

✉ ISSN: 3105-8485 (L) / 3105-8493 (P)

🌐 <https://perspectivesplurielles.net/>



# Perspectives

## PLURIELLES

— Revue scientifique —

ARTS, LETTRES ET LANGUES | SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



— N°2 - Avril 2026 —

**TOME II**

*Sciences Humaines et Sociales*

Éditeur :

UFR Communication et Société  
Université Alassane Ouattara  
(Côte d'Ivoire)

# PERSPECTIVES PLURIELLES

Tome II  
(Sciences Humaines et Sociales)

---

N°2 — Avril 2026

ISSN : 3105-8485 (L) | 3105-8493 (P)

Adresse postale : BP v 18 Bouaké 01

Contact : +225 0757504341

<https://perspectivesplurielles.net/>  
[revueperspectivesplurielles@gmail.com](mailto:revueperspectivesplurielles@gmail.com)

# RÉFÉRENCIEMENT ET INDEXATION



TOGETHER WE REACH THE GOAL

<https://sjifactor.com/passport.php?id=24999>



Scientific Journal Impact Factor

## CERTIFICATE OF INDEXING (SJIF 2026)

This certificate is awarded to

**Perspectives Plurielles**  
(ISSN: 3105-8485 (E) / 3105-8493 (P))

The Journal has been positively evaluated in the SJIF Journals Master List evaluation process  
SJIF 2026 = 5.147

SJIF (A division of InnoSpace)



SJIFactor Project



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/1529502>



<https://portal.issn.org/resource/ISSN-L/3105-8485>

# ÉDITORIAL

Ce deuxième numéro de Perspectives Plurielles consacre la dynamique éditoriale amorcée en décembre 2025 et témoigne de la vitalité d'un projet scientifique pluridisciplinaire en pleine expansion. Riche d'un large ensemble de contributions originales, ce numéro réunit des travaux relevant aussi bien du champ des Arts, Lettres et Langues que de celui des Sciences Humaines et Sociales. L'ampleur du volume reçu, la diversité des laboratoires et institutions représentés, ainsi que la qualité soutenue des manuscrits retenus à l'issue d'une évaluation rigoureuse par les pairs, ont conduit le comité de rédaction à structurer la livraison en deux tomes — un choix qui reflète l'identité propre à chaque grand champ tout en préservant l'unité d'un projet résolument intégratif.

Le Tome I rassemble études littéraires et travaux en sciences du langage, mobilisant aussi bien des œuvres canoniques que les langues africaines dans une perspective comparative. Le Tome II déploie un large éventail de problématiques en géographie et aménagement du territoire, sociologie, anthropologie et criminologie, sciences de l'éducation, psychologie et communication, sciences politiques, droit, philosophie, histoire et fait religieux. La diversité des terrains étudiés — Côte d'Ivoire, Bénin, Burkina Faso, Sénégal, Mali, Niger, Tchad, Cameroun, Gabon, Togo, République démocratique du Congo et République du Congo — illustre la portée continentale de cette livraison. Plusieurs lignes de force s'y dégagent : résilience environnementale et sociale, inscription du numérique dans les pratiques quotidiennes, transformations urbaines, gouvernance des ressources naturelles, mémoire historique et recompositions identitaires.

Le comité de rédaction adresse sa profonde reconnaissance aux auteurs, aux évaluateurs et au comité scientifique, ainsi qu'à l'UFR Communication et Société de l'Université Alassane Ouattara, partenaire fidèle de cette aventure. Que ce numéro confirme Perspectives Plurielles comme un espace de référence où s'élaborent, en dialogue, des savoirs ouverts sur les sociétés contemporaines et leurs mutations.

Bonne lecture.

Le Comité de rédaction

# COMITÉ DE RÉDACTION

## *Directeur de Publication :*

M. Konan Thiery St Urbain YEBOUE, Maître de Conférences

## *Secrétariat de rédaction*

Dr (MC) KANGA Kouakou Hermann  
Michel, Université Alassane Ouattara

Dr (MC) YOMAN N'goh Koffi Michael,  
Université Alassane Ouattara

Dr KOUAMÉ Koaténin, Université  
Alassane Ouattara

Dr KONAN Aya Suzanne, Université  
Alassane Ouattara

Dr AKABLAH Tchoumou Léopold,  
Université Alassane Ouattara

Dr Kouamé Alain SARAKA, Université  
Alassane Ouattara

Dr Kanhoun Baudelaire KOUAME,  
Université Alassane Ouattara

Dr Kouakou Camille GOLI, Université  
Alassane Ouattara

## *Comité Scientifique et de Lecture :*

Prof. Lazare Marcelin POAME,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Prof. Doh Ludovic FIÉ, Université  
Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Prof. Pierre KAMDEM, Université de  
Poitiers, France ;

Prof. Joseph P. ASSI-KAUDJHIS,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Prof. (Dir. Rech.) Kouadio Raphaël  
OURA, Université Alassane Ouattara-  
CRD, Côte d'Ivoire ;

Prof. Atta Jacob BRINDOUMI,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Prof. SOW Ndioro, Université Gaston  
Berger, Sénégal ;

Prof. Fabio VITI, Université Aix-  
Marseille, France ;

Prof. François LAMBOTTE, Université  
Catholique de Louvain, Belgique

Prof. Konan Arsène KANGA, Université  
Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Prof. Kacou GOA, Université Félix  
Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire ;

Prof. Yao Jean-Aimé ASSUE, Université  
Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Prof. Eveno Emmanuel, Université  
Toulouse Jean-Jaurès, France ;

Prof. Kouakou Désiré M'BRAH,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire.

Prof. Göbel Christof, Universidad  
Autónoma Metropolitana de Mexico,  
Mexique ;

Dr (MC) Kouassi Ernest YAO, Université  
Jean Lorougnon Guédé de Daloa, Côte  
d'Ivoire ;

Dr (MC) Jean Joël BAH, Université  
Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Dhédé Paul Éric KOUAMÉ,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Dr (MC) Yao Jean Julius KOFFI,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Dr (MC) Adjoua Pamela N'GUESSAN,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Dr (MC) Abiba DIARRASSOUBA,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Dr (MC) Koffi Syntor KONAN,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Dr (MC) Ehua Manzan Monique BEIRA,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire ;

Dr (MC) Konan Hubert KOUADIO,  
Université Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire.

# Sommaire

## Géographie, environnement et aménagement du territoire

### **AKABLAH Tchoumou Léopold**

1. Extraction du kaolin à Bingerville (Côte d'Ivoire) : entre résilience et enjeux de durabilité .....1-14

### **AHOSSIN Rodrigue, OUSSOU Cossi Brice, WOKOU Guy et YABI Ibouaïma**

2. Contraintes du développement de l'agrumiculture (orange) : alternatives de résilience du système agricole dans la commune de Za-Kpota au Sud-Bénin .....15-34

### **Yao Dieudonné KOUASSI, Saï Pou SOUMAHORO et Soungari FOFANA**

3. Influence du redressement pluviométrique récent sur le rendement de l'igname (*Dioscorea* spp.) dans la sous-préfecture de Dabakala (Nord de la Côte d'Ivoire).....35-50

### **KOUAMÉ Kouassi Christophe et BAZOUMANA Diarrassouba**

4. Gestion des déchets dans le paysage urbain de Vavoua (Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire) : défis actuels et perspectives d'avenir .....51-65

### **TUO Yessonguigna Léa épse KONAN et SILUÉ Pébanagnan David**

5. Rôle du barrage hydro-agricole de Nouplé dans la durabilité des ressources aquatiques : cas du département de Korhogo .....66-79

### **Mory SIBY, Hamadoun TRAORE et Charles SAMAKE**

6. Les taxis-tricycles : un nouveau mode de transport aux effets mitigés dans la commune urbaine de Kati (Mali) .....80-97

### **Ibra FAYE, El Hadji Balla DIEYE, Henri Marcel SECK, François Ngor SENE, Djiby YADE et Insa DIATTA**

7. Influence des fluctuations climatiques et hydrologiques sur les transformations environnementales dans les Niayes (Sénégal).....98-116

### **Boni Romulus BIAOU et Hervé A. KOMBIENI**

8. Déterminants démographiques de l'accessibilité physique des établissements scolaires aux élèves handicapés à Parakou (Bénin) .....117-133

### **Alla Kouadio Jean Parfait, Bassa Koffi Jean-Claude et Alla Della André**

9. Production de bois-énergie à Dimbokro (Côte d'Ivoire) : vulnérabilités écologiques, impacts sanitaires et perspectives de durabilité.....134-148

### **Insa DIATTA, Tidiane SANÉ, Ibra FAYE et François Ngor SÈNE**

10. Dynamique de l'occupation des sols en pays balant (Moyenne-Casamance, Sénégal) dans un contexte de variabilité pluviométrique.....149-168

### **Achille Roger TAPÉ, N'zué Pauline YAO épse SOMA et Marc Koffi KOFFI**

11. Disponibilité foncière et viabilité du maraîchage dans l'espace périurbain à Bouaké (Centre de la Côte d'Ivoire).....169-178

### **Konan Norbert KOFFI, Anicet Renaud GNANKOUEN, Affoué Sonya ALLA et Couado Amanda GOH**

12. Les déterminants de l'étalement de la ville de Boundiali dans un contexte de planification urbaine .....179-194

**Fatogoma YÉO**

13. Dynamique démographique et accès aux établissements primaires publics à Abobo (Nord d'Abidjan).....195-210

**Kafilatou T. SOUBEROU, Irène S. Samson KOSSOU, Dodzi ADAHA, Tranquillin YADOLETON, E. Orens HOUDEGBE, A. Quinette TCHINTCHIN, B. Baudelaire DASSOU, Isabelle DAGA et Euloge OGOUWALÉ**

14. Analyse de la résilience sociale des communautés aux inondations dans les communes de Bonou, Cotonou et Malanville au Bénin .....211-228

**Marina Lyonel MALOUONO-LIVANGOU et Joseph Edmé SOUAMY-LEGRAND**

15. Urbanisation et îlot de chaleur urbain à Djambala (République du Congo) : analyse de l'occupation du sol par télédétection sur la période 2000-2024 .....229-243

**Charles Aimé KOUASSI et Bébé KAMBIRÉ**

16. Analyse physico-chimique et biologique de la pollution des eaux de la lagune Ébrié à Abobo-Doumé (Abidjan, Côte d'Ivoire) .....244-259

**Irène Sèmédéton Samson KOSSOU, Kafilatou T. SOUBEROU, Adéréwa Aronian Maximenne AMONTCHA, Pocoun Damè KOMBIENOU et Euloge OGOUWALE**

17. Typologie des espaces verts et perceptions sur leur contribution dans l'atténuation des inondations à Cotonou (Bénin, Afrique de l'Ouest).....260-278

**Théophile 2e Jumeau KABRÉ, Songanaba ROUAMBA et Amadou OUEDRAOGO**

18. Disparités spatiales des conséquences sanitaires de la consommation alimentaire des ménages à Ouagadougou .....279-297

**Agnès VISSOH et Akibou AKINDELE**

19. Relation entre les paramètres climatiques (température, humidité et pluviométrie) et l'incidence de la méningite dans la zone sanitaire Tanguiéta-Matéri-Cobly (Bénin, Afrique de l'Ouest) .....298-319

**Sylvain Roger BONKOUNGOU**

20. Approvisionnement en eau potable à Koudougou (Région de Nando – Burkina Faso) : état des lieux et stratégies pour une gestion efficiente.....320-337

**Enoch Attougré KOFFI et André Della ALLA**

21. Analyse et cartographie du risque paludisme en milieu urbain : cas d'Abobo (Abidjan).....338-356

**Kouamé Frédéric N'DRI**

22. Fiscalité sur les intrants zootecniques et insertion socio-économique des jeunes ruraux : analyse de l'impact de la TVA dans la sous-préfecture de Bouaké (Côte d'Ivoire) .....357-374

**SORO Souleymane, ZOGBO Zady Edouard et KONE Basoma**

23. Analyse de l'implication des femmes dans la production et transformation du manioc dans les sous-préfectures de Yamoussoukro et Lolobo (Côte d'Ivoire).....375-391

**Fasséry KONATÉ et Kouadio Joseph KRA**

24. Analyse de la répartition spatiale des structures de police publique dans la lutte contre l'insécurité urbaine à Korhogo au Nord de la Côte d'Ivoire.....392-406

## Sociologie, agro-sociologie, anthropologie, criminologie et ethnologie

<b>TAGRO Marcelle-Josée épouse NASSA, N'GUESSAN N'Dah Konan Prince Romaric et DROH De Bloganqueaux Soho Rusticot</b>	
25. L'inclusion sociale à l'épreuve du renouvellement urbain : production de l'espace et justice spatiale à Abidjan.....	407-424
<b>Kouassi Angenor YAO et Kouamé Franck YAO</b>	
26. Impact culturel et perceptions des populations d'Attinguié au programme « PEJEDEC 3 » : cas du sous-projet « THIMO » dans la sous-préfecture d'Anyama .....	425-435
<b>KOUAKOU Bah Jean-Pierre, FANNY Navouon, ASSI Aka Bah Laurice et OLATAYO Olatundé Ludovic</b>	
27. Perceptions populaires liées aux méthodes contraceptives chez les communautés baoulé et malinké dans la commune de Bouaké (Côte d'Ivoire) .....	436-451
<b>Mandjin Adama SOULAMA et Félicité BIHOUN</b>	
28. Le baptême chez les Ciranba : rituel de nomination, identité et inscription sociale .....	452-472
<b>Ibrahim HAROUNA OUSMANE et Amadou OUMAROU</b>	
29. Du terrorisme à la géocriminalité : stratégie du groupe « Lakurawa » dans la région de Dosso (Niger) .....	473-483
<b>M'Bra N'Goran Marie-Joseph YAO, Dimi Théodore DOUDOU et Brou Ghislain KOUADIO</b>	
30. Analyse des déterminants du refus de l'installation du centre de prélèvement de la COVID-19 à Yopougon-Toits-Rouges (Abidjan, Côte d'Ivoire).....	484-500
<b>Assamoi Omer YAPI</b>	
31. Insertion socio-économique des jeunes citadins gwa ruralisés et conflits fonciers à Alépé.....	501-521
<b>Robert Lorimer ZOUKPÉ</b>	
32. Facteurs sociaux de la fragilisation des règles de succession à l'autorité royale : le cas du royaume de Sakassou (Côte d'Ivoire).....	522-537
<b>Brou Gbalou David KOUASSI</b>	
33. Intégration interrelationnelle et configurations urbaines de l'expérience migratoire au Canada : comparaison Montréal–Sudbury.....	538-550
<b>Aristophane A. SOUKOSSI, Ingrid Sonya ADJOVI et Guy Sourou NOUATIN</b>	
34. Caractérisation des acteurs de la chaîne de la mobilisation des ressources financières pour le développement rural au Nord Bénin.....	551-570
<b>Sciences de l'éducation et psychologie / Communication</b>	
<b>Moulin Aymar MBINA YEMBI</b>	
35. Rôle de la sécurité psychologique dans la relation entre inclusion organisationnelle et bien-être lié à la déconnexion psychologique des salariés.....	571-583
<b>Abakar Mahamat HASSABALLAH et Saibou Christine VALDA</b>	
36. Éducation environnementale et comportements écologiques des élèves à N'Djamena.....	584-597

<b>Mamadou SALL, Mame Diarra CAMARA, Mamadou DIENG et Séga GUEYE</b>	
37. Les technologies de l'information et de la communication comme alternative au déficit expérimental dans l'enseignement des sciences physiques au Sénégal .....	598-611
<b>Aboubekr THIAM, Alhoudourou A. MAIGA, Abibou DIOP, Alassane DIOP et Richard HOTTE</b>	
38. Jeux sérieux éducatifs et ancrage socioculturel africain : le projet AMI à Kalani au Nord du Mali.....	612-627
<b>Placide MENGOUA</b>	
39. Work centrality, self-efficacy and social loafing among university support staff in Cameroon: a mediation analysis .....	628-641
<b>Djirekar Thierry MEDA</b>	
40. Épreuves psychologiques dans le processus de gestion du changement organisationnel chez le personnel d'une société d'État : cas de la Société des Aéroports du Faso (SAF) .....	642-658
<b>Ulrich Ariel YEKE PENDI</b>	
41. L'influence de la drépanocytose sur les capacités de mémorisation chez l'enfant âgé de 4 à 5 ans.....	659-677
<b>AHMAT Abdoulaye Bichara</b>	
42. Gestion de la discipline et lutte contre la violence estudiantine au campus universitaire d'Ardep Djournal de N'Djamena .....	678-700
<b>Sékou SAVADOGO, Léonce RAMDE, Harouna DERRA et François SAWADOGO</b>	
43. Évaluation du niveau d'entretien des manuels scolaires du cycle primaire au Burkina Faso.....	701-716
<b>Roger KABATA MULUNDU</b>	
44. Éducation environnementale dans les médias audiovisuels de Kinshasa .....	717-732
<b>Assagaye AGAISSA et Fassouma YAHOUZA AMADOU</b>	
45. L'utilité de la carte dans l'enseignement-apprentissage de la géographie au Niger : cas du lycée Amadou Kouran Daga de Zinder.....	733-750
<b>Inagnibomoua Kader KANE et Rosamour Gassien Aymar TSAMBA-NDZEDY-MOUGHOUA</b>	
46. La vie du couple à l'ère du numérique au Gabon : qu'en est-il du lien conjugal ? .....	751-765
<b>Sciences politiques, droit et philosophie / Histoire et religion</b>	
<b>BOTTY Bi Naga Landry</b>	
47. Les démocraties contemporaines à l'épreuve des réseaux sociaux.....	766-779
<b>Cédric Gouama Sidbeniwend COMPAORÉ</b>	
48. La société contre la peur : relecture rousseauiste de la résilience politique en contexte de crise sociale .....	780-793
<b>Pauline Vanessa NTSAME MINTSA ép. ZUE ESSANGUI</b>	
49. Transformations numériques en Afrique : réflexion juridique sur les mutations contemporaines du droit pénal à partir du cas gabonais .....	794-810
<b>Amani Stéphane N'GUESSAN</b>	
50. Droits civils et politiques en période électorale : enjeux et défis pour l'Afrique .....	811-829

<b>Cyrille Aymard BEKONO</b>	
51. L'Afrique subsaharienne et la Chine : des trajectoires de développement différenciées vers une relation idyllique .....	830-848
<b>ANZIAN Mlan Kouakou Pierre</b>	
52. La médiation numérique de la foi chrétienne : entre opportunités d'évangélisation et défis éthiques .....	849-864
<b>Seybou DJIBO</b>	
53. La guerre des courants islamiques au Niger .....	865-886
<b>Kouadio Jean DIBY et Zroh Grâce Fetana DEMAIN</b>	
54. De la résistance à l'administration de Biankouma de 1895 à 1920 .....	887-903
<b>Sié François KOUAKAN</b>	
55. Transformation socio-culturelle au Sudan à l'épreuve des migrations (XIe-XVIe siècle).....	904-914
<b>Mathieu SITIONON</b>	
56. L'Institut biblique de Yamoussoukro, matrice du leadership évangélique (1965-1995) : analyse des parcours pastoraux et de la pluralité des formes de ministère en Côte d'Ivoire .....	915-931
<b>Mamadou Mariame DIALLO</b>	
57. Difficultés d'abolition et conséquences socioculturelles de l'esclavage et de la traite négrière en Ségambie (1905-2025) .....	932-946
<b>BAKAYOKO Djakaridja</b>	
58. La bataille politique en Côte d'Ivoire après la mort de Félix Houphouët-Boigny : 1993-1995.....	947-962
<b>KOUADIO Yao Clément et ANGU Bléou Sylvain</b>	
59. Querelles entre le PDCI-RDA et les forces para politiques en Côte d'Ivoire (1958-1970) : une analyse historique .....	963-978

---

## LA GUERRE DES COURANTS ISLAMIQVES AU NIGER

### THE WAR OF ISLAMIC CURRENTS IN NIGER

**Seybou DJIBO (MA)**

Enseignant Chercheur au Département d'Histoire et Études Stratégiques, Université André Salifou (Niger)  
E-mail : seyboujdjibo883@gmail.com

---

**Résumé :** *La guerre des courants islamiques au Niger est un conflit complexe qui oppose les organisations confrériques aux réformateurs musulmans. Les deux camps se traitent mutuellement de kuffar (impies). L'objectif de cet article est de comprendre les racines, les causes et les implications de la guerre des courants islamiques au Niger, ainsi que les acteurs clés impliqués dans le conflit. Méthodologiquement, l'article utilise une approche qualitative, basée sur des recherches documentaires témoins du conflit. Les résultats nous apprennent que ce conflit est caractérisé par des attaques violentes entre les deux camps. Ainsi, la guerre des courants islamiques au Niger est un conflit complexe qui nécessite une approche globale et coordonnée pour être résolu, car les implications de ce conflit sont graves, avec des dégâts importants. Il est alors essentiel que les autorités nigériennes et la communauté musulmane du Niger travaillent ensemble pour trouver une solution durable à ce conflit.*

**Mots-clés :** *Courants islamiques ; Tidjaniyya ; Qadiriyya ; Wahhabiyya ; Niger.*

**Abstract:** *The Sufi and reformist Muslims of Niger are engaged in a ruthless holy struggle. So, a battle is underway between Salafist orthodoxy and Sufi brotherhoods. These rivalries are ideological and political in nature: exchange of insults but sometimes bloody clashes. In this asymmetrical struggle, traditional Islam is holding its own better because its elites still wield spiritual power in Niger. Thus, the objective of this article is to understand the causes of this war and the main actors involved in this conflict. The results of this research suggest that this conflict is complex and violent between the two sides. To resolve this conflict it is necessary to create a comprehensive and coordinated approach between all parties.*

**Keywords:** *Islamic schools; Tidjaniyya; Qadiriyya; Wahhabiyya; Niger.*

## Introduction

L'Islam est une composante majeure de la vie sociale et politique au Niger où plus de 90 % de la population sont musulmans, majoritairement sunnite de rite malikite. Cette religion s'est enracinée progressivement dans les structures sociales, haoussa, zarma, touareg ou peul. Comprendre la sociologie politique du Niger passe donc par l'analyse du rôle de l'Islam dans l'espace public, les rapports de pouvoir et les dynamiques territoriales. L'Islam n'est pas homogène. Le sud haoussa est plus influencé par l'Izala<sup>1</sup> nigériane, tandis que l'ouest zarma reste majoritairement confrérique, quant au nord touareg, il combine islam confrérique et revendications identitaires.

L'Islam a pris contact avec le Niger depuis l'an 666, soit 35 ans seulement après la mort du Prophète Muhammad (PSL)<sup>2</sup>, suite à l'expédition du conquérant musulman Oqba ibn Nafi' au Kawar (H. Djibo, sd : 32-34). Cela explique l'ancienneté du fait islamique au Niger.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, le sultanat d'Agadez adopte l'Islam de manière plus profonde, influençant les cités-états haoussa. Les caravanes via le commerce transsaharien ont transporté les manuscrits, la langue arabe et le droit malékite.

À l'époque précoloniale, l'Islam s'est enraciné dans l'espace nigérien grâce aux empires soudanais (Songhaï, Kanem-Bornou). L'Islam s'est diffusé aussi à travers les confréries soufies (Tidjaniyya<sup>3</sup>, Qadiriyya<sup>4</sup>, Senoussiyya<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Izala, abréviation de Jama'at Izalat al-Bid'a wa Iqamat al-Sunna = « Société pour la suppression des innovations et la restauration de la Sunna », est le courant réformiste salafiste le plus influent au Niger. Importée du Nigeria dans les années 1980-1990, elle a profondément recomposé le paysage religieux et politique nigérien. L'Izala se pose en « police des mœurs ». Elle organise des prêches de rue, des campagnes contre l'alcool, la musique « impudique », et intervient lors des débats sur le Code de la famille en 2000 qu'elle contribue à faire échouer. Elle conteste le monopole des confréries et de l'Association Islamique du Niger. Ses oulémas deviennent des leaders d'opinion écoutés, parfois plus que les chefs traditionnels. L'Izala joue un rôle de « réformateur et conservateur ». Elle modernise les formes de l'islam nigérien tout en promouvant une lecture littéraliste. Elle occupe symboliquement et physiquement l'espace religieux — mosquées, écoles, médias — et vole la vedette à l'État et aux confréries. Comprendre le Niger contemporain sans l'Izala, c'est manquer une des clés de sa sociologie politique.

<sup>2</sup> PSL = Paix et Salut sur Lui (formule islamique de respect spécifique au Prophète).

<sup>3</sup> La Tidjaniyya est fondée à Tlemcen en Algérie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par Ahmad al-Tidjânî (1737-1815). Cette confrérie ne reconnaît qu'une seule silsila (chaîne de transmission), celle de son fondateur rattachée directement au Prophète Muhammad. C'est ainsi que cette confrérie se croit supérieure à toutes les autres Turuq (confréries) et ceux qui veulent y adhérer doivent impérativement renoncer définitivement à toute autre affiliation ou culte de saint (wali). Ce qui fait de cette confrérie un ordre à part entière qui recrute dans les milieux ethniques plus africain qu'arabisé (Seybou D., 2024 : 44).

<sup>4</sup> Confrérie fondée au XI<sup>e</sup> siècle par un maître de Bagdad, Abdel Qader Jilânî (1077-1166).

<sup>5</sup> Confrérie soufie fondée au XIX<sup>e</sup> siècle par Muhammad ibn Ali es-Senoussi, un Algérien qui a voyagé au Moyen-Orient (La Mecque) et l'Afrique du Nord (Libye) où sa confrérie a joué un rôle important dans la résistance à la colonisation italienne et a contribué à l'unification du pays. La Senoussiyya a également eu une influence en Afrique subsaharienne, notamment au Niger où elle a pu recruter parmi les Touarègue qui organisèrent une grande révolte contre la colonisation française en 1917, sous la direction de Kaocen.

Khalwatiyya<sup>6</sup>) et le Jihad de Sokoto mené par Ousmane Dan Fodio au XIX<sup>e</sup> siècle, structurant les sociétés haoussa et nomades malgré un syncrétisme persistant avec les religions traditionnelles. Mais la Tidjaniyya et la Qadiriyya dominent historiquement. Elles jouent un rôle de régulation sociale, d'éducation via les écoles coraniques, et de médiation politique. À la fin de l'époque précoloniale, l'Islam était devenu un pilier social et politique servant de base aux résistances contre la pénétration européenne.

Ainsi, pendant l'époque coloniale (début XX<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1960), l'Islam s'est consolidé au Niger malgré la surveillance des érudits locaux par le colon. Initialement vecteur de résistance (révolte d'Alpha Saybou en 1905-1906 et la grande révolte touarègue de Kaocen en 1917), l'Islam est devenu une force religieuse structurée à travers les confréries, notamment en zone rurale, tout en coexistant avec les pratiques syncrétistes. Mais il est à rappeler que le colon n'a pas cherché à faire échec à l'expansion de l'Islam au Niger. Il a plutôt exprimé son enthousiasme envers l'Islam, car il voyait en cette religion un facteur de progrès et de stabilité politique.

Après les indépendances en 1960, l'Islam au Niger s'est renforcé comme une religion majoritaire et a façonné l'identité nationale nigérienne, avec l'émergence de mouvements réformistes influencés par le salafisme, transformant ainsi les expressions traditionnelles de la religion. Les écoles coraniques et plus tard, les medersas, ont joué un rôle crucial dans la transmission de la religion et la formation de l'identité culturelle musulmane.

À partir de 1990, le régime de la deuxième République dirigé par le général Ali Saïbou (1987-1993) abdique sous la pression des syndicats et des scolaires en proclamant le multipartisme devant instaurer un régime démocratique pour le Niger. Le pays connut alors une prolifération des associations islamiques<sup>7</sup> malgré l'existence de l'Association Islamique du Niger (AIN) qui a toujours été la voix officielle de l'Islam dans le pays (Maikoréma Z., 2007 : 162-163). Naturellement, toutes ces associations se basent sur des écoles ou des tendances musulmanes qui sont jusque-là méconnues au Niger. Ce qui aboutit évidemment à des querelles intestines entre les différentes tendances. Ces clivages envenimèrent l'environnement religieux majoritairement sunnite composé principalement de

---

<sup>6</sup> La Khalwatiyya est une confrérie soufie fondée au XIV<sup>e</sup> siècle par Omar al-Khalwâtî, un mystique turc. Elle s'est répandue en Turquie, en Egypte et en Afrique du nord. Elle a également eu une influence en Afrique de l'ouest, surtout dans l'Air du Niger où la communauté touarègue y adhère massivement (Jean-Louis T., 1983 : 239-280).

<sup>7</sup> Parmi ces associations nous citerons : l'Association pour le Rayonnement de la Culture Islamique (ARCI) ; l'Association Nigérienne pour l'Appel à l'Unité et la Solidarité Islamique (ANAUSI) ; l'Association Nigérienne pour l'Appel à la Solidarité Islamique (ANASI) ; l'Association pour la Diffusion de l'Islam au Niger (ADINI-Islam) ; l'Association des Etudiants Musulmans de l'Université de Niamey (AEMUN) ; l'Association des Jeunes Musulmans du Niger (AJMN) ; l'Association pour le Renforcement de la Foi Islamique (ARFI) ; l'Union des Femmes Musulmanes du Niger (UFMN), pour ne citer que celles-là.

deux courants opposés : l'islam confrérique et le Wahhabisme d'inspiration salafiste, qui conteste les pratiques confrériques jugées comme une « innovation » et prône un retour au Coran et à la Sunna. Cela crée une « guerre des courants » sans précédent dans l'espace religieux nigérien.

L'objectif principal de cette recherche est de déterminer les relations conflictuelles qui existent entre les courants soufistes et les courants rénovateurs de l'islam nigérien, puis interpréter l'intervention de l'État dans le but d'unifier les courants religieux afin de préserver la paix et l'unité nationale. Ainsi, comment la concurrence entre les confréries et l'Izala pour l'hégémonie religieuse transforme-t-elle les logiques d'occupation de l'espace public ? Et quelles sont les stratégies de régulation déployées par l'État nigérien face à la guerre des courants musulmans ? Méthodologiquement, cette recherche se base sur une approche appuyée par plusieurs chercheurs qui se sont intéressés à l'évolution des pratiques musulmanes au Niger, à savoir l'approche historique comparative et l'évaluation analytique critique, qui vise à atteindre des résultats objectifs et une stricte objectivité.

Ainsi le premier texte scientifique qui théorise le rapport Islam / État au Niger est Jean-Louis Triaud (1982 : 246-257). Certes, ce texte est antérieur à 1990, donc il décrit le système avant la pluralisation, mais Triaud nous donne la profondeur historique des associations islamiques au Niger. Il démonte ainsi, le mythe de la laïcité importée et montre que la Tidjaniyya jouissait d'un quasi-monopole en contrôlant 80 % des mosquées, l'organisation du pèlerinage, l'enseignement coranique et l'Association Islamique créée en 1974 par le Président Seyni Kountché. Sous ce président (1974-1987), les mouvements wahhabites étaient persécutés et l'État utilisait l'islam confrérique comme idéologie de substitution au parti unique. La libération de 1990, en brisant le verrou autoritaire, permettra à ces contestations de se structurer en mouvement izala et de transformer « la guerre de position » en conquête ouverte de l'espace urbain nigérien.

Notre cadre d'analyse s'inscrit aussi dans la sociologie des mouvements de réforme islamique au Niger. Nous avons suivi Roman Loimeier (2016 : 175-205) pour qui la réforme ne se limite pas à une purification doctrinale, mais constitue une « entreprise hégémonique », visant à transformer l'ordre social, éducatif et politique. Appliqué au Niger, ce cadre permet de lire l'opposition Tidjaniyya / Izala, non comme un simple schisme, mais comme une compétition pour le contrôle des institutions productrices de normes : mosquées, écoles, medersas et instances de médiation.

Ainsi, ces deux éminents auteurs, sont complémentaires dans notre cadre théorique. Si Triaud nous donne la profondeur historique de l'islam soufiste et politique du Niger, Loimeier donne la grille de la réforme salafiste en combinant l'histoire des idées (analyse des prêches et des textes des oulémas), la sociologie des acteurs (biographie des leaders izala nigériens) et l'anthropologie de l'espace

en étudiant comment les mosquées izala s'implantent facilement dans les grandes villes nigériennes. C'est pour cela que notre hypothèse sur la territorialisation du conflit s'appuie sur Loimeier (2016), qui montre que la compétition se joue dans la conquête des mosquées, l'éducation, les médias et l'espace urbain. L'État pour sa part, fait du « management de l'Islam » : diviser pour régner.

Quant aux résultats de cette recherche, ils sont énoncés à travers un plan à trois parties : la première traite de la particularité des courants soufistes au Niger et leurs foyers de prédilection ; la deuxième fait état des courants rénovateurs fondamentalistes avec la précision de leur installation au Niger ; la troisième touche le vif du sujet en analysant la guerre idéologique et politique qui oppose les réformistes et les traditionnalistes.

## **1. Les branches soufistes du Niger**

### ***1.1. Définition et pratiques du soufisme***

Le soufisme (التصوف) désigne les pratiques mystérieuses et énigmatiques de l'Islam, visant la purification de l'âme, dans le but de se rapprocher de Dieu. Il s'agit d'une vie de surélévation de l'esprit, un chemin initiatique de transmutation intérieure. Le soufisme est une manière de vénérer Dieu comme s'il nous voyait. De l'arabe safa (صفاء) ou safw (صفو), qui veut dire « clarté, limpidité », qui signifie la pureté cristalline du cœur (Mahmud S. A., 2003 : 25-27). Il est généralement pratiqué par le biais d'une initiation au sein d'une Tariqa (ordre, confrérie, pluriel Turuq), rassemblant les fidèles autour d'un maître spirituel. Donc, chaque soufi se rattache à une chaîne (silsila) qui représente sa généalogie spirituelle grâce à laquelle il est relié par différents intermédiaires jusqu'au Prophète Muhammad. Ainsi, la majorité des voies soufies se rattachent traditionnellement au Prophète par l'intermédiaire d'Ali ibn Abi Talib. Pour les soufis, le Prophète est considéré comme le premier soufi. Dans la réalité, les premiers groupes soufis n'apparaissent en Irak (Kufah et Bassorah) qu'à partir du VIII<sup>e</sup> siècle. Les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles marquent pour le soufisme le passage à une structuration et une organisation beaucoup plus formelle sous la forme de Turuq. Ces ordres ont été fondés par des maîtres spirituels (chuyukh sing. chaykh), sous forme d'organisation sociale. Vis-à-vis de ces disciples, le « guide » ou « maître » joue le rôle du Prophète avec ses compagnons, car il est le « pôle » ou la référence de son temps. Il est l'héritier direct de la sagesse, et détient l'autorisation divine pour communiquer cette réalité à ceux qui sont disposés à la recevoir. Selon les soufis : « Le maître n'est pas celui dont les mots te transforment, il est celui dont la présence te transforme ». Et selon eux toujours : « Tout celui qui n'a pas un maître spirituel, Satan sera son mentor ».

La pratique soufie se caractérise parfois par des pratiques ascétiques visant à purifier l'égo, mais l'élément commun à tous les soufis sans exception est le Dhikr (remémoration, exaltation, invocation), qui consiste à se remémorer Dieu en

répétant son nom ou des formules pieuses telles que la chahada (le témoignage de foi) de façon rythmée. Le Dhikr est considéré comme une pratique purificatrice de l'âme, car on juge que le nom d'Allah possède une sorte de valeur magique qui agit sur l'âme. Les formules varient selon les confréries et sont parfois accompagnées de musiques et de danses, comme chez les derviches tourneurs de Turquie. Ces pratiques sont accomplies en privé ou en commun selon le cas. Une autre pratique est la récitation régulière de poèmes à caractère spirituel, notamment les louanges au Prophète Muhammad (Éric G., sd : 19-26).

Dans cette pratique, le disciple soufi appelé Mourid (celui qui désire Dieu) doit respecter plusieurs phases. La première est celle du « rejet » de la conscience habituelle, celle des cinq sens, pour la recherche d'un état « d'ivresse spirituelle » que les soufis appellent « l'extase », al-Sahw (l'oubli) ou « l'extension » (al-Fanâ'), c'est-à-dire l'extinction du Moi pour parvenir à la conscience de la présence de l'action de Dieu. Après cette phase de rejet le soufi doit entreprendre un second voyage que le lexique soufi désigne par plusieurs termes dont al-Baqâ' (la subsistance ou la permanence) ou al-Rujû' (le retour vers les créatures). Ainsi le soufisme prône l'existence d'une connaissance cachée ('ilm al-Bâtine) et un idéal de non attachement à l'égo et aux choses de ce monde.

L'amour de Dieu tient une place cruciale dans l'enseignement soufi. Les plus illustres ouvrages sur le soufisme sont *Le Traité de l'Amour d'Ibn Arabi* (1165-1240) et *Le Livre de l'Amour d'Algazel ou al-Ghazali* (1058-1111).

Analyser les pratiques soufies, revient à reconnaître qu'elles organisent un rapport au divin construit autour de trois pôles indissociables : le Cheikh (guide vivant, héritier d'une chaîne silsila qui favorise la baraka. Il est à la fois maître spirituel, thérapeute et arbitre social) ; le rituel collectif (dhikr, wird, maouloud, ziyara. Ces pratiques sonores et corporelles créent une communauté émotionnelle et rendent le sacré sensible, audible et visible) ; l'espace (la zawiya, le tombeau du saint, les parcours de pèlerinage. Le lieu est un opérateur de salut). Cette structure offre un islam « total » qui prend en charge la santé, la justice, la socialisation, là où l'État est absent. C'est ce que Triaud (1982 : 257) nommait « l'État maraboutique » au Niger. Sur le plan de la résistance sociologique, le soufisme conserve une avance considérable. La zawiya reste le lieu vers lequel on se tourne en cas de maladie, de stérilité, de conflit familial ou de quête de protection. Le salafisme, malgré son rigorisme, n'a pas construit d'offre équivalente de prise en charge thérapeutique et sociale. Autrement dit, dans la « guerre des courants » au Niger, la Tidjaniyya ne meurt pas, mais elle se reconvertit. Elle cède à Izala le monopole du discours sur la norme, mais lui dispute toujours le monopole de la gestion du lien social. D'ailleurs, elle semble être l'opérateur le plus efficace du vivre-ensemble au quotidien. Comprendre cette recomposition, c'est sortir de l'opposition binaire « soufisme vs salafisme » pour voir le champ religieux nigérien s'orienter vers une division des rôles : à Izala la norme et à la Tidjaniyya la

médiation. Mais cette division peut certainement stabiliser ou fragiliser l'espace public, car la question reste très sensible.

### *1.1.1. Les critiques du soufisme*

Bien que leur voie soit reconnue par les quatre écoles juridiques sunnites, les soufis ont du mal à démontrer l'orthodoxie de leurs pratiques face aux principales critiques contre le soufisme et ses dérivés. Ibn al-Jawzi (1116-1201) consacre une partie de son livre *Talbis iblis* à la critique du soufisme de son temps, parmi d'autres cibles comme les poètes, les philologues, les philosophes, les théologiens du kalam, etc. Quant à Ibn Taymiyya (1263-1328) et son élève Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350), ils ont dénoncé plusieurs dérivés du soufisme comme les chants et les danses, mais avaient de l'estime pour certains soufis qu'ils jugeaient conformes à l'orthodoxie tels al-Junayd (830-910) et bien d'autres soufis de son temps. Aussi, l'école rationaliste et réformiste de l'Égyptien Mohamed Abduh (1849-1905) et de son élève syrien Rachid Ridha (1865-1935) s'opposaient radicalement au soufisme considéré comme l'une des principales causes de la décadence du monde musulman. En revanche, il faut retenir que le fondateur du mouvement des « Frères musulmans », Hassan al-Banna (1906-1949) était rattaché au soufisme.

À ces critiques acerbes, s'ajoutent d'autres accusations envers le soufisme comme l'accusation de panthéisme (l'exagération dans l'exaltation divine) ; le défaut de monothéisme à cause du culte des saints géré par les marabouts (Bariza K., 2015 : 15) ; l'exagération dans l'ascèse transformant le soufisme en un monachisme proche du christianisme, par exemple certains soufis prient toute la nuit, jeunent pendant toute l'année et ne se marient jamais. Il y a aussi les pratiques exagérées de certaines sectes, comme dormir sur un lit de pointes (les fakirs), marcher sur des braises, avaler des serpents, se flageller jusqu'au sang, etc. Au-delà des salafistes, les soufis eux-mêmes considèrent que certaines pratiques inspirées du soufisme ne sont pas acceptables, comme le maraboutisme en Afrique Noire et le fakirisme en Inde.

### *1.1.2. Persécution des soufistes dans l'histoire*

Depuis le moyen-âge, les soufis ont été victimes de persécutions religieuses. Ainsi :

- Ibn Mansour al-Hallaj (858-922), soufi de Bagdad, fut crucifié en 922, pour avoir entre autres proclamé publiquement : « je suis la Vérité (ana al-Haqq) », qui veut dire dans l'entendement de ses contemporains, « je suis Dieu ». Al-Hallaj disait aussi : « Dans ma djubbah que je porte, il n'y a que Dieu » (innallah fi djubbatî) ;
- 'Ayn al-Quzât Hamdânî (1098-1131), philosophe, poète, mystique et mathématicien perse (Iran) fut accusé de prétention à la prophétie, d'hérésie et d'exhibition de miracles. Il fut influencé par al-Hallaj et un disciple

- d'Ahmad Ghazali (1061-1126), le maître soufi persan, qui lui enseigna la danse religieuse et la méditation. Il fut séquestré et assassiné en 1131 ;
- Mahmoud Chabestari (1287-1340), poète soufi perse du XIV<sup>e</sup> siècle. Il a reçu une éducation traditionnelle et a été influencé par les idées d'Ibn Arabi. Il fut brûlé sur un bûcher vers 1340. Il est encore un poète très apprécié dans son Azerbaïdjan natal. Sa tombe et son mausolée se trouvent à Chabestar où il repose aux côtés d'un de ses maîtres, Chaykh Bahâ' Eddine (1145-1334), un érudit et juriste d'origine kurde ;
  - Baba ould Cheikhna Ahmada Hamahoullah (1883-1943), soufi malien de la confrérie Tidjaniyya désignée sous le nom de « hamalisme » ou « hamawiyya », mort en 1943, à la suite de sa déportation en France par le pouvoir colonial du général Pétain ;
  - Ahmadou Bamba (1853-1927), le fondateur du Mouridisme sénégalais avait subi de graves persécutions du colon français, etc.

À l'époque moderne, les soufis se sont vus infliger la destruction de leurs zawiya (couvents ou mausolées) et de leurs mosquées, la suppression de leurs ordres et la discrimination de leurs membres dans un certain nombre de pays où ils vivent pour la plupart (Turquie, Iran, Tunisie). Les attaques contre les soufis et surtout leurs zawiya, viennent surtout des salafistes ou wahhabites, qui considèrent que leurs pratiques, telles que la célébration des anniversaires du Prophète Muhammad (le Maouloud) et les cérémonies de Dhikr (exaltations divines), relèvent de l'innovation religieuse blâmable (bid'ah) et du polythéisme (chirk). En 2012, des éléments du groupe djihadiste Ansar Ed-Dine<sup>8</sup> ont détruit des mausolées de Tombouctou (Mali), surnommée « la ville aux 333 saints », en raison de son immense héritage spirituel et intellectuel islamique, abritant de nombreux mausolées de savants et érudits musulmans. Classée au patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1988, cette cité historique est également réputée pour ses anciennes écoles coraniques et ses précieux manuscrits.

Toutefois, en 2016, la Conférence Islamique Internationale de Grozny (Tchéchénie), inaugurée par le doyen de l'Université d'al-Azhar (Égypte), Ahmad al-Tayeb, s'est donnée pour but de définir les « Gens du sunnisme » (Ahl as-Sunna) par opposition aux gens considérés comme « innovateurs et égarés » (Ahl al-Bid'ah wal Dhalalah). À l'issue de leurs travaux, les dignitaires sunnites ont convenu que les soufis de l'Imam Junayd al-Baghdâdî (830-911) sont des gens du sunnisme. La conférence a aussi reconnu l'appartenance des confréries à la famille sunnite (Laurent B., 2016 : 1-2).

---

<sup>8</sup> Ansar Dine (ou Ansar Ed-Dine, « Défenseurs de la religion ») est un groupe armé salafiste djihadiste fondé fin 2011 par Iyad Ag Ghali au Mali. Principal acteur du conflit malien, il a imposé la charia dans le nord du Mali en 2012. Le groupe a fusionné en 2017 au sein du Groupe de Soutien à l'Islam et aux Musulmans (GSIM ou JNIM en arabe).

### 1.1.3. Les ordres soufis en Afrique de l'Ouest

Les ordres religieux musulmans (les confréries) teintées de pratiques traditionnelles soufies, ont joué et continuent de jouer un rôle primordial dans l'expansion de l'Islam en Afrique. Les plus importants sont la Qadiriyya (Moumouni S., 2025 : 135-151) et son principal rival la Tidjaniyya, qui ont des cellules dans toutes les contrées de l'Afrique. Ces confréries restent intimement liés aux pratiques traditionnelles africaines.

La confrérie se présente aux populations animistes sous forme de secte. C'est ainsi qu'un animiste adhérera à une confrérie musulmane sans abandonner complètement la religion de ses ancêtres. C'est alors que l'Islam avait pris un caractère simple qui facilita les conversions, contrairement au Christianisme qui exige l'abandon des coutumes ancestrales.

L'Islam était certes connu en Afrique de l'Ouest mais n'était guère organisé jusqu'à l'avènement des confréries soufies, d'abord la Qadiriyya puis la Tidjaniyya, ensuite la Senoussiyya et d'autres confréries mineures dont le Hamallisme et le Mouridisme. Mais ce sont la Tidjaniyya et la Qadiriyya qui dominent la sphère confrérique de l'ouest-africain.

Introduite au Soudan occidental et central par le groupe Maure des Kunta, une famille de lettrés et de commerçants au XVIII<sup>e</sup> siècle, la Qadiriyya s'est scindée en quatre rameaux principaux en Afrique de l'ouest : la Bakkaiyya (en milieu peul, toucouleur et soninké), la Fâdiliyya (en milieu wolof), la Sidiyya (en milieu maure mais aussi wolof, peul et toucouleur) et la Boutchichiyya (en milieu wolof, bambara, maure, sarakolé, touareg et haussa). La Qadiriyya a influencé les mouvements de Jihad qui ont abouti à la formation des États du Fouta-Djalou, du Fouta-Toro et de la création de l'état de Sokoto, dans la région du Soudan central. La Qadiriyya continue de jouer un rôle important dans la vie religieuse et politique de l'Afrique de l'Ouest (Moumouni S., 2025 : 135-151).

Quant à la Tidjaniyya, elle apparaît au Soudan occidental et central sous l'impulsion de la tribu maure des Idaw Ali, mais dans la réalité, elle eut pour principal propagandiste el-Hadj Omar Tall (1794-1884). La Tidjaniyya est scindée en plusieurs rameaux : au Sénégal, la Zawiyas des Sy (Malik Sy), bien qu'issue d'el-Hadj Omar Tall, reste l'organisation la plus structurée, basée à Tiwawen. Quant à la branche de la Tidjaniyya réformée, appelée Niassène, du nom d'Ibrahim Niassé, né en 1901 à Taïba Niassé, dont la zawiya est à Kaolack, elle a plusieurs ramifications en Afrique de l'Ouest. Cette branche s'est surtout développée au Niger et au Nord Nigéria où elle se nomme « Tidjaniyya Ibrahimiyya ». Au Mali, la Tidjaniyya donna naissance au Hamallisme ou « Tidjaniyya à onze grains », parce que ses adeptes récitent onze fois le wird (invocation spécifique honorée par l'adepte soufi) au lieu de douze fois comme le veut l'ordre orthodoxe d'origine.

Ainsi, en Afrique Noire, le soufisme fut avant tout l'agent vecteur de la propagation de l'orthodoxie sunnite dans les masses populaires par l'intermédiaire d'une petite élite lettrée. C'est un soufisme simple qui n'est pas à la hauteur du mysticisme d'al-Hallaj, un soufisme basé sur des formules liturgiques particulières (wirds ou Dhikrs simples et conventionnels), qui passe par la vénération des saints vivants et leurs ancêtres.

### ***1.2. Influence de la Tidjaniyya Niassène au Niger***

Après avoir visité le Nigéria en 1946, Shaykh Ibrahim Niassé a effectué son premier voyage au Niger en 1954. Ce premier contact avait favorisé la fondation de plusieurs foyers confrériques de la Tidjaniyya au Niger. C'est ainsi que le Shaykh Chouaibou 'Ali qui est le Muqadam (l'un des premiers disciples nigériens de la Tidjaniyya) fonda dans les années 1950, la zawiya de Niamey, au quartier du 2<sup>e</sup> arrondissement ; le Shaykh Aboubacar Hachim fonda pour sa part en 1972, la zawiya de Kiota ; le Shaykh Youssouf a installé une zawiya à Zinder ville ; quant au Shaykh Abdul Razak, il s'était tout d'abord installé à Magaria (96 km de Zinder) pour établir définitivement sa zawiya à Kussa, une ville située à 78 km de Zinder. La ville de Maradi a connu aussi une grande prolifération de zawiya de la Tidjaniyya niassène. Il est à préciser que certains foyers de la Tidjaniyya existaient déjà au Niger avant l'arrivée du Shaykh Niassé. C'est le cas de la zawiya de Kolori Kolo dirigée par Shaykh Bachir, fils et successeur du Shaykh Abba Tchillum qui est le fondateur de cette zawiya. L'autre remarque est que la Tidjaniyya n'avait pas pu percer les populations de l'Aïr, dans l'extrême nord du Niger. Cela est certainement dû du fait que ces populations sont restées attachées à leurs anciens héritages soufis comme la Senoussiyya et la Khalwatiyya. L'autre raison est certainement le facteur climatique et géographique défavorable à une expansion effective de la Tidjaniyya qui semble être un mouvement propice aux grandes concentrations humaines dans les grands centres urbains (Ibrahim M., 2010 : 17-55).

## **2. Les branches rénovatrices fondamentalistes du Niger**

### ***2.1. Les courants fondamentalistes de l'Islam***

#### ***2.1.1. Le Wahhabisme***

Le Wahhabisme né au XVIII<sup>e</sup> siècle et fondé par Muhammad Ibn Abdel-Wahâb<sup>9</sup> dérive directement de l'école juridique hanbalite mais de façon plus

---

<sup>9</sup> Muhammad Ibn 'Abd al-Wahâb (1703-1792) était issu des milieux bédouins religieux de la Péninsule Arabique. À cette époque, la région était dominée par les Turcs ottomans et leurs représentants arabes. Le rite hanafite ottoman teinté de soufisme se répandait dans la péninsule, notamment dans le Hijâz, au détriment du rite rigoriste hanbalite des bédouins. Comme les citadins de la région, les bédouins s'adonnaient aux pratiques interdites par l'Islam traditionnel (consommation d'alcool, adoration des statues et des saints). C'est dans ces contextes que le Shaykh 'Abd al-Wahâb s'allia à de redoutables guerriers (les Sa'ûd), pour conquérir progressivement

radicale. Le Wahhabisme réfute le Chiisme, le mysticisme, la théologie dogmatique, la philosophie, le culte des saints, la musique, le théâtre, la poésie et toute œuvre artistique. Le Wahhabisme est aujourd'hui le rite officiel de l'Arabie Saoudite et est également observé au Qatar. En Afrique Noire, le Nigéria, le Mali et le Niger sont les États dans lesquels le Wahhabisme est bien installé.

D'ailleurs, c'est sous les ottomans que les idées d'Ibn Taymiyya<sup>10</sup> seront en grande partie reprises par Muhammad b. 'Abd al-Wahâb pour donner naissance au Wahhabisme et à l'État de la dynastie des Sa'ud en Arabie Saoudite.

Mouvement politico-religieux intégriste, le Wahhabisme est donc né en 1744 en Arabie Saoudite de l'union d'un prédicateur rigoriste (Muhammad b. 'Abd al-Wahâb) et d'un chef tribal ambitieux, Muhammad Ibn Sa'ûd (mort en 1765). Ce mouvement condamne les pratiques populaires (culte et invocation des saints, usage du chapelet, pèlerinage sur les tombes des saints), interdit l'alcool, le tabac, la musique, le cinéma en public, la proximité publique entre hommes et femmes, et impose le port du voile intégral aux femmes, et le port de la barbe « islamique » aux hommes. De plus le mouvement s'attaque aux écoles juridiques traditionnelles pour imposer sa propre vision. Une guerre sainte est déclarée contre les sunnites « tièdes » et les Chiites « hérétiques ». Pour s'imposer dans le Hijâz, le mouvement avait formé les Bédouins au maniement des armes à feu. En 1803, les Wahhabites dévastent le lieu saint des Chiites de Kerbela (Irak) et massacrent sa population. Conquises, les villes saintes du Hijâz (La Mecque et Médine) sont « nettoyées » de tout ce qui fait objection à la loi Wahhabite : mausolées dévastés ; reliques, décorations, lustres, tapis sont fracassés ou brûlés ; les populations suspectées de s'adonner à la consommation de la drogue, de l'alcool ou à la prostitution sont exterminées. Pour rétablir l'ordre, les Ottomans, suzerains théoriques de l'Arabie dépêchèrent leur vassal égyptien Mehmet 'Alî : Dariyah, la capitale Wahhabite est

---

l'espace religieux et restituer la « pureté originelle » de l'Islam. Disciple des théories d'Ibn Taymiyya, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahâb lutta contre le déviationnisme et s'imposa comme l'unique guide moral en Arabie Saoudite. Comme son maître spirituel, il condamne toute forme de polythéisme (shirk) et mena une guerre sans merci contre les « saints soufis ». À ses yeux, la Shari'a a force de loi et devrait être rigoureusement appliquée dans le royaume d'Arabie Saoudite (Meriboute Z., 2010 : 238-239).

<sup>10</sup> Taqî ad-Dîne Ibn Taymiyya (1263-1328) ou l'islamisme politique médiéval, était issu d'un milieu social privilégié de religieux ('Ulamâ') syriens. La formation d'Ibn Taymiyya fut avant tout, celle d'un théologien et d'un juriste hanbalite. Il eut une connaissance très sûre de toutes les grandes œuvres de son école juridique. À cette connaissance du hanbalisme primitif et classique, il ajoutait non seulement celle des autres écoles juridiques, mais encore, celle de la littérature hérésiographique (firaq), en particulier de la falsafa (la philosophie) et du Soufisme. Sa doctrine voulut être avant tout, autour et dans l'esprit du hanbalisme, une doctrine de synthèse ou de conciliation, de wasat (de juste mesure), qui eût reconnu, à chaque école, son dû dans un ensemble fortement hiérarchisé, conforme aux données du Coran et de la Sunna. On trouve parmi ses disciples des hommes et des femmes qui appartenaient à d'autres écoles que la sienne. Tradition, raison et volonté sont les trois éléments qu'Ibn Taymiyya avait voulu intégrer et harmoniser dans sa doctrine réformatrice conservatrice. De nos jours encore, Ibn Taymiyya influence largement la pensée sociale et religieuse du royaume d'Arabie Saoudite, du Qatar et de tous les mouvements islamistes (non violents ou violents) d'Asie, du Moyen-Orient, du Maghreb, d'Afrique et d'Europe (Meriboute Z., 2010 : 237-238).

rasée en 1818, et 'Abdallâh, son émir, décapité à Istanbul. Entre 1820 et 1891, les Wahhabites se réorganisent, font de Riyad leur capitale et reconstruisent un puissant État qui s'étend sur le Nejd, le Hijâz (d'où les chérifs hachémites sont chassés entre 1924 et 1925), jusqu'au Yémen. En 1932, le conquérant 'Abdel 'Azîz Ibn Sa'ûd (1880-1953) se proclame maître d'un Royaume d'Arabie Saoudite auquel le pétrole va donner une stature internationale. De nos jours, l'Arabie Saoudite, dotée d'énormes moyens financiers, s'efforce de propager à travers le monde, la doctrine Wahhabite. La conduite était interdite aux femmes jusqu'au 24 juin 2018, date à laquelle cette interdiction a été levée, suite à une réforme majeure, initiée par le prince héritier Mohamed Ben Salmane, permettant ainsi aux femmes d'obtenir leur permis et de conduire librement leur voiture. Mais, il est à préciser que le système de tutelle masculine persiste toujours en Arabie Saoudite.

Le Wahhabisme est un phénomène religieux proprement saoudien, pratiqué rigoureusement en Arabie Saoudite et dans l'émirat du Qatar. Dans les années 1980, après la guerre d'Afghanistan contre l'occupant soviétique, la cohésion et la solidarité islamique des Saoudiens Wahhabites l'a emporté. Ces derniers n'ont pas lésiné sur leur moyen financier, militaire et idéologique au profit du Jihad afghan. Ben Laden incarnait cette solidarité djihadiste. Entre temps, des hommes d'affaires et des organisations caritatives d'Arabie Saoudite implantaient des foyers religieux Wahhabites en Afrique, en Asie, au Maghreb, au Moyen-Orient et en Europe (Seybou D., 2023 : 31-41).

### 2.1.2. Le Salafisme

Le salafisme (السلفية) est un mouvement religieux du sunnisme, revendiquant un retour aux pratiques en vigueur dans la communauté musulmane à l'époque du Prophète Muhammad et de ses premiers disciples, connus comme les « pieux ancêtres » (al-Salaf al-Ṣâliḥ). Il revendique aussi la « rééducation morale » de la communauté musulmane. Il est étroitement lié au mouvement wahhabite.

Les salafistes ont une lecture littérale des textes de l'islam (le Coran et les hadith de la Sunna). Ils ne s'attachent pas au suivi d'un madhhab (école juridique) de la jurisprudence islamique (fiqh) et rejettent ainsi les innovations religieuses (bid'ah) blâmables.

Historiquement, un autre mouvement d'inspiration libérale, né vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Égypte, a été désigné sous le nom de « salafisme ». Par la suite, un autre mouvement se réclamant essentiellement dans l'héritage idéologique d'Ibn Taymiyya (XIII<sup>e</sup> siècle) est apparu dans ce même pays en 1926, sous l'impulsion de Rachid Ridha, le disciple de Mohamed Abduh. Les wahhabites apparaissent, dès lors, comme « les champions de la renaissance islamique », dans le monde musulman en général et l'Égypte en particulier (El Mostafa C., 2016 : 28).

On distingue trois principales mouvances dans le salafisme contemporain : une qualifiée de « quiétiste », refusant de s'impliquer dans la vie civique ou

politique et se consacrant à l'éducation des musulmans à la doctrine salafiste ; une « politique » ; et une « djihadiste », qui prône l'action armée et utilise le salafisme comme une base idéologique pour justifier le terrorisme (Mathieu P., 2017 : 6-10). Cependant, tous les salafistes se réclament à la fois d'Ibn Taymiyya et Mohammed ibn Abdelwahhab et suivent la doctrine d'Al-wala' wal-bara'<sup>11</sup>.

Le mouvement est ainsi caractérisé par des polémiques internes et des disputes théologiques, chacune de ces tendances entretenant un rapport particulier aux sociétés européennes et musulmanes ainsi qu'aux façons de parvenir à l'établissement de l'État islamique.

## ***2.2. Implantation du Wahhabisme en Afrique occidentale***

Selon Joseph-Roger de Benoist, le Wahhabisme est introduit en Afrique Occidentale dans les années 1930 par un Targui de Gao, du nom d'al-Hâdj 'Abdallâh Ag Muhammad (Joseph-Roger d. B., 1984 : 6). Mais dès le XIX<sup>e</sup> siècle, peu après l'apparition du Wahhabisme, les missionnaires venus de la péninsule Arabique ont parcouru le continent africain. Pour les pays du Golfe, l'Afrique Subsaharienne représente la terre de da'wa (prédication) la plus importante après l'Asie du Sud-est. Ce phénomène de prédication avait pris de l'ampleur au début des années 1980, après la révolution iranienne et l'envoi par Téhéran de prédicateurs dans le monde entier, en particulier en Afrique de l'Ouest, où une forte communauté libanaise Chiite constituait un relais idéal. C'est alors que l'Arabie Saoudite avait clairement développé une stratégie missionnaire d'État pour contrer l'influence de l'Iran dans la zone. S'appuyant sur leur statut de Gardiens des deux lieux saints de l'Islam (La Mecque et Médine), les saoudiens utilisent toujours leurs vastes ressources pour financer et soutenir la Ligue islamique mondiale (Rabi'at al-'Âlam al-islâmî) et l'Assemblée Mondiale de la Jeunesse Musulmane (AMJM ou WAMY, World Association of Muslim Youth), qui œuvrent toutes les deux à promouvoir les intérêts saoudiens, la monarchie saoudienne et un islam particulièrement conservateur et fondamentaliste, partout au monde.

Ainsi, importé d'Arabie Saoudite, l'Islam Wahhabite gagne du terrain en Afrique de l'Ouest. Mosquées aux imâms intégristes, femmes voilées de noir ou en niqâb en sont les signes les plus visibles. Et les islamistes qui revendiquent de plus en plus ouvertement l'application stricte de la Shari'a en Afrique sont parfois prêts à en découdre avec les autorités légales pour en venir à leur fin.

Des grands prêcheurs formés en Arabie Saoudite sont apparus, comme le grand Qâdhî Abubakar Gumi<sup>12</sup> (mort 1991) du Nigéria, qui ont profité du vide laissé

<sup>11</sup> C'est la théorie salafiste de la protection et de la loyauté envers ses coreligionnaires.

<sup>12</sup> Abubakar Gumi était un ancien ambassadeur en Arabie Saoudite et ancien grand qâdhî du Nord-Nigeria à l'époque de Sardauna Ahmadu Bello (assassiné lors du coup d'état militaire de 1966), dont il était l'un des plus proches conseillers. En Mars 1987, il reçut le King Fayçal International Award for Service to Islam. C'est un prestigieux prêcheur capable de paralyser les villes nigériennes, lors de

par l'État en matière de santé, d'éducation et de projets sociaux, pour imposer leur légitimité. Pour être plus audible, ces élites musulmanes se sont investies dans le domaine de l'aide humanitaire islamique et des organisations non gouvernementales (ONG) islamiques en Afrique. Ainsi, de nouvelles associations islamiques se sont affirmées comme vecteurs d'expression de la religion et de la socialité musulmane. Partout en Afrique Noire, ces associations organisent des conférences sur des sujets d'actualité (l'islam et le développement, l'islam et la démocratie, les droits des femmes dans l'islam, la justice sociale, etc.), ainsi que des séances d'éducation à une pratique correcte de l'Islam. Ces organisations islamiques s'inscrivent aussi dans des mouvements de résistance de type religieux, de libération individuelle et communautaire et de conquête de l'espace public africain en pleine mutation. Ces organisations islamiques apparaissent encore, comme les promoteurs d'un renouveau islamique marquant le retour sur la scène publique d'un islam réformateur basé sur une idéologie islamique wahhabite. Elles professent presque toutes un islam orthodoxe (pur, à l'image de celui du temps du Prophète Muhammad), réformiste (salafiste). Face à l'État et les institutions religieuses traditionnelles (turuq soufies), ces nouveaux acteurs salafistes adoptent une stratégie « post-islamiste », selon Loimeier (2016 : 188), une islamisation par le bas, dans les médersas et les mosquées, sans remise en cause de l'État Laïc. Ils jouent donc le jeu de l'État.

Au Niger, on parle rarement de « wahhabisme » en tant que tel. Les acteurs locaux utilisent plutôt Izala, Ahl Sunna, ou réformistes. Le terme « wahhabite » est souvent une étiquette polémique posée par les confréries soufies. Historiquement, l'entrée de ce courant réformiste se fait en trois phases :

– Les prémices (1950-1960) : le wahhabisme n'arrive pas par conquête au Niger, mais par les hommes. Les acteurs clés sont les commerçants (Alhazai) et les premiers étudiants nigériens qui dès 1955-1960, partent étudier à l'Université islamique de Médine ou à Al-Azhar. Ainsi les grands commerçants<sup>13</sup> haoussas de Maradi et Zinder qui font la tijara (le commerce) entre Kano et Djeddah, ramènent une critique des marabouts et du culte des saints, au contact du wahhabisme

---

ses sermons les jours de la prière du vendredi. Il est à l'origine de la création d'un groupe islamiste fondamentaliste wahhabite qui a gagné toute l'Afrique Occidentale, appelé Yan Izâla (ceux qui rejettent l'innovation ou les éradicateurs) mais cette secte préfère le nom de Jamâ'at izâlat al-Bida' wa iqâmat as-Sunna (Société pour l'éradication des innovations maléfiques et le rétablissement de l'orthodoxie). Il fut un grand pourfendeur de la laïcité, du christianisme et des confréries (surtout la Tidjaniyya qu'il accuse d'être à la base de la destruction de l'Islam parce qu'elle crée l'ignorance et la barbarie). Shaykh Gumi était à ses débuts moins critique envers la Qadiriyya, sans doute à cause de l'appartenance de Sardauna Ahmadu Bello, son inspirateur, à cette confrérie. Néanmoins, il accuse le leader de la Qadiriyya nigérienne de l'époque (Nasiru Kabara) d'avoir « déformé la vérité et égaré les serviteurs de Dieu ». Son soufisme était alors prudent et limité, puis après, renonce définitivement avec la voie qâdir pour retourner uniquement au Coran et à la Sunna. Généralement, les tournées de propagande du mouvement Izâla sont quelquefois l'occasion d'affrontements violents avec les institutions confrériques (Christian C., 1993 : 29 et 57).

<sup>13</sup> Comme Elhadj Rabé Kané de Tchadoua (Maradi).

saoudien. Quant aux étudiants, ils reviennent avec une formation salafiste et un arabe littéraire qui tranche avec l'islam maraboutique local. Le Cheikh Abubakar Gero<sup>14</sup>, formé en Arabie Saoudite, est souvent cité comme un des premiers prédicateurs ouvertement anti-soufi au Niger. Mais l'administration coloniale puis l'État de Diori Hamani surveillent ces « nouveaux oulémas ». Dans la logique du « pacte colonial » décrite par Triaud (1982 : 255), le wahhabisme est vu comme un islam « étranger », « arabe », potentiellement anticolonial puis anti-État. Il est donc marginal et urbain.

– La période de structuration dans les années 1970 et la naissance d'Izala. Le tournant a lieu au Nigéria voisin et se diffuse immédiatement au Niger. Fondée en 1978, à Jos (Nigéria) par Cheikh Isma'ila Idris, un disciple de Cheikh Abubakar Gumi, la Jama'at Izalat al-Bid'a wa Iqamat al-Sunna = « Société pour la suppression des innovations et la restauration de la Sunna », abrégée Izala, s'implante au Niger entre 1978 et 1985. Les commerçants et prêcheurs Izala nigériens traversent la frontière pour accéder aux populations de Maradi et Zinder, deux villes qui sont le prolongement naturel de Kano. Ainsi, les figures fondatrices de l'Izala au Niger sont le Cheikh Abubakar Gero, qui a pu s'imposer idéologiquement dans la ville de Maradi. De même que Malam Chaïbou Ladan de Maradi et le Cheikh Amadou de Zinder, qui ont reçu une formation théorique avec le Cheikh Abubakar Gumi. Pour s'affirmer, ces érudits avaient adopté la méthode de l'implantation par le bas. Ils ne construisent pas d'abord des mosquées, mais des madrasas franco-arabes. L'offre éducative est la porte d'entrée : apprendre l'arabe, le français, le Coran sans passer par le marabout. C'était un succès chez les commerçants et les urbains. Le régime militaire de Kountché (1974-1987), allié de la Tijaniyya, s'est montré très hostile à l'Izala qu'il voit comme une force subversive liée à l'Arabie Saoudite. Les prêches d'Izala étaient interdits et leurs oulémas surveillés. Triaud (1982 : 250-251) note déjà ces « premières fissures » dans le monopole confrérique.

– L'explosion ou la sortie de la clandestinité grâce à la démocratisation du Niger (1990-1991). La Conférence nationale de 1991 proclame la liberté d'association et le multipartisme. L'Izala dépose ses statuts et devient une association légale : Association Islamique du Niger pour l'Appel à la Sunna, section Niger de l'Izala. Les conséquences immédiates à Maradi et Zinder, sont la construction des premières « mosquées du vendredi » Izala, contestant le monopole de la Tijaniyya. Les prêches anti-soufis des Cheikhs Gero, Amadou et Ladan circulent massivement. C'est le début de la « guerre des courants » ou les premiers conflits ouverts pour le contrôle des mosquées des différents quartiers. Et c'est ce que Loimeier (2016 : 176) appelle le début de la « lutte pour l'hégémonie interprétative

---

<sup>14</sup> Il est le mentor de Rayyadoune Issaka, l'Imam de la grande mosquée salafiste « Sahaba » de Maradi. Dans la réalité, le Cheikh Abubakar Gero est d'Argungu, une ville nigérienne. Mais, il était plus proche des oulémas salafistes de Maradi où il donne des prêches d'une manière cyclique.

». Ainsi, le « début » du wahhabisme au Niger n'est donc pas une date, mais plutôt un processus qui a commencé en 1950 pour se parachever en 1990.

### **3. La guerre idéologique et politique opposant les réformistes aux traditionnalistes**

#### ***3.1. L'idéologie religieuse wahhabite (izala) au Niger***

La plupart des réformistes nigériens des organisations islamiques wahhabites puisent leur inspiration et leur idée religieuse auprès de divers penseurs musulmans contemporains du Moyen-Orient, de l'Afrique du Nord et au-delà, tels que l'Égyptien Muhammad 'Abduh (mort en 1905), le Syrien Rashid Ridha (mort en 1935) et, plus tard, Hassan al-Banna (mort en 1949), fondateur des Frères Musulmans (al-ikhwân al-Muslimîn) en Égypte. Certains se sont même inspirés des œuvres et idées d'islamistes radicaux tels que Sayyid Qoṭb (mort en 1966), le théologien des Frères Musulmans d'Égypte et Abu 'Alâ Mawduḍî (mort en 1979), voire les idées de l'Ayatollah Khomeiny, pour ceux attirés par le chiisme. Au cours des deux dernières décennies, de nombreux intellectuels nigériens se sont familiarisés avec les idées de Yussef al-Qaradhâwî (né en 1926), un égyptien résident au Qatar, de Târiq Ramadhân (né en 1962), le petit-fils suisse de Hassan al-Banna, et bien d'autres, en grande partie grâce à la télévision par satellite et les réseaux sociaux de Facebook. Ainsi, les militants salafistes nigériens puisent des arguments dans cette littérature islamiste et radicale, pour lutter contre les pratiques culturelles hétérodoxes (maraboutage, associationnisme, culte des saints, superstition, charlatanisme), lutter contre les traditions mahdistes et prophétiques (comme la secte Maitatsiné du Nigéria ou les branches chiites qui commencent à s'installer dans le pays), dénoncer la dégradation des bonnes mœurs islamiques et de l'imitation de l'Occident. Les salafistes nigériens critiquent et rejettent le code de la famille, jugée trop occidentalisée et féminine, donc contraire à l'esprit même du Coran et de la Sunna. Pour cela, depuis 1993, dans le discours salafiste du Niger, on est passé de « Code de la famille au code de la femme » (Abdoulaye S., 2011 : 5). Ils dénoncent aussi l'usage des préservatifs et l'espacement des naissances. Ils rejettent de même, la laïcité car selon eux, vu que la majorité de la population nigérienne est musulmane, adopter une loi laïque équivaut à la subordination de l'identité musulmane à une monarchie extérieure qui ne reconnaît la religion que pour la dominer et la soumettre (Abdoulaye S., 2011 : 3). C'est ainsi qu'ils mettent la pression sur l'État nigérien indépendant pour l'instauration et l'application stricte de la Charia, considérée comme la seule forme de justice capable de remédier à la corruption endémique. La radicalisation de l'Islam observable dans certaines contrées du Niger et du Nigéria par exemple, s'est parfois accompagnée de conflits interreligieux, sérieux et violents, obligeant les populations à une migration massive pour reconfigurer de nouveaux paysages sociaux et religieux exposés toujours aux tensions religieuses.

### **3.2. La guerre des courants islamiques au Niger**

Le combat anti-confrérique des Wahhabites (izalistes) est sans nul doute la caractéristique la plus spectaculaire de l'islam au Niger. Les musulmans confrériques et réformateurs se traitent mutuellement de kuffâr (impies). Ce combat confrérique est synonyme d'une lutte sacrée sans merci, de l'orthodoxie musulmane salafiste contre un syncrétisme confrérique et un paganisme pseudo musulman. Les rivalités entre les deux camps (réformistes et traditionnalistes) sont à la fois idéologiques et politiques : échange d'insultes mais parfois des échauffourées sanglantes, il s'agit clairement d'une lutte sacrée de l'orthodoxie contre un paganisme pseudo-musulman. Mais face à ces réformistes arabisants, l'islam traditionnel fait mieux que résister, car jusqu'à présent, c'est encore les élites traditionnelles qui détiennent le pouvoir spirituel au sein de la Umma (la communauté musulmane). Presque tous les Imams et les membres des comités islamiques nigériens sont des adeptes des confréries islamiques. Alors, la majorité de la communauté étant largement confrérique, les responsables politiques sont contraints d'adopter une politique anti-Wahhabite, occasionnant un islam syncrétique à tous les niveaux, depuis les pratiques populaires de divination, d'usage des charmes et médications coraniques diverses, jusqu'aux sacrifices rituels. Les pratiques païennes s'associent alors aux pratiques islamiques. La religion devient aussi une sorte de mystère dont on espère tirer un pouvoir magique. Ainsi, la commémoration des saints de l'islam se confond parfois avec le culte des ancêtres.

Donc pour le salafiste, dans cet islam noir de style traditionnel, le sorcier ou le féticheur a simplement changé de nom : il devient marabout ou Shaykh de la confrérie.

Le mouvement izala a recours aux médias pour consolider son audience. Ainsi la Radio privée « Bonferey » faisait la propagande des Izalistes en organisant des débats sur des thèmes touchant la vie quotidienne des musulmans nigériens (les questions incendiaires sur la séparation de l'État et la religion, la question des caricatures du Prophète Muhammad, les menaces américano-israéliennes sur le monde musulman, etc.). Ainsi, les salafistes représentent désormais, une force politique qui s'impose dans tous les centres urbains et sur tout le territoire nigérien en général. L'influence izaliste avait grandi jusqu'à ce que certains anciens membres des confréries les aient rejoints. Ce mouvement rencontre aussi un grand succès chez les universitaires, les grands commerçants et les jeunes citadins des zones haoussas défavorisées, de part et d'autre de la frontière nigéro-nigériane.

La réaction des Tidjanes consiste à condamner médiatiquement les Izalistes comme étant des hérétiques ignorants, à la solde du Wahhabisme saoudien. Elle consiste aussi à mener des actions violentes contre les Izalistes, à travers des batailles rangées jusqu'à l'assassinat de certains membres izalistes en 1993.

Bien que divergents sur plusieurs points dogmatiques, Tidjanes et Izalistes nigériens avaient fait front commun face à l'État nigérien pour exiger d'abord, la suppression de la laïcité dans le texte de la Constitution nigérienne. Malgré leur mobilisation, les Constitutions de 1999 et 2010 avaient gardé leur caractère laïc. L'autre grande mobilisation qui les a réunis était le rejet du nouveau code de la famille de 1993, jugé contraire aux traditions musulmanes et coutumières. En novembre 1994, Izalistes et Tidjanes se mobilisèrent contre la recommandation de l'usage du préservatif, tout d'abord comme outil de prévention contre le virus VIH sida, mais aussi comme outil d'espacement des naissances à travers le planning familial. En 1996, ils se sont battus la main dans la main, ensemble, contre la recommandation onusienne pour la ratification de la Convention pour l'Élimination de toutes formes de Discrimination à l'Égard de la Femme (CEDEF). Mais à part les critiques des islamistes, certains hommes politiques reprochèrent aussi à cette convention un manque de réalisme politique et social. L'autre combat qu'ils ont mené ensemble était la mobilisation violente contre la seconde édition du Festival International de la Mode Africaine (FIMA), en l'an 2000. Suite aux violences, neuf (09) associations islamiques furent dissoutes, parmi lesquelles, l'Association pour la Diffusion de l'Islam au Niger (ADINI-Islam), le plus actif des mouvements izalistes et l'Association pour le Rayonnement de la Culture Islamique (ARCI), le plus représentatif des mouvements confrériques du Niger.

Ainsi la coalition Tidjane-Izala a toujours fait échec aux décisions impopulaires de l'État, car leur résistance « rend inapplicable plusieurs textes internationaux » (Souley H., 2009 : 118).

Mais malgré cette lutte commune, la Tidjaniyya et l'Izala ont conservé les divisions et les fissures idéologiques qui existent entre elles (Sylvain T., 2011 : 144-147).

En bref au Niger, les Turuq soufies sont perçues comme des remparts contre l'extrémisme islamique. Car le soufisme met l'accent sur l'importance de la paix, de la tolérance et de la compassion dans les relations humaines. Il ne pousse jamais à la guerre (Jihad) contre autrui, mais plutôt à une guerre contre soi-même, un Jihad individuel sur sa propre personne, en rejetant son égo, son « Moi », à la recherche de l'agrément de Dieu. Ainsi, le soufisme joue un rôle important dans l'Islam en offrant une approche mystique et spirituelle de la foi, en mettant l'accent sur la purification de l'âme et la recherche de la proximité avec Dieu. Les pratiques soufies visent aussi à approfondir la relation entre l'individu et Dieu et à promouvoir la paix, la tolérance et la compassion dans la société.

L'autre rempart est sans nul doute, les élites arabisées modernistes, formées dans les universités nord-africaines (Tunisie, Maroc, Algérie) qui ont opté pour le biculturalisme et la laïcité rompant avec les élites orthodoxes qui les accusent d'être à la solde de l'Occident chrétien (Abdoulaye N. S., 1993 : 213-227).

L'Izala aussi condamne Boko Haram et les groupes djihadistes. En dénonçant Boko Haram comme « non-islamique », l'Izala coupe l'herbe sous le pied des djihadistes dans ses bastions. Elle critique la corruption, mais ne remet pas en cause la République. L'État s'appuie parfois sur elle via le Conseil islamique pour contrer la radicalisation violente.

## **Conclusion**

Il existe aujourd'hui au Niger une pléiade de doctrines religieuses plus concurrentielles, les unes que les autres, offrant plus d'options parmi lesquelles les individus peuvent faire leur choix. Ce qui fait que l'Islam nigérien est à la fois un et multiple. Il est celui que les Saoudiens et les Iraniens tentent d'inculquer, au moyen du wahhabisme (réformisme fondamentaliste) et le Chiïsme (islam particulier des Imams chiites), importé de l'Iran. En même temps, il est cet autre islam, non arabe mais rattaché à la Umma (la communauté musulmane), puis ouvert à la modernité (réformisme moderniste), tout en restant fidèle à l'africanité (les confréries).

L'État nigérien promet un « Islam du juste milieu », via le Conseil islamique, forme les Imams et contrôle les prêches pour contrer la radicalisation. Au Niger, l'Islam n'est pas seulement une foi : c'est un fait social total qui structure l'occupation du territoire, les rapports de pouvoir et les imaginaires politiques. La sociologie politique nigérienne doit lire la « guerre des courants » non comme une simple querelle théologique, mais comme une lutte pour le contrôle du sens, des ressources et de la légitimité. L'enjeu pour l'État est d'articuler laïcité, cohésion et pluralisme islamique, sans quoi les vides laissés sont exploités par la violence djihadiste.

L'État reconnaît l'influence des acteurs islamiques sur l'espace public nigérien. Ainsi, un ministère des affaires religieuses rattaché au ministère de l'Intérieur, fut créé en 1996. Son cadre légal a été renforcé en 2016, pour encadrer le fait religieux face à l'extrémisme. Dans ce cadre, l'État et les acteurs religieux continuent de dialoguer et de discuter sur les différents problèmes qui assaillent la communauté musulmane du Niger.

Depuis le coup d'État du 26 juillet 2023, la junte du Conseil National pour la Sauvegarde de la Patrie (CNSP) dirigé par le général Abdourahamane Tiani a modifié plusieurs aspects de la politique religieuse au Niger. C'est une rupture partielle avec la « laïcité douce » de l'époque Bazoum. L'État se voulait laïc et arbitre. Il s'appuyait sur le Conseil islamique du Niger dominé par la Tijaniyya, mais laissait Izala et autres courants s'organiser librement. Mais le risque en est que des groupes islamistes comme le Collectif des Associations Islamiques de Tahoua réclament déjà l'abandon de la laïcité dans la future constitution et l'introduction de l'éducation islamique. L'État ne validait pas les prêches et ne décrétrait pas les dates religieuses, tâches qu'il a laissées au Conseil Islamique du Niger. La junte

mobilise ouvertement la religion pour asseoir sa légitimité. Elle ne s'est pas déclarée théocratique, mais elle intervient directement dans le champ religieux. La junte organise des séances de prêches et prières collectives pour légitimer le coup d'État et conjurer les sanctions de la CEDEAO et de l'Union Européenne. Les imams et chefs traditionnels sont appelés à un « sursaut patriotique » dans le but de faire face aux ingérences étrangères. La Constitution est suspendue, mais la junte n'a pas imposé la charia. La Tijaniyya et l'Izala restent légales et la « guerre des courants » continue. La junte lie souveraineté anti-française, identité haoussa<sup>15</sup> et symboles islamiques. L'objectif est de remplacer la légitimité démocratique perdue par une légitimité religieuse et culturelle.

Le coup d'État du 26 juillet 2023 a rebattu les cartes de la « guerre des courants ». La junte du CNSP ne tranche pas le conflit, mais elle modifie les règles du jeu. Sous Mohamed Bazoum (2021-2023), l'équilibre était celui décrit par Triaud (1982) et Loimeier (2016) : l'Islam était un « marché religieux » arbitré par l'État laïc, il gérait le conflit via le Conseil islamique dominé par la Tijaniyya, mais laissait l'Izala se développer librement depuis 1990. La Tijaniyya a un avantage institutionnel historique, en contrôlant le Conseil islamique, et entretient des liens forts avec la chefferie. Mais elle était en perte de vitesse doctrinale face à l'Izala, qui a l'avantage médiatique et éducatif, dynamique chez les jeunes et les commerçants, mais tenue à distance de l'État.

Le putsch a eu un impact déterminant sur cet équilibre. La junte réactive le vieux « pacte maraboutique » de Kountché. Elle appelle les grands cheikhs tijanes à prier pour le Niger et à légitimer le putsch. Les maoulouds redeviennent des événements politico-religieux. L'Izala est aussi sollicitée, mais son discours anti-français et pro-souveraineté colle parfaitement avec la rhétorique de la junte. Des médiations Izala du Nigéria sont reçues par le Président Tiani. Les deux courants sont cooptés et les avantages sont partagés. La junte ne choisit pas, elle multiplie les appuis. Ça renforce la politisation des deux camps. Sur le plan linguistique, le haoussa est la langue liturgique de la Tijaniyya depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Le faire langue nationale en mars 2025 est perçu comme une victoire culturelle pour l'islam confrérique. Le haoussa est aussi la langue des prêches Izala à Zinder et Maradi. L'Izala profite donc autant de cette mesure. Elle peut prêcher en langue nationale sans être accusée d'« arabisation ». Cette mesure ne tranche pas. Elle « islamise » l'espace public, ce qui profite aux deux courants face aux laïcs. La guerre contre le djihadisme redonne une prime politique à la Tijaniyya, perçue comme rempart. Quant à l'Izala elle est aussi sur la défensive contre le djihadisme. Mais les incidents rapportés à Tahoua montrent que des associations islamiques demandent déjà

---

<sup>15</sup> Le régime militaire du Niger a officiellement considéré la langue haoussa comme langue nationale et principale, reléguant le français au statut de simple « langue de travail », selon la charte de la refondation promulguée le 26 mars 2025. Cette décision marque une rupture symbolique, passage au haoussa, langue de l'islam local, pour rompre avec la laïcité francophone.

l'abandon de la laïcité. Le risque est une escalade surtout si la future Constitution supprime la laïcité, la guerre des courants deviendra une guerre réelle pour définir quel « courant islam » est l'islam d'État.

### Références bibliographiques

- BONNEFOI Laurent, 2016, « La conférence de Grozny : un sunnisme sans wahhabisme ? », *Bulletins de l'Observatoire International du Religieux*, N° 2, [en ligne], novembre 2016, <https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/la-conference-de-grozny-un-sunnisme-sanswahhabisme/>, p. 1-2.
- CHADLI El Mostafa, 2016, « Le discours sur la modernité : quelle posture pour l'intellectuel musulman ? », Maroc, sous la direction de Chadli El Mostafa et Helmut Reifeld, Éditions Lawne, p. 25-39.
- COULON Christian, 1993, « Les itinéraires politiques de l'islam au Nord-Nigéria », *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, sous la direction de Jean-François Bayart, Éditions Karthala, p. 19-62.
- DE BENOIST Joseph-Roger, 1984, « Tendances actuelles de l'Islam en Afrique de l'Ouest », *Comprendre*, N° 84 / 03, p. 1-9.
- DJIBO Hamani, s.d., *Quatorze siècles d'histoire du Soudan central : Le Niger du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Éditions Alpha, 512 p.
- DJIBO Seybou, 2023, « La diffusion de l'idéologie wahhabite au Sahel à l'époque moderne », *Territoires, Sociétés et Environnement (TSE)*, N° spécial, Vol. III, p. 31-41.
- DJIBO Seybou, 2024, *Impact des écoles juridiques sur les coutumes de l'Afrique*, Éditions Universitaires Européennes, 281 p.
- GEOFFROY Éric, s.d., *Le soufisme au quotidien*, Universitat Oberta de Catalunya, <https://openaccess.uoc.edu/server/api/core/bitstreams/132e4219-0816-42b1-8318-326699b50ab0/content>, 42 p.
- HASSANE Souley, 2009, « Société civile islamique et nouveaux espaces publics au Niger : Esquisse sur l'Islam post-moderne et les pratiques religieuses « globales » en Afrique », *Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, sous la direction de Holder Gilles, Éditions Karthala, p. 101-125.
- KHIARI Bariza, 2015, « Le soufisme : spiritualité et citoyenneté », *Valeurs d'Islam*, Fondation pour l'innovation politique, France, <https://www.fondapol.org/app/uploads/2020/05/070-SERIE-ISLAM-B.Khiari-2015-12-09-web-Déf-1.pdf>, p. 1-55.
- MAIKOREMA Zakari, 2007, « L'Islam au Niger », France, *Histoire de l'espace nigérien : état des connaissances*, actes du premier colloque de l'association

- des historiens nigériens, tenu à Niamey du 19 au 22 juin 1999, Nouvelle Imprimerie Laballery, p. 145-166.
- MOUSSA Ibrahim, 2010, « Cheikh Ibrahim Niasse (1900-1975) : Précurseur de la Tidjaniyya au Niger », Thèse de doctorat, Université de Bordeaux, 230 p.
- NIANDOU SOULEY Abdoulaye, 1993, « Les licenciés du Caire et l'État du Niger », *Le radicalisme au sud du Sahara*, Paris, sous la direction d'Otayek René, Éditions Karthala, p. 213-227.
- PELLERIN Mathieu, 2017, « Les trajectoires de radicalisation religieuse au Sahel », *Notes de l'Ifri*, Paris, p. 1-30.
- LOIMEIER Roman, 2016, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, Edinburgh University Press, 560 p.
- MOUMOUNI Seyni, 2025, « Aspect du soufisme au Niger : la Tariqa Qadiriyya Boutchichiyya », *Mu Kara Sani* [en ligne], Dossier, N°41-juin 2025, mis à jour le 24/07/2025, URL : <https://www.mukarasani.com:443/mukarasani/index.php?id=644>, p. 135-151.
- SHEIKH Abd al-Halim Mahmud, 2003, *L'Islam et le Tasawwuf (soufisme)*, traduit par Ahmad al-Murtada, <https://www.islamophile.org/spip/IMG/islam-soufisme.pdf>, 27 p.
- SOUNAYE Abdoulaye, 2011, « L'Islam au Niger : éviter l'amalgame », *Humanitaire* [en ligne], N° 28, mis en ligne le 20 juillet 2011, consulté le 24 octobre 2022, URL : <http://journals.openedition.org/humanitaire/1023>.
- TOUATI Sylvain, 2011, « L'Islam et les ONG islamiques au Niger », *Les Carnets du CAP*, p. 137-164.
- TRIAUD Jean-Louis, 1982, « L'Islam et l'État en République du Niger (1974-1981) », *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, sous la direction de Carré Olivier, Presses Universitaires, p. 246-257.
- TRIAUD Jean-Louis, 1983, « Hommes de religion et confrérie islamique dans une société en crise, l'Aïr aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Le cas de la Khalwatiyya », *Cahiers d'Études Africaines*, N° 91, p. 239-280.
- ZIDANE Meriboute, 2010, *Islamisme, Soufisme, Évangélisme, la guerre ou la paix*, Labor et Fides, Genève, 288 p.