
Islam et politique à l'ère de la démocratie et du terrorisme : itinéraires ouest-africains¹

Leonardo A. Villalón

Introduction : la crise – mise en contexte

La menace du terrorisme et de la violence motivée par « l'extrémisme islamique » qui planait sur le Sahel depuis plus d'une décennie ne semble pas susceptible d'être en mesure de déstabiliser les pays de la région, même s'il semblait tout à fait certain qu'elle continuerait à les poursuivre pendant un certain temps. Alors qu'il y avait de nombreuses raisons de s'inquiéter avec les événements du « printemps arabe » qui se sont déroulés en Afrique du Nord en 2011, peu de gens anticipaient un tel revirement rapide de la situation dans le Sahel. Bien qu'avec le recul, il soit possible de retracer les divers filons qui se sont réunis pour nourrir la catastrophe de 2012, ils étaient peu nombreux ceux qui à l'époque étaient capables de prédire les caractères religieux spécifiques que cette catastrophe viendrait à revêtir.

La désagrégation a commencé fin 2011 avec ce qui semblait à première vue n'être rien de plus qu'un nouvel épisode dans la longue histoire des rébellions touareg contre l'Etat central au Mali. Les premiers incidents ont été déclenchés par le retour des soldats touaregs qui avaient servi dans l'armée libyenne, suite à la chute finale de Kadhafi en octobre de la même année. La mauvaise gestion des premiers affrontements militaires par le président Amadou Toumani Touré (ATT) devait amener son gouvernement, déjà affaibli par une décennie de politique corrompue au nom du « consensus », à une fin inattendue et brutale. Le coup chaotique et désorganisé du 22 mars 2012 a rapidement conduit à son tour à un quasi effondrement de l'Etat malien et au démantèlement de la hiérarchie militaire. En peu de temps, la « rébellion » touareg est devenue un « mouvement de libération » qui s'est baptisé Mouvement National pour la Libération de l'Azawad (MNLA) et a rapidement occupé les villes de Tombouctou, Gao et Kidal situées dans le désert.

Ce qui s'ensuivit était peut-être encore plus surprenant. Un certain nombre de groupes se réclamant d'une motivation religieuse djihadiste, avec Al-Qaïda au Maghreb Islamique (AQMI) à leur base, qui n'avaient pu réellement occuper tout le territoire depuis plus d'une décennie, sont désormais en mesure de parasiter le chaos pour déplacer le MNLA laïc et déclarer la mise en place d'un gouvernement islamique dans tout le nord du Mali. La complexité du contexte socio-politique de la région a donné lieu à une prolifération rapide des divers groupes, parfois en collaboration et parfois en concurrence les uns avec les autres, mais unis dans leur idéologie djihadiste et jurant de faire s'étendre un Etat islamique dans le Sahel. Parmi les plus importants étaient les mouvements appelés Ansar ad-Dine² et le Mouvement pour l'Unité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). Il a été signalé que ceux-ci étaient liés de diverses manières à des réseaux djihadistes internationaux plus larges, notamment Boko Haram au Nigeria et Al-Shabaab en Somalie.

Par conséquent, tout au long de 2012 et jusqu'à aujourd'hui, les discussions sur la religion et la politique en Afrique de l'Ouest étaient plutôt constituées d'efforts visant à analyser l'étendue de la menace posée par les « radicaux » ou des groupes musulmans « fondamentalistes ». Les dynamiques sont souvent décrites comme une contagion des idées « extrémistes » du monde arabe qui, pense-t-on, en sont venues à perturber une longue histoire de pratique de l'islam pacifique « traditionnel » en Afrique subsaharienne. La question persistante est la mesure dans laquelle ces nouveaux groupes ont trouvé dans la région des gens disposés à souscrire à leur idéologie. Ainsi, dans le sillage de l'intervention dirigée par les Français commencée en janvier 2013, et qui a réussi à mettre en déroute les groupes djihadistes de leurs principaux bastions, des doutes subsistaient quant à la mesure dans laquelle ces groupes restent des acteurs importants dans la région. Bien qu'il existe certaines indications que leurs messages ont résonné chez de petits segments de la population, il semble clair que le soutien local est resté très limité. L'analyse de ces mouvements doit alors commencer en reconnaissant leur marginalisation sociale.

En outre, il est particulièrement important de garder à l'esprit que la montée en puissance des petits groupes djihadistes coïncide avec une période beaucoup plus longue de changement dynamique dans le paysage religieux de l'Afrique occidentale, notamment au cours des deux dernières décennies. Ces changements, quoique provoqués par des débats importants dans les contextes politiques spécifiques des États individuels, ont également été modelés et inspirés par les discours mondialisés et transnationaux sur la religion. Deux espaces de débat sont particulièrement remarquables. Premièrement, il y a des échanges inter-musulmans provoqués par le contexte international post-11 Septembre 2001 de la « guerre contre le terrorisme ». Les débats intenses qui en ont résulté sur ce que devrait être le guide social, religieux et politique approprié pour une action musulmane ont été accélérés et amplifiés par la révolution des communications et les nouveaux médias sociaux. La deuxième scène est le contexte de la démocratisation et des

demandes de réforme démocratique datant de la fin de la Guerre froide. Vingt ans avant le renouvellement par les événements dénommés « printemps arabe » de la question centrale de la relation entre islam et démocratie en Tunisie, en Égypte et ailleurs dans le monde arabe, les pays musulmans d'Afrique subsaharienne s'étaient trouvés confrontés à cette question. Alors que la récente montée des mouvements djihadistes a parfois éclipsé et vient compliquer la dynamique politique du débat sur la démocratie dans les sociétés musulmanes, elle ne l'a pas déplacée. Les débats contemporains sur l'islam et la politique en Afrique de l'ouest oscillent donc, avec ambiguïté, entre les discussions sur la démocratie et les discussions sur le terrorisme.

Le chapitre que voici ne saurait avoir la prétention d'offrir une description complète des pays de la région, dans leur multitude et leur diversité et avec leur étonnante variété de modèles de l'islam politique. Dans ce qui suit, nous allons plutôt tenter plus modestement de présenter un aperçu comparatif, avec l'objectif de contribuer à une contextualisation de la multitude et de la diversité des dimensions de l'islam politique en Afrique de l'ouest. Nous accorderons donc une attention particulière à quelques cas spécifiques où l'islam a joué un rôle politique central, notamment les pays à majorité musulmane du Sahel francophone, comme le Sénégal, le Mali et le Niger ; Nous considérerons aussi le Nigeria, un pays à clivages religieux et dont la seule population équivaut à celles des quatorze autres pays réunis. L'objectif est d'explorer quelques-uns des nombreux facteurs qui façonnent les manifestations spécifiques et locales des discussions internationales plus générales sur l'islam et la politique, dans les contextes de revendications démocratiques et des menaces terroristes.

Le poids de la démographie

Prise dans son ensemble, l'Afrique de l'Ouest continentale est répartie en deux parts à peu près égales entre musulmans et non musulmans. La démographie religieuse, cependant, varie considérablement entre les quinze pays : la Mauritanie – officiellement la République islamique de Mauritanie – est effectivement musulmane à 100 pour cent, et cinq autres pays le sont en grande majorité (au moins 85 %) ; cinq autres pourraient être classés comme pays religieusement divisés, dénombant les musulmans à 40-60 pour cent de la population, et enfin, quatre pays de l'Afrique occidentale côtière ont des minorités musulmanes significatives (10-25 %).

La simple démographie permet d'expliquer certains modèles et de rendre compte de la diversité de l'islam politique dans la région. La constitution de la République islamique de Mauritanie impose la charia (loi islamique) comme 'loi organique' du pays. A certains moments, la politique musulmane de ce pays s'est engagée dans une discussion sur ce que l'étiquette de « République islamique » pourrait exiger des gouvernements successifs, et il existe des tensions et une ambiguïté dans la relation entre les pouvoirs politiques, d'une part, et les autorités religieuses, de l'autre.

Cependant, la démographie a ses limites ; pour définir une collectivité, la religion a joué un rôle bien moins central que l'ethnicité, la race ou le statut social dans la tumultueuse politique intérieure de la Mauritanie.

Dans les cinq pays où les musulmans représentent les grandes majorités dominantes, la question politique centrale de la religion et la politique qui se pose concernerait la façon et la mesure dans laquelle les systèmes politiques et juridiques devraient refléter ou accommoder les croyances religieuses de la majorité. Fait intéressant, toutefois, dans chacun de ces cinq pays, ce débat a été défini dans le contexte de la nécessité de garantir les pleins droits de citoyenneté des minorités non musulmanes.

Démographie religieuse d'Afrique de l'Ouest³

Pays	Est. population (millions)	Est. Musulmans (%)
Mauritanie	3.5	100
Niger	16.9	95
Mali	16.0	95
Sénégal	13.3	94
Gambie	1.9	90
Guinée-Conakry	11.2	85
Sierra Leone	5.6	60
Burkina Faso	17.8	60
Nigeria	174.5	50
Guinée-Bissau	1.6	50
Côte d'Ivoire	22.4	40
Bénin	9.9	24
Togo	7.2	20
Ghana	25.2	16
Libéria	4.0	12

Dans les pays religieusement divisés, les rivalités pour le contrôle de l'Etat représentent une possibilité évidente, bien qu'à la question de savoir si le cloisonnement religieux se traduit en division politique, les réponses varient de manière significative. Et même quand des luttes pour le contrôle de l'Etat se produisent, elles tendent à s'apparenter aux politiques identitaires pures de portée religieuse plutôt limitée. Ces dynamiques se situaient notamment au centre de la politique au Nigeria. Dans une mesure plus limitée, la religion a émergé comme élément des identités formant l'aspect politique durant les dix années de crise en Côte d'Ivoire. Néanmoins, il est également frappant de constater le manque de politisation significative du clivage religieux dans d'autres cas de pays divisés: le Burkina Faso, la Sierra Leone et la Guinée-Bissau.

Enfin, dans les pays où les musulmans représentent une minorité claire, l'islam politique a tendance à se focaliser sur les revendications de pleine liberté de confession pour les minorités et, dans certains cas, sur l'autonomie religieuse lorsqu'il s'agit des domaines sociaux essentiels tels que l'éducation et le droit de la famille. Ce sont des dynamiques qui ont marqué des pays comme le Bénin et le Ghana (Galilou 2002 ; Weiss 2008).

Situer l'islam politique

Sur l'étendue de l'Afrique occidentale musulmane, historiquement, la vie politique s'est organisée autour des idées et des sentiments religieux, tout en étant influencée par eux. Ce que nous voulons dire par là doit être compris dans un sens bien plus large que ce que l'on entend généralement dans les discussions sur l'islam politique, qui trop souvent est utilisé comme synonyme d'une vision idéologique assez étroite de tout un ordre sociopolitique façonné par l'islam. Nous ferons référence ici au terme « islam politique », mais nous souhaitons désigner plus généralement ce que les spécialistes anglophones en sciences sociales, Eickelman et Piscatori (1996), ont dénommé *Muslim politics* dans leur livre influent qui porte ce même titre. Eickelman et Piscatori incluent donc dans le cadre de leur analyse non seulement un agenda politique spécifique visant à établir un ordre politique prédéterminé, mais, plus largement, toute action politique qui se fonde sur les idées religieuses, qui est mobilisée autour d'un symbolisme religieux, ou qui vise à poursuivre des politiques publiques ancrées dans les principes religieux. Dans ce sens plus large de l'islam politique, trois points préliminaires importants doivent être retenus pour nous aider à situer le rôle de la religion et de la politique dans la région ouest-africaine.

Tout d'abord, comme ailleurs, l'islam politique en Afrique n'est rien de plus qu'une variante de la politique en général, et doit s'envisager dans le contexte d'autres dynamiques politiques, où la religion est en fait souvent marginale. Ainsi, à travers l'Afrique de l'Ouest, les grands débats politiques nationaux sont principalement axés sur des questions aussi pressantes que l'état des limites des mandats présidentiels constitutionnellement prescrites, les hausses de prix des denrées alimentaires de base, l'État qui faillit à sa mission de fournir des services publics ou encore les scandales de corruption – c'est-à-dire les éléments du quotidien banal de la politique africaine sur l'étendue du continent. La religion peut ou pas se glisser dans ces débats, mais la politique de base reste primaire.

Deuxièmement, bien que situé dans l'univers plus large de l'islam, l'islam politique africain est limité et façonné par des facteurs locaux. Les mouvements religieux transnationaux et le discours de plus en plus mondialisé sur la religion se sont fait sentir dans la région, – et s'y font sentir de plus en plus depuis les événements du 11 Septembre 2001 et les guerres menées par les Etats-Unis qui s'ensuivirent dans le monde musulman. Mais l'impact de facteurs externes est filtré

à travers les institutions sociales locales et les dynamiques politiques. Même dans les pays interconnectés de la région, les questions qui dans une localité deviennent centrales pourraient bien se révéler inadaptées dans d'autres lieux dans la mesure où les acteurs locaux choisissent parmi les symboles et les outils disponibles pour atteindre des objectifs politiques locaux. Ainsi, nous pouvons dire que même l'attrait des mouvements salafistes et le rôle spécifique qu'ils pourraient jouer dans la politique sont contingents et façonnés par la dynamique locale (Østebø 2008).

Troisièmement, le terrain de l'islam politique s'étend dans la sphère publique, et est donc ancré dans le débat public et les sentiments populaires des populations musulmanes. Trop souvent, dans les débats actuels sur l'islam et la politique dans le contexte africain, il y a une hypothèse implicite de la vulnérabilité des masses musulmanes à l'influence d'idéologies religieuses (en particulier « radicales » ou « extrémistes ») venues de l'extérieur. Les analyses qui tentent de mesurer la propagation d'une quelconque idéologie religieuse (« radicale » ou autre) sous-estiment souvent le rôle que jouent la délibération individuelle et la capacité d'agir dans l'adoption de positions idéologiques. Mais ce que Cruise O'Brien (1986) avait, il y a longtemps, qualifié de « voix du peuple dans la politique de l'islam en Afrique de l'Ouest » demeure central. Dans la vie quotidienne des sociétés musulmanes, dans les familles, les amitiés et les relations sociales, les idées religieuses sont discutées, débattues et acceptées (ou non) en fonction des préférences locales et des valeurs dominantes.

La centralité de l'Etat

Bien que dans la pratique les politiques coloniales aient dévié de manière significative des normes déclarées, les politiques coloniales officielles de la France et de la Grande-Bretagne, et les formes spécifiques que ces politiques ont prises dans divers endroits ont eu un impact majeur et ont continué à façonner les paramètres de l'islam politique durant l'époque post-coloniale dans les Etats ouest-africains.

À l'exception partielle de la Mauritanie (où la « République islamique » a été adoptée dès l'indépendance, surtout pour tenter d'unir une population par ailleurs diversifiée), la religion était presque totalement absente des discours mobilisateurs de l'indépendance. Les intellectuels nationalistes, jeunes pour la plupart et éduqués en Occident, qui étaient à la tête des mouvements d'indépendance ouest-africains avaient peu d'attention pour les identités religieuses (ou ethniques), étant donné les divisions qu'elles risquaient d'amener et avec ce qu'elles impliquaient en termes de retour à la « tradition » et de sous-développement culturel. Les leaders indépendantistes étaient plutôt très largement laïcs dans l'esprit, et idéologiquement portés sur la « modernisation » rapide des sociétés, fondée sur l'idée que les liens primordiaux de l'appartenance ethnique, la langue ou la religion ne tarderaient pas à s'estomper. Évidemment, cela ne fut pas toujours le cas et, à des degrés divers, ces facteurs ont persisté ou émergé, comme des éléments de la politique nationale.

La politique officielle française de « l'assimilation », aussi limitée qu'elle soit dans son application effective, a produit une élite politique imprégnée des conceptions françaises de la politique et de l'Etat, et les orientations politiques qui ont résulté continuent d'occuper une place importante dans les pays francophones. La persistance des politiques éducatives coloniales françaises après l'indépendance et le fait que l'élite intellectuelle dans la région soit jusqu'à nos jours formée dans les institutions françaises ont considérablement contribué à cet impact. Dans le cadre de l'islam politique, l'impact continu de la conception très spécifiquement française de la laïcité devient primordial. Il s'agit d'une compréhension de la relation entre religion et politique qui est particulière, même dans le contexte européen. L'engagement soutenu dans les pays francophones de la région pour l'Etat laïc et le débat tout aussi soutenu sur ce que cela implique pour les politiques et la politique symbolique sont jusqu'à présent intimement liés au débat qui reste en suspens et se perpétue en France sur le rôle de la religion dans la vie publique actuelle.

Comme ailleurs en Afrique, les premiers gouvernements du Sahel francophone post-colonial ont souvent cédé la place à des régimes autoritaires de toutes sortes. Ces régimes, tels que ceux qui ont suivi les coups d'Etat militaires au Mali (1968) et au Niger (1974), n'avaient pas plus d'inspiration ou de références religieuses que leurs prédécesseurs. Ces régimes qui tendaient vers le contrôle social, cependant, étaient tout à fait conscients du potentiel mobilisateur de la religion, et donc se souciaient de réprimer toute autre source d'autorité et d'étouffer dans l'œuf toute opposition à leur pouvoir. Mais étant donné la précarité des bases sociales des régimes militaires, beaucoup d'entre eux ont également cherché à exploiter la religion comme source de légitimation. Ces gouvernements avaient ainsi tendance à essayer simultanément de limiter et de contrôler la puissance de personnalités religieuses, mais aussi de favoriser des groupes religieux dans un effort de rehausser leur propre légitimité. Dans les structures de l'Etat corporatistes qui sont venues à caractériser le Mali et le Niger jusqu'au début des années 1990, ceci a mené à la création d'associations islamiques nationales uniques, officiellement sanctionnées sous le patronage et la tutelle du gouvernement: l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI) et l'Association islamique du Niger (AIN). Jusqu'à l'avènement de la démocratie au début des années 1990, l'islam politique au Mali et au Niger a été donc soigneusement circonscrit au sein de ces voies limitées de l'Etat, dans des Etats qui officiellement restaient d'orientation laïque.

Le Sénégal, autre pays important du Sahel francophone, a longtemps été considéré comme une exception politique, et le rôle de la religion dans le maintien de la relative stabilité du pays et de son système civil, voire quasi démocratique, a fait couler beaucoup d'encre. La période coloniale a vu le développement d'un système de relations symbiotiques entre les élites politique et religieuse qui a survécu en grande partie intact dans l'ère de l'indépendance, et qui a rendu possible un état laïc bénéficiaire direct de la légitimité conférée par l'élite religieuse du pays (Villalón

1995). Le système a été construit sur la force des confréries soufies du Sénégal, dont deux sont particulièrement importantes: l'ordre mouride indigène et fortement centralisé et la Tijaniyya, ordre plus large mais moins cohérent. Après une période initiale de suspicion et de peur, les Français devaient, à terme, trouver des « chemins de l'accommodement » (Robinson 2000) avec l'élite religieuse soufie. Ces relations ont, à leur tour, contribué à renforcer le système soufi sénégalais lui-même, qui s'est développé en organisation religieuse bien plus structurée et ancrée dans la société, et de forme plus hiérarchique que ce qui existe ailleurs dans la région.

Le premier président du Sénégal, Léopold Sédar Senghor (1960-1980), bien que lui-même catholique, a construit les bases du régime post-colonial en prolongeant les liens de collaboration étroits avec l'élite musulmane. Contrairement à une large portion de la région, le Sénégal a maintenu un système d'élections régulières et inscrit dans la Constitution un système multipartite au milieu des années 1970, tandis que d'autres pays voisins allaient vers la consolidation de l'Etat à parti unique. L'élite religieuse soufie a été profondément impliquée dans ce système, apportant un soutien à Senghor et se prononçant souvent publiquement en sa faveur au moment des élections, ce qui a valu à cette élite une réputation de faiseurs de roi. Rétrospectivement, il est difficile de décrypter le pouvoir exact exercé par l'élite religieuse dans la détermination des résultats, étant donné que le système électoral était soigneusement circonscrit, mais il est clair qu'elle était une force stabilisatrice importante. Sous le successeur de Senghor, Abdou Diouf (1980-2000), les liens de collaboration devaient se poursuivre. Mais à mesure que la légitimité du règne de Diouf s'érodait en raison des conditions économiques de plus en plus difficiles des années 1980 et du mécontentement qui couvait contre le manque de changement politique, l'élite religieuse adoptait une position plus prudente. Ainsi, les dernières directives majeures dictant le vote par l'élite religieuse sur les élections (ndigal) étaient celles prononcées par le calife des mourides en faveur d'Abdou Diouf lors des élections de 1988. Dans la période tumultueuse initiée par les élections et se prolongeant dans les années 1990, l'élite religieuse est restée politiquement influente, tout en cultivant soigneusement son indépendance vis-à-vis des politiciens (Villalón 1999).

En 2000, dans la première transition électorale du pays, la défaite de Diouf et l'élection d'Abdoulaye Wade ont marqué une nouvelle ère à bien des égards, mais les relations entre le religieux et l'élite politique restent centrales. Premier et très controversé geste de Wade lors de son élection, il devait se rendre à la ville sainte mouride de Touba et se faire photographier s'inclinant devant le calife de l'ordre. Et il répétera cet acte en compagnie de tout son gouvernement après les élections législatives de l'année suivante. Ce geste et des actes subséquents ont suscité de vives critiques de Wade et beaucoup de controverses au sujet de la relation entre le religieux et l'élite politique, mais il est clair que la religion est toujours très influente dans la vie politique sénégalaise. Il n'y a pas de bloc religieux, cependant, capable de définir les résultats politiques.

Un legs remarquable de la période coloniale au Sahel francophone est donc la persistance des États officiellement laïcs, mais qui ont en fait négocié des relations avec les représentants des sociétés musulmanes profondément croyantes. Et en dépit d'une remise en question de ce système à l'époque de la démocratisation, il semble rester bien ancré. Un héritage supplémentaire, et celui qui a été soigneusement entretenu dans le contexte post-colonial, est l'absence de conflit religieux significatif et un respect et une sollicitude pour les minorités non musulmanes, principalement catholiques.

Ce contexte francophone est en contraste frappant avec l'héritage de l'administration indirecte, ou *indirect rule* britannique dans l'autre zone importante de l'islam politique en Afrique de l'Ouest, à savoir les États du nord de la République fédérale du Nigeria. De façon très directe, l'impact des politiques coloniales continue à façonner l'islam politique dans ce pays (Sanusi 2007). Durant le passage de Lord Frederick Lugard à la tête de l'administration coloniale, la politique de l'administration indirecte appliquée dans la région avait explicitement entretenu et, à bien des égards même, renforcé le pouvoir d'émirs locaux dont la légitimité était profondément enracinée dans l'islam. Le califat de Sokoto, qui a dominé la région au moment de la conquête britannique, était une entité politique singulièrement réussie, née du jihad qui a enflammé la région au début du XIXe siècle, et qui avait établi un état théocratique en vertu des principes juridiques islamiques de la charia.

Quand Lugard a proclamé le protectorat dans le nord du Nigeria en 1900, il s'est résolu explicitement à ne pas s'immiscer dans les affaires religieuses de la population musulmane, et en fait, durant la plus grande partie de la période coloniale, la présence des missionnaires chrétiens était interdite. Les concessions coloniales à la religion ont permis de maintenir l'application de la charia dans divers domaines. Ainsi, les autorités coloniales ont laissé la loi personnelle islamique sous la juridiction des émirs. Et tandis que les Britanniques circonscrivaient progressivement le droit pénal islamique et interdisaient divers châtiments corporels islamiques (les sanctions *hudud*), certains aspects du droit pénal colonial restaient inspirés par la charia.

La fusion du nord et du sud du Nigeria en 1914 n'a pas produit de politiques uniformes dans la colonie, et en fait les administrations des deux régions marqueront toujours de grandes dissimilitudes. Le recours continu à des émirs pour appliquer et faire respecter la domination coloniale dans le nord a renforcé leur position et en même temps sapé leur légitimité religieuse historique, les poussant à s'appuyer davantage sur la répression et moins sur le patronage. Ce fait doit être considéré comme un facteur important de l'histoire ultérieure de controverse et de conflit sur le droit de revendiquer l'autorité religieuse dans la région. *L'indirect rule* a restreint intentionnellement l'expansion de l'éducation à l'occidentale, afin de limiter le développement d'une élite intellectuelle capable de mettre en cause la domination coloniale, comme cela s'était produit dans les parties méridionales du Nigeria colonial. Le résultat de ces politiques est que lors de l'indépendance, le nord du Nigeria – à

la différence du sud – est, pour citer un intellectuel musulman influent, « arriéré du point de vue éducatif, politiquement réactionnaire, socialement hiérarchisé, et profondément ancré dans une mentalité de dépendance » (Sanusi 2007:182).

Un fait particulièrement saillant de l'islam politique, les différences juridiques entre les parties nord et sud du Nigeria n'ont jamais été réconciliées, et continuent de poser des problèmes. Peu avant l'indépendance, dans l'espoir d'en minimiser les contradictions, un Code pénal du Nigeria du Nord a été mis en œuvre en 1959, pour créer un droit pénal uniforme et essentiellement laïc pour le nord, mais qui, néanmoins, fait plusieurs concessions aux préoccupations islamiques, et qui est resté distinct du code pénal *common law* qui prévaut dans le sud. Loin de résoudre le problème, cependant, cela devait conduire à des « débats sans fin de la charia » (Suberu 2005:215) du Nigeria indépendant. Ces débats se sont intensifiés durant différents moments de tentatives de transition vers un régime civil et constitutionnel dans le pays. Ainsi, il y avait un grand débat sur le rôle que les tribunaux de la charia auraient à jouer dans le retour à la démocratie et dans la Seconde République en 1979 (Laitin 1982), puis de nouveau dans la période qui a précédé la transition échouée du début des années 1990.

Plus important encore, lorsque le Nigeria a de nouveau lancé un retour à un régime civil démocratique en 1999, une structure fédérale renforcée a permis aux États du nord de voler de leurs propres ailes. En commençant par le petit État de Zamfara, douze États à majorité musulmane du nord finirent par déclarer qu'ils revenaient à un code pénal de la charia, et prirent des mesures rapides pour le faire. Le statut constitutionnel de ces décisions de l'État au niveau fédéral n'a pas été précisé, et au sein de chaque État le mouvement a suscité des débats importants sur le sens d'un retour à la charia (Ostien *et al.* 2005). Quoique considéré par certains observateurs comme le produit d'un nouveau fondamentalisme islamique dans le pays, en fait, le processus de re-mise en œuvre de la charia du Nigeria à partir de 1999 doit être regardé comme une continuation d'une contradiction non résolue léguée au pays par l'héritage colonial.

La politique de l'islam au Nigeria se déroule à plusieurs niveaux : au niveau fédéral, au niveau de la place du système juridique islamique au sein de la Constitution, à l'échelle nationale en termes de relations souvent difficiles entre musulmans et non musulmans, et dans le nord en termes de concurrence entre les prétendants à l'autorité religieuse, avec des interprétations multiples et souvent contradictoires de l'islam. Les racines de toutes ces confrontations politiques doivent être placées dans le contexte de l'expérience coloniale, et la forme qu'elles prennent aujourd'hui est en grande partie façonnée par la difficile histoire post-coloniale du Nigeria.

La politique du changement religieux

Alors que les legs historiques de l'État se situent clairement au centre, le rôle politique de l'islam en Afrique de l'Ouest est également façonné par des dynamiques

internes à la religion et qui sont en partie influencées par des tendances plus larges du monde musulman, en passant par le biais des contextes locaux.

L'islam d'Afrique de l'Ouest a toujours été majoritairement sunnite, et l'école malékite de la loi islamique s'applique presque universellement dans la région. Comme dans une grande partie de l'Afrique, la pratique dominante de l'islam y a été façonnée par le soufisme. L'accent mis par le soufisme sur le mysticisme plutôt que sur le légalisme et le rôle central des leaders ou des guides religieux (appelés *shaykhs*, marabouts et autres dénominations locales) a historiquement accommodé un espace pour la religion dans des cultures et des sociétés locales, selon un processus qui pourrait être qualifié « d'africanisation de l'islam » (Robinson 2004 ; voir aussi Brenner 2000 ; Sanneh 1997). Faisant écho au discours colonial, les analyses contemporaines ont très souvent tendance à présenter l'islam soufi en Afrique de l'Ouest comme étant distinctif et unique par ses aspects « pacifique » ou « tolérant », en contraste net avec un islam apparemment plus « militant » et « rigide » du monde arabe. Cela se reflète dans les distinctions académiques entre le soufisme et le réformisme, qu'on appelle parfois « islam africain » comparativement à « l'islam en Afrique » (Westerlund et Rosander 1997). Cette distinction reflète des tensions sociales et politiques réelles, mais il est important de noter que celles-ci sont intégrées dans des débats beaucoup plus fluides autour de la pratique religieuse correcte. Il y a une longue histoire dans la région de tentatives de purifier et de réformer la pratique islamique, dont la plus importante est peut-être représentée par les différents jihads qui ont surgi dans une grande partie de l'Afrique occidentale à la fin des XVIIe et XIXe siècles. Il est à noter, cependant, que ces mouvements de réforme militants ont été lancés par les dirigeants étroitement affiliés aux ordres soufis, mais en cherchant à corriger ce qu'ils avaient dépeint comme des déviations par rapport à l'orthodoxie islamique.

Bien que la distinction entre les soufis et les réformistes doive en conséquence être nuancée, la plupart des pays de la région ont en effet été marqués par l'importance progressivement grandissante de mouvements religieux explicitement anti-soufi, souvent s'appelant eux-mêmes simplement « sunnites », mais souvent qualifiés par les autres comme « wahhabites » ou « salafistes » (Loimeier 2003, 2005 ; Miles 2007 ; Sani Umar 1993). Dans la plupart des cas, les mouvements réformistes organisés ont leur origine vers la fin de la période coloniale, interpellant ordinairement les personnes éduquées à l'occidentale, en particulier dans le secteur « moderne », et souvent comme une alternative à ce qui était perçu comme la complaisance face à la domination coloniale des dirigeants islamiques traditionnels et des « attardés » de la pratique religieuse en milieu rural. Dans la majeure partie de l'Afrique occidentale, ces mouvements sont restés très restreints, avec un attrait populaire très limité jusqu'aux années 1980, se consacrant principalement à la critique de la pratique religieuse s'adressant à un public d'intellectuels urbains.

Dans le contexte de l'apparente « renaissance islamique » mondiale des années 1970 et 1980, cependant, les mouvements réformistes ont commencé à manifester

un nouveau dynamisme et à s'en prendre plus explicitement aux orientations politiques en Afrique de l'Ouest. Compte tenu de la désillusion à la fois dans le monde musulman et en Afrique causée par l'échec des promesses de l'indépendance, il y avait une nouvelle réceptivité aux arguments qui soulignaient la nécessité d'alternatives locales aux modèles occidentaux de la « modernisation ». La stagnation économique et la mise en œuvre des programmes d'ajustement structurel qui a marqué la fin des places sûres dans la fonction publique pour les diplômés de l'université a aussi alimenté le changement social, stimulant ainsi de nouvelles réflexions sur le rôle social et politique de l'islam (Brenner 1993). Bien que son impact ait été limité et, rétrospectivement, assez bref, la révolution iranienne de 1979 a suscité certains efforts sans précédent, quoique limités d'organiser dans la région des mouvements explicitement politiques fondés sur la religion. Dans l'effervescence de la période, divers nouveaux mouvements religieux ont émergé, et de petites percées ont été faites par des groupes musulmans originaires de l'extérieur de la région, y compris l'islam chiite et le mouvement Ahmadiyya provenant d'Asie du Sud, particulièrement présente au Ghana, au Bénin et dans d'autres pays côtiers.

Les contacts entre l'Afrique subsaharienne et le monde arabe, soigneusement circonscrits sous la domination coloniale, ont augmenté avec l'indépendance (Hunwick 1997). Dans de nombreux pays, les écoles informelles ou privées où l'enseignement se faisait au moins partiellement en arabe ont proliféré comme alternative aux écoles officielles de l'État, et celles-là transféraient progressivement les élèves au monde arabe pour les études supérieures. La remise en cause des pratiques locales de l'islam a en outre été alimentée par les diplômés revenus des universités arabes, qui avaient été influencés par leurs séjours à l'étranger et souvent frustrés par les possibilités d'emploi limitées chez eux en raison de leur maîtrise limitée des langues officielles européennes. Ces arabisants, comme on les appelle dans les pays francophones, ont ajouté de nouvelles voix, résonnant d'une nouvelle autorité religieuse, aux critiques de l'islam soufi traditionnel, renforçant ainsi les mouvements réformistes (Otayek 1993).

Dans le nord du Nigeria, la montée des tensions particulièrement fortes entre les soufis et anti-soufis entrecoupait les débats sur l'autorité religieuse des émirs (Sani Umar 1993). Dans ce contexte, un mouvement appelé « Izala » (de son nom complet : *Jam'at izalat al bid'a wa iqamat as-Sunna*, la « Société pour la suppression de l'innovation et rétablissement de la Sunna »), fondée en 1978, est apparu comme première menace véritablement sérieuse à la domination du soufisme dans la région. Izala a été largement décrit comme une force montante « fondamentaliste » à mesure qu'il s'est développé au cours des années 1980, devenant le plus grand mouvement musulman réformiste de l'Afrique subsaharienne (Kane 2003). Mais, fait révélateur, ses énergies sont davantage axées sur le développement socio-religieux que sur le politique. Comme Loimeier (2007:54) l'a fait remarquer, alors que Izala en est venu à représenter le « plus important mouvement musulman de la réforme religieuse, sociale

et éducative du nord du Nigeria contemporain, et une force majeure de l'opposition religieuse aux confréries soufies », il n'est jamais devenu « une organisation islamiste révolutionnaire en termes politiques ».

L'évolution de Izala illustre deux dynamiques notables dans les tensions soufi-réformistes de la région : l'importance du contexte local et la possibilité d'une influence religieuse transcendent les clivages idéologiques. Bien qu'il énonce des critiques universelles concernant la pratique religieuse musulmane convenable, en fait les activités de Izala sont fondées principalement sur un programme national nigérian et son organisation même reflète l'état fédéral nigérian (Kane 235-37). Soulignant l'influence exercée par les contextes politiques locaux sur les dynamiques religieuses, des satellites de Izala établis dans des pays voisins ont adapté leurs discours et leurs activités aux réalités politiques de ces pays. Deuxièmement, étant donné la rivalité croissante entre chrétiens et musulmans au Nigeria alors que les efforts de démocratisation refaisaient surface au début des années 1990, l'opposition violente entre Izala et les ordres soufis a été progressivement minimisée dans les années 1990 pendant que les musulmans dans le nord avaient réussi à faire cause commune contre les « croisés » chrétiens (Loimeier 2007:60-62). Dans les forts clivages ethno-régionaux qui définissent le Nigeria, cela a abouti à de violents conflits qui éclataient périodiquement entre musulmans et chrétiens depuis la fin des années 1980.

La libéralisation de la vie sociale qui a accompagné les efforts de démocratisation dans la région au début des années 1990 allait créer de nouvelles possibilités de mouvements religieux, et conduire à une prolifération de voix nouvelles. L'avènement de la démocratie a augmenté le flou des distinctions entre les soufis et les réformistes, et a conduit à une série de nouveaux débats religieux à conséquences politiques. Comme ce fut le cas dans le monde musulman, le débat public sur la religion s'était encore intensifié après les attentats terroristes commis aux États-Unis le 11 septembre 2001. L'islam politique contemporain en Afrique de l'Ouest a ainsi été fortement influencé par ces deux grandes transformations qui se sont produites aussi bien au niveau local que dans le contexte mondial, contexte sur lequel nous nous pencherons donc maintenant.

L'islam politique et la démocratisation

Même si elle a abouti à des résultats mitigés en ce qui concerne la création d'une réelle démocratie, la vague de réclamations pour la démocratisation en Afrique du début des années 1990 a néanmoins apporté une libéralisation significative et, par conséquent, une explosion de la vie associative sur l'étendue du continent. Au-delà des formes classiques d'expression dans la « société civile », le développement rapide de nouvelles organisations sociales s'est prolongé dans la sphère religieuse. Dans une grande partie de l'Afrique musulmane, cela a suscité l'émergence d'une « sphère publique islamique » et la montée de ce qu'on pourrait appeler une « société civile islamique » (Holder 2009 ; Tayob 2007). La prolifération de voix

religieuses variées a reflété en partie les débats entre le soufisme et ses détracteurs, mais il a également mené à de nouvelles dynamiques et même, à bien des égards, à une « démocratisation » de la religion elle-même, en ce sens qu'il a occasionné de nouvelles possibilités pour les voix individuelles de défier les autorités établies. Comme la démocratisation politique a placé les questions de politique sur l'agenda public, les débats sur la position appropriée de l'islam par rapport à certaines questions ont conduit naturellement à l'interprétation, et ont ainsi ouvert la porte au changement religieux motivé par ces discussions publiques.

Dans le Sahel francophone, ce processus a donné lieu à de larges débats sur les questions politiques, mais à peu de conflits fondamentaux sur la religion (Villalón 2010). Les voix religieuses se sont certainement fait entendre plus fort que jamais dans le domaine politique, mais sans toutefois conduire à des tensions avec les laïcs. Au Nigeria, les transformations de la sphère publique islamique dans la nouvelle ère de la démocratisation à partir de 1999 ont conduit à un profond degré de conflit et de controverse, dans le nord musulman et surtout au niveau national, compte tenu du contexte divisé par la religion. Dans les États musulmans du nord du Nigeria, cependant, il est aussi à noter que la religion publique et le soutien à la démocratie ont progressivement été accommodés.

Dans une grande partie de l'Afrique francophone, la démocratisation du début des années 1990 est venue par le biais des « conférences nationales », convoquées pour tracer un chemin de transition vers l'inauguration des nouveaux régimes. Dans le Sahel musulman, les deux pays les plus importants qui ont suivi cette voie sont le Mali et le Niger. Le renversement du régime militaire au Mali et la marginalisation de celui, très affaibli, du Niger en 1991 ont donné lieu à des gouvernements de transition, à des élections et enfin à l'inauguration de nouveaux régimes. Bien que l'expérience démocratique malienne fût largement considérée comme un succès majeur pendant vingt ans, l'expérience du Niger a été beaucoup plus difficile et marquée par diverses contraintes. Dans les deux pays, il y a toutefois eu une libéralisation réelle et substantielle de la vie politique et un engagement continu envers le système démocratique. Au Sénégal, le point de départ était quelque peu différent et donc le processus plus progressif, mais ce pays fut aussi marqué au début des années 1990 par une série de négociations entre le gouvernement et l'opposition à la suite des graves crises de la fin des années 1980. Comme ailleurs, ces crises politiques ont conduit à la négociation d'une série de réformes politiques fondamentales et, enfin, à la première alternance démocratique du pays en 2000.

Deux aspects du processus de démocratisation dans le Sahel francophone sont essentiels pour comprendre l'évolution de la politique musulmane dans ces pays. Tout d'abord, les mouvements pro-démocratie, alors alimentés par la frustration populaire et les griefs économiques, étaient en fait dirigés par la petite élite instruite des personnes ayant reçu une éducation formelle en langue française –

les francophones « intellectuels », comme on les appelle dans la région. Ainsi, les étudiants, les enseignants, les avocats, les journalistes et les militants des droits humains ont été parmi ceux qui étaient la ligne de front de la nouvelle « société civile » à exiger des changements. Dans l'enthousiasme international pour la démocratie à l'aube des années post-Guerre froide, il y avait une vague de soutien externe pour ces groupes, renforçant ainsi leurs positions. Deuxièmement, ces militants pro-démocratie se sont inspirés pour la conception de nouveaux régimes du modèle qu'ils connaissaient le mieux, à savoir la Cinquième République française. Fondamentalement, leur approche normative de la démocratie qu'ils cherchaient à bâtir suggérait la nécessité de se concentrer sur la transformation sociale afin d'ériger des cultures qui sont compatibles avec leur vision de la démocratie, plutôt que d'élaborer des institutions où les politiques publiques se calqueraient sur les valeurs locales. La question que des militants pro-démocratie tendaient à se poser n'était pas : « Comment pouvons-nous construire une démocratie qui reflète une société musulmane africaine ? », mais plutôt : « Comment pouvons-nous transformer une société musulmane africaine pour qu'elle soit compatible avec la démocratie ? »

Il n'est pas étonnant que cette approche ait mené assez rapidement à des affrontements avec des représentants des groupes musulmans. Au Mali et au Niger, un tableau idéologiquement et religieusement diversifié de nouvelles associations musulmanes – il s'agissait de douzaines de groupes dans chaque cas – a été rapidement formé et reconnu officiellement, suite à la disparition du système d'association unique corporatiste. Au Sénégal, le poids de la hiérarchie soufie et l'ouverture politique plus progressive ont entraîné le changement religieux dans une évolution plus lente, mais qui est néanmoins parallèle à celui qui s'est opéré dans les autres pays.

Dans chaque pays, il y a eu dans un premier temps un degré important de rivalité et des conflits occasionnels entre les différents groupes religieux, mais toutefois ils ont assez rapidement appris à s'unir en opposition à l'agenda des forces pro-démocratie laïques. Les années 1990 ont ainsi vu un certain nombre de conflits et de manifestations entre les groupes musulmans et les nouveaux gouvernements autour de deux questions morales aussi bien substantives que symboliques, telles que la tenue de défilés de mode ou de l'ouverture de bars pendant le Ramadan. Ces conflits étaient souvent cadrés dans la critique de la notion même de la démocratie par des groupes religieux, étant donné le contenu normatif de ce qui était proposé. La caractéristique la plus importante de l'islam politique de la région, cependant, est le fait que la société religieuse vint rapidement non seulement à accepter l'idée de la démocratisation, mais également à apprendre à jouer le jeu démocratique pour l'orienter à leur avantage. Cela a été facilité par l'avantage démographique des associations islamiques dans la confrontation avec les forces de la laïcité représentant la « société civile », compte tenu de l'attrait beaucoup plus large de ces groupes au sentiment populaire dans les pays profondément religieux.

A mesure que la politique a évolué dans l'ère de la démocratie, il y a donc eu une présence accrue de la religion dans la vie publique sous la forme de participation aux débats, mais aussi à des manifestations, et la pression du public au sujet de questions politiques qui intéressent les sensibilités religieuses. Il y a toutefois eu une très faible participation électorale directe par les mouvements religieux, et aucun effort sérieux par les groupes religieux pour accéder au pouvoir direct. Les partis explicitement religieux (tout comme les partis fondés sur l'identité ethnique ou les appartenances régionales) sont officiellement interdits dans tous ces pays, mais il est révélateur de noter que même ceux-là qui ont fait campagne implicitement sur des motifs religieux ont eu peu de succès électoral.

Au contraire, la montée de la religion dans la sphère publique dans le contexte de la démocratisation est passée d'une série de confrontations entre les militants laïcs « pro-démocratie » et les acteurs islamiques à un débat beaucoup plus fluide et plus large sur ce que la démocratie devrait impliquer dans les sociétés musulmanes. Ces débats ont eu lieu à la fois dans les arènes aussi bien politiques que religieuses. Ainsi, les questions d'intérêt public telles que l'acceptabilité de la polygamie ou l'admissibilité de la peine de mort deviennent aussi des débats au sein de la société religieuse articulés en termes religieux, avec des voix différentes proposant diverses positions « islamiques ». Un aspect important de ces débats est la montée d'intellectuels musulmans francophones, souvent organisés dans de nouvelles associations, qui partageaient un engagement envers la démocratie et la capacité de s'engager dans le débat politique public, mais qui ont fait également valoir que dans une démocratie, ces questions politiques devraient refléter le sentiment populaire (religieux). En outre, ces débats ont donné lieu à de nouvelles formes de la politique féminine de l'islam, voire à des formes de « féminisme islamique », car les associations de femmes musulmanes ont pris part à des débats publics (Voir : Alidou 2005 ; Augis 2005 ; Masquelier 2009).

Compte tenu de l'héritage colonial, une grande partie du débat a été formulée en quête du sens de la laïcité dans un système démocratique. Les connotations antireligieuses de la notion en France en ont fait la source d'attaques explicites dans un premier temps, et à la fois dans les conférences nationales malienne et nigérienne, il y avait des demandes que le terme soit exclu de la nouvelle Constitution. Même au Sénégal, le premier projet de la nouvelle Constitution publié en 2001 a éliminé le terme « laïc » en faveur d'une déclaration sur le caractère « non confessionnel » de l'État. Au Niger, en fait, ce nouveau terme a remplacé le mot « laïc » dans une Constitution ultérieure, comme c'est le cas dans l'actuelle. Mais sur ce point aussi, ce qui est frappant, c'est qu'il n'y a plus de discussion sérieuse pour savoir si l'État doit être laïc, mais plutôt un débat sur ce que sont les limites appropriées de la religion dans un État laïc.

En effet, le terme a été réinterprété de ses connotations françaises de l'anti-religiosité à une conception plutôt américaine sur les limites de la liberté de confession. Ainsi, nous trouvons des débats où on se demande si dans un état laïc,

il est acceptable pour l'Etat de permettre, ou de construire des mosquées sur les campus universitaires ou autres espaces publics ; ou s'il est acceptable de permettre aux élus de prêter serment sur un livre saint, et encore si les écoles publiques doivent assurer l'éducation religieuse. Il n'est pas surprenant dans un contexte démocratique d'une profonde religiosité que les réponses ont tendance à accommoder la religion. Ainsi, la cérémonie d'inauguration d'un président nouvellement élu et le retour du Niger de nouveau à un régime démocratique, le 7 avril 2011, a commencé avec l'invocation de la prière Fatiha, et le nouveau président a prêté serment, la main sur un exemplaire du Coran. Ces gestes symboliques auraient été énergiquement disputés comme agressions de la religion contre la démocratie au début des années 1990, mais ils sont maintenant un aspect incontesté de la démocratie au Niger.

On ne s'étonne pas que dans de nombreux domaines les désaccords sur les limites de la religion dans la politique publique sont encore sans résolution, et certains d'entre eux se sont révélés plutôt intraitables. C'est notamment le cas sur les questions qui concernent les affrontements entre ce que les militants laïcs présentent comme des valeurs « internationales » ou « universelles » qui ne peuvent pas être compromises, et les valeurs locales qui prévalent. Ces conflits se produisent quand on cherche à déterminer si une position donnée est un élément inaliénable de la démocratie, indépendamment des tendances et des souhaits de la majorité, ou si elle est soumise à la règle de la majorité démocratique. Les questions politiques les plus remarquables et épineuses ont été celles relatives au droit de la famille, et de façon plus générale les questions concernant le statut des sexes. Dans chacun des pays francophones, il y a eu de longs et intenses débats sur les « Codes de la famille » qui finalement sont restés sans résolution (Villalón 1996 ; Soares 2009 ; Schulz 2003 ; Brossier 2004). Bien que ces débats aient souvent été considérés comme des luttes entre les démocrates et les forces anti-démocratiques, leurs similitudes avec les débats américains sur l'avortement ou le mariage homosexuel suggèrent qu'il est plus utile de les encadrer comme des caractéristiques intrinsèques du fonctionnement de la démocratie dans les sociétés religieuses. Comme aux États-Unis et ailleurs, le conflit politique autour de ces débats a porté non seulement sur le désaccord concernant une politique spécifique (comme le droit de succession ou les droits des homosexuels), mais plutôt sur la façon dont ces désaccords devraient être décidés. Devraient-ils être résolus par consultation des opinions de la majorité, ou devraient-ils être adoptés – indépendamment de ce que la majorité pourrait vouloir – au nom d'une conception spécifique des aspects « universels » des droits humains ?

L'adoption de la charia par douze États du nord du Nigeria a sans doute été l'incursion la plus importante de la religion dans la sphère publique en Afrique de l'Ouest pendant les années 1990. Comme ailleurs dans la région, il s'agissait là d'un produit direct de la démocratisation. Après l'effondrement du régime militaire particulièrement répressif de Sani Abacha, la démocratisation et les élections de 1999 ont créé de nouvelles occasions pour les États dans le système

fédéral du Nigeria d'affirmer leur autonomie. Au niveau national, le candidat du sud chrétien, Olusegun Obasanjo, a été élu président, mettant fin à des années de domination par le nord dans des régimes militaires. Dans ce contexte, un candidat au poste de gouverneur dans le petit Etat du nord de l'État de Zamfara a saisi l'occasion pour promettre pendant la campagne l'adoption de la charia, et une fois élu, il l'a rapidement établie. La mesure a été largement médiatisée et a reçu un énorme soutien populaire dans le nord du pays, et d'autres Etats ont vite suivi, de sorte qu'en 2002 douze États du nord (sur les 36 états du Nigeria) ont déclaré qu'ils adopteraient la charia, ou plus précisément le code pénal de la charia. Alors que le statut constitutionnel de ces actions au sein du système fédéral du Nigeria reste en suspens, les États ont pris les dispositions pour établir des cours charia pour juger les affaires criminelles, et caractérisaient ces réformes comme un « retour » aux codes pénaux islamiques abolis par les Britanniques à la veille de l'indépendance. Il existe des variations importantes entre les divers Etats dans la façon de l'adopter, mais dans tous les cas, ces tribunaux sont parallèles (et ne remplacent pas) les cours de magistrats existantes, qui maintiennent toujours compétence sur les affaires impliquant des non musulmans, et dans certaines conditions même, les musulmans (Ostien et. *al.* 2005).

Les résultats finaux de ces expériences qui sont encore en cours restent à voir avec la mise en œuvre de la charia démocratique qui est, à bien des égards, sans précédent dans le monde musulman, mais un certain nombre de tendances se sont déjà déclarées. Si le principe de la charia a maintenu un large soutien populaire dans la région, la décennie qui a suivi sa mise en œuvre a vu des débats internes importants au sujet de la signification réelle de la charia, et une conséquente évolution de la façon de la comprendre. Les premiers cas dramatiques qui ont attiré beaucoup d'attention et de protestations tant à l'intérieur du Nigeria qu'à l'étranger, comme la condamnation de plusieurs femmes à la peine hudud à mort par lapidation pour adultère, étaient en fait finalement renversés par des cours d'appel charia, dans les décisions sur la base islamique. Plutôt, ce qui demeure au niveau officiel, ce sont des débats se penchant sur la politique sociale et la nécessité « d'assainir » la société, en interdisant en limitant l'alcool, en limitant les pratiques sexuelles et en censurant les médias « immoraux » électroniques. Un fait marquant cependant, c'est que le débat sur la charia a également de plus en plus habilité la population contre l'élite politique, alimentant aussi bien les critiques populaires de la corruption politique que les revendications en faveur de la bonne gouvernance. Ces critiques sont souvent énoncées au nom de la nécessité d'établir un ordre social juste islamique. En partie, la charia a ainsi été transformée en un instrument utile pour la poursuite des objectifs populaires et les limites à l'exercice arbitraire du pouvoir dans un contexte démocratique. L'adoption de la charia a donc été un facteur important dans la légitimation du principe de la démocratie dans le nord du Nigeria (Kendhammer 2013).

En outre, plutôt que la radicalisation que beaucoup craignaient au départ, l'application de la charia dans le contexte démocratique semble également avoir au moins initialement tempéré l'islam politique. Ainsi, Suberu soutient que « la mise en œuvre de la charia au Nigeria dans un cadre démocratique constitutionnel fédéral a probablement contribué à la modération de l'intégrisme religieux islamique dans le pays » (2005:223). Assurément, cela ne doit pas occulter le fait que la mise en œuvre de la charia a également été accompagnée par un niveau de violence considérable. Surtout dans les pays où vivent des minorités chrétiennes importantes, la controverse charia au niveau national a alimenté des tensions religieuses qui ont un long passé au Nigeria, avec des explosions périodiques de violence intense. En outre, les lacunes perçues de la charia et sa manière d'accommoder la démocratie ont occasionné de nouvelles formes de sectes musulmanes radicales, comme la soi-disant 'Boko Haram', qui rejette la scolarité et toutes les formes de la modernité « occidentale ». Les actions de Boko Haram ont été sévèrement réprimées par l'Etat, ce qui a produit encore d'autres cycles de violence. Il est important de noter, cependant, que ces deux sources de violence ont été des caractéristiques persistantes du paysage politique nigérian, et ne peuvent donc pas être attribuées à l'implantation en soi de la charia. La turbulente politique nationale du Nigeria constitue la menace la plus importante pour l'avenir de la démocratie dans le pays, (Kendhammer 2013).

Au Nigeria, comme dans le Sahel francophone, un grand nombre d'études appuient clairement les résultats des sondages d'Afrobarometer qui montrent un fort soutien pour la démocratie parmi les musulmans sur l'étendue de l'Afrique occidentale (Bratton 2003). Et ces cas soulignent le fait que c'est précisément parce que la démocratie peut accommoder la religion qu'elle jouit de ce soutien populaire, les gens en viennent à apprécier la démocratie, car elle permet l'expression religieuse. Nous constatons donc que dans la région, l'opinion populaire exprime à la fois le soutien des doctrines religieuses – y compris la charia – et de la démocratie. La tension qui s'exprime souvent en Occident, et particulièrement en France, entre la religion publique et la démocratie semble être en grande partie absente dans le contexte africain, un fait remarquablement démontré dans une étude majeure de la religion en Afrique menée par The Pew Charitable Trusts (2010)⁴. Ce paradoxe apparent est enraciné dans les notions de la compatibilité de la religion avec les conceptions spécifiques de la démocratie. Le fait qui a permis à des groupes religieux de préconiser des politiques qui sont plus accommodantes des valeurs culturelles locales que ce qui avait déjà été le cas en Afrique depuis la période coloniale a, en fait, renforcé le soutien à la démocratie.

L'islam politique et la « Guerre contre le terrorisme »

Les attentats terroristes du 11 septembre 2001 ont provoqué d'intenses débats internes sur la religion à travers le monde musulman, et beaucoup de réflexions sur la place

de l'islam dans le système de l'Etat moderne et sur les relations entre les musulmans et l'Occident, en Afrique comme ailleurs, ce qui a conduit simultanément à des changements de certaines positions religieuses historiques, mais aussi à l'émergence de nouvelles perspectives religieuses. Dans toute la région – et malgré un certain intérêt très limité au sein des populations pour Oussama ben Laden comme une sorte de héros populaire –, les leaders musulmans de traditions soufies et réformistes ont massivement condamné les attentats et ont pris distance par rapport à la vision de l'islam incarnée par cet acte. Les deux groupes, cependant, ont également été ensuite irrités de la réponse américaine aux événements, et notamment par le lancement de la guerre en Irak en 2003. La colère contre les politiques ultérieures de l'administration Bush a conduit à des protestations périodiques dans les différents pays de la région, et souvent à l'action politique de collaboration entre les groupes musulmans autrement divergents.

L'effort d'identifier une réaction islamique « correcte » à de si difficiles événements a entraîné plusieurs conséquences sociales. En partie, cela a nourri un nouveau rapport et un rôle public des arabisants et autres scolarisés dans la tradition islamique, des gens qui avaient longtemps été marginalisés dans les débats de politique publique. En même temps, ces voix religieuses traditionnelles se sont aussi parfois retrouvées contestées par un nouveau groupe d'intellectuels urbains qui ont adopté une identité musulmane et exprimé une volonté beaucoup plus grande que par le passé de réclamer le droit de proposer leurs propres interprétations de la religion. Dans les pays francophones, ces personnes ont souvent été influencées par l'intellectuel européen musulman Tariq Ramadan, et son Conseil International des Musulmans de l'Espace Francophone (CIMEF). Une autre tendance notable a été une nouvelle volonté de réinterpréter la tradition soufie à la lumière de l'histoire antérieure dumilitantisme soufi dans la région. Attirant l'attention sur les jihads du dix-neuvième siècle, certains intellectuels de la région ont identifié le soufisme comme idéologie ayant le potentiel de mobilisation militante contre l'agression ou la domination occidentale. Fait intéressant, il a également suscité dans certaines régions une affirmation renouvelée d'une identité musulmane soufie comme manière africaine indigène d'être musulman, par opposition à « l'extrémisme » arabe. Après avoir été longtemps sur la défensive, il semble donc que le soufisme évolue rapidement et connaît une recrudescence en Afrique de l'Ouest, dans le même contexte où les réformateurs ont adopté des positions plus explicitement politiques.

Face à cette situation de fluidité dans la religion, les craintes de la « propagation d'idéologies extrémistes » et de « radicalisation » de l'islam africain « traditionnellement pacifique » sont devenues le point focal de nombreux débats dans l'Occident sur l'islam politique contemporain en Afrique de l'Ouest (International Crisis Group : 2005). Et beaucoup de dynamiques que nous avons évoquées plus haut comme étant des phénomènes liés à la libéralisation – l'introduction du discours religieux dans la sphère publique, l'intensification des revendications en matière d'éducation islamique, l'opposition au droit de la famille d'inspiration occidentale – ont été

interprétées comme des symptômes de ce danger imminent (Lyman et Morrison 2004; Rotberg 2005). Ces craintes se sont amplifiées quand nous avons assisté à une augmentation progressive des activités de certains groupes djihadistes violents dans la région. Il s'agit notamment de Boko Haram, qui a émergé d'abord comme une critique d'inspiration salafiste de l'Etat nigérian, et a été considérablement radicalisé après une série d'affrontements et finalement le décès en 2009 de son leader charismatique, Mohammed Yussuf, aux mains des forces de sécurité nigérianes. En dépit de la terrible violence qui a été perpétrée en son nom, la composition réelle de Boko Haram et ce qu'il représente demeurent nébuleux et font l'objet de nombreux débats. Il est clair cependant qu'il ne se comprend qu'à la lumière de son opposition virulente à l'Etat nigérian, et donc dans le contexte spécifique de la politique nigériane.

Ce qui aura un impact encore plus significatif sur la stabilité de l'État dans la région, ce sont les groupes djihadistes qui ont émergé dans le Sahara. Ceux-ci sont venus peu à peu à l'attention du monde dans les années 2000, avec un certain nombre d'enlèvements très médiatisés d'Occidentaux et d'autres attentats ciblés, en particulier au Niger et au Mali. A l'origine perpétrés par le « Groupe salafiste pour la prédication et le combat » (GSPC), qui a lui-même bourgeonné de la formation algérienne « Groupe Islamique Armé » (GIA), ceux-ci ont ensuite été attribués à AQMI suite à un changement de nom en 2007. Il est important de noter que l'origine de ces mouvements militants a des racines directes dans la vie politique algérienne, et qu'ils ont été créés après le refus d'autoriser le parti islamique qui était déjà en position d'arriver au pouvoir par des élections démocratiques et d'accéder au pouvoir. Peu à peu marginalisés au sud, ces mouvements se sont selon toute apparence introduits dans les importants réseaux de contrebande du Sahara, notamment le trafic de drogue, et leur véritable identité et motifs ont été beaucoup débattus. Alors que leurs activités créent une pression considérable pour les gouvernements du Sahel, et en particulier le Mali, le Niger et la Mauritanie, ils ont également attiré beaucoup d'attention à l'extérieur.

Bien que cette situation complexe reste difficile à éclaircir, le fait le plus marquant de la durée des années 2000 était l'absence presque complète de soutien pour ces activités islamistes parmi les populations locales qui du point de vue matériel comptent parmi les plus pauvres de la planète. Ce n'est qu'en Mauritanie, avec un mouvement islamiste plus ancré, qu'AQMI semble avoir eu un certain succès en termes de recrutement populaire, mais même là, un observateur perspicace a noté un processus de « déradicalisation » à la fois comme « programme politique et option stratégique » (Ould Ahmed Salem 2011). Alors qu'AQMI et ses alliés étaient donc incapables de contrôler un territoire important ou un grand nombre de personnes, il s'est également avéré extrêmement difficile d'éliminer tous ces groupes des espaces vastes et largement non gouvernés de la région. Seule la perturbation de cette situation précaire par la chute du régime de Kadhafi en Libye était capable de changer la situation en faveur des djihadistes, après l'effondrement de l'Etat malien.

Avant cette crise, nous avancerions que peu de gens dans l'histoire de l'islam, ou dans les dynamiques religieuses de ces régimes libéralisés, aurait suggéré la probabilité d'une conquête djihadiste d'un espace significatif en Afrique de l'Ouest. Pourtant, les craintes qu'Al-Qaïda puisse « devenir africain dans le Sahel » (Filiu 2010) ont dominé la politique internationale et apporté une militarisation de la politique occidentale et surtout américaine dans la région. La question qui reste en suspens est de savoir si les politiques se fondant sur de telles craintes avaient, au bout du compte, un élément de prédictions auto-accomplies.

L'intervention menée par les Français au Mali en 2013 a chassé plutôt rapidement les islamistes de leurs forteresses, et dans son sillage deux dynamiques sont évidentes. La première est que, en fait, les groupes djihadistes n'ont pas réussi à établir les bases sociales conséquentes de soutien pour leur programme religieux ; la réception des forces françaises intervenant en héros dans la région a fermement souligné ce fait. D'autre part, cependant, il semble aussi que ce ne sera pas facile d'éliminer complètement les groupes djihadistes, et donc il paraît susceptible de rester un problème de sécurité qui perdure dans la région. Au moment de la rédaction de cet article, il est très difficile de prédire comment évoluera cette tension.

En termes d'impact sur les dynamiques religieuses plus larges, cependant, la crise a peut-être provoqué de manière prévisible de nouveaux débats et ranimé les controverses, qui sont encore susceptibles d'avoir des incidences importantes sur les idéologies religieuses. Les débats internes sur les positions à adopter par les autres musulmans face à des groupes djihadistes ont rapidement fait surface dans le discours religieux dans la région ; faut-il considérer ces groupes comme des voix musulmanes alternatives avec lesquelles les autres doivent négocier et s'engager dans une discussion, ou doivent-ils être condamnés catégoriquement et rejetés comme ne pouvant jamais être une expression légitime de l'islam ? L'expression la plus claire de cette ambivalence était la tension qui s'est vite déclarée au sein du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM). Les efforts déployés par le président réformateur influent de l'HCIM, Mahmoud Dicko, pour se positionner comme interlocuteur qui pourrait négocier avec les djihadistes marquait un contraste clair avec le refus par le charismatique et populaire prédicateur, Ousmane Madani Haidara, également membre du HCIM, même de reconnaître une légitimité aux djihadistes musulmans. L'opinion populaire semble être très largement sympathique à la position de Haidara, mais il faut noter que dans diverses parties du Sahel, il existe néanmoins des poches de sympathie pour les critiques radicales des groupes djihadistes, y compris par exemple une certaine sympathie pour les critiques anti-occidentales et anti-gouvernementales de Boko Haram au Niger. Au niveau national, cependant, le retour d'un gouvernement élu au Mali en 2013 donne toutes les indications que cela signale un retour à l'effort antérieur de construire un système démocratique dans un État laïc qui est néanmoins respectueux du sentiment religieux et qui accommode celui-ci. La participation en grand nombre aux élections maliennes sert à indiquer que ce programme bénéficie d'un large soutien populaire.

Dans le contexte mondial hautement politisé de l'islam des deux dernières décennies, nous voyons de grandes variations dans le rôle de l'islam politique dans ses divers contextes subsahariens. Les contextes historiques et politiques spécifiques de chaque État en Afrique ont clairement joué un rôle central dans l'établissement des paramètres du rôle politique de l'islam. Et sur le continent, les sociétés musulmanes ont fait preuve d'une capacité d'innovation et d'expérimentation significative avec les modèles politiques, y compris la démocratie. Malheureusement, les tendances mondiales à l'ère de la terreur ont exercé des pressions terribles sur les institutions politiques fragiles de la région la plus pauvre du monde, avec des conséquences tragiques, notamment la récente émergence perverse de groupes violents et perturbateurs. Le danger pour les analystes comme pour les décideurs est que l'on permette à la violence plus récente d'éclipser la dynamique plus importante et beaucoup plus historique de la négociation et du compromis entre les sociétés musulmanes et les régimes politiques de la région.

Notes

1. a) Le présent article a été en large partie tiré d'un chapitre intitulé "Muslim Politics in West Africa." Publié dans le *Routledge Handbook of African Politics*, edited by Nic Cheeseman, David M. Anderson and Andrea Scheibler. London: Routledge Publishers. 2013.
b) La traduction de l'original en français a été faite par Guerda Romain-Chatelain, PhD.
2. Un mouvement à ne pas confondre avec le mouvement religieux bien plus ancien et plus large qui porte le même nom, populaire sur l'étendue du Mali et qui est d'inspiration soufie et mené par le charismatique Cherif Ouman Mandani Haïdara.
3. Les estimations de la population et des proportions occupées par les diverses religions varient considérablement selon les sources. Les recensements fiables sont rares en Afrique, et lorsqu'ils existent, il n'abordent pas la question de la religion ou du moins ne révèlent pas d'informations à ce sujet en raison de la sensibilité politique de la démographie religieuse. En outre, dans plusieurs pays, la question de savoir si les populations devraient être classées comme « musulmanes » en fonction de l'auto-déclaration ou de la pratique observée produit des estimations assez différentes. Les chiffres de population fournis dans ce tableau proviennent principalement de la CIA World Factbook <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>; les estimations religieuses ont été ajustées à partir d'autres sources.
4. Dans une enquête auprès de 600 étudiants universitaires au Sénégal, au Mali et au Niger que l'auteur a réalisée en 2008, ces jeunes intellectuels francophones instruits ont avoué des sentiments étonnamment similaires. En très grande majorité dans chacun de ces pays, les étudiants ont exprimé leur ferme soutien à la démocratie, tandis que la plupart d'entre eux ont également répondu qu'ils étaient en faveur de l'adoption de la charia dans leur pays.

Bibliographie

- Alidou, Ousseina. 2005. *Engaging modernity: Muslim women and the politics of agency in post-colonial Niger*. Madison: University of Wisconsin Press.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. 2006. *African constitutionalism and the role of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Augis, Erin, 2005, «Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person,» in Muriel Gomez-Perez, ed., *L'Islam politique au sud du Sahara: Identités, discours et enjeux.*, Paris, Karthala, pp. 309-326.
- Bratton, Michael, 2003, «Briefing: Islam, Democracy and Public Opinion in Africa.» *African Affairs* 102: 493-501.
- Brenner, Louis, 2000, «Sufism in Africa.» In *African Spirituality*, ed. Jacob K. Olupona, New York, The Crossroad Publishing Company.
- Brenner, Louis, ed., 1993, *Muslim identity and social change in sub-Saharan Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Brossier, Marie, 2004, «Les débats sur la réforme du Code de la famille au Sénégal : la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation», mémoire (thesis) for DEA, in *Etudes Africaines*, option Science Politique, Université Paris I.
- Cruise O'Brien, Donal, 1986, «Wails and Whispers: The People's Voice in West African Muslim Politics», in *Political Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power*, ed. Patrick Chabal, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 71-83.
- Cruise O'Brien, Donal, 2003, *Symbolic confrontations: Muslims imagining the state in Africa*, London, Hurst and Company.
- Eickelman, Dale F. and James Piscatori, 1996, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- Filiu, Jean-Pierre, 2010, «Could Al-Qaeda turn African in the Sahel?», *Carnegie Middle East Program Papers* no. 112, Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC.
- Galilou, Abdoulaye, 2002, «The Graduates of Islamic Universities in Benin: A Modern Elite Seeking Social, Religious and Political Recognition», in *Islam in Africa*, eds. Thomas Bierschenk and Georg Stauth, 129-46. Yearbook of the Sociology of Islam 4.
- Gomez-Perez, Muriel, éd. 2005, *L'Islam politique au sud du Sahara: Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.
- Holder, Gilles, éd, 2009, *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
- Hunwick, John, 1997, «Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives», in *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, eds, David Westerlund and Eva Evers Rosander, London, Hurst & Company.
- International Crisis Group, 2005, «Islamist terrorism in the Sahel: Fact or fiction?» Africa Report No. 92. Available at <http://www.crisisgroup.org/en/regions/africa/west-africa/> (accessed 9 April 2011).
- Kane, Ousmane, 2003, *Muslim modernity in postcolonial Nigeria: A study of the society for the removal of innovation and reinstatement of tradition*, Leiden, Brill.
- Kendhammer, Brandon, 2013, «The Sharia Controversy in Northern Nigeria and the Politics of Islamic Law in New and Uncertain Democracies», *Comparative Politics* 45: 3 (April), pp. 291-311.

- Laitin, David, 1982, « The Sharia Debate and the Origins of Nigeria's Second Republic. » *Journal of Modern African Studies* 20(3), 411-430.
- Loimeier, Roman, 2005, « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Etudes biographiques (Sénégal, Nigeria et Afrique de l'Est », in *L'Islam politique au sud du Sahara: Identités, discours et enjeux*. Muriel Gomez-Perez, éd., Paris, Karthala.
- Loimeier, Roman, 2003, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa* 33(3), 237-62.
- Loimeier, Roman, 1997, *Islamic reform and political change in Northern Nigeria*. Evanston, Northwestern University Press.
- Lyman, Princeton N., and J. Stephen Morrison, 2004, "The Terrorist Threat in Africa", *Foreign Affairs* 83(1): 75-86.
- Masquelier, Adeline, 2009, *Women and Islamic revival in a West African town*. Bloomington, Indiana University Press.
- Miles, William F. S., ed., 2007, *Political Islam in West Africa: State-society relations transformed*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- Østebø, Terje., 2008, Localising Salafism: Religious change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia. PhD diss., Stockholm University.
- Ostien, Philip, Jamila M. Nasir, and Franz Kogelmann, eds, 2005, *Comparative perspectives on shari'ah in Nigeria*, Ibadan, Spectrum Books, Ltd.
- Otayek, René, ed., 1993, *Le radicalisme Islamique au sud du Sahara: Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- Ould Ahmed Salem, Zakaria, 2011, "The Paradoxes of Islamic Radicalisation in Mauritania", in *Islamist Radicalization in North Africa: Politics and Process*, George Joffe, ed., London, Routledge.
- Paden, John N., 2005, *Muslim civic cultures and conflict resolution: The challenge of democratic federalism in Nigeria*, Washington, Brookings Institution Press.
- Pew Charitable Trusts, 2010, « Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa », 331p. A publication of the Pew Forum on Religion and Public Life. Available at: <http://features.pewforum.org/africa/>
- Robinson, David, 2004, *Muslim Societies in African History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Robinson, David, 2000, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Athens, Ohio University Press.
- Rotberg, Robert I., ed., 2005, *Battling Terrorism in the Horn of Africa*. Washington, Brookings Institution Press.
- Sani Umar, Muhammad, 1993, "Changing Islamic identity in Nigeria from the 1960s to the 1980s: From Sufism to anti-Sufism", in *Muslim identity and social change in sub-Saharan Africa*, ed. Louis Brenner, 154-78.
- Sanneh, Lamin, 1997, *The crown and the turban: Muslims and West African pluralism*, Boulder, Westview Press.
- Sanusi, Sanusi Lamido, 2007, « Politics and Sharia in Northern Nigeria », in Benjamin F. Soares and René Otayek, eds., *Islam and Muslim politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan.
- Schulz, Dorothea E., 2003, « Political Factions, ideological Fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali », *Islamic Law and Society* 10:1: 132-164.

- Soares, Benjamin F., and René Otayek, eds., 2007, *Islam and Muslim politics in Africa*. New York, Palgrave Macmillan.
- Soares, Benjamin F., 2009, « The Attempt to Reform Family Law in Mali », *Die Welt des Islams* 49: 398-428.
- Soares, Benjamin F., 2005, « Islam in Mali in the Neoliberal Era », *African Affairs* 105(418): 77-95.
- Subero, Rotimi, 2005, « continuity and change in Nigeria's Shari'a debates, » in *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*. Muriel Gomez-Perez, ed. Paris, Karthala, pp. 209-226.
- Tayob, Abdulkader, 2007, « Muslim Publics: Contents and Discontents », *Journal for Islamic Studies* 27, Thematic Issue: "Islam and African Muslim Publics," pp. 1-15.
- Triaud, Jean-Louis, and Leonardo A. Villalón, eds., 2009, *L'économie morale et les mutations de l'islam en Afrique subsaharienne. Afrique Contemporaine* (Paris), No. 231.
- Villalón, Leonardo A., 1995, *Islamic society and state power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Villalón, Leonardo A., 1996, « The Moral and the political in African democratization: The code de la famille in Niger's troubled transition », *Democratization* 3(2): 41-68.
- Villalón, Leonardo A., 1999, « Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal », in *Africa Today* 46:3/4, 129-147.
- Villalón, Leonardo A., 2010, « From Argument to Negotiation: Constructing Democracies in Muslim West Africa », *Comparative Politics*, 42 (4): 375-393.
- Weiss, Holger, 2008, *Between Accommodation and Revivalism: Muslims, the State, and Society in Ghana from the Precolonial to the Postcolonial Era*, Helsinki, Finnish Oriental Society.
- Westerlund, David, and Eva Evers Rosander, eds., 1997, *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London, Hurst and Company/Athens, Ohio University Press.