



OBSERVATOIRE géopolitique du religieux

GÉOPOLITIQUE DES RELIGIONS EN AFRIQUE : MUTATIONS, POUVOIRS ET TERRITORIALITÉS (2000–2025)

François Mabile / Chercheur associé à l'IRIS,
Directeur de l'Observatoire géopolitique du religieux

Novembre 2025



PRÉSENTATION DE L'AUTEUR



François Mabile / Chercheur associé à l'IRIS,
directeur de l'Observatoire géopolitique du religieux

François Mabile est professeur (HDR) de sciences politiques (relations internationales), spécialiste des acteurs religieux dans les relations internationales et notamment de la diplomatie pontificale. Chercheur associé à l'IRIS, il y dirige l'Observatoire géopolitique du religieux. Ses recherches intègrent également une forte dimension prospective depuis sa collaboration avec le Département Paix et Conflits de l'Université d'Uppsala et avec le Copenhagen Institute of Future Studies.

Dernier ouvrage paru : *Le Vatican. La papauté face à un monde en crise*. Éditions Eyrolles, janvier 2025.

PRÉSENTATION DE L'OBSERVATOIRE GÉOPOLITIQUE DU RELIGIEUX

Sous la direction de **François Mabile**, politologue, spécialiste de géopolitique des religions, cet observatoire a pour objectif de bâtir l'édifice nécessaire pour une compréhension saine et exacte des enjeux s'imposant au monde contemporain à travers les questions du Sacré.

Ses prérogatives sont : identification et explicitation des points crisogènes contemporains ; suggestions pour éviter à ces derniers de prendre des dimensions incontrôlables ; retours sur des exemples historiques permettant de mieux comprendre les logiques du moment.

L'Observatoire est co-animé avec le Centre international de recherche et d'aide à la décision (CIRAD-FIUC).

iris-france.org



@InstitutIRIS



@InstitutIRIS



institut_iris



IRIS



IRIS - Institut de relations internationales et stratégiques

Depuis le tournant du XXI^e siècle, l'Afrique connaît une profonde reconfiguration religieuse qui redéfinit ses équilibres culturels, sociaux et géopolitiques. Loin d'un simple regain de spiritualité, cette mutation traduit une recomposition des pouvoirs, des identités et des territoires. Les religions traditionnelles africaines (RTA), longtemps marginalisées, réapparaissent comme ressources identitaires, écologiques et diplomatiques : elles fondent une mémoire postcoloniale et une éthique environnementale qui contribuent à la reconstruction morale du continent. Le vodun béninois¹, les cultes yoruba ou akan, ou encore leurs prolongements diasporiques dans le vodou haïtien² ou la santería cubaine³, illustrent cette circulation transatlantique où l'Afrique retrouve une autorité symbolique.

En parallèle, le champ religieux s'est dérégulé. Les institutions traditionnelles perdent leur monopole doctrinal au profit de réseaux souples et charismatiques. Les nouvelles Églises, communautés prophétiques ou forums numériques structurent un espace spirituel décentralisé où la foi devient expérience individuelle, consumériste et transnationale. Cette privatisation du croire s'accompagne d'une montée en puissance des médiations numériques, qui démocratisent la parole religieuse tout en favorisant la désinformation et la radicalisation. L'urbanisation accélérée et la dynamique diasporique font des métropoles africaines (Lagos, Abidjan, Nairobi, Kinshasa) de véritables laboratoires spirituels, où cohabitent mosquées soufies, temples pentecôtistes et cultes africains réinventés. Les diasporas, quant à elles, renvoient vers le continent des pratiques transformées, des modèles d'organisation et des ressources financières, devenant des relais d'influence religieuse et culturelle entre Afrique, Europe et Amériques. Enfin, la transnationalisation du religieux marque une nouvelle étape. Le Maroc, l'Égypte ou le Nigeria exportent leurs modèles doctrinaux et institutionnels ; les Églises ghanéennes ou nigérianes déploient des *mégachurches* à Londres ou à Dubaï ; les confréries soufies sénégalaises rayonnent à New York et Paris. Parallèlement, le numérique tisse une toile spirituelle instantanée reliant continents et diasporas.

Dans ce paysage, la religion ne relève plus du seul domaine privé : elle devient un facteur de puissance, de diplomatie et de sécurité, un champ transnational où s'articulent croyances, intérêts et géopolitiques.

¹ Adandé, Ginette Fleure. 2024. « Le Bénin assume son statut de berceau du Vodun ». *Voice of America*, 9 janvier 2024. <https://www.voaafrique.com/a/le-b%C3%A9nin-assume-son-statut-de-berceau-du-vodun-/7432346.html>.

² Hurbon, Laënnec. 2021. « Vodou Haïtien ». *Open Encyclopedia of Anthropology*, novembre. <https://doi.org/10.29164/21vodouhaitien>.

³ Zapponi, Elena. 2012. « La Santería cubaine, une religion sans frontières : évolution et institutionnalisation de la Santería à Cuba ». *CNRS Éditions eBooks*, 77-84. <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.22476>.

RÉARTICULATION DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX

Depuis les années 2000, l'Afrique connaît une profonde recomposition du rapport entre pouvoir politique et autorité religieuse⁴. Dans de nombreux États, les institutions religieuses participent à la production de la légitimité, à la médiation des conflits, mais aussi à la contestation de l'État. Cette réarticulation s'inscrit dans une longue histoire des relations entre religions et États en Afrique et ne relève pas d'un simple « retour du religieux » dans la sphère publique ; elle traduit une mutation structurelle de la gouvernance où les acteurs confessionnels interviennent comme partenaires, concurrents ou contre-pouvoirs du politique. L'analyse proposée repose sur une grille typologique en quatre catégories qui distinguent la religion cooptée - le pouvoir instrumentalise la religion pour consolider sa légitimité ; la religion « contre-pouvoir » - les institutions religieuses défient le pouvoir politique au nom d'une morale supérieure ; la religion de médiation : les autorités religieuses servent d'intermédiaires dans les conflits ou transitions ; et enfin la religion en retrait : certaines institutions choisissent de limiter leur influence politique directe pour préserver leur neutralité. Cette analyse est produite en écho aux travaux de Jean-Pierre Chrétien — notamment *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire* (2000) et ses études sur les Églises au Burundi et au Rwanda — qui insistent sur l'historicité profonde des interactions entre pouvoir et religion. Chrétien montre que ces relations ont toujours été dynamiques, conflictuelles et contextualisées, depuis les royautes précoloniales jusqu'aux États modernes. Le religieux ne disparaît jamais du champ du pouvoir, mais il change de fonction symbolique et civique. Chrétien décrit les institutions religieuses comme des espaces publics moraux, capables de critiquer les abus du pouvoir et de formuler une éthique politique. La catégorie de « religion contre-pouvoir » renvoie directement à cette fonction : dans les transitions démocratiques des années 1990, de nombreux évêques, imams ou pasteurs africains ont incarné une autorité morale alternative, parfois au prix de leur vie. La fonction de médiation religieuse évoquée dans la typologie proposée s'appuie sur la lecture de Jean-Pierre Chrétien des Églises comme actrices de la société civile : leur légitimité, issue d'un capital symbolique accumulé depuis la période missionnaire, leur permet d'agir comme médiateurs politiques dans les crises.

Chrétien insiste sur le fait que cette position n'est pas nouvelle : déjà sous la colonisation, les missions chrétiennes étaient des intermédiaires entre pouvoir et population. La continuité

⁴ Geneva Graduate Institute. 2014. « Religion et politique en Afrique - Jean-François Bayart » . [https://www.youtube.com/watch?v=E5P9x1oRE4c](https://www.youtube.com/watch?v=E5P9x1oRE4c;) ; Moyet, Xavier. 2019. « Jean-François Bayart, État et religion en Afrique » . *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 188 (décembre) : 264-66. <https://doi.org/10.4000/assr.48481>. autour du livre de Jean-François Bayart : *État et religions en Afrique*, Paris : Karthala, 2018. Voir aussi : Chrétien, J.-P. (2019). *Religion et politique en Afrique*. Karthala.

historique est ici essentielle. Notre approche prend appui également sur les travaux de Jean-François Bayart concernant la coproduction du pouvoir et la « politique du religieux ». Dans *États et religions en Afrique* (dirigé par Bayart, Otayek et Triaud en 1993), l'enjeu est de comprendre comment les religions participent à la formation, la légitimation et la pratique du pouvoir sur le continent. Bayart y rejette l'idée d'une « sécularisation linéaire » : l'État africain n'a jamais été coupé du religieux. Au contraire, la religion y est constitutive du politique — non pas comme simple instrument, mais comme ressource symbolique et sociale que les acteurs mobilisent dans la compétition pour le pouvoir. La catégorie de « religion cooptée » évoquée dans la typologie proposée supra correspond à ce que Bayart décrit comme l'usage politique du religieux par le pouvoir d'État. Les dirigeants, de Houphouët-Boigny à Mobutu, ont souvent intégré les institutions religieuses à l'appareil symbolique du pouvoir, en cherchant à convertir leur capital spirituel en capital politique. Mais cette cooptation n'est jamais unilatérale : Bayart montre que les acteurs religieux, eux aussi, négocient leur position, profitant des ressources matérielles et symboliques offertes par cette proximité avec l'État. La religion « contre-pouvoir » s'inscrit dans cette logique de coproduction conflictuelle du politique : l'espace public africain est un champ de forces où le religieux ne disparaît jamais, mais prend tour à tour la forme d'un appui ou d'une contestation. Les Églises, confréries ou associations islamiques deviennent des acteurs politiques de fait, au nom d'une légitimité morale supérieure. Ce n'est pas une rupture moderne, mais une permanence du jeu africain de la légitimation croisée entre pouvoir temporel et spirituel. On prolonge donc ici modestement les thèses de Bayart en considérant le religieux non pas comme un simple « retour », mais comme un élément constitutif du politique africain, dont les formes se recomposent selon les conjonctures. La typologie proposée (religion cooptée, contre-pouvoir, médiation, retrait) correspond donc aux modes contemporains d'articulation entre État et sacré analysés dès les années 1990 par Chrétien et Bayart.

Dans le cadre de notre approche, plusieurs cas illustrent cette pluralité : celui de l'Ouganda, où les Églises pentecôtistes deviennent partenaires de l'État ; celui de l'Éthiopie, où l'orthodoxie Tewahedo⁵ structure l'identité nationale ; bien sûr, le Nigeria, théâtre du pluralisme religieux conflictuel ; enfin le Sénégal, modèle de cohabitation confrérique et de médiation ; et plusieurs cas secondaires (RDC, Sahel), où les Églises assurent des fonctions de contre-pouvoir et de médiation.

⁵ Ancel, Stéphane. 2015. « L'Église orthodoxe Tāwahedo d'Éthiopie et la révolution ». *Cahiers d'Études africaines*, n°220 (décembre) : 687-710. <https://doi.org/10.4000/etudesafriques.18269>.

Jacomini, Raphaël. 2023. « Éthiopie : une scission au sein de l'église orthodoxe Tewahedo ». *La Croix*, 8 février 2023. <https://www.la-croix.com/Religion/Ethiopie-scission-sein-leglise-orthodoxe-tewahedo-2023-02-08-1201254312>.

Ouganda : alliances État-Églises pentecôtistes

Depuis le début des années 2000, l'Ouganda constitue un laboratoire de la cooptation religieuse par le pouvoir politique. Au pouvoir à partir de 1986, le régime de Yoweri Museveni s'est appuyé sur les Églises évangéliques et pentecôtistes pour renforcer la moralité publique et mobiliser l'électorat. Le pentecôtisme ougandais a su s'imposer comme force sociale majeure et selon le Pew Research Center⁶, en 2022, environ 35 % de la population se revendiquait de cette mouvance. Ses leaders, souvent formés au Nigeria ou aux États-Unis, prônent une éthique de la prospérité fondée sur le travail, la discipline et la bénédiction matérielle. Cette doctrine correspond bien au discours politique de Museveni, centré sur la responsabilité individuelle et la stabilité nationale. Les grandes Églises – *Miracle Centre Cathedral*, *Rubaga Community Church*, *Watoto Church* – sont devenues des alliées stratégiques du pouvoir. Leurs pasteurs bénéficient d'un accès privilégié au président et participent aux cérémonies officielles et cette coopération s'est traduite notamment par une moralisation de la législation, notamment les lois restrictives sur l'homosexualité (2009, 2023), soutenues publiquement par plusieurs leaders évangéliques. Cette collusion entre foi et politique a suscité des critiques internationales, mais demeure populaire localement. De surcroît, les Églises pentecôtistes ougandaises exportent leur modèle en Afrique de l'Est : elles s'implantent au Kenya, au Rwanda, en Tanzanie. L'État ougandais tire bénéfice de ce rayonnement religieux régional, qui fonctionne comme un instrument de *soft power* spirituel. Ce cas illustre la religion cooptée, où la frontière entre foi et politique s'efface dans un partenariat de convenance.

Éthiopie : orthodoxie Tewahedo, nationalismes et fédéralisme

L'Éthiopie offre un exemple de religion cooptée partielle, à la fois pilier identitaire et source de tensions. L'Église orthodoxe éthiopienne Tewahedo (EOTC) demeure la plus ancienne institution nationale du pays : fondée au IV^e siècle, elle a accompagné toutes les étapes de la construction de l'État. Sous l'empire, elle fut religion d'État ; après la révolution de 1974, elle a perdu ce statut, mais conservé un réel prestige symbolique, perçue comme la gardienne de l'identité amhara, ce qui l'a placée au cœur des débats sur le fédéralisme ethnique instauré par la Constitution de 1995. Mais la montée des revendications identitaires régionales (Oromos, Tigréens) a fragilisé sa position dominante. Sous Meles Zenawi puis Abiy Ahmed⁷, les relations entre le gouvernement et l'Église ont alterné entre coopération et confrontation.

⁶ Pew Research Center. *Religion in Sub-Saharan Africa: Trends and Projections*. (2022)

⁷ Guillen-Meyer, Anaëlle. 2021. « Éthiopie, chronique d'un fédéralisme ethnique à bout de souffle ? », *Fondation Jean-Jaurès*, note n°35, 29 janvier. <https://www.jean-jaures.org/publication/ethiopie-chronique-dun-federalisme-ethnique-a-bout-de-souffle/>

Le Premier ministre Abiy⁸, pentecôtiste d'origine oromo, a tenté d'incarner une vision plus pluraliste du religieux ; mais les tensions autour du Tigré ont réactivé les solidarités orthodoxes. En 2023, des dissidents orthodoxes oromos ont proclamé un synode autonome, provoquant une crise nationale que l'État a dû arbitrer. La guerre du Tigré (2020–2022) a vu l'EOTC jouer un double rôle, à la fois au service d'une mobilisation patriotique, mais aussi de façon plus classique en promouvant une solidarité humanitaire. Ses réseaux caritatifs ont servi de relais d'aide, tandis que ses prêches dénonçaient la "désintégration morale" du pays. Si l'Église reste une institution pivot du nationalisme éthiopien, sa proximité avec les élites amhara limite son pouvoir d'unification. Ce cas illustre la cooptation partielle : l'Église conserve une influence centrale, mais au prix de fractures internes et de tensions avec le pluralisme fédéral.

Nigeria : pluralisme conflictuel et gouvernance

Le Nigeria représente à la fois un exemple de la diversité religieuse très complexe d'Afrique et un terrain de mobilisation politique intense. Le pays est partagé entre un Nord majoritairement musulman (haoussa-fulani) et un Sud chrétien (yoruba, igbo). Depuis 1999, douze États du Nord ont réintroduit la charia, provoquant des tensions avec les minorités chrétiennes. Ce pluralisme confessionnel est géré par un État fédéral souvent dépassé par la puissance des institutions religieuses. Les Églises évangéliques, notamment la *Redeemed Christian Church of God (RCCG)*, *Winners' Chapel* et *Christ Embassy*⁹, rassemblent des millions de fidèles. Elles disposent de médias, d'universités, de réseaux économiques et exercent une influence directe sur les élections. Leur discours valorise la prospérité, l'entrepreneuriat et la moralité : une théologie de la réussite en phase avec les aspirations urbaines. Les politiciens recherchent leur soutien ; inversement, certains pasteurs s'engagent directement en politique (comme Chris Okotie ou Tunde Bakare). Cette interpénétration contribue à la polarisation religieuse du débat public. Mais au Nord, les organisations musulmanes comme la *Jama'atu Nasril Islam* ou les conseils des oulémas encadrent la vie sociale. La montée de Boko Haram (depuis 2009) et la formation de l'État islamique en Afrique de l'Ouest (EIAO - parfois désigné par son acronyme anglais ISWAP : Islamic State's West Africa Province) ont transformé la question religieuse en crise sécuritaire nationale. Le conflit a fait plus de 350 000 morts et 2 millions de déplacés (ONU 2024). Les réponses étatiques, souvent militarisées, négligent les

⁸ 2021b. « Abiy Ahmed, chef de guerre avec un prix Nobel de la paix ». *Le Monde.fr*, 4 février 2021. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/02/04/abiy-ahmed-premier-ministre-d-une-ethiopie-entre-guerre-et-paix_6068696_3212.html.

⁹ Ukah, Asonzeh F.-K. 2008. *A New Paradigm of Pentecostal Power: A Study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*. Trenton, NJ: Africa World Press. ; IFRA-Nigeria (ed.). 2005. *Globalisation of Pentecostalism in Africa : Evidence from the Redeemed Christian Church of God (RCCG), Nigeria*. IFRA Special Research Issue Vol. 1. Ibadan: IFRA-Nigeria. <https://doi.org/10.4000/books.ifra.805>; Burgess, Richard; Knibbe, Kim; Quaas, Anna. 2010. « Nigerian-initiated churches as a social force in Europe: The case of the Redeemed Christian Church of God. » *PentecoStudies* 9 (1): 98-122.

médiations locales ; pourtant, plusieurs imams soufis et ONG islamiques jouent un rôle de réconciliation. Le Nigeria illustre la religion mobilisée et conflictuelle : instrumentalisée par les partis, divisée entre mouvances concurrentes, mais aussi dotée d'un potentiel de régulation à travers ses élites morales.

Sénégal : cohabitation laïque et confréries soufies

Le Sénégal représente le modèle de médiation par excellence. Dans ce pays à 95 % musulman¹⁰, les confréries soufies (Mourides, Tijanes, Qadiriyya, Layènes) structurent la vie religieuse, économique et politique. Depuis l'indépendance (1960), les présidents sénégalais ont cultivé des relations étroites avec les khalifes généraux. Cette alliance repose sur un échange : reconnaissance politique contre stabilité sociale. Les confréries garantissent la paix civile en encadrant les masses rurales et urbaines ; l'État leur accorde des privilèges symboliques (visites officielles, financement d'infrastructures religieuses). La *Mouridiyya*, fondée par Cheikh Ahmadou Bamba, illustre la capacité du religieux à produire de l'ordre et du développement. Ses réseaux diasporiques (Europe, États-Unis) financent des écoles, hôpitaux, entreprises. La ville sainte de Touba, gouvernée par les autorités religieuses, est un espace semi-autonome, centre d'un pèlerinage annuel rassemblant plusieurs millions de fidèles. De plus, les confréries sénégalaises sont aussi des acteurs de soft power régional. Leurs dahiras¹¹ en Europe diffusent une image de tolérance soufie, contribuant à la diplomatie religieuse du Sénégal. Le cas sénégalais illustre la religion de médiation et de cooptation équilibrée : un modèle hybride où le religieux assure la stabilité sans dominer l'État.

Autres exemples régionaux

En RDC, la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) joue depuis les années 1990 un rôle déterminant de médiation et de critique du pouvoir. En 2016, elle a facilité l'accord politique de sortie de crise entre la majorité et l'opposition. En 2018, elle a déployé 40 000 observateurs électoraux indépendants. Cette autorité morale fait de la CENCO le principal contre-pouvoir institutionnel du pays. Dans les États sahéliens (Niger, Mali, Burkina), la faiblesse de l'autorité centrale a ouvert un espace à la diplomatie religieuse informelle. Les imams et leaders confrériques participent à des plateformes interreligieuses (Niamey, Bamako, Ouagadougou) soutenues par l'ONU et l'Union africaine (UA). Ces structures

¹⁰ « Le Péril Jihadiste À L'épreuve de L'islam Sénégalais | Sciences Po CERI ». s. d. Tous Droits réservés CERI. <https://www.sciencespo.fr/ceri/fr/oir/le-peril-jihadiste-l-epreuve-de-l-islam-senegalais>.

¹¹ Bava, Sophie. 2004. « Le Dahira urbain, lieu de pouvoir du Mouridisme ». *Les annales de la recherche urbaine* 96 (1) : 135-43. <https://doi.org/10.3406/aru.2004.2564>.

contribuent à la prévention des conflits communautaires et à la réintégration des ex-combattants. Elles incarnent la religion médiatrice dans des contextes de guerre civile larvée.

La réarticulation du politique et du religieux en Afrique entre 2000 et 2025 confirme une tendance générale : le religieux ne disparaît pas face à la modernisation, il se reconfigure comme acteur de gouvernance. Loin d'être un vestige prémoderne, il devient une variable stratégique pour comprendre la stabilité, la conflictualité et la diplomatie interne. Ces brefs exemples montrent que la religion agit comme ressource de légitimation (Ouganda, Sénégal), comme facteur d'identité (Éthiopie), comme champ de compétition (Nigeria), mais aussi comme outil de contrôle moral ou médiation (RDC, Sahel). Dans tous ces contextes, l'État africain ne peut être analysé sans intégrer ses interactions avec les acteurs religieux : ces derniers sont devenus des partenaires implicites de la sécurité ou des facteurs d'insécurité, des partenaires de la gouvernance (contrôle de l'ordre social et territorial, imposition d'un ordre moral).

LE RELIGIEUX COMME OUTIL D'INFLUENCE ET D'INGÉRENCE (2000–2025)

Entre 2000 et 2025, l'Afrique est devenue un terrain majeur d'expérimentation du religieux comme instrument de puissance. Dans un contexte d'affaiblissement des institutions politiques, les États africains ont cherché à valoriser leurs traditions religieuses comme ressources diplomatiques ou identitaires ; parallèlement, des puissances extérieures – du Golfe, d'Europe ou d'Asie – ont investi le champ spirituel comme levier d'influence. Le continent est désormais traversé par des logiques croisées d'ingérence et de rayonnement religieux : les États africains eux-mêmes (Maroc, Égypte, Nigeria, Ghana, Sénégal) utilisent le religieux pour affirmer leur leadership continental ; les puissances non africaines (Arabie saoudite, Turquie, Russie, Vatican) développent une diplomatie religieuse d'influence qui complète ou concurrence les dispositifs diplomatiques classiques. Enfin, des acteurs non étatiques – ONG confessionnelles, fondations, groupes armés – traduisent cette dimension en actions concrètes sur le terrain. Cette instrumentalisation du religieux ne relève pas seulement du prosélytisme ; elle participe d'une stratégie géopolitique d'alignement et de projection, où la légitimité spirituelle devient un capital politique.

Acteurs étatiques africains : rayonnement intra-africain

- **Le Maroc : *soft power* soufi et encadrement doctrinal**

Depuis les années 2000, le Maroc s’est imposé comme pôle religieux continental, mobilisant son identité malékite et ash‘arite comme levier d’influence. Sous le roi Mohammed VI, la diplomatie religieuse a été institutionnalisée à travers : l’Institut Mohammed VI pour la formation des imams, morchidines et morchidates ¹² (2015), qui accueille chaque année des centaines de stagiaires venus d’Afrique de l’Ouest ; la Fondation Mohammed VI des Oulémas africains, active dans plus de 30 pays, organisant concours coraniques, conférences, et actions de prévention de la radicalisation. Le Maroc se positionne comme modèle de “modération institutionnalisée”, promouvant un islam d’État articulé à la stabilité monarchique. Cette approche contribue à contenir les influences wahhabites ou turques dans l’espace francophone ouest-africain et confère au Maroc un leadership spirituel régional reconnu par l’Union africaine et l’OCI.

- **L’Égypte : Al-Azhar et le ministère des Waqfs**

L’Égypte demeure un acteur historique du rayonnement religieux africain. L’université d’Al-Azhar, l’une des plus anciennes institutions islamiques du monde, forme chaque année plus de 12 000 étudiants africains, offrant bourses, manuels, et certifications. Son réseau d’anciens alimente une élite religieuse et politique diffuse, notamment au Soudan, au Nigeria, en Tanzanie et en Somalie¹³. Le ministère des Waqfs, quant à lui, supervise les prêches exportés et la distribution de manuels religieux, consolidant une diplomatie éducative centrée sur la lutte contre l’extrémisme. Depuis 2016, l’Égypte a renforcé sa coopération sécuritaire avec le Sahel et le Nigeria sur cette base doctrinale.

- **Le Nigeria et le Ghana : pentecôtisme et *soft power* chrétien**

Les grandes Églises évangéliques et pentecôtistes d’Afrique anglophone ont bâti un empire transnational combinant religion, économie et médias. Au Nigeria, la *Redeemed Christian Church of God (RCCG)* compte plus de 40 000 paroisses dans 180 pays. Au Ghana, *The Church of Pentecost* et *PENTSOS* (son organe social) jouent un rôle majeur dans l’éducation et la santé. Ces mouvements exercent un *soft power* sociétal fondé sur des programmes humanitaires, des réseaux de formation et d’entrepreneuriat, la création de médias religieux mondiaux (*Dove TV*, *Pent Media*). Ils diffusent une théologie de la réussite qui valorise la discipline et

¹² L’Institut n’agit pas qu’en Afrique ; cf. : UMF (UNION DES MOSQUÉES DE FRANCE). 2021. « Qui Sommes Nous ? - Formation des Imams Mourchidines et Mourchidates ». Formation des Imams Mourchidines et Mourchidates. 14 septembre 2021. <https://formation.umfrance.fr/qui-sommes-nous/>.

¹³ UNESCO. 2022. *Al-Azhar and Religious Education in Africa*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

l'investissement, offrant une alternative africaine au modèle occidental de développement. Par leur rayonnement, ces Églises contribuent à la construction d'une identité chrétienne panafricaine, exportée vers l'Europe et les Amériques.

Diplomaties religieuses africaines hors du continent

Les États africains exportent désormais aussi leur religiosité comme instrument d'influence mondiale. Quelques exemples peuvent être donnés.

- Le Maroc et l'Égypte en Europe et au Moyen-Orient

Le Maroc, via ses imams détachés, encadre une partie de la diaspora maghrébine en France, Belgique et Espagne, promouvant un islam "du juste milieu". L'Égypte, de son côté, conserve une influence doctrinale au sein des communautés arabophones d'Asie du Sud-Est et du Golfe. Ces stratégies visent à consolider l'image d'un islam africain modéré, contribuant à la sécurité régionale tout en renforçant la légitimité de leurs régimes.

- **Les Églises ouest-africaines et la mondialisation évangélique**

Les Églises nigérianes et ghanéennes se sont implantées dans les métropoles du Nord global : Londres, Amsterdam, New York, Dubaï, Séoul. Elles forment un réseau de diasporas missionnaires réinvestissant ensuite le continent africain. Cette circulation renverse les hiérarchies religieuses : l'Afrique devient exportatrice de foi. Ce phénomène produit une "*Pentecostal International*" où les leaders africains jouent un rôle global dans la reconfiguration du christianisme¹⁴.

- **Les confréries soufies sénégalaises et la diplomatie diasporique.**

Les *dahiras* mourides et tidianes, implantés à Paris, New York ou Montréal, entretiennent des relations étroites avec l'État sénégalais. Ils fonctionnent comme relais de l'image du Sénégal "pays du dialogue religieux" et soutiennent des projets humanitaires transnationaux. Le pèlerinage de Touba attire chaque année une diaspora mondialisée, consolidant un soufisme globalisé inscrit dans l'économie religieuse mondiale.

¹⁴ « The Public face of African New Religious Movements In Diaspora : Imagining the Religious 'Other' ». s. d. Routledge & CRC Press. <https://www.routledge.com/The-Public-Face-of-African-New-Religious-Movements-in-Diaspora-Imagining-the-Religious-Other/Adogame/p/book/9781138546295?>

ACTEURS NON AFRICAINS ET INGÉRENCES RELIGIEUSES

Le Golfe et le wahhabisme rénové

Depuis les années 1980, l'Arabie saoudite et le Qatar ont diffusé un islam rigoriste en Afrique via le financement de mosquées, bourses et ONG souvent controversées (Fondation Al-Haramain par exemple). Après 2010, ces politiques ont évolué : le discours s'est "modéré", mais les réseaux demeurent. Les États du Golfe utilisent la diplomatie religieuse pour étendre leur influence économique et politique, notamment au Sahel et dans la Corne de l'Afrique.

La Turquie et la Diyanet

La Turquie d'Erdogan a émergé comme acteur religieux actif à travers la Diyanet, institution étatique d'encadrement des affaires islamiques. Depuis 2016, Ankara finance des mosquées (Djibouti, Accra, Mogadiscio), offre des bourses universitaires et développe un discours islamo-nationaliste africain. Cette stratégie vise à concurrencer les pôles arabes et à ancrer la Turquie dans les alliances Sud-Sud.

La Russie et le Patriarcat de Moscou

Depuis la rupture entre Moscou et le Patriarcat d'Alexandrie (2021), la Russie a créé un Exarchat d'Afrique regroupant des prêtres orthodoxes dissidents. Ce mouvement s'inscrit dans une logique d'influence religieuse géopolitique, parallèle à l'action militaire du groupe Wagner. Moscou cherche à construire une "orthodoxie africaine" fidèle à ses positions internationales, notamment sur les questions sociétales.

Le Vatican

Le Saint-Siège reste un acteur diplomatique discret, mais constant. Son réseau de nonciatures couvre 44 pays africains ; il promeut la paix, la médiation et les droits humains. Sous le pape François, le Vatican a renforcé son engagement en RDC, au Soudan du Sud et en Centrafrique, soutenant la justice transitionnelle et le dialogue interreligieux. Cette diplomatie morale contribue à la stabilisation politique, mais se heurte parfois à la sécularisation des élites.

ONG confessionnelles : des relais d'influence ?

Les ONG religieuses africaines et internationales jouent un rôle crucial dans la gestion des crises. Elles opèrent à la frontière entre action humanitaire et diplomatie parallèle. Une ONG peut être considérée comme relais d'influence lorsqu'elle est adossée à une institution religieuse, reçoit des financements d'État ou paraétatiques ou bénéficie d'un accès direct aux décideurs publics. Ces critères s'appliquent à plusieurs structures majeures comme l'EOC-DICAC (Église orthodoxe éthiopienne) : partenaire du HCR et du PAM, elle assure des

programmes de réinstallation et de nutrition ; la *Coptic Mission* (Église copte d'Égypte) : opère dans 12 pays africains, soutenant écoles et hôpitaux. L'ONG PENTSOS (Ghana), ONG sociale du *Church of Pentecost*, très active dans l'éducation et la santé ; et bien sûr, la *Caritas Africa*, réseau catholique présent dans 46 pays, véritable diplomatie humanitaire parallèle au Vatican. Ces organisations traduisent le religieux en capacité d'action publique, souvent plus rapide et plus fiable que celle des administrations. Si ces ONG renforcent la cohésion sociale, elles peuvent aussi devenir des vecteurs d'ingérence douce, alignées sur les politiques de leurs bailleurs (UE, États du Golfe, USAID jusqu'à une date récente). Leur poids dans la gouvernance locale questionne la souveraineté : la frontière entre solidarité et influence demeure poreuse.

GROUPES ARMÉS SE REVENDIQUANT D'UNE IDENTITÉ RELIGIEUSE (2000–2025)

L'Afrique sahélienne et orientale est aujourd'hui le principal théâtre d'un activisme armé à référentiel religieux. Entre 2000 et 2025¹⁵, plusieurs organisations se réclamant de l'islam militant se sont enracinées dans les espaces faiblement contrôlés par les États : le Sahel central, le bassin du lac Tchad, la Somalie et le nord du Mozambique. Leur émergence traduit moins une montée irrationnelle du fanatisme qu'une instrumentalisation politico-religieuse des fractures territoriales, économiques et sociales. Les références à la charia, au jihad ou au califat sont utilisées pour légitimer des entreprises de gouvernance alternative, fondées sur la coercition, la fiscalité et la captation de ressources. Ces groupes, bien que se réclamant d'un islam globalisé, s'enracinent dans des contextes locaux marqués par la marginalisation, l'absence de services publics et la compétition intercommunautaire pour les ressources. Leur force tient à leur capacité d'hybridation : ils combinent rhétorique religieuse, structuration militaire, gestion économique et dispositifs d'ordre social.

Le pôle Al-Qaïda : gouvernance locale et implantation communautaire

Le premier pôle, lié à *Al-Qaïda*, repose sur une stratégie d'enracinement territorial et de pragmatisme politique. Il privilégie la construction d'alliances locales plutôt que la confrontation frontale avec les États ou les populations. *Al-Qaïda au Maghreb islamique* (AQIM), né de la transformation du GSPC algérien en 2007, s'est étendu au sud du Sahara grâce à l'exploitation des réseaux de contrebande, des routes migratoires et des zones désertiques faiblement contrôlées. Dès 2012, AQIM a joué un rôle déterminant dans la crise

¹⁵ Mwanamilongo, Saleh. 2025. « Au Sahel, les attaques djihadistes ont presque triplé ». *Dw.com*, 22 octobre 2025. <https://www.dw.com/fr/sahel-attaques-djihadistes-doubl%C3%A9-aes/a-74448267>.

maliennne, soutenant les groupes touareg dans la prise du nord du pays avant d'imposer son propre contrôle sur Tombouctou et Gao. Ses dirigeants, tels que Mokhtar Belmokhtar ou Abou Zeid, ont développé une économie de la rançon et des trafics (cigarettes, armes, migrants) qui ont assuré leur autonomie financière. Cette structuration économique a permis la durabilité de la mouvance jihadiste, même après les opérations militaires françaises (Serval 2013, Barkhane 2014–2022¹⁶).

En 2017, plusieurs factions locales ont fusionné pour créer le *Jama'at Nusrat al-Islam wal-Muslimin (JNIM)*, sous l'égide d'Iyad Ag Ghaly, chef touareg d'Ansar Dine. Le JNIM fédère aujourd'hui plusieurs composantes : AQIM-Sahel, Katiba Macina¹⁷ (dirigée par Amadou Koufa¹⁸) et Al-Mourabitoune. Sa stratégie repose sur trois principes : une insertion communautaire reposant sur des alliances avec des populations peules, songhaï ou touarègues, en jouant sur les frustrations ethniques et les rivalités foncières. Une gouvernance religieuse imposant l'instauration de tribunaux islamiques locaux, l'imposition de la zakat (impôt religieux), l'encadrement des marchés et de la justice civile. Contrairement à l'État islamique, le JNIM privilégie une posture de résistance locale et de négociation opportuniste. Cette approche a fait du JNIM un acteur durable, présent dans le Mali, le Burkina Faso et le Niger, doté parfois d'un soutien relatif auprès de certaines populations rurales, lassées de la corruption des États.

L'autre pilier du pôle Al-Qaïda en Afrique est le mouvement Al-Shabaab¹⁹ en Somalie. Issu des tribunaux islamiques (2006), il s'est rapidement imposé comme gouvernance alternative sur une large partie du territoire. Al-Shabaab prélève des impôts, administre la justice, gère la logistique commerciale et garantit la sécurité dans certaines zones rurales. Malgré deux décennies d'offensives internationales (AMISOM, ATMIS, forces américaines), il conserve une forte implantation grâce à une administration islamique efficace et disciplinée. Son modèle combine autoritarisme religieux, redistribution économique et pragmatisme politique.

¹⁶ « Opération BARKHANE » . 2023. Opérations. 7 septembre 2023. <https://www.defense.gouv.fr/operations/bande-sahelo-saharienne/operation-barkhane>.

¹⁷ Savane, Lamine, Mahamadou Bassirou Tangara, et Fassory Sangaré. 2023. « Mali : pourquoi la Katiba Macina et l'État islamique au Sahel se combattent ? » *Le Point*, 3 mai 2023. https://www.lepoint.fr/afrique/mali-pourquoi-la-katibat-macina-et-l-etat-islamique-au-sahel-se-combattent-dans-le-macina-03-05-2023-2518836_3826.php.

¹⁸ Bourgeot, André. 2020. « Le djihad armé d'Amadou Koufa (Mali central) ». *Recherches internationales* 117 (1) : 95-116. <https://doi.org/10.3406/rint.2020.1739>.

¹⁹ « Conflict with Al-Shabaab In Somalia | Global Conflict Tracker » . s. d. Global Conflict Tracker. <https://www.cfr.org/global-conflict-tracker/conflict/al-shabab-somalia>.

L'État islamique

Face à ce modèle "pragmatique" d'Al-Qaïda, le pôle de l'État islamique (EI) s'est affirmé par une logique plus idéologique et expansionniste²⁰. Sa stratégie privilégie la prise de territoire, la démonstration de force et la construction d'un califat transfrontalier. L'État islamique au Grand Sahara (EIGS), fondé par Adnan Abou Walid al-Sahraoui²¹, a émergé en 2015 à la jonction du Mali, du Niger et du Burkina Faso. Son objectif initial était de fédérer les combattants sahéliens sous la bannière de Daech. Depuis 2020, rebaptisé IS-Sahel, le groupe affronte violemment le JNIM dans le Liptako-Gourma²², imposant sa domination sur des territoires entiers. Son fonctionnement repose sur des unités mobiles très violentes (raids sur villages, embuscades) ; la taxation des populations ; la diffusion de la propagande par des médias numériques multilingues (notamment en haoussa et en peul). L'EI-Sahel vise à créer une "zone de purification religieuse", interdisant musique, écoles non coraniques, ou coopération avec l'État. Il s'agit d'un modèle d'occupation idéologique, plus radical et moins négociable que celui du JNIM.

Au Nigeria, la scission de Boko Haram en 2016 a donné naissance à l'État islamique en Afrique de l'Ouest (EIAO)²³, qui a prêté allégeance à Daech. L'EIAO s'est implanté autour du lac Tchad, profitant des frontières poreuses entre Nigeria, Niger, Tchad et Cameroun. Contrairement à Boko Haram, il s'est montré plus structuré et moins indiscriminé dans sa violence, cherchant à instaurer une administration islamique stable : perception d'impôts, justice islamique, protection de certains marchés locaux. Cette stratégie lui a permis de regagner du soutien populaire, notamment face à l'incapacité des États riverains à fournir sécurité et services.

L'extension du modèle de Daech a également atteint l'Afrique centrale et australe. En République démocratique du Congo, les *Allied Democratic Forces*²⁴ (ADF), mouvement initialement ougandais, ont été intégrés en 2019 au dispositif de l'État islamique sous le label

²⁰ Chaumette, Anne-Laure. 2014. « Daech, un « État » Islamique ? » *Annuaire français de Droit international* 60 (1) : 71-89. <https://doi.org/10.3406/afdi.2014.4742>. ; Van Ossel, Daphné, et Daphné Van Ossel. 2024. « État islamique, Hamas, Al-Qaïda, Hezbollah : un ABC des groupes islamistes au cœur de l'actualité - RTBF Actus ». RTBF. 20 septembre 2024. <https://www.rtbf.be/article/etat-islamique-hamas-al-qaida-khomeinisme-un-abc-des-groupes-islamistes-au-c-ur-de-l-actualite-11286485>.

²¹ Vincent, Elise, et Morgane Le Cam. 2021. « Le numéro un de l'organisation État islamique au Grand Sahara tué par les forces françaises ». *Le Monde.fr*, 17 septembre 2021. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/09/16/emmanuel-macron-annonce-que-les-forces-francaises-ont-tue-le-chef-de-l-organisation-etat-islamique-au-grand-sahara_6094819_3212.html.

²² Baele, Frédéric; Baudais, Virginie; Deb, Shourjya; Diarra, Tiéman; Hamani, Oumarou; Ouédraogo, Thomas. 2022. *La protection humanitaire dans la région du Liptako-Gourma : mécanismes locaux de protection et réponse humanitaire ; Enquête de terrain réalisée dans la région du Liptako-Gourma (juin-juillet 2021)*. Rapport final. Danish Refugee Council (DRC), Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) et partenaires, juin. https://drc.ngo/media/mq3prirm/rapport-final-juin-2022-final_fr_2.pdf

²³ « Situation sécuritaire au Nord-est ». 2021. CGVS. 5 février 2021. <https://www.cgva.be/fr/infos-pays/situation-securitaire-au-nord-est>.

²⁴ Titeca, Kristof. 2016. « The Many Faces of a Rebel Group: The Allied Democratic Forces in the Democratic Republic of the Congo. » *International Affairs* 92 (5): 1189-1208.

IS-Central Africa Province (IS-CAP). Dans les provinces du Nord-Kivu et de l'Ituri, les ADF ont mené des attaques de grande ampleur, provoquant des milliers de morts. Leur rhétorique combine griefs locaux (exclusion économique, corruption) et narratif global jihadiste, facilitant le recrutement. Au Mozambique, la province de Cabo Delgado²⁵ est devenue le laboratoire le plus récent du jihad africain. Le groupe local *Ansar al-Sunna wal-Jamaa*, devenu IS-Mozambique, contrôle épisodiquement des zones minières et portuaires. Son implantation s'explique notamment par la marginalisation des populations musulmanes makonde et mwani, et par les inégalités créées par l'exploitation du gaz naturel (2020–2025). L'EI a fourni un soutien logistique, financier et idéologique, transformant une insurrection locale en conflit régional.

Dynamiques structurelles et continuités stratégiques

L'analyse comparée de ces mouvements révèle trois logiques majeures : le processus désormais bien identifié de territorialisation de la gouvernance jihadiste ; en effet, ces groupes ne sont pas de simples organisations terroristes, mais visent à exercer un pouvoir durable sur un territoire, en y établissant des tribunaux, collectant des taxes, arbitrant les différends, parfois mieux que les États absents. Leur autorité se fonde également sur une économie de substitution, où la sécurité et la justice sont monétisées. Économie de substitution et économie de guerre ont souvent partie liée, cette dernière facilitant la résilience financière de ces mouvements qui grâce aux trafics (or, bois, drogue, bétail, rançons), disposent de ressources propres. Cette autonomie économique complique les stratégies militaires classiques puisque même après la mort de leurs chefs, ces groupes se régénèrent par le contrôle des filières locales. Enfin, sur la durée, il est frappant de constater le processus de fragmentation et la compétition entre groupes jihadistes. Le conflit JNIM – IS-Sahel illustre bien la rivalité doctrinale et territoriale entre Al-Qaïda et l'État islamique. On l'a dit, le premier cherche l'ancrage local tandis que le second recherche la domination symbolique. Cette concurrence engendre des cycles de violence croissante, instrumentalisant les populations civiles victimes.

CONCLUSION

Les conséquences de ces dynamiques sont multiples. Elles sont d'abord humanitaires puisque l'on dénombre plus de 5 millions de déplacés internes au Sahel et 30 millions de personnes

²⁵ Conrado, Régio. 2022. *L'extrémisme islamiste au nord du Mozambique : Terrorisme et insécurité à Cabo Delgado, Étude n° 94*. Paris: Institut de recherche stratégique de l'École militaire (IRSEM). https://www.irsem.fr/storage/file_manager/files/2025/03/etude-irsem-94-conrado-mozambique.pdf

affectées. Elles sont également politiques, concernant l'affaiblissement des États et la persistance de coups d'État militaires (Mali, Niger, Burkina Faso), souvent justifiés par l'échec de la lutte antiterroriste. Les conséquences sont tout autant socioreligieuses, avec des mutations internes, du discrédit des autorités islamiques traditionnelles, jugées compromises avec les pouvoirs politiques à la montée de l'autorité des "imams de terrain" par exemple, mais on trouverait maints exemples semblables parmi les Églises évangéliques. Enfin, dans le domaine économique, ces mutations ont un impact déstructurant, avec la désorganisation des marchés, la perte du contrôle fiscal ou encore la chute des investissements. Les réponses internationales (Barkhane, G5 Sahel, MINUSMA, ATMIS) ont montré leurs limites : faute de coupler action militaire et reconstruction politique, elles n'ont pas sapé la légitimité sociale des groupes jihadistes. Le défi est désormais d'articuler la sécurité religieuse à la sécurité humaine. Les initiatives de médiation menées par des leaders soufis, des ONG confessionnelles ou des universités islamiques africaines représentent une alternative durable : elles permettent de relégitimer un islam africain de paix et d'enracinement social face aux narratifs d'importation²⁶.

L'analyse de ces vingt-cinq années montre que les groupes armés africains à référentiel religieux ne peuvent plus être réduits au seul "terrorisme". Ils constituent un phénomène politico-religieux complexe, où la guerre s'accompagne d'une volonté d'ordre. Les territoires sous leur contrôle, du Gourma à Cabo Delgado, forment un archipel d'autorités religieuses hybrides, où se recomposent les fonctions régaliennes – justice, fiscalité, sécurité – sous couvert de sacralité. Ce constat impose de repenser les politiques de stabilisation : il ne s'agit pas seulement de détruire les structures militaires, mais de restaurer une légitimité étatique « spirituellement » concurrente ; il convient alors de réinvestir intellectuellement l'analyse du champ religieux africain dans ses rapports à l'éducation, la médiation et la régulation doctrinale. Ainsi, l'enjeu n'est plus d'opposer "religion" et "sécurité", mais de comprendre leur interaction dialectique : la religion, lorsqu'elle est confisquée par la violence, devient un système de pouvoir, et la paix durable exige sa reconquête symbolique autant que territoriale.

Entre 2000 et 2025, l'Afrique s'est affirmée comme un continent religieux stratégique, où la foi constitue à la fois un instrument de cohésion et un vecteur d'instabilité. Les mutations observées se déploient à trois échelles, une échelle macro (globale) : celle de l'affirmation des pôles religieux africains (Maroc, Égypte, Nigeria, Ghana, Vatican) dans la diplomatie mondiale. Une échelle méso (nationale) qui concerne les interactions complexes entre États et institutions religieuses, oscillant entre cooptation et contre-pouvoir. Et enfin une échelle micro-sécuritaire : elle porte sur la territorialisation du religieux, la dérégulation

²⁶ United Nations Office for West Africa and the Sahel (UNOWAS). 2023. *Religious Actors and Peacebuilding in the Sahel*.

des autorités et l'émergence de gouvernances locales religieuses. Les religions en Afrique constituent aujourd'hui des infrastructures sociales (éducation, santé, médiation), des ressources politiques (légitimation, mobilisation), des vecteurs géopolitiques (influence, alignement, conflictualité). L'enjeu pour les États africains et leurs partenaires internationaux n'est pas de réduire la présence religieuse, mais de comprendre ses logiques de gouvernance : qui parle au nom du sacré, avec quels réseaux, sur quels territoires ? La sécurité du continent dépendra de la capacité à articuler une veille religieuse intégrée, reliant universités, institutions religieuses et services publics, des diplomaties du religieux coordonnées, fondées sur la prévention et non la réaction ; se pose aussi la question de la formation des élites capables d'interpréter la complexité religieuse africaine dans ses dimensions sociales, spirituelles et stratégiques. En définitive, la géopolitique africaine du religieux révèle un paradoxe : plus les États cherchent à neutraliser la religion, plus celle-ci réapparaît comme vecteur de souveraineté et de projection. Entre 2000 et 2025, les Églises, confréries, ONG et réseaux spirituels ont non seulement façonné le quotidien africain, mais redessiné la carte de ses pouvoirs et de ses territorialités.

L'expertise stratégique en toute indépendance



2 bis, rue Mercœur - 75011 PARIS / France

+ 33 (0) 1 53 27 60 60

contact@iris-france.org

iris-france.org



L'IRIS, association reconnue d'utilité publique, est l'un des principaux think tanks français spécialisés sur les questions géopolitiques et stratégiques. Il est le seul à présenter la singularité de regrouper un centre de recherche et un lieu d'enseignement délivrant des diplômes, via son école IRIS Sup', ce modèle contribuant à son attractivité nationale et internationale.

L'IRIS est organisé autour de quatre pôles d'activité : la recherche, la publication, la formation et l'organisation d'événements.