus préoccupés de réforme religieuse que de révolution politique. Il y avait une alliance entre eux et les salafistes modernistes, mais dans les années 1960, ces derniers avaient tendance à faire profil bas, en partie parce qu'ils n'avaient pas une base sociale très large, ils constituaient plus des réseaux qu'un mouvement. Même leur organisation phare du Sahel francophone, l'UCM, se portait plutôt mal, puisqu'elle avait été dissoute au Mali et en Haute-Volta et se trouvait marginalisée au Sénégal, en particulier après la chute de Mamadou Dia, en 1962. Au Nord Nigeria, les salafistes politiques étaient silencieux pour des raisons opposées. A cette époque, le Nigeria était administrativement divisé en trois régions ayant chacune son gouvernement. La plus grande de ces régions était le Nord, capitale Kaduna, avec comme premier ministre Sir Ahmadu Bello, un descendant d'Ousmane dan Fodio, le fondateur du califat de Sokoto. Or Bello, contrairement à ses collègues du Sahel francophone, n'était pas attaché à la laïcité de l'Etat ou au concept d'Etat civique, et son objectif était de faire du Nord une sorte de république islamique à l'intérieur du Nigeria. Dans cette optique, il mena par exemple de nombreuses campagnes de conversion dans les zones restées animistes de la région. Abubakar Gumi devint son éminence grise pour les affaires religieuses. L'idéologue salafiste fut nommé Grand Kadi du Nord, avec pour mission de renforcer l'emprise de la Sharia sur la société, et il devint l'animateur de la Jama'at Nasril Islam (JNI), le Rassemblement pour la Défense de l'Islam, une organisation sponsorisée par le gouvernement de Kaduna, et dont le but était de créer l'unité entre les différents courants islamiques du Nord. Bello employa aussi Gumi, qui était un arabisant, pour renforcer les liens avec le monde arabo-musulman, en particulier l'Arabie saoudite.

Au cours des années 1970, l'opposition entre islam salafiste et islam confrérique devint partout plus nette, sauf au Niger et au Sénégal. Suivant mon enquête, les tendances confrériques ont eu tendance à se réconcilier durant cette période pour mieux faire face à l'adversaire commun, qui les accusait toutes de tendances idolâtres, et qui, surtout, réussissait à attirer de nombreux fidèles, surtout en milieu urbain. L'exception nigérienne provient du fait qu'il n'y avait pas alors, dans ce pays, de courants salafistes, et l'exception sénégalaise tenait au fait que l'islam confrérique y était si puissant et organisé qu'il occupait en fait l'essentiel de l'espace social. Quoi qu'il en soit, si les affrontements entre courants salafistes et confrériques étaient même assez violents durant cette période, les salafisme politique resta encore en retrait au Mali, au Sénégal et en Haute-Volta. Au Mali, les anciens Azharites s'étaient surtout investis dans le maintien et le développement de leur projet de développement de médersas arabo-islamiques. Au Sénégal, ils avaient été cooptés par le régime de Senghor, qui avait mis en place une politique publique des médersas et qui jouait de la carotte et du bâton, offrant notamment des postes dans la fonction publique à ceux qui soutenaient « l'ordre républicain ». C'est au Nord Nigeria que les choses commencèrent à se radicaliser. Bello avait été assassiné en 1966, et le pays connut, entre 1966 et 1970, deux coups d'Etat militaire et une guerre civile. Le résultat, c'est qu'au début des années 1970, les grandes régions avaient été éclatées en Etats et la grande région Nord n'existait plus en tant qu'entité admi-

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

nistrative. Dans ce contexte, le projet de Bello s'était effondré, si bien que la partie de l'opinion du Nord qui l'avait soutenu se radicalisa, notamment sous le leadership de Gumi. Dans le nouveau Nigeria, Gumi aiguisa son idéologie. Je crois qu'il est utile de souligner de quelles manières il le fit, car c'était un précurseur.

En gros, Gumi a fait quatre définitions. Il a défini un adversaire, il a défini un ennemi, il a défini une méthode, et il a défini un but. Sans ces quatre définitions, vous n'avez pas d'action idéologique. Pour Gumi, l'adversaire était l'islam confrérique, qu'il fallait affaiblir afin d'élargir la base sociale

Conduite des Etats: exemple du Niger et du Mali

- Etats « régulateurs »
- Niger: « Islam d'Etat »
- Burkina: « Islam apolitique »
- Etats « expectatifs »
- Mali: une histoire heurtée
- Sénégal: « fanatisme mou »

Cas particulier: le Nigeria

du mouvement ; l'ennemi était l'Occident chrétien et ses chevaux de Troie au Nigeria, à savoir les chrétiens et les musulmans laïcs, cela, évidemment dans un contexte nigérian ou en gros la moitié de la population était de confession chrétienne ; la méthode fut initialement un mélange de violence et de persuasion, mais par la suite, Gumi insista pour que son mouvement utilise plutôt une panoplie de méthodes relevant de la persuasion, y compris de grandes campagnes de dawa et le tafsir, l'expansion des écoles dites islamiyya et le lobbying auprès des grands politiciens musulmans du pays ; et le but était la « restauration » de la Sharia dans les Etats du nord. En 1978, Gumi inspira la fondation d'un mouvement organisé, la Jama'at Izalatul Bidi'a wa Maqamatul Sunna, le Rassemblement pour l'Excision des Innovations Blâmables et la Restauration de la Tradition Prophétique. C'est ce mouvement qui réussira à faire intégrer des codes et des tribunaux de la Sharia dans le système judiciaire des Etats du Nord à partir de 1999.

Mais dans l'intervalle, il y a eu la progressive montée en puissance des différents courants salafistes, aussi bien réformistes que politiques, au cours des années 1980, cela dans tous les pays étudiés, sauf au Burkina où la décennie a été dominée par la bourrasque sankariste. Il faut seulement noter cependant que dans cette période, les Etats étaient encore contrôlés par des régimes autoritaires. Du coup, partout, même au Nigeria, l'expression politique du salafisme était de caractère informel et ne parvenait pas à pénétrer les institutions.

Paradoxalement, la grande opportunité se produisit avec l'ouverture démocratique des années 1990. Je crois qu'on le comprendrait mieux si on examinait un peu la conduite des Etats face à la question islamique. Pour un peu simplifier, j'ai schématisé cette conduite en regroupant les Etats en « Etats régulateurs » et « Etats expectatifs ». En effet, dans l'enquête, j'ai découvert que certains Etats avaient assez tôt développé une sorte de politique de l'islam qui leur permettait de dominer le champ religieux islamique, tandis que d'autres étaient restés plutôt dans l'expectative à

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

ce sujet. Je vais un peu illustrer ceci par une comparaison entre les cas du Niger et du Mali.

Dès l'indépendance, le Niger a créé une structure fédérant les autorités religieuses historiques de chaque ville, de chaque bourgade, même des villages, sous la houlette d'une organisation financée par l'Etat. Cette organisation s'appela d'abord Association Culturelle Islamique du Niger (ACIN) jusqu'en 1974, puis Association Islamique du Niger (AIN) par la suite. Sous couvert d'être une association religieuse, l'AIN était en réalité une sorte d'institution décentralisée de l'Etat, en charge de la régulation de l'espace public islamique. Elle contrôlait les mosquées du vendredi, délivrait les autorisations de prêcher, examinait les nouveaux courants religieux. Mais lorsque le Niger démocratisa en 1991, les nouveaux dirigeants trouvèrent que ces liens étroits entre l'Etat et une organisation religieuse étaient une violation de laïcité, et ils mirent ces liens en veilleuse. Seulement, avec la liberté d'association, le Niger des années 1990 connut une prolifération d'associations islamiques, dont certaines avaient des visées politiques. Par ailleurs, à cause de la communauté de culture entre le Nord Nigeria et le Niger, le mouvement Izala de Gumi s'était aussi développé dans ce pays. En fin de compte, à partir de l'an 2000, l'Etat ranima ses liens avec l'AIN et en 2006, le Niger créa un Haut Conseil Islamique dont la gestion revint aux notables de l'AIN. Ce Haut Conseil Islamique est en fait un instrument de l'Etat pour continuer à contrôler l'expression islamique en dépit du pluralisme associatif de l'ère démocratique. L'expression « Islam d'Etat » que j'ai utilisée dans le diapo renvoie à ma conclusion dans le chapitre sur le Niger, dans le livre, où j'indique qu'alors que les salafistes radicaux du Niger rêvaient d'un Etat islamique, ils n'ont pour l'instant abouti qu'à consolider un Islam d'Etat.

Au Mali, en contraste, l'Etat ne développa pas de politique islamique comparable dans les années 1960-70. C'est seulement en 1980 qu'une Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam fut établie, essentiellement en réaction aux tensions grandissantes entre confrériques et wahhabites. Mais l'AMUPI ne devint jamais une institution étatique comme l'AIN. Elle prit plutôt le même caractère de forum que la JIN du Nord Nigeria, si bien qu'elle avait tendance à être dominée par ses courants les plus dynamiques. En l'occurrence, ce fut surtout le courant wahhabite, dans les années 1980. Avec la démocratisation, en 1991, les nouveaux dirigeants maliens réagirent comme ceux du Niger, et relâchèrent les liens entre l'Etat et l'AMUPI. Mais en même temps, le gouvernement Konaré avait tendance à se rapprocher de l'Islam confrérique. Au Mali, comme dans les autres pays du Sahel francophone, la laïcité était devenue l'ennemie idéologique du salafisme politique, alors que l'Islam confrérique, y compris le puissant mouvement Ançar Dine du Chérif Ousmane Madani Haïdara, acceptait le principe de laïcité. Le gouvernement Konaré s'efforça donc de favoriser cette tendance, que les médias qualifient d'« islam modéré », notamment lors de la mise en place d'un Haut Conseil Islamique, en janvier 2002. Cela n'a pas évolué dans le sens qu'il souhaitait, puisque la tendance salafiste politique a fini par prendre largement le dessus au sein du Haut Conseil Islamique. Contrairement au Niger, où l'Etat s'est servi de l'AIN pour noyauter le Haut Conseil Isla-

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

mique, au Mali, l'Etat n'a pas eu de recours similaire, puisque l'AMUPI était très différent, dans sa nature même, de l'AIN, et n'offrait pas les mêmes possibilités.

Nord Nigeria: musulmans laïcs versus salafistes radicaux



En dehors de cette raison pour ainsi dire instrumentale, il y a de nombreuses raisons qui peuvent expliquer la divergence entre le Niger et le Mali, mais je pense qu'il vaut mieux laisser leur discussion éventuellement pour les débats.

Remarques de conclusion

Je m'approche d'ailleurs de la conclusion de mon propos. Je l'avais commencé en insistant sur le fait que le salafisme radical est une idéologie politique. C'est aussi une idéologie politique moderne au Sahel, en ceci qu'elle est ajustée à l'Etat-nation. L'islam confrérique, même lorsqu'il a des tendances réformistes, est ajusté à la communauté confrérique, qui est toujours transnationale. Même un mouvement confrérique aussi récent qu'Ançar Dine est rapidement devenu un mouvement transnational, Ançar Dine International, ADI. Au contraire, des mouvements comme Izala et Wahhabia, même lorsqu'ils entretiennent des liens avec des mouvements frères dans d'autres pays, sont ajustés à l'Etat-nation, au

changement à l'intérieur de l'Etat-nation. C'est pour cela que leur aile politique va faire de l'Etat son objet, comme dans le schéma de Wallerstein. Le travail consiste à transformer les mentalités au niveau social, en exploitant l'hégémonie culturelle de l'islam. Par un effet de bascule, l'Etat se trouvera de plus en plus en difficulté pour maintenir ou défendre

« Sharia States » au Nord Nigeria



son identité laïque, perçue comme la barrière bloquant la voie vers une république ou un Etat islamique.

L'endroit où cette logique est allée à son bout, c'est évidemment le Nord Nigeria, et cela, grâce à la démocratisation. Le changement est venu du retour du Nigeria à la démocratie, en 1999, mais dès les années 1980, Gumi avait préparé le mouvement *Izala* pour qu'il puisse devenir une organisation de mobilisation politique en cas de consultation électorale. A cette époque, l'objectif de Gumi était surtout d'empêcher l'arrivée au pouvoir d'un président chrétien, mais dans le contexte de 1999, les don-

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

MALI

DR. RAHMANE IDRISSE

Octobre 2017

www.kas.de/mali

nées avaient changé. Le mouvement s'investit plutôt dans les élections gubernatoriales du Nord, et soutint les candidats qui promettaient de s'engager dans le processus de ce qu'on appelait la « Sharia Implementation », la mise en œuvre de la Sharia. Il y avait quelque chose de similaire au Mali, à l'époque, puisque la Wahhabia, sous le leadership de Mahmoud Dicko, essayait aussi de promouvoir un projet salafiste à travers le soutien à un candidat à la présidentielle, stratégie qui s'est précisée plus récemment avec le Mouvement Sabati. Mais au Nord Nigeria, il y a eu un aboutissement positif du point de vue salafiste, dans la mesure où les Etats du nord se sont tous engagés dans la voie de la Sharia Implementation. Le problème, cependant, c'est que cet aboutissement, finalement, apparaît comme une impasse, pour deux raisons : d'abord, c'est le résultat d'un processus démocratique, c'est-à-dire d'un appel à la souveraineté du peuple à travers la consultation électorale, ce qui implique que ce résultat ne peut se maintenir qu'avec le soutien populaire, et peut être compromis à travers le processus démocratique. Ce que le peuple donne, le peuple peut le reprendre. D'ailleurs, en ce moment, il existe au Nord Nigeria un mouvement de musulmans laïcs dont l'un des principaux leaders n'est autre que l'émir de Kano en personne. Ce mouvement est très critique de la Sharia Implementation et capitalise sur ses défaillances. Ensuite, le fait que le Nigeria est divisé pratiquement à égalité entre chrétiens et musulmans transforme la laïcité en impératif politique pour permettre la cohabitation confessionnelle pacifique. Du coup, du point de vue de certains salafistes radicaux, la solution par la persuasion et la démocratie est donc décevante, et la tentation de la violence s'est imposée. C'est ainsi que le mouvement Jama'at Ahl as Sunna Lid Dawati wal Jihad (JAS, « Rassemblement de ceux qui suivent la Tradition Prophétique et en appellent au djihad »), que l'on connaît plus couramment comme « Boko Haram », s'est formé. Le manifeste du mouvement, un document dont le titre arabe peut se traduire comme « Ceci est notre doctrine et notre méthode de propagation », est d'ailleurs une attaque frontale de la démocratie et de ce que j'ai appelé la société civile, la société du « boko ». Pour JAS, il faut faire une révolution islamique nigériane, en partant d'un djihad dirigé contre l'Etat nigérian. Une fois cet Etat conquis, la Sharia peut devenir la source de la souveraineté, les chrétiens devenant simplement des dhimmis, une minorité protégée et politiquement inférieure dans le cadre d'un califat. Suivant une logique opérationnelle différente, on a vu la même violence stratégique au Nord Mali, mais encore une fois, l'objet premier était ici encore l'Etat malien, même s'il était possible, pour les djihadistes, d'imaginer qu'une fois des califats établis au Mali et au Nigeria, la révolution pourrait s'étendre au reste du Sahel. L'échec de cette violence stratégique a conduit certains à baisser les armes, mais d'autres se sont spécialisés dans la violence tactique du terrorisme, qui vise à affaiblir les liens entre l'Etat et la société et à exclure du jeu l'influence occidentale, accusée de soutenir la société civile et l'Etat laïc dans la région.

Voilà, de façon très très ramassée, quelques-uns des aspects saillants du livre. »