

Rapport n°2 : L'Islam et le Désert

-0- INTRODUCTION.

-01- CHAMP D'ÉTUDE.

Le cliché servant de titre au présent rapport, "**L'Islam et le désert**", renvoie à de prétendus âges d'or. Des ethnologues ont éclairé le substrat de cette image d'Épinal, à propos du "désert" (note 0-1). Des sociologues et des politologues sont allés au delà des légendes dorées relatives à "l'Islam". Le présent rapport se limitera plus prosaïquement à faire le point sur **l'Islam et le Sahel**, particulièrement dans les trois pays-cible de l'Observatoire Maghreb-Sahel : Mali, Mauritanie et Niger.

-02- DÉFINITIONS.

Notre rapport s'efforcera d'éviter les écueils de *l'Islam noir* (note 0-2). Il tiendra dûment compte de la nécessité d'user à bon escient des "**classifications en Islam**" (note 0-3). Ces précautions à prendre avec les définitions sont particulièrement de mise alors que les médias évoquent les progrès à sensation du "**salafisme**" au Sahel. De fait, si l'on en croit Ousmane Kane, "les mouvements islamistes ne sont pas à prédominance salafite" et "les mouvements « islamistes » ne sont pas violents par essence" (note 0-4).

-03- LIGNES DIRECTRICES.

Trois préoccupations sous-tendront les développements de ce rapport. Il s'agira d'apprécier **dans quelle mesure les facteurs religieux contribuent à la résilience des populations** face aux dérèglements touchant aujourd'hui les sociétés sahéniennes. Il s'agira aussi d'évaluer **jusqu'à quel point des formes nouvelles mais non inédites de la radicalisation islamiste discréditent les élites traditionnelles**, et comment celles-ci peuvent y répondre. Il s'agira également **d'établir, dans la problématique touarègue, les leviers susceptibles de favoriser une sortie de crise.**

-04- CONTENU ET PRÉSENTATION DES AUTEURS.

Le rapport effectuera un état des lieux (partie -1- : éléments communs et spécifiques au Mali, à la Mauritanie et au Niger ; problématique touarègue). Chaque pays fera l'objet d'une étude de cas (partie -2-). Nous espérons pouvoir conclure qu'il faut remettre à leur place congrue, dans l'équation sociopolitique du Sahel, les problèmes qualifiés de religieux. La cause de ces problèmes ne réside-t-elle pas surtout dans la faiblesse et le mauvais fonctionnement des systèmes étatiques ? (partie -3-).

Les parties -0- (introduction), -1-, -2-, -3-, 4 (Annexes) sont dues à l'équipe rapprochée de Boislandry Consulting. Notre société s'honore d'avoir obtenu la contribution :

- pour la **Problématique touarègue**, de M. Philippe Migaux, docteur en ethnologie, maître de conférence à Sciences-Po Paris ;

- pour le **Mali**, de **M. Mathieu Pellerin**, diplômé d'un Master d'Intelligence économique (IRIS) et d'un Master d'Études africaines (Sorbonne), gérant de CISCA (Centre d'Intelligence Stratégique sur le Continent Africain) et chercheur associé au programme Afrique de l'IFRI (Institut Français des Relations Internationales) ;

- pour la **Mauritanie**, du Pr. **Zekeria Ould Ahmed Salem**, Docteur en science politique de l'Université de Lyon 2 (Science-Po Lyon, 1996), Professeur de science politique à l'Université de Nouakchott ;

- pour le **Niger**, du **Dr. Hassane Moulaye**, Docteur en études arabes et islamiques (Paris IV), Conseiller spécial au Cabinet du Premier Ministre du Niger (note 0-5).

-1- ÉTAT DES LIEUX.

-11- ÉLÉMENTS COMMUNS.

-111- Référent anthropologique.

Le Mali, la Mauritanie et le Niger comprennent **des sociétés métissées sur les plans tant biologique que culturel, mais qui sont cimentées par l'islam. Des hiérarchies traditionnelles placent le groupe des lettrés religieux parmi les nobles** (Zwâia chez les Maures et Inesleman chez et les Touareg), juste derrière les guerriers (note 11-1).

Ces États en recherche d'identité nationale se caractérisent d'abord par **un désert autant humain que physique**, mais aussi, notamment **dans les centres urbains, par une croissance démographique deux fois plus rapide que la moyenne mondiale**. Ce déséquilibre alimente **un système migratoire** dans lequel le fait religieux occupe une place significative (note 11-2).

-112- Référent religieux.

Dans les trois pays, au moins autant que le référent ethnique, **le référent religieux domine la rhétorique politique**. Les Sahéliens sont loin d'adhérer à une conception unique de l'islam et un "continuum civilisationnel entre Africains noirs et valeurs islamiques" illustrerait la **variété des formes d'islamité auxquelles adhèrent les populations sahéniennes** (note 11-3).

Installées de longue date au Sahel (notamment : Qadiriyya au XII^{ème} siècle, Tijaniyya au XVIII^{ème}, Sanusiyya au XIX^{ème}...), **les principales confréries forment un réseau qu'essayèrent de capter les pouvoirs issus des indépendances**. Quoiqu'aujourd'hui sur la défensive, voire accusées d'hétérodoxie, **elles continuent, particulièrement dans le monde rural, d'assurer l'ossature de la foi** (voir l'Annexe 43-1 sur les confréries).

La **"ré-islamisation" omniprésente dans l'espace public** s'impose désormais comme une dynamique sociale et culturelle majeure dans les trois pays sahéniens considérés. **Les nouveaux "militants islamistes" y sont devenus des acteurs parmi d'autres**. Cette ré-islamisation correspond aussi à **une individualisation inédite de la quête du religieux**, et d'abord chez les jeunes (note 11-4).

Perceptibles depuis une trentaine d'années, la **"pluralisation", la mise en concurrence et la diffusion de l'islam sahéni** dans toutes les strates de la société n'est pas sans rappeler l'évolution des Églises chrétiennes africaines. **L'atomisation des pratiques résulte de la multiplication de l'offre et de la diversification des moyens de propagande** (note 11-5).

-113- Référent institutionnel.

Sous-administrés et sous-défendus, les États sahéliens se caractérisent par **un centre contrôlant à coup d'arbitraire et de corruption le pouvoir politique et les richesses, contre des périphéries marginalisées** et en proie aux revendications irrédentistes. Aux yeux de la plupart de leurs ressortissants, **ils incarnent la faillite du modèle étatique occidental**.

Hormis l'usage qu'ils font de l'islam ou de la langue du Prophète, **les États arabes ou la Turquie ne peuvent guère aujourd'hui offrir de contre-modèle**. Les ethno-nationalismes qui s'affrontent dans les trois pays sahéliens considérés feront longtemps encore appel à **deux références opposées l'une à l'autre, l'arabo-berbérisme contre les négro-africanismes** (note 11-6).

Le Mali, la Mauritanie et le Niger comportent **des ethnies dont la répartition déborde les frontières étatiques** héritées de la colonisation. La réalisation de **l'unité nationale est une gageure**. **Le pouvoir central est régulièrement perçu comme un ennemi par les groupes ethniques qui en sont écartés**, surtout lorsqu'ils sont nomades (note 11.7).

Le clientélisme caractérisant les pouvoirs en place avive les clivages ethniques d'autant plus que le jeu des institutions ne repose sur aucune règle consensuelle, sauf lors de "conférences nationales" sans lendemain. En fait, **le déni de la démocratie fait le lit de l'ethnisme comme vecteur des luttes pour le pouvoir national** (note 11-8).]

Les acteurs religieux s'investissent dans les compétences non régaliennes (santé, éducation, aide d'urgence...) que l'État s'avère de moins en moins capable d'assumer. Ils se rendent ainsi indispensables à la population. Et ce n'est généralement qu'ensuite qu'ils **capitalisent sur l'exacerbation des rancœurs politiques et économiques pour contrer les régimes en place** (note 11-9).

Après les indépendances, **ces régimes ont tenté de contrôler les acteurs religieux** par des biais divers. **Aujourd'hui, les hauts conseils islamiques établis au niveau national paraissent traiter d'égal à égal avec les gouvernements**. Quant aux membres de ces conseils, **chacun oscille, selon ses intérêts du moment, entre coopération et excommunication** (note 11-10).

-114- **Référent socio-économique**. (note 11-11).

Dans l'ancien ordre économique sahélien, l'espace nomade, lui même fractionné en ethnies pratiquant des élevages différents, recoupait en maints endroits les espaces sédentaires consacrés à l'agriculture et l'artisanat. Les zâwiyya (établissements ruraux confrériques) ont contribué à structurer le rapport entre religion et l'économie traditionnelle, et à en commercialiser les produits (note 11-12).

Les commerçants arabes furent les premiers propagateurs de la religion du Prophète au Sahel. **Ayant désormais pignon sur rue, l'islam innerve la sphère marchande et parraine des comportements spécifiques** dans les domaines financier et bancaire. **Une "préférence islamique" émerge de facto dans les circuits d'import/export et les habitudes de consommation**.

Les dérèglements des dernières décennies (sédentarisation, urbanisation, explosion démographique et détérioration climatique, avec entre autres effets l'insécurité alimentaire et sanitaire) ont eux aussi contribué à façonner le nouveau paysage religieux. Les acteurs islamiques

entendent apporter, à chacun de ces phénomènes, une réponse en accord avec les "vraies" valeurs qu'ils professent (note 11-13).

La mouvance islamiste radicale combat les intérêts économiques "occidentaux" dans le secteur énergétique (uranium, pétrole, gaz). Elle contribue aussi à l'accélération de la circulation financière en manipulant à une échelle inédite **les moteurs d'une "nouvelle économie" que sont les trafics transsahariens d'armes, de drogue et de cigarettes, et les enlèvements** (note 11-14).

-12- ÉLÉMENTS SPÉCIFIQUES.

Au delà de ces référents communs, le Mali, la Mauritanie et le Niger présentent chacun, pour la problématique du présent rapport, plusieurs éléments spécifiques. Ceux-ci peuvent être intrinsèques (composition ethnique, particularismes religieux, fonctionnement politique...); mais aussi extrinsèques (influences du voisinage immédiat, voire plus lointaines...). Voici ce qu'en retient Boislandry Consulting (note 12-0) :

-121- Mali.

- **Les Touareg et leurs alliés Arabes berabiches sont en rébellion chronique** contre les négro-africains qu'ils accusent de monopoliser depuis l'indépendance le pouvoir étatique et de les exclure de la participation politique (note 12-1). La tribu touarègue des Ifoghas constitue depuis trois décennies la pièce maîtresse de la défiance des "nordistes" envers Bamako.

- **La tolérance est réputée avoir façonné les comportements religieux** au Mali davantage qu'ailleurs (note 12-2). La répartition des lieux saints y fait certes la part belle au nord (Tombouctou, ville de nouveau interdite aux mécréants), mais Djenné, plus au sud, a joué un rôle aussi déterminant dans la formation de l'islam sahélien.

- **La pratique religieuse est désormais encadrée par un "Haut Conseil Islamique"** au sein duquel, vaille que vaille, une certaine polyphonie demeure possible. Le HCI peut, comme l'a illustré la "relecture" du code de la famille en 2009, imposer ses choix au gouvernement, et doubler ce dernier auprès des groupes armés au Nord (voir infra, chapitre 21).

- **La branche saharienne d'AQMI s'est constitué un sanctuaire au Nord-Mali.** Les autorités de Bamako ont fermé les yeux sur les trafics de drogue, protégés par AQMI, de certains notables du Nord, pourvu que ces agissements affaiblissent les Ifoghas (note 12-3). Connivence qui renforce le crime organisé et la position d'AQMI au Nord.

- **AQMI cherche à acheter les populations dans les zones qu'elle contrôle,** par la construction de mosquées, la réparation de puits et la distribution de vivres et de bétail. Deux autres groupes armés, le MUJAO et le MAA, sont en partie dirigés par des trafiquants que toléraient les anciens dirigeants maliens.

- **L'ambiguïté du positionnement d'Alger** face aux événements du Nord-Malitrance sur **l'affichage par feu Mouammar Kadhafi** de sa politique prétendument favorable "l'unification de toutes les tribus du Sahara". De fait, coïncidence ou non, la rébellion touarègue de 2006 a suivi de peu l'ouverture d'un consulat par le Guide à Kidal (note 12-4).

-122- Mauritanie.

- **Le nationalisme arabe**, partisan d'une "beydanisation" linguistique et géopolitique, **s'oppose au nationalisme négro-africain**, conduit par les Halpularen. **Ces deux nationalismes prennent en tenailles les haratines**, anciens esclaves noirs arabisés au service des nomades maures, désormais rejetés par tous, surtout après les décennies de sécheresse qui ont achevé de sédentariser l'économie (note 12-5).

- **Les salafistes capitalisent** sur l'urbanisation rapide, la marginalisation des jeunes et les inégalités, **alors que paraissent affaiblies les confréries traditionnelles et Shinqit**, "septième ville sainte de l'islam". C'est en Mauritanie qu'ont eu lieu les attentats-suicides les plus graves et les Mauritaniens seraient, après les Algériens, majoritaires dans le recrutement d'AQMI (note 12-6).

- **Au sud, avec le Sénégal**, les deux États peuvent s'affronter, comme en 1989, mais sans opposition religieuse significative (note 12-7). **Au nord, quant au Sahara occidental** où, incidemment, "la domination espagnole ne modifia guère l'allégeance/dissidence envers le Commandeur des Croyants" (note 12-8), le réchauffement depuis 2000 des rapports entre Nouakchott et Rabat incommode Alger (note 12-9).

-123- Niger.

- **Niamey paraît vouloir jouer l'apaisement**. Depuis avril 2011, le Premier ministre est touareg (Brigi Rafini). Un prochain remaniement pourrait améliorer la participation haoussa. Le gouvernement a par ailleurs lancé en octobre 2012 une "Stratégie pour le Développement et la Sécurité" ("SDS Sahel-Niger") sur laquelle la Banque Mondiale fonde quelques espoirs (note 12-10).

- Dans l'immédiat cependant, **le Niger subit le choc de mouvements radicaux, politiques et religieux provenant de l'extérieur**. Ceux-ci s'enracinent parmi les groupes marginalisés de la société et pourraient se poser en alternative face au gouvernement incapable de répondre efficacement aux défis des catastrophes naturelles, de la santé et de l'éducation.

- **En provenance du Nigeria, la secte Boko Haram**, vingt ans après l'apparition des avatars nigériens d'*Izala* (note 12-11), utilise le Niger comme lieu de recrutement et de refuge. En outre, la fermeture des frontières par les autorités nigérianes menace l'économie du Sud-Niger et lèse particulièrement les intérêts commerciaux de la communauté Haoussa.

- **En provenance du Mali, la présence d'AQMI et l'actuelle insurrection touarègue** risquent également d'affecter le Niger. AQMI "s'approvisionne" en otages dans ce pays, puis les "stocke" dans le Timétrine (au nord-ouest de l'Adrar des Ifoghas). AQMI, y bouscule les pratiques sociales des populations locales, notamment le statut de la femme (note 12-12)

-124- Spécificités touarègues (note 12-13).

- **La concentration relative des Touaregs à la périphérie septentrionale du Niger et du Mali rendrait plausible leur revendications tendant à une autonomisation de leur territoire**. Ils considèrent celui-ci comme une réalité politique pré-coloniale. Mythe que Kadhafi exploita à ses fins propres auprès des "*ishumar*" qu'il recruta dans sa Légion islamique (note 12-14).

- Toutefois, si la grande faiblesse de la résistance touarègue réside dans l'absence à l'extérieur de toute territorialité-refuge "naturelle", **les Touaregs présenteraient quand même l'avantage d'être**

Source : « Rapport parlementaire sur *La situation sécuritaire dans les pays de la zone sahélienne*», La documentation française, Paris, mars 2012.

Depuis des siècles, la communauté touarègue est organisée en huit confédérations, qui s'étendent sur un espace de peuplement de près 2, 5 millions de km² :

- les **Kel Ajjer** dans la région du Tassili N'Ajjer, dans le sud-est algérien et le sud-ouest libyen, entre Ghat et Djanet,
- les **Kel Ahaggar**, dans la région montagneuse du Hoggar, au sud algérien,
- les **Kel Adrar**, dans la région de l'Adrar des Ifoghas, au nord-Mali,
- les **Kel Tademekat**, dans le nord de la boucle malienne du fleuve Niger,
- les **loulimiden Kel Atazam** dans le sud de la boucle malienne du fleuve Niger jusqu'au Burkina Faso,
- les **loullemiden Kel Dinniq**, dans l'est nigérien,
- les **Kel Gress**, dans le sud nigérien,
- Les **Kel Aïr**, dans les montagnes de l'Aïr au nord du Niger.

Peuple pasteur, les Touaregs sont devenus, entre le XII^{ème} et le XIX^{ème} siècles, des acteurs majeurs de l'économie du continent africain, grâce au commerce caravanier trans-saharien qui servait de lien entre l'ensemble des régions du nord et du sud. Ils étaient des acteurs d'autant plus importants que leur tradition guerrière les incitait à attaquer les caravanes concurrentes qui ne s'acquittaient pas d'un tribut de passage ou à effectuer des attaques à longue distance (*rezzou*) pour aller piller les villages des ethnies environnantes. La France ne parvint à imposer son pouvoir colonial au début du XX^{ème} siècle qu'au prix de longs combats et en jouant sur la rivalité entre confédérations touarègues pour développer de multiples chefferies artificielles, plus faciles à contrôler.

Avec l'indépendance des années 1960, le peuple touareg a été éparpillé entre cinq États, aux frontières arbitraires héritées de l'ancienne puissance coloniale : il forme aujourd'hui une communauté, d'environ deux millions et demi d'individus. Ceux-ci sont répartis entre le sud de l'Algérie (500.000), le nord du Niger (900.000), le sud-ouest de la Libye (250.000), le nord du Burkina Faso (250.000) et le nord du Mali (700.000).

Depuis l'indépendance, les Touaregs se sont vu imposer des politiques de sédentarisation, marquées par l'assimilation forcée sur les plans culturel et linguistique. Incapables de développer de nouvelles stratégies commerciales, ils sont tombés dans une dépendance économique et politique. Beaucoup ont abandonné le nomadisme pour se fixer dans les grandes villes en bordure du Sahara, comme Tamanrasset en Algérie, Kidal et Gao au Mali, ou Agadez au Niger. Ces nouvelles conditions imposées par les ethnies au pouvoir, désireuses de se venger de leurs anciens adversaires, ont conduit, depuis 1963, les Touaregs à mener des rébellions régulières au Niger et au Mali.

La dernière rébellion a débuté dans la région de l'Azawad (Nord-Mali) en janvier 2012. Mais les combattants touaregs du *Mouvement national de libération de l'Azawad* (MNLA), qui avaient réussi à chasser l'armée malienne pour exiger la création d'un état laïc et indépendant, se sont vus à leur tour militairement marginalisés par un groupuscule touareg islamiste, *Lespartisans de la Foi* (Ansar Eddin)

qui a su profiter de l'appui financier des groupes jihadistes et de réseaux de trafiquants criminels locaux, pour tenter de fonder un émirat islamique dans le pays.

Un retour sur la doctrine de l'Islam est opportun dans ce contexte, afin d'évoquer l'influence du concept de *petit jihad* (note 13-2). Au long des siècles, l'Islam s'est peu à peu répandu dans l'Ouest africain sahélien en conquérant des peuples animistes dont les structures politiques furent anéanties et les populations mises en servitude. Au XI^{ème} siècle, les Almoravides s'emparèrent ainsi du royaume soninké au Ghana. L'islamisation gagna en puissance avec les empires du Mali et du Songhay. Comme l'écrit Bernard Lugan : « *A partir du XVII^{ème} siècle, vint le temps des jihads qui se succédèrent de l'Atlantique au lac Tchad. A l'Ouest, les principaux furent celui des Toucouleur qui aboutit à la constitution de l'empire d'al Hadj Omar dans la partie occidentale du Sahel et celui des Peuls de Shekku Ahmadu qui s'étendit dans la vallée moyenne du Niger. Plus à l'est, l'empire Peul-Haoussa de Sokoto fut fondé par le jihad d'Osman dan Fodio au début du XIX^{ème} siècle dans le nord du Nigeria. Qu'il s'agisse d'Al-Qaida au Maghreb Islamique, du Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest ou des Partisans de la Foi, au Nord Mali, voire du Boko Haram au Nigeria, les actuels courants fondamentalistes sahéliens s'inscrivent donc bien dans la tradition de ces jihads* » (note 13-3).

Certains auteurs du XX^{ème} siècle ont considéré que la guerre sainte avait justifié un certain nombre de *rezzous* touaregs. On rappellera simplement que ces opérations militaires avaient le pillage pour but principal, et s'exerçaient principalement contre des caravanes ou des villages de populations devenues à leur tour musulmanes. Le seul exemple concret où le *jihad* ait ébranlé les populations touarègues est celui de la révolte senoussiste de 1916 contre le colonisateur français. Encore eût-il bien d'autres origines, en particulier la volonté de certains *inesleman* d'acquérir une légitimité politique dont ils étaient exclus par l'aristocratie guerrière.

La situation est finalement similaire aujourd'hui dans les combats au Nord-Mali. On y retrouve ces luttes d'influence menées par des *inesleman*, dont la position sociale de leurs tribus avait été réduite par un certain nombre d'événements. On notera, entre autres phénomènes, qu'une partie de ces tribus avait dû quitter leurs terres traditionnelles après la grande sécheresse de 1984 et que leurs membres avaient rejoint des camps de regroupement aux abords de Kidal et de Mopti, où ils ont vécu pendant des années dans des conditions de grande pauvreté. Ils sont devenus des proies faciles pour les prédicateurs fondamentalistes étrangers qui s'étaient installés dans la région dans les années 1990 et prétendaient que le salut des populations musulmanes ne pouvait venir que d'un retour strict aux valeurs fondamentales de l'Islam.

Un jeune *aneslem* de Kidal, Abou Abdelkarim, a été ainsi pris en main par les prédicateurs du mouvement *Jammat al-Tabligh* (groupe de la Mission), puis par des imams wahhabites avant de rejoindre en 2007, *Al-Qaida au Maghreb Islamique*, dont il dirige aujourd'hui, sous le pseudonyme d'Abdelkrim al-Targui, une des quatre katibates. Celle-ci, dénommée *Al-Ansar* (Les partisans), est formée d'une centaine de combattants touaregs, en majorité des *inesleman*.

Abou Abdelkarim, est le cousin d'Iyad Ag Ghali, un noble *ifogha*, impliqué dans la rébellion touarègue de 1990 et qui, une décennie plus tard avait accepté de devenir le conseiller de la Présidence malienne pour les affaires touarègues. En 2007, il avait été nommé consul du Mali à Jeddah, d'où il avait été renvoyé par les autorités saoudiennes en raison de ses liens avec des extrémistes religieux. Écarté de la direction du nouveau *Mouvement National de Libération de l'Azawad*, en décembre

2011, pour ses positions islamistes radicales, il a alors fondé une structure touarègue concurrente, *Ansar Eddin* qui prône le *jihad* pour l'instauration de la *charia* (loi religieuse) au Mali.

Ansar Eddin apparaît aujourd'hui en position de force. Son mouvement constitué au départ d'une quarantaine de touaregs islamistes, compte aujourd'hui un millier de militants. Ils sont présents dans les grandes villes de Kidal, Gao, et Tombouctou où ils ont formé des unités de police religieuse qui appliquent d'une main de fer, les règles de *la répression du Mal et de la promotion du Bien*. Dans une démarche de purification religieuse proche de celle des taliban afghans d'avant septembre 2001, ils ont détruit des tombes de saints soufis dans la région de Tombouctou, et interdit le contact avec les symboles de la modernité.

La population touarègue, majoritairement hostile à ces nouvelles mesures, a été sévèrement réprimée. Des femmes ont été battues pour ne pas porter le *niqab* (voile intégral), des hommes ont été flagellés pour avoir été surpris en train de fumer ou de regarder des matchs de football à la télévision, une dizaine de personnes suspectées de vol de bétail ont été amputées de leur main droite après un procès religieux expéditif, deux couples illégitimes ont été lapidés à mort et un condamné a été publiquement exécuté d'une balle dans le dos, fin septembre dernier.

La culture du nomade s'appuie sur la mémoire et le temps. Face à cette nouvelle oppression, la majorité des Touaregs attendent leur heure pour prendre leur revanche sur les islamistes combattants. D'autant que ces derniers ont obtenu l'appui de groupes de trafiquants organisés (note 13-6) voyant leur intérêt dans la pérennisation d'une zone de non-droit au Sahel, ce qui ne peut qu'affaiblir la capacité de survie de la communauté touarègue.

L'élément déclencheur de cette catastrophe géostratégique, aux conséquences socio-économiques désastreuses, est certes la rébellion touarègue de janvier 2012, qui pour la première fois exigeait l'indépendance d'une partie du territoire malien. Encore faut-il rappeler la lourde responsabilité antérieure des autorités corrompues de Bamako, qui avaient toujours traité les populations du nord en citoyens de seconde zone et ne se sont pas acquittées de leurs engagements de développement économique du Nord-Mali pris lors des accords d'Alger (2006) qui avaient mis un terme à la précédente rébellion touarègue.

L'intervention envisagée, dans les mois prochains, d'une force militaire africaine sous mandat des Nations Unies, en appui à l'armée malienne, devrait donc passer par un accord de paix préalable du nouveau régime de Bamako avec les responsables des chefferies touarègues, en incluant la participation du *Mouvement National de Libération de l'Azawad*, à la condition que ce dernier renonce à ses prétentions indépendantistes. L'appui des chefferies touarègues est nécessaire pour neutraliser les groupes jihadistes fondateurs de ce *Sahelistan*, qui menace en profondeur l'équilibre régional, et dont la frontière nord se situe à 1.200 km des côtes de l'Europe.

Mais pour renverser à long terme le phénomène de criminalisation économique du Sahel qui maintiendrait un contexte favorable au retour des affidés d'Al-Qaïda, il est plus que jamais indispensable de préparer dès maintenant de nouvelles formes de gouvernance pour l'avenir. Celles-ci passent bien sûr par une association étroite des représentants des différentes ethnies locales aux projets de développement économique, prévus depuis des années par l'Union européenne avec l'appui de contributeurs internationaux.

-2- ÉTUDES DE CAS.

-21- MALI.

[M. Mathieu Pellerin est l'auteur du présent chapitre]

Le Mali compte 90% de musulmans. Pratiquant dans leur grande majorité un islam de rite malékite, les Maliens assument un millénaire d'histoire confessionnelle. Un héritage qui a été brusquement mis à mal à la fois par la destruction des mausolées à Tombouctou qui constituaient le patrimoine de l'islam malékite malien, et par la pénétration simultanée d'un courant wahhabite incarné par Mahmoud Dicko, remettant en question la pratique de l'Islam malien dont est dépositaire Chérif Ousmane Haidara. Derrière la simultanéité de ces tendances, de nombreuses questions se posent : les tenants d'un islam malékite sont-ils en voie d'extinction face à ceux qui défendent un islam wahhabite ? Les groupes armés, revendiquant l'application de la charia au même titre que l'aile wahhabite, partagent-ils un agenda commun ? Comment les différents groupes du nord-Mali réceptionnent-ils la soudaine pénétration d'un islam radical ? Quel rôle jouent les monarchies du Golfe à l'égard des islamistes armés ?

-211- Le wahhabisme se heurte à l'islam confrérique malien.

Aux origines des divergences entre deux islams.

Historiquement, le Mali s'est montré perméable au malékisme venu d'Afrique du Nord (Maroc), au même titre que son voisin mauritanien. Cette école était alors représentée par le courant *Kadiniya* (note 21-1), caractérisé par une grande tolérance à l'égard du contexte d'implantation de l'islam. Cet islam est porté tel quel par les marabouts du pays. Au milieu du XIX^{ème} siècle, un second courant, lui aussi Malékite, est introduit au Mali : la *Tijaniyya*. L'une des figures encore éminentes de ce courant est le Cheick Hamallah de Nioro du Sahel. Ce n'est qu'à partir des années 1930 qu'un mouvement néo-hanbalite fait son apparition au Mali, le wahhabisme. Depuis la formation du premier mouvement de cette obédience en 1953, l'Islam confrérique malien ne cesse de subir des critiques de plus en plus virulentes. Ce mouvement, l'Union Culturelle Musulmane (UCM, note 21-2) revendique d'ores et déjà dans ses statuts la référence exclusive au Coran et la lutte véhémente contre les confréries (notamment la *Tijaniyya*) perçues comme des sectes hérétiques, productrices de jurisprudence. Ce nouveau courant religieux abhorre le culte des « saints » et les marabouts qui éloignent le croyant de la vérité à travers la pratique des prêches. Il n'en est pas autrement des mouvements wahhabites actuels les plus virulents. Les deux islams se revendiquent tous deux de l'authenticité : une authenticité confessionnelle à travers le retour à la référence coranique, une authenticité coutumière à travers la préservation du sunnisme malékite attaché au respect des pratiques populaires et des dogmes. Gilles Holder, chargé de recherches au CNRS, parle d'une « islam littéraliste » et d'un « islam populaire » (note 21-3), qui se livrent à un affrontement qui a redoublé d'intensité depuis le début des années 1990 avec l'émergence de deux figures majeures : Ousmane Chérif Haidara, fondateur du mouvement Ançar Dine, et Mahmoud Dicko, alors Secrétaire Général de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI, note 21-5). Derrière l'affrontement doctrinal se profile une concurrence échevelée entre deux acteurs populaires et, nous le verrons, dont les ambitions dépassent la seule scène

religieuse. Ançar Dine, le premier mouvement islamique du pays avec plus de cent mille membres, a longtemps dominé la scène religieuse malienne. Mais la situation a quelque peu changé depuis la poussée de l'aile wahhabite qui bénéficie du soutien moral et financier de l'Arabie Saoudite et du contrôle d'un réseau étendu d'institutions islamiques (mosquées, merdesas, associations). Surtout, Mahmoud Dicko a « pris » la tête du Haut Conseil Islamique (HCI) en 2007 et a gagné la bataille du code de la famille en 2009. Il convient de revenir en détail sur les événements de ces dernières années pour mieux appréhender le rapport de forces.

Cette opposition entre deux islams a pour principal théâtre le Haut Conseil Islamique (HCI). Créé en janvier 2002, il était sensé rompre avec l'Association Malienne pour l'Unité et la Progrès de l'Islam (AMUPI), noyautée par l'ancien Président Moussa Traoré, pour devenir l'organisation indépendante qui fédère tous les courants confessionnels de l'islam au Mali. Les soufis de la *tijaniyya* sont majoritaires au sein du HCI en termes d'associations recensées, suivi des sunnites réformés (wahhabites) et des soufis *qadiriyya*. Dès sa création, le HCI a été confronté à un puissant lobbying de l'aile wahhabite mais son Bureau Exécutif National a choisi en 2002 l'imam Boubacar Thiam, tenant d'un islam malékite, comme Président. Toutefois, en 2007, l'aile wahhabite parvient à voler la victoire à la majorité soufi, au terme d'un scrutin entaché de nombreuses irrégularités. Selon un acteur proche du dossier et témoin direct en 2007, l'imposition à moins d'une semaine de l'élection d'une majoration financière a permis d'évincer la quasi totalité des associations islamiques incapables de débloquer dans l'urgence les fonds requis. Moins de 15 % des associations, principalement sunnites, ont pu participer au vote. Il en ressortira une commission d'investiture monopolisée par les partisans de Mahmoud Dicko, pour l'essentiel membres de l'AMUPI acquis à la cause de ce dernier. Malgré cette mainmise des wahhabites sur le Bureau Exécutif National du HCI, l'organisation est loin d'être une entité monolithique. Au contraire, plus que jamais l'organisation est soumise à des vents contraires, entre une aile salafiste qui déborde Mahmoud Dicko et les tenants d'un sunnisme malékite tolérant et modéré, deux tendances de plus en plus inconciliables. Cette grille de lecture confessionnelle se double d'une grille d'analyse communautaire, entre « populations blanches » et « populations noires ».

Une rupture consommée.

La « prise » du HCI par les wahhabites minoritaires a été l'élément déclencheur des tensions qui n'ont cessé de s'intensifier depuis 2008 au point d'aboutir aujourd'hui à la rupture entre les deux tendances confessionnelles. Les divisions qui minent le HCI ont causé de nombreux soubresauts internes, le dernier en date étant la démission de El Hadj Boubacar Sadio Samassékou, premier vice-président de l'organe de contrôle du HCI, qui récuse la gouvernance actuelle et la monopolisation de l'organisation par « un petit groupe d'individus » à la tête duquel figure Mahmoud Dicko. Au nombre des griefs exprimés par le démissionnaire, la création du ministère des Affaires Religieuses et du Culte en août 2012, « qui n'a pas fait l'objet de débat démocratique au sein du HCI ». Le fait que le ministre nommé soit wahhabite n'a fait qu'accroître les inquiétudes tant de la minorité chrétienne que de l'aile malékite largement majoritaire parmi la population. Bien qu'aucun chiffre officiel n'existe, les estimations formulées par Chérif Ousmane Haidara semblent objectives : les wahhabites représenteraient 15% de la population malienne. Surtout, Samassékou considère que la création du ministère des Affaires Religieuses serait destinée à permettre au HCI de mettre la main sur la manne financière générée par le transport, l'hébergement et la restauration des pèlerins maliens à la Mecque. Ces règlements de compte ne sont pas le fruit du hasard, ils interviennent à l'orée du

mandat de Mahmoud Dicko et visent à fragiliser ce dernier alors que de nouvelles élections au sein du HCI sont programmées pour janvier 2013. Les responsables actuels du Bureau Exécutif National affichent une confiance quant à leur réélection, mais il ne fait guère de doute que les soubresauts internes et surtout la prise de distance du très populaire Chérif Ousmane Madani Haïdara entameront la légitimité de Mahmoud Dicko.

Si publiquement les deux acteurs religieux cherchent constamment à apaiser les différends qui minent la communauté musulmane, la rupture est bel et bien consommée depuis que Chérif Ousmane Madani Haïdara a fondé son propre groupe, distinct du HCI, le Groupement des Leaders Religieux. Dans la foulée, la communauté soufie a organisé un forum dit « des leaders spirituels musulmans du Mali » qui s'est tenu les 24 et 25 novembre 2012. Bien que le forum ait accueilli le Président du HCI, Mahmoud Dicko, son organisation était clairement destinée à renforcer le « clan Haidara » et à marquer sa différence avec le HCI. Dans le même temps, bien décidé à ne pas laisser l'organisation entre les seules mains de Mahmoud Dicko, Haidara demeure vice-Président du HCI. Les conclusions du forum témoignent d'ailleurs de la volonté d'Haidara de marquer sa différence à la fois avec Dicko, à travers la création d'antennes de son nouveau groupement, mais également avec l'islam conservateur qu'il incarne. Pour preuve, le forum a entériné la création prochaine d'une cellule féminine du groupement des leaders religieux. Cela s'inscrit dans la continuité d'Ankar Dine qui a toujours bénéficié d'une forte popularité parmi les femmes maliennes.

Au regard des animosités personnelles et des différends idéologiques indépassables entre les deux clans, aucune réconciliation n'est à attendre. La situation malienne augure d'un scénario à bien des égards similaire à celui qui s'est déroulé en Côte d'Ivoire, où l'aile sunnite a fait sécession du Conseil Supérieur des Imams (COSIM) pour créer le Conseil des Imams Sunnites (CODIS). Reste qu'au delà du HCI convoité par les deux clans, chacun dispose de ses propres réseaux de soutiens, de sorte qu'une cohabitation forcée mais sans confrontation frontale peut être imaginée. A titre d'illustration, chacun dispose de sa structure de jeunes. Mohamed Macky Bah, Président de l'UJMA, soutient ardemment Haidara, lequel est Président d'honneur de l'UJMA, tandis que Moussa Boubacar Bah, chargé de la jeunesse au bureau exécutif national du HCI, est aligné sur Mahmoud Dicko. Dans un pays où 47 % de la population a moins de 15 ans, il s'agit d'un enjeu de premier plan.

Si Dicko peut s'appuyer sur une structure du HCI verrouillée (bien qu'aujourd'hui agitée par des remous), Haidara n'est pas démunie de ressources. Il peut compter sur l'appui de l'ancien président du HCI, Boubacar Thiam, sur Mahamadou Diallo, imam bamakois et président de l'Association malienne pour la paix et le salut (AMPS). Il bénéficie également de la bienveillance de Cheik Amadou Tall de Nioro, du grand guide de la Communauté Soufi du Mali (CMS), Soufi Bilal Diallo, opposant du HCI, et de Mamadou Hady Thiam qui dirige l'Association des Soufis du Mali. Les prises de position de tous ces acteurs sont très tranchées sur des enjeux de première importance qui ciblent indirectement les partisans de Dicko : critique des financements des pays du Golfe, condamnation des destructions de mausolées, ferme opposition à la charia imposée par la violence, condamnation du Tabligh... Dans les prochaines semaines, il conviendra de suivre attentivement les positionnements de Issiaka Traoré, du Président de l'AMUPI, réputé proche de Dicko, tout comme le LIMAMA (note 21-6).

Si la rupture est consommée entre les deux rivaux, il est un élément qui n'aidera certainement pas à leur réconciliation : c'est leur entrée sur la scène politique, qui n'aura pour autre effet que d'entériner les divergences et de radicaliser les ambitions des deux principaux acteurs concernés.

-212- L'islam politique malien.

La pénétration de la scène politique par les acteurs religieux.

Mahmoud Dicko a toujours fermement réfuté toute ambition politique, précisant encore le 12 août 2012 : « Je ne vais pas être le président, a fortiori vice-président ». Dans le même temps, il déclare « faire ce que le peuple voudra qu'il fasse », une formule sibylline qui trahit la volonté de ne pas écarter tout engagement politique. De ce point de vue, Dicko ne ferait que suivre l'exemple de Chérif Ousmane Haidara ou du Chérif de Nioro. Le premier n'a jamais dissimulé sa disposition à prendre pied dans le champ politique tandis que le second a franchi le Rubicon début octobre. Au terme d'une prière dans la *zawiya* de Niaréla, le chef spirituel des Hamalistes a déclaré qu'il entendait créer sa formation politique non-confessionnelle afin de participer aux diverses compétitions électorales.

Les réserves émises par Dicko sur son engagement personnel ne doivent pas masquer la pleine intégration du HCI et singulièrement des Maliens wahhabites dans le jeu politique national. L'influence du HCI a été révélée au grand jour (et même à ses responsables) lors de la réforme du code de la famille, où l'organisation est parvenue à faire reculer Amadou Toumani Touré (ATT) et à faire plier le Parlement malien, la réforme ayant été réduite à peau de chagrin. Depuis, ses membres les plus éminents n'ont jamais caché leur volonté de s'impliquer sur des « enjeux publics ». Avant le déclenchement de la rébellion, les principales têtes du HCI ne faisaient guère mystère de leur volonté de peser dans les élections générales prévues début 2012. Les différents responsables du HCI s'entendaient pour consulter chacun des candidats à la présidentielle, et surtout s'assurer que les attentes de la communauté musulmane soient pleinement entendues et respectées. Cette implication dans le jeu électoral amènera certains leaders religieux, comme l'influent jeune prêcheur Bandiougou Doumbia, à mettre l'administration en garde contre toute tentative de tripatouillage. Les événements survenus au nord du Mali n'ont en rien chamboulé les ambitions du HCI, qui est d'ailleurs parvenu à s'imposer comme un médiateur incontournable avec Ansar Eddin. Aujourd'hui l'influence du HCI sur la scène publique dépasse de loin le strict champ confessionnel. Outre l'obtention de la création du ministère des affaires religieuses à l'été 2012, le HCI a *trusté* la direction d'institutions clés du jeu démocratique, en premier lieu la Commission Électorale Nationale Indépendante (CENI, note 21-7). L'institution de supervision électorale est dirigée par le Secrétaire Général du HCI et bras droit de Mahmoud Dicko, Mamadou Diamoutani, qui n'était ni plus ni moins que le Président de la commission de relecture du nouveau code de la famille.

L'engagement politique de Mahmoud Dicko est en partie à l'origine de ses difficultés au sein du HCI. En effet, l'organisation du gigantesque rassemblement des musulmans maliens le 12 août 2012 au stade du 26 mars (note 21-8) a été largement critiqué par les détracteurs de Dicko, mais également par certains de ses partisans. Ce jour-là, l'invité surprise fut le Premier Ministre en personne, Cheikh Modibo Diarra (CMD). Cette présence a étonné jusqu'aux plus proches de Mahmoud Dicko qui n'avaient pas été tenus au courant et qui ne manqueront pas de tancer le Président du HCI pour cette « omission ». De sources bien informées, le Président du HCI était le seul au courant de cette venue pour le moins remarquée et destinée à offrir une ovation au Premier ministre afin de protéger celui-ci d'un remplacement pressenti par la Président Dioncounda Traoré. Il est dit qu'en échange de

ce soutien public, Mahmoud Dicko se serait vu garantir la création du ministère des Affaires religieuses. Le tandem CMD – Dicko dépasse le simple cadre de l'échange de services et se traduirait par un soutien financier du premier au second. Il semblerait que la manifestation du 12 août ait été financée par CMD, lequel dispose de fonds d'origines douteuses lui autorisant pareilles largesses. Déjà sous ATT, les rassemblements organisés par le HCI contre le code de la famille recevaient l'appui financier des cercles du pouvoir malien. Dicko n'a eu aucun mal à oublier l'ancien Président pour faire allégeance au CNDRRE dès le 23 mars 2012, en se rendant au camp militaire de Kati, geste qui sera fortement commenté en coulisses. Si, depuis quelques semaines, Dicko est contraint d'afficher une distance vis-à-vis du Premier Ministre afin de calmer le mécontentement de son camp, le tandem est toujours bel et bien effectif.

La limite de cet engagement politique tient aujourd'hui à l'interdiction constitutionnelle de créer des partis confessionnels au Mali. Pour autant, cela n'empêche nullement des acteurs politiques de se présenter à une élection sous une étiquette islamiste. En 2002, deux candidats s'étaient affichés comme tels. Aujourd'hui deux acteurs proches de Dicko tiennent un positionnement similaire : l'ancien Premier Ministre, Ibrahim Boubacar Keita, dit IBK, et surtout Modibo Sangaré, leader de l'UNPR. Si le Premier Ministre de transition, CMD, venait finalement à ne pas se présenter à la magistrature suprême, un rapprochement de Dicko avec ces deux acteurs pourrait tout à fait survenir. A moins que Dicko lui-même franchisse le pas et se présente directement sans étiquette religieuse. Un scénario pour l'heure improbable mais qui ne doit pas être écarté.

Haidara, qui s'est toujours montré publiquement disposé à investir le champ politique, fera-t-il de son groupement des religieux une plate-forme politique ? Rien ne laisse présager de cela pour le moment, mais il ne fait aucun doute que le leader d'Ançar Dine entend désormais asseoir ses positions. En 2009, il avait perdu la « bataille » du code de la famille. Après avoir, dans un premier temps, participé aux débats à l'Assemblée Nationale, et brillé par son absence aux manifestations organisées par le HCI, il a fini par se ranger du côté de la réforme pour ne pas se heurter à la communauté musulmane unanimement hostile au projet, jusqu'au Chérif de Nioro. Or, au lendemain de la profanation des mausolées à Tombouctou, Haidara a fait montre d'une fermeté rare afin d'obtenir, avec succès, la condamnation par Dicko de ces profanations. Cette victoire a peut-être achevé de le convaincre de prendre ses distances avec l'aile wahhabite.

La question de l'accueil par la population d'une candidature d'un acteur religieux reste en suspens. La force des acteurs religieux maliens est d'être « au-dessus de la mêlée », ce qu'ils demeurent, soit en se présentant comme juges impartiaux d'une campagne électorale comme ce fut le cas en janvier 2012, ou bien en s'opposant à une classe d'élus globalement déconsidérés dans le cadre de l'opposition au code de la famille. En se mêlant au jeu politique de l'intérieur, les acteurs religieux prennent le risque d'être domestiqués et de perdre de leur hauteur morale. Ainsi, l'annonce du Chérif de Nioro de créer son parti politique a été plutôt mal accueillie par la population, et semble-t-il, par ses adeptes. Haidara et Dicko prendraient donc un risque majeur à entrer de plein-pied dans le jeu politique. Il y a lieu de penser qu'ils préféreront s'adosser à un acteur politique, comme c'est actuellement le cas, afin de sécuriser leurs intérêts.

HCI-Ansar Eddin : vers le partage d'un agenda national ?

La montée en puissance des wahhabites trouve un soutien inattendu dans les événements qui secouent le nord du pays. Partisan d'une ligne dure à l'égard de la rébellion Touareg, l'entourage de

Dicko, à l'instar de Moussa Boubacar Bah, chargé de la jeunesse au bureau exécutif national du HCI, n'a pas hésité à tenir des propos virulents et bellicistes à l'égard du MNLA. Fermant la porte à toute négociation avec le mouvement Touareg séparatiste, le HCI s'est donc tout naturellement tourné vers le mouvement armé Ansar Eddin fondé par Iyad Ag Ghaly. Ce dernier est en effet un interlocuteur plus respectable aux yeux des wahhabites. Après avoir effectué sa mue confessionnelle depuis le début des années 2000, il a fréquenté le Tabligh (voir ci-dessous, 213) jusqu'à Bamako au sein de la mosquée de Banankabougou, où d'influents fidèles sont proches de Mahmoud Dicko. Aujourd'hui opposé à l'indépendance de l'Azawad et partisan de l'instauration stricte de la charia au nord du pays, Iyad Ag Ghaly se rapproche idéologiquement tout naturellement du Président du HCI. Les deux acteurs partageraient un respect mutuel l'un pour l'autre.

C'est avant tout au nom de cette proximité idéologique, gage de confiance entre les deux acteurs, que le HCI sera sollicité par Iyad Ag Ghaly. Fin avril, ce dernier demande au HCI de réceptionner les 160 soldats maliens libérés par son mouvement. Par la suite, Ansar Eddin a été chargée d'escorter et de réceptionner les aides humanitaires octroyées par le HCI et d'autres organisations comme le Collectif des Ressortissants du Nord (COREN, note 21-9) ou la Croix-Rouge. Au lendemain de ces contacts, Iyad déclare tout naturellement en juillet « ne reconnaître qu'un seul canal de négociations avec le Mali, c'est le canal de nos frères du HCI ». Les deux acteurs ont des intérêts bien compris à entretenir ce canal : pour Iyad Ag Ghaly, le HCI est un allié de poids qu'il convient de ménager en cas de conclusion d'un accord de paix ; pour le HCI, promouvoir une solution avec Ansar Eddin permet de favoriser l'implantation de la charia au nord, l'objectif recherché par Mahmoud Dicko. D'autant que l'absence de revendication séparatiste chez Ansar Eddin rend son leader fréquentable pour les autorités de Bamako vis-à-vis desquelles le HCI se montre prudent. Il est d'ailleurs permis de se demander dans quelle mesure le choix d'Ansar Eddin par le HCI et le gouvernement malien pour réceptionner et distribuer les aides humanitaires au printemps 2012 n'est pas motivé par la volonté de renforcer ce mouvement au détriment du MNLA. En effet, Ansar Eddin a *de facto* profité de la distribution de ces aides pour asseoir sa popularité au nord du pays. Après avoir engagé une démarche similaire, quoique plus prudente, vis-à-vis du MUJAO, le HCI a rompu les négociations au mois d'octobre, officiellement au motif que le groupe armé serait composé d'étrangers et serait jugé trop radical.

Si les relations entre le groupe armé Ansar Eddin et le HCI ont été des plus cordiales, elles semblent aujourd'hui enlisées. Depuis que Mahmoud Dicko a demandé l'autorisation officielle au gouvernement malien de se rendre au nord afin de rencontrer Iyad Ag Ghaly, les négociations sont dans l'impasse. Les raisons tiennent à la fois au racisme latent à l'égard des Touareg au sein du HCI et à l'hostilité manifeste et irréversible de Haidara à l'égard d'Iyad Ag Ghaly :

Le HCI fait montre d'un racisme non dissimulé à l'égard des populations « blanches » et singulièrement Touareg, à tel point qu'aucun membre de cette communauté n'a été en mesure d'intégrer le Bureau National Exécutif lors de l'élection de 2007. Si ce racisme explique pour partie l'impopularité du MNLA, il s'avère qu'indépendamment de son identité islamiste, Ansar Eddin est essentiellement composé de Touareg Ifoghas, et dans une moindre mesure Chamanamas. Par ailleurs, Iyad Ag Ghaly, mais également ses lieutenants Alghabass Ag Intallah, Ahmed Ag Bibi et Cheikh Aousa ont participé aux précédentes rébellions Touareg, affichant alors des revendications séparatistes. Ansar Eddin et ses acteurs ne reçoivent donc pas les faveurs de l'ensemble du HCI.

Surtout, Haidara se montre singulièrement inflexible vis-à-vis de celui qui a usurpé le nom de son association, procédé qui a d'ailleurs fait l'objet d'une plainte déposée contre Iyad Ag Ghaly. Indépendamment du fait qu'Haidara déplore le positionnement idéologique du leader Ifogha et le soutien d'AQMI dont il bénéficie, Haidara considère être directement visé par la création d'Ansar Eddin. Elle a pour effet de jeter le trouble sur sa propre organisation, sur sa réputation personnelle et d'entretenir une confusion autour de la radicalité de ses convictions religieuses. A ce titre, Haidara aurait opposé son veto à la conclusion d'un accord entre l'institution dont il est vice-Président et Ansar Eddin.

De fait, l'aile malékite malienne s'est toujours indignée du rapprochement entre Ansar Eddin et le HCI en la personne de Mahmoud Dicko. Ce dernier n'a condamné les profanations de mausolées à Tombouctou (note 21-10) que du bout des lèvres et au terme d'une intense pression de Chérif Ousmane Haidara pour qui « la non condamnation est due tout simplement au fait que ces rebelles partagent la même conviction religieuse que certains membres du Haut Conseil Islamique ». Même si Ansar Eddin n'est pas directement responsable de ces profanations, imputables essentiellement à AQMI et au MUJAO, l'alliance qui lie Iyad Ag Ghaly à AQMI le rend pleinement responsable. Cette problématique de la profanation des symboles de l'islam soufi a constitué un tournant majeur dans le positionnement des représentants de ce dernier avec l'aile wahhabite. Elle explique en grande partie la fracture actuelle au sein du HCI.

-213- L'appréhension de l'empreinte islamiste au Nord.

L'expansion du *tabligh* : signification et héritage.

Afin de comprendre la place que tient l'Islam aujourd'hui au nord du Mali, il convient de revenir sur l'implantation du *tabligh* dans cette zone. Ce mouvement missionnaire musulman fondé en Inde dans les années 1920 a été introduit au Mali au milieu des années 1990 par l'intermédiaire de prêcheurs pakistanais, gambiens et mauritaniens, bien après l'implantation du *tabligh* en 1982 au Burkina Faso. L'expansion rapide du mouvement sera considérée avec suspicion, perçue comme l'illustration d'une percée de l'extrémisme religieux et soupçonnée de proximité avec les groupes terroristes. Ainsi, quatre prêcheurs pakistanais séjournant à Kidal ont été expulsés du Mali en 2003. Déjà en 2001, trente-cinq autres avaient été expulsés de Bamako. L'ONG *Al Moutaga*, que l'on disait alors financée par le Pakistan et l'Algérie, était soupçonnée d'en abriter certains. Pourtant, d'un point de vue strictement confessionnel, rien ne prédispose le *tabligh* à glisser vers le radicalisme, ce qui explique que l'Algérie ait autorisé ce mouvement à s'implanter sur son sol en 2008. N'étant rattaché à aucune école islamique, il est censé se borner au strict exercice de la foi (durant le *da'wa*), sans empiéter sur les sujets sociétaux ou politiques, mais avec un fondamentalisme assumé. Contrairement à une idée fréquemment admise, le *tabligh* n'est pas d'inspiration sunnite et ne s'inscrit donc pas en continuité avec le wahhabisme. La ferme opposition d'une partie des wahhabites, notamment saoudiens, au *tabligh* au Burkina Faso au début des années 1980 en témoigne. Le mouvement exprime une tolérance pour les pratiques confrériques, ce qui sera fréquemment critiqué par les wahhabites au Mali.

L'analyse du *tabligh* au nord du Mali révèle une récupération sociale et politique d'une dynamique à l'origine essentiellement religieuse. L'arrivée du mouvement au milieu des années 1990 intervient au lendemain de violentes scissions politiques et communautaires liées à la seconde rébellion Touareg. Dans un univers socialement fracturé, où les référents sociaux sont remis en question (affaïssement

de la figure morale du rebelle), le *tabligh* va apparaître comme créateur de sens. Il offre de nouveaux référents à une population en perte de repères sociaux et un nouveau levier de mobilisation collective.

La réception du *tabligh* n'a pas été uniforme sur tout le territoire malien. Il n'a ainsi pas rencontré l'adhésion des marabouts qui y voyaient une autorité concurrente (du fait que le *tabligh* encourage l'apprentissage personnel), notamment à Tombouctou, ni des communautés connues pour exercer une autorité religieuse (Kounta) ou culturelle (Kel Essouk). En revanche, le mouvement a connu un accueil singulièrement favorable à Kidal, où près de 80 % de la population locale aurait effectué des *khuruj* (sorties de prêche) de trois jours. L'appartenance au *tabligh* devenant une figure de réussite, la plupart des notables kidalois ont adhéré au mouvement. Ne pas être dépassé par ce phénomène social étroitement lié à une nouvelle pratique de l'Islam (une mosquée a été créée par le *tabligh*, avec le soutien du Mufti de Kidal) devenait la motivation principale d'adhésion au mouvement. Devenu phénomène davantage social que strictement religieux, le *tabligh* a rencontré l'adhésion des fractions qui entourent Kidal ville. Toutefois, cette assimilation du *tabligh* avec la chefferie Ifogha a eu également pour effet contraire d'inciter les communautés rivales des Ifoghas à se désengager du mouvement. Lors du sommet du *tabligh* organisé en novembre 2009, seulement quelques centaines de membres ont répondu présent. A la veille de la rébellion, on ne comptait plus que quelques dizaines d'adeptes à Kidal, mais l'empreinte confessionnelle laissée par le mouvement est bien plus importante.

Les éléments et témoignages disponibles ne permettent pas d'affirmer que le *tabligh* au Mali ouvrirait naturellement la voie à l'islamisme radical comme dans d'autres pays, mais c'est davantage dans l'incitation au respect d'un Islam pieux que le mouvement a sans doute facilité la pénétration des thèses soutenues aujourd'hui par Ansar Eddin et Iyad Ag Ghaly. Outre que ce dernier a lui-même été membre actif du *tabligh* à la toute fin des années 1990, nombreux sont au sein de son premier cercle ceux ayant suivi la même trajectoire, à commencer par Alghabass Ag Intallah, Cheikh Aousa ou Ahmed Ag Bibi. Les motivations entourant l'adhésion sont différentes d'un acteur à l'autre. Si le *tabligh* est sans doute pour certains le début d'une mue confessionnelle, il est avant tout gage de respectabilité pour quelqu'un comme Iyad Ag Ghaly. Cela lui a permis d'obtenir un statut social éminent, la notabilité Ifogha étant adepte du *tabligh*. Toutefois, depuis la fin des années 2000 cette dernière prend ses distances avec un mouvement qui a commencé à être jugé trop intrusif pour la culture Touareg et a suscité de fortes critiques à Kidal.

Si les trois fils d'Intallah Ag Attaher, Mohammed, Alghabass et Atiyoub, ont effectué des *khuruj* (l'un a accumulé plusieurs mois de sorties), ils se sont discrètement détachés du *tabligh* à partir de 2008. Il en est de même de Moussa Ag Ali, imam de Kidal et représentant régional du HCI, membre influent de la *da'wa* au début des années 2000. En revanche, feu Ibrahim ag Bahanga est resté longtemps adepte et une figure importante du *tabligh*, après avoir cumulé plusieurs mois de *khuruj*. Il serait en revanche abusif de considérer comme linéaire la trajectoire confessionnelle d'Iyad Ag Ghaly, le mouvement *tabligh* étant peu représenté en Arabie Saoudite où le leader d'Ansar Eddin a ensuite vécu. Lorsqu'il revint à Kidal en novembre 2009 pour organiser le sommet du *tabligh*, c'était sans doute moins par piété qu'afin de préserver la stature morale dont il jouissait à Kidal. Il lorgnait alors le titre d'Amenokal des Ifoghas, finalement promis à Alghabass Ag Intallah.

Ce discours relativement dépassionné sur le *tabligh* ne signifie pas pour autant que certains de ses membres ne connaissent pas de conversion au salafisme. Plusieurs exemples sont là pour en témoigner. Il semble avéré que l'un des chefs d'AQMI, puis d'Ansar Eddin, aujourd'hui chef d'état-major du MUJAO, Oumar Ould Hamaha, ait fréquenté les prêcheurs pakistanais à Kidal. Il en est de même pour Abdelkrim Targui, dit « le Touareg » ou « Kojak », chef de la *seriat* puis *katiba* Ansar d'AQMI, très proche familialement des Ifoghas Iyad Ag Ghaly et Ibrahim Ag Bahanga. Toutefois, rien n'indique que l'adhésion au *tabligh* soit l'unique source de leur radicalisation. Le pouvoir malien sous ATT a mené une campagne destinée à associer *tabligh* et terrorisme afin de discréditer la chefferie Ifogha qui en composait le noyau dur lors de la rébellion de 2006. Précisément dans le but de se démarquer de cette étiquette embarrassante, l'Alliance Démocratique du 23 mai (ADC) avait alors présenté l'accrochage qui l'a opposé au GSPC le 27 septembre 2006 comme la volonté de défendre l'indépendance d'un « islam tolérant et éducateur » fermement opposé au terrorisme. C'est le même discours qui est aujourd'hui affiché par le MNLA.

L'impact de l'islam sur la société nord-malienne.

Les traces laissées par le *tabligh*, pour difficiles qu'elles soient à apprécier précisément, sont considérables si l'on en croit les témoignages recueillis auprès de populations locales, notamment à Kidal. Sans qu'elles ne facilitent une quelconque conversion au salafisme dont se réclament les groupes islamistes nord-maliens, elles traduisent une quête de piété, un besoin de religion comme vecteur de sens. Par conséquent, tout discours relatif à la « laïcité » paraît en décalage avec la réalité vécue localement (note 21-11). Partant de ce constat, les débats autour de l'application ou non de la charia paraissent quelque peu réducteurs, une forme de charia étant d'ores et déjà appliquée au Nord Mali et ce, bien avant que ne survienne la rébellion Touareg. Les réflexions doivent donc davantage s'articuler autour des conditions d'application de celle-ci, réflexions que le HCI a d'ailleurs entrepris depuis plusieurs mois. Il convient pour l'heure d'identifier le rapport que les différents groupes armés actuellement présents au Nord Mali - MNLA, Ansar Eddin, MUJAO et AQMI - entretiennent avec l'islam.

- **Le MNLA** a d'emblée affirmé un attachement à la laïcité, sans doute destinée à obtenir l'assentiment de la communauté internationale et l'ériger en rempart contre l'intégrisme des autres groupes, en premier lieu AQMI. Pour autant, les débats sont soutenus en interne, le rapport à l'islamisme étant l'une des nombreuses lignes de fracture qui traversent le mouvement indépendantiste. A la tête du MNLA, Bilal Ag Chérif a été le principal artisan du rapprochement avec Ansar Eddin au printemps 2012, considérant l'application de la charia comme une solution viable. Il était de ce point de vue soutenu par son bras droit, Mahmoud Ag Galy, connu pour ses relations avec Iyad Ag Galy et son intégrisme. De l'autre côté, Mohamed Najim et l'essentiel du bureau politique exilé à Nouakchott (Hama et Habaye en tête) s'opposaient à tout rapprochement avec le mouvement islamiste. Il ressort que le MNLA est divisé sur la question du rapport à l'islam.

- **Ansar Eddin** est composé majoritairement de Touareg Ifoghas originaires de la région de Kidal, la plus réceptive nous l'avons dit, au *tabligh*. Il est permis d'imaginer que ce terreau a été propice à l'adhésion au mouvement d'inspiration wahhabite. Toutefois, il reste singulièrement complexe de distinguer entre ce qui relève de l'opportunisme stratégique et ce qui tient de l'adhésion idéologique dans le ralliement à Iyad Ag Ghaly. De l'avis de tous les observateurs, Iyad était des plus isolés en novembre 2011 lorsqu'il a été éconduit par le MNLA dont il tentait de prendre la direction. Rien ne

dit que s'il avait été accepté à ce poste, sa trajectoire aurait été la même. En effet, l'adoption d'une posture islamiste radicale a été, en partie ou totalement, une stratégie d'opportunité qui s'est offerte à Iyad afin de se démarquer du MNLA tout en bénéficiant de l'appui d'AQMI, par l'entremise de son cousin, Abdelkrim Targui. S'il ne fait aucun doute que le leader d'Ansar Eddin est aujourd'hui prisonnier de son alliance avec AQMI, la question reste de savoir si son intégrisme est le simple résultat de cet emprisonnement ou plutôt la continuité de sa construction confessionnelle radicale depuis 1999 et son adhésion au *tabligh*. Ceux qui le côtoient ou l'ont côtoyé doutent de sa piété et aucunement de sa capacité à renoncer à certains principes s'il y trouvait un intérêt. Une chose est sûre, certains de ses plus fidèles ne partagent guère son islamisme, à commencer par Alghabass Ag Intallah, lequel s'est moqué en coulisses de la conversion soudaine d'Iyad Ag Ghaly ; ou bien encore Ahmed Ag Bibi, lequel a soutenu l'idée d'une « *charia soft* » au début du conflit.

Certains membres influents d'Ansar Eddin ont également décidé de rejoindre le mouvement sur le tard, par ralliement aux Ifoghas (bien que l'Amenokal reste fidèle au MNLA), par déception après un passage au MNLA ou par simple recherche de sécurité. Citons notamment Mbarek Ag Akly, le colonel Intallah ou le colonel Bah Moussa. Cela peut donner lieu à des scénarios atypiques, où notamment les femmes de deux cadres d'Ansar Eddin, Bah Moussa et Cheikh Aousa, manifestent à Kidal contre l'application trop stricte de la charia. Pour ce qui concerne les adeptes d'Iyad, il est également certain qu'une partie des Ifoghas le soutiennent par suivisme envers la majorité de la chefferie Ifoghas, et par simple opportunité économique. Les moyens financiers et logistiques dont jouit Ansar Eddin (du fait de son alliance tant avec AQMI qu'avec l'Algérie) permettent de recruter parmi la jeunesse de l'Azawad.

- **Le MUJAO** a également un rapport ambivalent à l'Islam, une importante partie du mouvement étant composée de narcotrafiquants Arabes qui n'ont a priori pas de sympathie pour la wahhabisme. En effet, les principales communautés Arabes du nord Mali, qu'elles soient Lamhar, Berabiche ou Kunta sont adeptes d'un islam malékite, principalement de la confrérie *Qadiriyya*. Pour ce qui concerne le MUJAO, à l'exception du berabiche Oumar Ould Hamaha, l'essentiel des narcotrafiquants sont des Arabes de Tarkint dont la première préoccupation est de sécuriser leur position au cœur du trafic, sans regard particulier porté au dogme défendu par l'organisation qui le pilote.

En parallèle, le MUJAO a su recruter au sein de la sous-région, notamment au Niger, des individus vraisemblablement convertis à l'islamisme radical. Citons par exemple l'ancien chef de la police islamique, Aliou Cissé. Cette autre partie du MUJAO, l'aile salafiste, est elle beaucoup plus regardante sur le respect du dogme religieux. La cohabitation de ces deux ailes explique en partie que la charia ne soit pas appliquée avec la même rigueur en continu. Il convient toutefois de relever que Gao peut à certains égards abriter un courant radical, porté par une génération formée dans les années 1970-1980 dans les écoles coraniques au Niger, au Soudan ou bien encore en Arabie Saoudite. Leur retour dans les années 1980 a fait naître un courant wahhabite, dont il reste délicat d'évaluer l'ampleur et l'héritage aujourd'hui.

- **AQMI** est sans conteste l'organisation qui abrite le plus d'adhérents à l'idéologie salafiste. Nous ne reviendrons pas sur les conditions de son implantation déjà âprement relatées (note 21-12). Relevons toutefois qu'AQMI continue de susciter la méfiance d'Al Qaida, pour preuve l'absence de message émis par l'organisation centrale, appelant au jihad dans le Sahel. Outre le fait que certains combattants comme Belmokhtar ont davantage une image de trafiquant que d'idéologue, AQMI

s'appuie aujourd'hui au nord Mali sur un mouvement Ansar Eddin, composé de Touareg qui appelaient pour certains à lutter contre AQMI il y a encore un an, le premier d'entre eux étant Alghabass Ag Intallah. AQMI peine donc d'autant plus à asseoir son identité sur la zone que les récentes restructurations au sein de l'organisation laissent penser à un manque cruel d'autorité sur certaines *katibat*. En outre, AQMI souffre encore de profondes réticences au sein de la population. Plusieurs éléments permettent de s'en convaincre : fin mai 2012, l'émir d'AQMI, Abdelmalek Droukdel, a donné comme instruction aux combattants d'AQMI d'apporter « la sécurité » aux populations des villes contrôlées (Tombouctou, Gao et Kidal) et de leur fournir les « services essentiels que sont la santé, la nourriture, l'eau, l'électricité, le gaz et le carburant ». De même, vis-à-vis du MNLA, il recommande « d'éviter les provocations et de coopérer pour établir des règles communes, rejeter les conflits qui ne sont dans l'intérêt » de personne. Ces recommandations témoignent des difficultés rencontrées par AQMI sur le terrain. Plus récemment, afin de lutter contre les défections, AQMI a ordonné aux militants d'Ansar Eddin à Tombouctou de rejoindre complètement AQMI, preuve que le ralliement à l'Islam radical reste très fragile.

On le voit, à travers l'analyse de chacun des groupes armés, la conversion à l'Islam radical et l'adhésion aux thèses véhiculées par les groupes salafistes est loin d'être complète, pour ne pas dire qu'elle rencontre de sérieuses résistances. Il n'en reste pas moins que ces groupes s'efforcent d'asseoir leur emprise, un agenda qui rencontre celui de certains pays du Golfe, tout particulièrement le Qatar.

L'influence des monarchies du Golfe.

L'Arabie Saoudite et le Qatar ont depuis longtemps noué des relations de coopération avec le Mali, que ce soit à Bamako ou au nord du pays. L'Arabie Saoudite avait fait parler d'elle en 2008 en renflouant les caisses des banques de céréales à hauteur de 3 millions USD. Tout récemment, la monarchie wahhabite a bouclé le financement de l'institut Ahmed Baba de Tombouctou (note 21-13) au nom « de la préservation des manuscrits et du patrimoine culturel islamique ». A travers cette déclaration, l'Arabie Saoudite cherchait sans doute à prendre ses distances avec les destructions de mausolées par le MUJAO et AQMI. Toutefois, cette position est singulièrement contradictoire avec l'appui financier dont a bénéficié au milieu des années 2000 l'imam Daouda Ali Maiga de la part du royaume saoudien pour construire un médersa et une mosquée à Tombouctou. En effet, ce wahhabite a été à l'origine début 2012 des appels à la profanation des mausolées et à la destruction des tombes des saints. Il officie aujourd'hui comme *cadi* pour le compte d'AQMI à Tombouctou. Par ailleurs, les relations de l'Arabie Saoudite avec la chefferie Ifogha de Kidal sont anciennes et profondes. La Mecque est un lieu de pèlerinage très prisé pour nombre de maliens, singulièrement kidalois. En 2007, le Forum de Kidal (note 21-14) destiné à promouvoir le dialogue et la paix au lendemain de l'éclatement de la troisième rébellion a reçu un soutien financier de l'Arabie Saoudite.

Mahmoud Dicko, président du HCI, qui a vécu en Arabie Saoudite, est quant à lui le point de contact officiel du royaume au Mali. L'Arabie Saoudite compte aussi parmi ses relais d'influence l'Organisation de Coopération Islamique (OCI), qui a récemment nommé des délégués au Sahel pour s'enquérir de la situation au nord-Mali, ainsi que la Ligue Islamique Mondiale, institution saoudienne créée dès 1962 par le roi Fayçal. Son bras humanitaire lancé en 1978, l'International Islamic Relief Organisation (IIRO), est soupçonné de collusion avec des groupes terroristes (note 21-15). En juillet 2012, l'IIRO a lancé une campagne d'aide aux réfugiés maliens, et plusieurs témoignages affirment

que l'organisation se montrerait très active depuis plusieurs mois au Mali, notamment auprès du Haut Conseil Islamique. Pour autant rien ne permet de suspecter l'IIRO au Mali d'un quelconque activisme politique.

On ne peut en dire autant des ONG qataries présentes au Mali, soit directement soit via le Niger. Officiellement le Qatar est engagé depuis les années 1990 au Mali à travers le financement de divers madrasas et autres oeuvres caritatives. Au même titre que les ONG occidentales, à la suite de la crise au nord-Mali, l'émirat s'est engagé dans le soutien humanitaire aux populations du nord, présence formalisée par un accord conclu entre le Croissant-Rouge Qatari et la Croix-Rouge Malienne à Doha en août 2012. Sa principale zone d'opération est la région de Gao. De même, les connexions existantes entre la chefferie Ifogha et les princes qataris, lesquels se rendaient dans la région de Kidal pour chasser, remontent à loin. De cette expérience naissent des liens privilégiés entre l'émirat et Alghabass Ag Intallah, fils de l'Amenokal de l'Adagh des Ifoghas. Ces relations privilégiées ont fait dire à certains experts qu'Ansar Eddin aurait pu bénéficier d'un soutien financier du Qatar. Il ne fait en tout cas aucun doute que l'émirat gazier fait montre d'un activisme politique (note 21-16) bien plus débridé que l'Arabie Saoudite, lequel royaume est incidemment accaparé par les luttes intestines entre les fils héritiers du Roi.

Au-delà de ses fonctions humanitaires officielles, le Croissant-Rouge Qatari semble avoir apporté une aide logistique, matérielle et surtout financière au MUJAO. Si cette thèse divise les observateurs comme, semble-t-il, les services de renseignement, de nombreux témoignages concordent en ce sens. Un humanitaire rencontré en juin 2012 a certifié avoir vu circuler des valises de billets, témoignage recoupé quelques mois plus tard par RFI. Le Croissant-Rouge Qatari circule escorté par le MUJAO et a pour base arrière Niamey au Niger. A Niamey opère une ONG au rôle pour le moins trouble créée en 1992, Qatar Charity, laquelle a également un bureau à Bamako. C'est bel et bien l'antenne nigérienne qui se montrerait singulièrement active au nord du Mali. Plusieurs témoignages recueillis à Tahoua confirment que Qatar Charity multiplierait les recrutements de jeunes combattants pour le nord-Mali, en étroite collaboration avec le Croissant-Rouge Qatari. Jouissant d'une excellente réputation au Niger et ayant multiplié les financements de projets sociaux de grande ampleur, elle disposerait de la légitimité lui permettant d'opérer en toute quiétude sur des problématiques bien plus sensibles.

Il convient toutefois de préciser que l'aile malékite incarnée par Haidara bénéficie également d'appuis étrangers. Gilles Holder (note 21-17) rappelle l'étroitesse des liens qui unissent Haidara avec le Centre Islamique Iranien à Bamako, le guide de Ançar Dine conviant fréquemment des personnalités chiites maliennes lors de ses manifestations publiques, et ayant été invité. Il a par le passé fait imprimer des milliers de badges sur lesquels il pose avec le portrait de Khomeiny. De même, Haidara recevait des soutiens de la Libye à l'époque du guide Muammar Kadhafi. L'affrontement de deux islams est également l'affrontement de réseaux de soutiens concurrents.

-22- MAURITANIE.

[Le Professeur Zekeria Ould Ahmed Salem est l'auteur du présent chapitre]

L'objectif du présent chapitre est de rassembler de manière synthétique quelques unes des tendances lourdes de l'histoire et des mutations contemporaines de l'Islam en Mauritanie au regard des enjeux sociaux et politiques changeants du pays.

-221- Poids de l'histoire, islam et structures sociales.

En matière de religion islamique, la Mauritanie appelle volontiers les superlatifs. Pour mettre l'accent sur l'importance sociale et culturelle de l'adhésion à l'Islam dans ce pays désertique, l'on a pu parler de façon quelque peu maladroite de véritable « *civilisation nationale* » (note 22-1). Il est vrai que la population est en principe totalement musulmane et le chiffre habituellement donné de 99 % de Musulmans est une coquetterie statistique. En tout cas, historiquement, l'islamisation du sud-ouest saharien est millénaire. Le processus d'islamisation de l'espace sur lequel se trouve aujourd'hui la Mauritanie est réputé s'être effectué en réalité suivant trois étapes.

- La phase initiale s'étendrait jusqu'au XI^{ème} siècle et serait le fait de commerçants ou de missionnaires engagés dans les réseaux caravaniers transsahariens. Le nom traditionnel du pays, *Shinqit* (ou *chinguitti*) (note 22-2), cité caravanière du centre-nord, continue encore aujourd'hui à renvoyer dans le monde musulman à un label de prestige notamment en sciences religieuses.

- La seconde étape d'islamisation de cette partie du monde est marquée par la prédication armée des Almoravides au milieu du XI^{ème} siècle, et semble avoir consacré l'installation hégémonique de la religion islamique.

- La troisième étape de l'islamisation change la nature de la prédication avec la diffusion des mouvements confrériques (*Qadiriya*, *Tijaniyya*, *Shaziliya*) à partir du XVIII^{ème} siècle. Cette ultime étape correspond à l'enracinement populaire de l'islam sunnite malikite par-delà les terroirs locaux, les tribus, les ethnies. C'est particulièrement grâce aux réseaux confrériques que l'on parle du rôle considérable des Mauritaniens dans l'islamisation de certaines populations d'Afrique noire (note 22-3) voire de leur participation aux révolutions maraboutiques qui s'enclencheront en particulier aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles dans la sous-région (note 22-4).

Cet arrière-plan historique est aussi au fondement de l'idéologie justificative de la physionomie de la société maure. La religion islamique telle qu'elle a été diffusée et pratiquée est intimement liée à l'ordre tribal et hiérarchique issu de l'organisation sociale qui s'est mise en place dans ce territoire depuis au moins quatre siècles (note 22-5).

Ainsi, au sein de la société arabo-berbère maure (*biḥān*) traditionnelle, dominante dans le pays (environ plus de 75 % de la population), le principal groupe d'appartenance est la tribu (*qabila*). Les tribus appartiennent à des ordres organisés suivant une spécialisation en "guerriers" (*ḥassan*), marabouts (*zawayā* ou *zwaya*). Mais chaque tribu comprend également des groupes subordonnés, professionnels (griots, forgerons, bergers) et/ou serviles esclaves ('*abid*) ou affranchis (*ḥraṭin*). Les *ḥassan*, gens d'armes, se réclament généralement des groupes arabes hilaliens qui se seraient établis au Sahara dès le XVI^{ème} siècle. Tout au long de la période pré-coloniale, ce sont les guerriers qui détiennent le monopole des armes dans le cadre d'une société où l'autorité se traduisait par une pression fiscale (*razzia* ou tribut) directe sous la menace de l'usage de la violence. Les *zawayā* (ou *marabouts* dans le jargon colonial), gens du livre, ne revendiquent pas d'origine commune même si nombre d'entre eux, malgré leur culture indéniablement berbérophone, revendiquent une

ascendance remontant au Prophète. Leur statut de détenteurs du pouvoir spirituel et judiciaire signifie que la gestion du sacré est une fonction localisée dans un ordre tribal.

Certes, à l'intérieur même des groupes maures arabo-berbères (*biḥān*), des hiérarchies secondaires pouvaient ordonner l'ordre de préséance suivant des règles de prestige et de noblesse se décomposant parfois à l'infini. Et en théorie, les « gens du Livre » sont soumis aux gens des « armes ». Mais dans la réalité, cette « subordination » était, comme on le verra, d'autant moins nette que les *zawaya* cumulaient le pouvoir économique et le monopole du pouvoir spirituel et religieux.

Il n'en reste pas moins que malgré l'importance centrale accordée dans cette société arabo-berbère à l'autorité religieuse, elle est soumise à l'autorité politique théoriquement fondée sur une légitimité non religieuse, en l'occurrence celle de la force. Dans le même temps, on connaît l'attachement intéressé des lettrés mauritaniens à la structure tribale. Soucieux de sauvegarder leur monopole sur le commerce et les activités religieuses, les *'ulama* ont toujours su trouver des arguments théologiques confortant le statu quo en matière sociale (division du travail, hiérarchies, esclavage) et politique (obéissance au pouvoir établi par la force) (note 22-6).

Les tribus maures étaient, pour la plupart, depuis la fin du XVII^{ème} siècle et jusqu'aux premières années de la colonisation au moins, intégrées dans une structure politique plutôt lâche, l'émirat, dont l'existence n'avait cependant pas été directement généralisée : historiquement, ce sont les Émirats du Trarza et du Brakna, au sud-ouest du pays, qui se seraient formés d'abord avant que ne se constituent, plus tard, probablement au milieu du XVIII^{ème} siècle, ceux de l'Adrar (note 22-7) et du Tagant, au centre du pays dans les régions éponymes (note 22-8). Ces différents émirats ont été eux-mêmes à chaque fois dominés (davantage que dirigés) par des émirs dont l'accession au pouvoir n'avait aucune règle fixe et se réglait en général par consensus ou, plus souvent, à la suite d'épisodes sanglants.

Les composantes ethniques de la Mauritanie qui s'appellent elles-mêmes aujourd'hui Négro-mauritaniennes (*halpularen*, *ouolofs*, *soninké*) ont une division sociale quelque peu comparable à la société arabo-berbère. Mais seule l'ethnie *halpularen*, la plus importante numériquement, accorde au pouvoir religieux un rôle central dans la hiérarchie sociale. Et même s'ils n'ont pas le monopole du pouvoir social, les *toorobé*, à la fois dirigeants politiques et spirituels de la communauté, constituent le plus haut degré de noblesse depuis la révolution religieuse victorieuse qu'ils auraient conduite au XVIII^{ème} siècle contre les élites guerrières (*deniankobé*) (note 22-9). Il va de soi que l'Islam sunnite malikite pratiqué par toutes les communautés du pays ne présente pas de divergences fondamentales dans la théologie ou la pratique, même si l'on note chez les groupes Négro-Mauritaniens un attachement théorique réputé plus marqué à l'appartenance confrérique (note 22-10).

Au plan national, la domination des élites cléricales et des porteurs de la légitimité religieuse s'est définitivement établie dans le pays à la suite de la colonisation. En dépossédant les aristocraties guerrières du pouvoir des armes, la « pacification coloniale », d'ailleurs sciemment encouragée par certaines élites « maraboutiques » influentes, avait permis l'établissement par les tribus et les grandes familles *zawaya* ou *toorobé* d'une hégémonie rampante puis de plus en plus affirmée sur l'ordre social et la vie politique. Après la décolonisation, ce processus s'est confirmé de façon croissante (note 22-11). Se fondant sur un recensement officiel conduit en 1965, Francis de Chassey

rappelle qu'en plus de leur poids économique et spirituel traditionnel, les seules tribus «cléricales» constituent également aux lendemains de l'indépendance une force démographique atteignant alors à elle seule trente-six pour cent (36 %) de l'ensemble de la population (note 22-12).

Quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'agit de religion, la République Islamique de Mauritanie n'est pas tout à fait un État saharao-sahélien comme les autres. Cette nation majoritairement arabophone est placée au carrefour de connexions théologiques, culturelles et intellectuelles liées à certaines des dynamiques historiques de l'Islam sunnite. Il semble d'ailleurs que l'on méconnaisse assez souvent la place que ce haut lieu du malikismescolaire, ses écoles religieuses, ses 'ulama et ses ressortissants tiennent depuis longtemps dans la configuration de l'Islam régional et mondial, place il est vrai largement disproportionnée au poids économique et démographique tout à fait modeste du pays. Le patrimoine islamique local est en effet considérable (note 22-13). Aujourd'hui, des individus globaux mauritaniens continuent de s'établir au cœur de la production mondiale des savoirs islamiques et des réseaux musulmans d'autorité en Afrique noire comme au Golfe arabe. Le 'alim *shinqitien* continue à jouir d'un prestige certain dans les circuits de la *da'wa* (prédication-enseignement). Les exemples d'érudits du désert ayant réussi à se hisser au sommet de la hiérarchie islamique en terre sainte ou ailleurs sont nombreux.

De même, les *maḥāzīr* (écoles religieuses typiques de cette nation désertique) sont plus que jamais un pôle d'attraction considérable pour des centaines d'étudiants en religion en provenance des quatre coins du monde (note 22-14). Enfin, les débats théologiques qui occupent les médias en Mauritanie semblent d'une grande sophistication. En la matière, comme le rappelle U. Rebtsock «*les leçons que peut nous donner la littérature [religieuse] mauritanienne n'ont pas encore fait leur temps* » (note 22-15). Il convient en tout cas de considérer cet arrière-plan pour saisir le contexte et la nature des mutations. Mais il faudrait aussi tenir compte de la trajectoire politique particulière du pays, en particulier en matière d'évolution des institutions, des pratiques et de l'espace public religieux.

-222- Mutations contemporaines.

En 2010, une enquête commandée par le gouvernement montre que le pays compte désormais sept mille six cent quarante-trois (7.643) lieux de prière dûment bâtis dont mille huit cent trente-quatre (1.834) grandes mosquées *jawami'* (sing. *jami'*, c'est-à-dire pouvant accueillir la prière du Vendredi). L'enquête souligne en outre que 53 % des lieux de culte avaient été édifiés «*sans autorisation de l'État* ». Selon les rédacteurs de ce rapport officiel, «*cela s'explique par des facteurs sociologiques liés à la fois à l'absence du sens de l'État et du manque de contrôle de celui-ci sur le domaine religieux* » (note 22-16). Il était en tout cas, semble-t-il, impossible de connaître avec précision l'origine des financements ayant permis la construction de la majorité des établissements (4.365) que les enquêtés auraient le plus souvent attribué à «*des groupes de bienfaiteurs et de fidèles* » (note 22-17). Quant aux instituts traditionnels d'enseignement religieux (*maḥāzīr*, sing. *maḥzara*), on en dénombrait désormais six mille quatre cent quatre-vingt-neuf (6.489) dont la plupart (soit 5.702) seraient plutôt de simples «*écoles coraniques* ». Certes, avant l'indépendance du pays, on en dénombrait «*seulement* » sept cent soixante-dix-sept (777). En la matière, il y aurait eu un relatif déclin qualitatif puisque, désormais, seules cinq cent quatre-vingt-cinq (585) *maḥāzīr* seraient «*dignes de ce nom* » (note 22-18).

L'ordre de l'Etat-nation indépendant dans la République islamique avait-il est vrai créé un espace au sein duquel des groupes sociaux divers allaient se trouver regroupés. Centraliser et standardiser les pratiques religieuses permet d'affirmer le caractère de plus en plus tangible de l'appartenance nationale et contribue à envisager la pratique du religieux à un niveau « supra-local ». Mais, dès l'indépendance, les enjeux de l'ethnicité et du nationalisme, volontiers ravivés par des réformes scolaires nationalistes et religieuses, accentuent l'ancrage ethno-confessionnel arabo-islamique de la nation. D'abord marginaux, les effets de ce recentrage se révèlent de plus en plus profonds à mesure que se produisent des changements de l'économie politique de la société.

Majoritairement nomade à l'indépendance en 1960, la population s'est sédentarisée à un peu moins de 90 % en 1980. C'est dans ce contexte que l'enseignement traditionnel pèsera de plus en plus lourdement dans les évolutions en cours sur fond de mutations sociales majeures induites par la sécheresse, la sédentarisation, l'explosion démographique, la scolarisation massive etc. Le débat sur le rôle de l'Islam ou des principes religieux dans la vie publique reste longtemps encadré par les pouvoirs publics. Mais le renouveau religieux mondial conjugué à la fin progressive de la gestion infra-publique de la piété au niveau villageois ou tribal ou même confrérique laisse apparaître de nouvelles conceptions de la piété individuelle. De même, on assiste à un progressif recentrage de l'autorité religieuse, de ses formes d'acquisition, d'exercice et de sa reconnaissance sociale et politique. Désormais décentralisée et connectée au reste du monde, la vie religieuse implique l'inclusion d'un large public de plus en plus informé sur la religion. Avant la démocratisation formelle, la religion était devenue le seul domaine national où, contrairement à la politique, un nombre croissant d'individus peut communier, émettre des avis politiques et se sentir finalement membre d'une collectivité. C'est donc logiquement dans ce contexte que se construit une offre politique islamiste comme on va à présent le voir ci-après.

Islamistes ...

La percée, en l'espace de quinze ans, des « réformateurs centristes », comme se font appeler les islamistes modérés mauritaniens, a dépassé en termes de performances les acquis politiques des mouvements nationalistes arabes et gauchistes actifs dans le pays depuis au moins la fin des années soixante. Au-delà des détails d'un parcours aussi instable que la trajectoire mouvementée de la politique mauritanienne elle-même, c'est la dé-radicalisation politique des islamistes que l'on a tenté de reconstituer ici. Il reste à souligner que, en même temps, le tournant jîhâdiste pris par certains groupes naguère proches de ce mouvement mais désormais ouvertement « salafistes » depuis le milieu des années 2000, oblige les islamistes classiques à investir le champ de la « modération » et donc à confronter le discours et la pratique radicale qu'ils tentent de façon paradoxale de récupérer.

Nous avons vu comment se met en place un espace de débat religieux sur la licéité de l'extrémisme et de la radicalité dont les enjeux sont clairement le contrôle du champ islamique politique ; contrôle ne va pas sans celui du discours religieux sur le champ politique. Cette compétition pour l'hégémonie sur le discours islamique se déroule dans un environnement politique où l'islamisme, au sens large, est « en situation » et doit également compter avec les données structurelles du champ politique. Les évolutions actuelles, y compris dans leurs aspects les plus conflictuels, n'expriment pas un simple raisonnement tactique, mais bien plutôt une réorientation stratégique dictée notamment par les exigences du temps présent. Et c'est de l'issue de ce type de processus que dépend en réalité, ici

comme ailleurs, l'avenir de l'islam politique, quelle que soit par ailleurs la catégorie sous laquelle on cherche à le ranger à un moment donné.

... et Salafistes.

La montée en puissance des groupes salafistes à partir de 2005 contribue à la fragmentation de l'offre politique « religieuse » que les islamistes « centristes » aspirent pourtant toujours plus à monopoliser. A l'instar de la plupart des régimes de la sous-région, les autorités passées et actuelles en Mauritanie se sont toujours montrées soucieuses d'obtenir la rente diplomatique qu'assure l'engagement dans la lutte internationale contre le terrorisme. Cela importait d'autant plus que le pays avait accédé à une sorte de notoriété trouble du fait de la présence de quelques-uns de ses ressortissants dans les réseaux du djihadisme régional et international. Plus tard, la multiplication et la variété des opérations d'AQMI avaient projeté en quelques courtes années le pays tout entier dans l'ère des attaques violentes et, par conséquent, dans l'ère de la lutte contre le terrorisme.

L'État aussi bien que les milieux religieux avaient pris conscience de la nécessité de tenir compte de la violence comme facteur d'expression des transformations sociales et non pas seulement comme enjeu sécuritaire pressant. Le terrorisme s'accompagne toujours de sa défense théologique, souvent croisée avec des analyses politiques censées donner une cohérence d'ensemble à la violence (note 22-19). Et, en Mauritanie comme ailleurs, il n'y a pas de djihadiste sans théologie du djihad paradoxalement alimentée parfois aux mêmes sources et aux mêmes références que la théologie de la modération qu'elle suscite presque partout également.

Cela explique qu'au bout du compte, l'enjeu majeur devient celui de la concurrence des interprétations du dogme. De ce fait, la donne djihadiste s'est révélée décisive dans les relations entre un pouvoir à la recherche d'une politique antiterroriste efficace et une classe religieuse débordée par les extrémistes auxquels elle doit pourtant une partie de l'attention dont elle fait désormais l'objet de la part des autorités. L'analyse du déroulement et du contenu du programme de déradicalisation dans laquelle le gouvernement s'est lancé en 2009 a montré que les enjeux ne sont pas seulement politiques et sécuritaires mais aussi moraux, théologiques et sociaux. Et, somme toute, on a pu sentir que, au même titre peut-être que le réformisme, le cas du salafisme jihadiste pose indirectement les questions de l'évolution de l'Islam lui-même au gré des changements sociaux et politiques.

-23- NIGER.

[Le Dr. Moulaye Hassane est l'auteur du présent chapitre]

-231- Sociétés et Islam au Niger.

Dans l'espace nigérien (note 23-1), la religion musulmane aurait été introduite par l'égyptien Busr Ben Abi Artah dans les années 666-667 (avant même la pénétration de l'islam au Maroc) « plus précisément dans les oasis du Kawar, dont Bilma est la plus grande » (note 23-2). La religion musulmane a certes très tôt été introduite dans le continent africain, car elle a atteint les villes du Caire actuel, du vivant même du prophète Mohammed. Et en l'an 641, les grandes cités égyptiennes islamisées sont rentrées en contact avec les conquérants venus d'Arabie de manière plutôt pacifique.

Du fait de sa position géographique médiane et de ses relations prolongées avec l'Afrique du Nord à travers les transactions du commerce transsaharien de produits divers (esclaves, sel, natron, or...), l'espace nigérien a été et demeure encore un lieu de contact entre les coutumes ancestrales. L'Islam a été depuis lors « adopté et réadapté par les populations locales » (note 23-3).

La culture dans la société nigérienne est la résultante d'un triple héritage : droit coutumier, droit musulman et droit civil. L'organisation de la société nigérienne repose donc sur trois piliers : l'influence traditionnelle (langues nationales et droit coutumier) ; l'influence de l'Islam (langue arabe et jurisprudence musulmane) ; et l'influence occidentale (langue officielle et droit civil).

Les différents groupes ethniques ont des traits culturels propres très dynamiques qui se sont maintenus, le plus souvent, encadrés par la chefferie traditionnelle. En matière juridique, la loi du 16 mars 1962 fixant l'organisation et la compétence des cours et tribunaux et indique que la coutume des parties est applicable dans le cas où elle n'est pas contraire à l'ordre public et à la liberté des personnes en matière des droits de la personne et de la famille.

La dynamique de l'islam a permis de construire progressivement une société multiconfessionnelle dans laquelle l'islam est prédominant. L'islam s'est accommodé avec certaines coutumes propres aux différents groupes ethniques au point qu'il en a transformé tant d'autres. Ainsi, en structurant la vie quotidienne, en servant de modèle et de grille de lecture des événements et des situations ; il devient le trait culturel dominant.

Cependant, malgré le message pacifique de l'islam, il persiste encore dans certaines contrées du Niger (Tillabéry, Tahoua) des pratiques pré-coloniales relatives à l'esclavage. Dans la mémoire collective existe toujours cette conception relative à la position sociale des individus ; les nobles et les captifs, une inégalité sociale décriée par l'Islam mais persistante. L'éducation religieuse, à travers les écoles coraniques, a aussi permis la diffusion de la culture islamique.

La troisième dimension est l'héritage colonial avec l'introduction de nouveaux rapports sociaux à travers le changement du rapport de l'homme à la terre. Le système colonial en tant que mode d'organisation sociale a aussi façonné la société nigérienne : le droit positif moderne (code Napoléon toujours en vigueur), les différentes constitutions, même s'ils ne sont que partiellement appliqués, font partie de l'arsenal juridique nigérien.

-232- La dynamique de l'Islam au Niger.

L'islam rayonne aujourd'hui, sur le territoire, à travers une centaine d'associations islamiques, des centaines d'antennes et des milliers d'écoles coraniques traditionnelles qui sont en pleine mutation dans leur structure et dans leurs objectifs. Excepté l'Association Islamique du Niger (AIN) la plus ancienne et unique jusqu'à l'ouverture démocratique, les autres pour des raisons diverses et pour faire face aux exigences administratives se sont organisées en collectif, en coordination et en fédération sous le contrôle du conseil Islamique du Niger (CIN) ; une structure mise en place par l'État pour servir de cadre de concertation entre le Ministère de l'Intérieur, de la Décentralisation et des Affaires Religieuses en charge des dossiers à travers la Direction des Affaires Coutumières et Religieuses, et les Associations. A ses débuts le CIN avait été très mal perçu par les associations en raison du mode de désignation de ses membres, mais toléré au fil du temps. Cependant, en dehors des clivages entre leaders, les associations peuvent être classées en trois groupes :

- Les associations d'obédience confrérique : *tidjaniyya* et *qadiriyya* qui prônent, dans leur pratique de l'islam, la modération et le respect des autorités (politiques et coutumières). Elles sont numériquement les plus importantes et sont toutes des associations formelles du fait de leur caractère modéré. Les structures qui composent cette obédience sont : l'Association Islamique du Niger, *Nour al-Islam*, ADRIS, *al-birou wa-t-taqwa*, et A.P.D.I.

- Les associations izala : « *Jamâ'atu izâlatu-l-bid'a wa Iqâmatu-s-Sunna* » ou « mouvement pour la suppression de l'innovation et pour la restauration de l'orthodoxie » sont nombreuses ; les jeunes musulmans formés dans les pays arabes du Golfe en situation de chômage, certains grands commerçants et les petits commerçants constituent les principales catégories sociales qui adhèrent à ce mouvement.

Entre ces deux courants (conservateur et réformiste) il y a ANASI, considérée comme une association qui mobilise les cadres francophones.

- Le dernier groupe, celui des minorités plus radicales, comporte une diversité de mouvements :

+ Les associations « *kalla kato* », qui ont fait leur apparition dans les grands centres urbains (Niamey, Maradi, Zinder) et ne sont toujours pas reconnues officiellement. Cette tendance religieuse reconnaît le Coran mais pas la sunna du Prophète, d'où l'appellation *Qur'aniyyun* c'est-à-dire « ceux qui ne prennent en compte que le strict contenu du Livre » ;

+ Les nouvelles sectes apparues dans la zone proche du Nigeria, à Birnin Konni, notamment la *Goungouniyya*, qui prône l'application stricte de la charia, originaire du Nigeria avec son guide spirituel le Cheik Ousman Dan Goungou ;

+ Les « muslim brothers » sont des chiïtes qui ont leur guide spirituel à Birnin konni en la personne de Mano Ibrahim ;

+ Boko Haram, créée en 2002 dans l'Etat de Yobé dans le nord-est du Nigeria ; sa base « Afghanistan » se trouvait à Kanama à 15 km de Maïné Soroa dans la région de Diffa, voisine du Tchad, du Cameroun et bien sûr du Nigeria, ce qui en fait une préoccupation pour les trois États.

-233- Activités des associations islamiques.

Les prêches sont réalisés en milieu urbain comme en milieu rural. Les thèmes développés diffèrent selon la zone de résidence : problèmes sociaux relatifs à l'héritage, au divorce, aux droits et devoirs des conjoints. En ville la majorité des prêches porte sur des sujets d'actualité comme le Ramadan, la zakat, la santé, l'éducation et la recherche de la connaissance. Les thèmes sur la prière, la discipline, l'amour du prochain, les rapports familiaux sont développés à l'endroit des ruraux et des urbains. Les prêches sont les activités les plus pratiquées par les associations religieuses au niveau national (92 % s'y adonnent). Dans certaines régions, ce taux est largement dépassé, c'est notamment le cas de Tahoua (97 %) et Tillabéry (100 %). Ces activités sont généralement organisées par les leaders ou des personnalités membres des associations ; elles sont destinées à 71 % à toutes les couches sociales. Des prêches confrériques ne concernent que les membres de la confrérie.

La forme de prêches la plus récente et la plus importante qui draine beaucoup de croyants est le *waazin kassa* (prêches publics organisés dans plusieurs pays de la sous-région). Ce genre de prêches

est tenu ponctuellement à l'occasion d'événements religieux majeurs par une seule association ou par un groupe d'associations, affiliées ou non à une confrérie.

Quant aux prêches ordinaires, ils sont effectués pour :

- rappeler les éléments essentiels pour une meilleure connaissance des pratiques ; ils se déroulent dans les mosquées, généralement après la prière du soir ;

- recruter de nouveaux militants afin d'assurer la promotion de leurs courants dans les villages environnants. Ces prêches se font également dans des mosquées en dehors des heures de prières. Ils sont organisés par des groupes itinérants récemment apparus sur le terrain religieux nigérien : les *Jamaatou Tabligh* originaires du Pakistan, utilisant les mêmes méthodes que les izalistes, mais dont le contenu du discours idéologique diffère par sa modération.

Les prêcheurs sont des personnes formées selon l'enseignement coranique traditionnel (au Niger, Nigeria, Mali, Mauritanie, Sénégal), soit dans les medersas ou encore au Maghreb et en Orient. Ces prêcheurs utilisent de ce fait des méthodes différentes :

- Les premiers se contentent de transmettre des notions rudimentaires (connaissances coraniques et de la tradition prophétique) en s'appuyant sur la culture locale ; ils sont numériquement les plus nombreux.

- Les seconds qui sont formés dans la sous-région, ont une connaissance plus approfondie en ce sens que la maîtrise de la langue arabe leur permet d'avoir un accès plus élargi aux ouvrages de théologie musulmane et qu'ils sont plus à l'aise dans les débats ; on peut les ranger en deux catégories :

- (i) La première rassemble ceux qui partent avec une base (enseignement traditionnel) acquise au Niger ou dans la sous-région pour parfaire leurs connaissances ; ils sont apparentés à la seconde catégorie en ce sens qu'ils sont plus opérationnels de par leur stratégie de discours qui est beaucoup mieux acceptée par les croyants locaux ;

- (ii) et la seconde, composée de ceux qui ont fréquenté les medersas sans enseignement traditionnel, et qui tentent de transmettre une religion islamique culturellement arabe, qui refuse toute teinte africaine ; ce sont généralement les recrues des tendances izalistes et qui n'hésitent pas à s'en prendre à ceux qu'ils qualifient d'obscurantistes (les tendances confrériques), lesquelles constituent une troisième catégorie dans leur discours.

Les activités éducatives constituent le deuxième objet des associations islamiques après les prêches et consistent en l'enseignement dans les écoles coraniques. Celles-ci évoluent plus ou moins dans l'informel parce que leur création et leur gestion ne relèvent pas du Ministère de l'Éducation. Elles sont néanmoins fréquentées par la majorité des enfants nigériens. Sous la première république, de 1960 à 1974, tout en continuant dans le cadre tracé par l'administration coloniale, un effort fut réalisé dans le domaine de la promotion de l'enseignement de l'arabe à travers la multiplication des medersas, des mosquées et les échanges avec des pays comme la Libye, l'Arabie Saoudite, l'Algérie et l'Égypte.

Selon le Programme d'Appui à l'Éducation bilingue Franco-Arabe au Niger, le nombre des écoles coraniques traditionnelles s'élève à environ 50.000 dans tout le pays. Le projet de structuration des

écoles coraniques est en cours d'exécution. Jusqu'à présent, Ces écoles sont tenues par des enseignants de tout niveau et de toute tendance confrérique. Actuellement, la création des écoles coraniques ne nécessite aucune procédure administrative ; elle répond à la volonté du maître et des parents des apprenants.

L'assistance sociale est le troisième domaine d'intervention après les prêches et l'éducation. Elle est pratiquée par la majorité des associations (71 %) et consiste à venir en aide aux populations nécessiteuses dans les domaines de la santé (distribution de médicaments), de l'éducation (bourses d'études...) et de l'alimentation (distribution de vivres). En effet plusieurs versets du Coran et Hadiths appellent le musulman à aider son prochain notamment les plus démunis : « le musulman est le frère du musulman.....celui qui œuvre à satisfaire le besoin de son frère, Allah est là pour satisfaire le sien. Celui qui dissipe une situation affligeante à un musulman, Allah lui dissipera une, le jour de la résurrection. »

Les activités de développement ne semblent pas être la préoccupation des associations islamiques nigériennes ; mais, au niveau national, 50 % des structures rencontrées ont au moins une activité de développement ; ce taux est majoré par l'existence des ONG musulmanes internationales œuvrant au Niger. Mais pour la majorité des associations, le développement est une partie moindre de leurs occupations. Seulement 10 % des associations à Maradi, 12 % à Zinder et Diffa et 9 % à Dosso affirment intervenir dans le domaine du développement.

-234- Peut-on parler de l'intégrisme au Niger ?

A la question « le phénomène de l'intégrisme est-il une réalité au Niger? Si oui, quelles sont les mesures que le Gouvernement nigérien devrait prendre pour le combattre ? » La majorité (75 %) des personnes enquêtées en 2006 a répondu que l'alerte du gouvernement nigérien est prématurée et n'est pas justifiée par la situation intérieure du pays. Par contre, ils ont reconnu que des influences extérieures pourraient à l'avenir avoir un impact sur l'islam nigérien, parce que l'islam se nourrit de frustrations.

De façon globale, trois facteurs (23-4) déterminent le phénomène de l'intégrisme :

- a) Un certain niveau de développement urbain et ses corollaires en matière de communication ;
- b) Un certain niveau de culture intellectuelle des *récepteurs* ; c'est pourquoi toutes les tendances *jihadistes* s'investissent en milieu des jeunes à travers la formation dans les *markaz* ("centres") qui échappent parfois au contrôle permanent dont font l'objet certains lieux sensibles de la part des services compétents en matière de sécurité ;
- c) une certaine réglementation de la vie sexuelle, surtout chez les jeunes.

Dans le cas du Niger, nous pouvons constater que ces trois facteurs ne sont pas encore réunis (pour l'instant) car le pays reste à prédominance rurale, l'urbanité y est peu développée et les moyens de communication sont en installation. Le taux de scolarisation au Niger a toujours été et reste aujourd'hui encore faible par rapport à certains pays musulmans (Algérie, Libye, Égypte..). Il y a certes, de plus en plus de jeunes diplômés au chômage mais, rapporté au chiffre de la population globale, leur nombre reste dérisoire. Or le principal vecteur de l'intégrisme c'est une jeunesse cultivée et vouée à la précarité.

Pour beaucoup de Nigériens, **il serait hasardeux de conclure à une radicalisation rapide de l'islam du Niger** même si les conditions s'améliorait au niveau de l'éducation et de l'urbanisation, et ceci parce que dans la majeure partie du pays, l'islam ne constitue qu'une référence identitaire parmi d'autres, aux côtés de l'ethnie, de la langue ou de la nationalité. La tâche du gouvernement est donc de faire respecter les lois de la République, sans y soustraire quiconque.

Cependant, même si les commanditaires restent à identifier avec exactitude, **les actes de violence de ces dernières années poussent à craindre une montée du fondamentalisme islamique**. Islamisé depuis longtemps et musulman à 95 %, le Niger est un État laïque qui se caractérise par un islam modéré et généralement tolérant. Certains courants étendent toutefois leur influence, ce qui ne laisse pas sans effets, par exemple sur le sujet concernant **la discrimination à l'égard des femmes**. Des tensions patentées existent entre les principes traditionnels islamiques et les normes internationales en matière de droits de l'homme, comme on s'accorde à les reconnaître partout dans le monde.

Pour mémoire, l'organisation d'**un défilé de mode (FIMA), en 2001**, par un couturier nigérien a suscité des manifestations dans certains milieux religieux. Cette manifestation, d'après eux, faisait la promotion de la nudité proscrite par l'islam. Cet événement a provoqué l'arrestation de plusieurs leaders religieux et la dissolution des associations islamiques impliquées dans l'organisation de la manifestation. Le FIMA a instauré un débat au sein des populations nigériennes. D'une part les partisans soutiennent que c'est un facteur de développement économique et culturel du pays .Et d'autre part, les opposants pensent que c'est une « chose » néfaste parce qu'elle sape les fondements de l'islam.

Tel est le cas aussi du **protocole additionnel à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples, relatif aux droits de la femme, en 2006**. Ce document a été rejeté (23-5) par les députés nationaux par 44 voix contre, 31 pour et 4 abstentions à la session de juin 2006. En effet, les réactions fusaient de partout. Mais dans les faits, l'opposition au protocole n'a pas abouti à un mouvement structuré qui soulèverait la population ou une partie de celle-ci sous la conduite d'un leader religieux contre l'autorité de l'État.

Enfin, en **novembre 2012, le projet de loi sur la scolarisation de la jeune fille nigérienne jusqu'à l'âge de 18 ans** a soulevé beaucoup de questions du côté de certaines associations islamiques. Ce projet de loi encourage les parents à laisser la jeune fille poursuivre ses études jusqu'à un certain niveau, sans être mariée de force. Pour ses défenseurs, cette loi vise le plein épanouissement de la personnalité physique et morale de la Nigérienne. Par contre, les associations religieuses le considèrent comme "satanique", parce qu'il constitue une offense à l'islam et aux prescriptions coraniques qui ne reconnaissent que les parents ou tuteurs reconnus de la jeune fille comme habilités à contracter en son nom ou la donner en mariage. Les associations ont appelé tous les musulmans à prier et jeûner pour faire échec à l'adoption de ce projet de loi.

Sur le plan politique, Au Niger, le rapport entre islam et pouvoir institutionnel n'a jamais présenté un caractère conflictuel. Il existe néanmoins un souci manifeste de la part des autorités actuelles d'éviter qu'un contre-pouvoir « islamique », soutenu ou non de l'étranger, puisse un jour remettre en cause l'ordre politique et social. Cependant s'il est difficile, par manque de preuves irréfutables, d'établir un lien direct entre partis politiques et associations islamiques, force est de constater que **la majorité des partis porte un nom à consonance musulmane**, puisé dans le lexique théologique par

l'intermédiaire des langues locales fortement influencées par la terminologie coranique. Ensuite, pour des raisons diverses, les leaders des partis ont du mal à s'afficher avec les religieux, mais tous ont pris la précaution d'établir des passerelles, pour des raisons évidentes.

Lors de l'élaboration de la constitution, à la fin de la transition de 1999, le débat a été houleux entre ténors de la laïcité, représentés par l'intelligentsia formée à l'école française, et les groupes socioculturels du terroir dopés parce que convaincus de l'échec puis de l'effondrement du système hérité de la colonisation, qu'ils ont toujours considéré comme un plaquage dicté par l'étranger à la faveur des circonstances historiques. Après de vifs débats, **un compromis fut trouvé et le terme laïcité fut remplacé par la non-confessionnalité de l'État**, ce qui n'est pas loin de ce que défendaient les ténors de la laïcité qui ont par ailleurs obtenu l'inscription dans la constitution qu'aucun parti politique n'est autorisé à utiliser des slogans religieux dans sa propagande.

Ceux qui sont les plus acquis à la cause de l'inscription de l'islam en tant que religion d'État, à défaut de l'adoption de as-sharîa comme loi fondamentale, considèrent que la disparition du terme laïque de la constitution est déjà une bénédiction divine et que la dynamique actuelle de l'islam au Niger conduira inévitablement à un État islamique, ce ne serait donc que partie remise en ce sens que l'évolution reste favorable et que le temps travaille pour cette cause juste .

Quant à l'influence extérieure, il faut noter qu'en dehors des activistes missionnaires qui viennent souvent du Monde Arabe ou de l'Asie, **l'islam nigérien est influencé historiquement par deux zones voisines : le nord et le nord-est du Nigeria et le nord-est du Mali, ainsi que la région du fleuve** ; or ces deux zones sont actuellement en ébullition.

A partir de 2010, les avis se sont mis à évoluer tant l'inquiétude a commencé à s'installer après les attentats au Nigeria. Dans une étude que nous avons intitulée « dimensions transnationales de l'islam africain et mutations contemporaines du sahel » (note 23-6), **la secte Boko Haram était perçue par l'écrasante majorité de nos enquêtés comme une véritable menace sous-régionale** parce que les adeptes de cette secte étrangère à la population nigérienne étaient ressentis comme un courant qui condamne l'actuel système politique. Cette secte rejette violemment toute influence occidentale et est prête à tout faire pour imposer la Charia et instaurer une stricte loi islamique dans un "Etat islamique pur" au Nigeria, notamment dans l'État du Borno dont la capitale est Maiduguri. Les adeptes de cette secte considèrent l'éducation occidentale comme un péché, opinion que les Nigériens ne sont pas encore préparés à accepter.

De plus, pour l'instant l'État nigérien assure plus ou moins efficacement la stabilité du territoire. Le dispositif comporte notamment **une faille dans le contrôle de la grande frontière du sud (1.500 kilomètres en partage avec le Nigeria)**. Par exemple, les villes de Diffa, Maradi, Zinder vivent totalement à l'heure nigérienne avec son électricité, son carburant introduits en contrebande, des quantités d'autres produits, légaux ou non. A Diffa, la monnaie la plus courante est le Naira nigérian.

Mais pour être moins matérialisés, **ce sont surtout les échanges sur le plan culturel et religieux qui sont les plus préoccupants**. Ces derniers ont conduit à la mise en place, au nom d'une « nécessaire moralisation des mœurs », de « comités de vigilance » qui veilleraient à la conformité des comportements aux principes islamiques. Si d'aventure ces centres urbains se laissaient séduire par un tel projet de société, les conséquences politiques de cette sécession seraient catastrophiques pour le Niger.

Il ne faut pas cependant minimiser ces rapports multiformes expliquant les fréquentes incursions **des marabouts nigériens qui, accueillis à bras ouverts à Diffa, Maradi et Birni Konni**, viennent prêcher dans ces régions où coexistent tous les courants religieux alimentant les différents mouvements, des plus tolérants aux plus radicaux.

Dans les centres urbains, les débats faisaient rage après les derniers enlèvements de citoyens français à Niamey et nigériens à Dakoro, dans la région de Maradi. En outre, **la crise malienne a ravivé les discussions sur le lien possible entre Al-Qaïda perçu comme un produit algérien et Boko Haram qui dispose de nombreux admirateurs dans certains milieux radicaux encore pacifiques**. Avec l'arrestation au Niger de membres de Boko Haram qui se rendaient au Mali, personne ne semble surpris, du fait de la perméabilité du grand Sahara, des moyens limités de l'État et de certains dénominateurs communs à Aqmi et Boko Haram.

L'opinion à propos de Boko Haram est valable pour ce qui se passe au Mali, estiment les milieux nigériens des associations islamiques qui, sans rejeter toutes les pratiques en cours dans le pays voisin, considèrent que l'application sans discernement de la charia y est l'œuvre d'étrangers ou de Maliens coupés des réalités sociales des zones occupées.

-3- CONCLUSION.

Le présent rapport s'est interrogé sur la *part des facteurs religieux dans la résilience* des populations face aux dérèglements politiques, économiques et sociaux dont le Sahel est aujourd'hui le théâtre.

Dans les trois pays-cible de l'OMS, le fait religieux occupe désormais tout l'espace public. Et alors que les tentatives de récupération de l'islam par les gouvernements issus des indépendances ont fait long feu, les mouvements islamistes n'ont pas tous un agenda politique. Quant aux populations, elles paraissent trouver dans la pluralisation de l'offre religieuse et "l'économie de la protection sociale et morale" (note 3-2) un rempart contre l'*orthopraxie* que voudraient imposer les plus radicaux. "L'islam vernaculaire" (note 3-3) trouve même, par exemple avec l'engouement populaire pour le mouvement Ançar Dine de Ousmane Chérif Haidara au Mali, l'illustration d'une vitalité renouvelée.

Le rapport a également cherché à évaluer *dans quelle mesure les formes nouvelles mais non inédites de cette radicalisation islamiste discréditaient les élites traditionnelles*, et comment celles-ci pouvaient y répondre.

Le Sahel n'en est certes pas à sa première "déferlante wahhabite". Mais la nouveauté tient d'une part à l'*entrisme* dont les instances quasi-publiques intitulées hauts conseils islamiques sont l'objet dans les trois pays considérés (note 3-4); et d'autre part, à une collusion opérée à une échelle inouïe entre les réseaux criminels transsahariens et les mouvements contestant ouvertement, au nom de Dieu, l'ordre établi (Ansar Eddin, AQMI, MUJAO...) (note 3-5). Nonobstant, sauf aujourd'hui au nord du Mali, l'encadrement traditionnel résiste. Qu'il s'agisse des confréries, habituées à faire le gros dos ; ou des autorités nigériennes capables, combien de temps encore, de contenir les izaristes et Boko Haram (note 3-6).

Notre rapport s'est aussi efforcé d'identifier *quels pouvaient être, dans la problématique religieuse propre aux Touareg au Mali et au Niger, les facteurs susceptibles de favoriser une sortie de crise*.

Malmenés eux aussi par la sédentarisation et ne se trouvant pas du côté du manche contrairement à leurs cousins maures, la plupart des Touareg maliens et nigériens récusent sans doute l'option doctrinale (la charia partout au Mali) que prétend promouvoir Ansar Eddin dans une posture avant tout opportuniste. Les procédés de cette milice dans les villes "libérées" du nord y bousculent un modus vivendi religieux complexe et remettent en cause la relative émancipation de la femme (note 3-7). Mais au Mali comme au Niger, l'argument islamiste ne tombera qu'avec d'indispensables apaisements en matière politique (participation des Touareg au gouvernement central et décentralisation) (note 3-8).

L'exemple mauritanien démontre enfin, plus directement que dans celui des deux autres pays, qu'*il importe de réduire à leur juste importance, dans l'équation sociopolitique du Sahel, tous ces problèmes présentés comme religieux*. Les observateurs africains les envisagent sous un tout autre angle que celui retenu par nos milieux politico-médiatiques (note 3-9). Leur cause première ne réside-t-elle pas avant tout dans la faiblesse et le mauvais fonctionnement des systèmes étatiques ? Les turbulences religieuses constituent un exutoire aux frustrations, d'abord ethniques et économiques, qu'engendre la perversion, consciente ou non, du modèle d'État occidental par les dépositaires du pouvoir, parfois au nom de la "laïcité" ! (note 3-10).