

Vol. 3, No. 1
Juin 2026

ISSN 2960-2858
P-ISSN 3006-4414

LES CAHIERS DU LARSOC

REVUE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
SUR LES SOCIÉTÉS ET LES CIVILISATIONS



**Laboratoire d'Analyse et de Recherche
sur les Sociétés et civilisations
(LARSOC)**

Département d'histoire
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
01 BP V 18 Bouaké 01
revuecahiersdelarsoc@gmail.com



Les Cahiers du LARSOC, *Revue des sciences humaines et sociales sur les sociétés et les civilisations*

ISSN 2960-2858

P-ISSN 3006-4414

revuecahiersdelarsoc@gmail.com

<https://revuecahiersdu.larsoc.net/>

<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/610041>

<https://sjifactor.com/passport.php?id=23917>

SJIF 2025 = 5.168 (Scientific Journal Impact Factor Value for 2025)



Périodique : semestriel

Vol. 3, No. 1, 2026

COMITÉ ÉDITORIAL

Directeur de publication

SANGARÉ Souleymane

Histoire médiévale de l'Afrique occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Comité de rédaction

Rédacteur en Chef :

KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo

Histoire médiévale de l'Europe occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Rédacteur en Chef adjoint :

TRAORÉ Siaka

Histoire moderne et contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Secrétaire de la rédaction :

YAPI Fulgence Thierry

Histoire de l'Antiquité

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Secrétaire adjoint de la rédaction :

YÉO Mitanhatcha

Archéologie

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Membres du Secrétariat de la rédaction

KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo

TRAORÉ Siaka

GNAMIEN Kouamé Moïse

YAPI Fulgence Thierry

YÉO Mitanhatcha

OULAI Fabrice

FADIKA Massandjè Kano

OUATTARA Issouf

Commissaires aux comptes

YAO Élisabeth

Histoire contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BROU N'Goran Alphonse

Histoire contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Trésorière de la rédaction

KRÉ Henriette

Histoire médiévale de l'Europe occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Trésorier adjoint de la rédaction

YAO Koffi Léon

Histoire contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Web Master

KOUAKOU Kouadio Sanguen

Assistant, Ingénieur en informatique, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COMITÉ SCIENTIFIQUE

ADDO Mahamane Addo

Professeur Titulaire, Université Abdou MOUMOUNI, Niamey (Niger)

ALLOU René Kouamé

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

ARCHER Maurice

Maître de Conférences, École Normale Supérieure (ENS), Abidjan (Côte d'Ivoire)

ASSANVO Mian K. N. Mathieu

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

BA Idrissa

Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal

BAMBA Assouman

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BAMBA Mamadou

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BINATE Issouf

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BORE El Hadji Ousmane

Maître de Conférences, Université des Sciences sociales et de gestion, Bamako, (Mali)

BROU Émile Koffi

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COULIBALY Daouda

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DIAKITÉ Moussa

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DAKITE Samba

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

EICKELS Klaus van

Professeur Titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg, Allemagne

ÉKANZA Simon Pierre

Professeur Titulaire, Doyen honoraire

GADO Alpha Boureima

Professeur Titulaire, Université de Tillabery, Niger

KIÉNON-KABORÉ T. Hélène

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KONATÉ Doulaye

Professeur Titulaire, Université de Bamako, Mali

KONE Issiaka

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KONIN Séverin

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KOUAKOU Edmond Pierre Yao

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KOUASSI Kouakou Siméon

Professeur Titulaire, Université de San Pedro, San Pedro (Côte d'Ivoire)

LATTE Egue Jean-Michel

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

MORITIÉ Camara

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

PARÉ Moussa

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

SANGARÉ Souleymane

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

SARR Mahamadou Nissire

Professeur Titulaire, Université Cheick Anta DIOP, Dakar (Sénégal)

SEYNI Moumouni

Directeur de Recherches, Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

SORO Donissongui

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

TROH Deho Roger

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COMITÉ DE LECTURE

ADDO Mahamane Addo

Professeur Titulaire, Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

ALLOU René Kouamé

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

ASSANVO Mian K. N. Mathieu

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

BA Idrissa

Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal

BINATE Issouf

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BORE El Hadji Ousmane

Maître de Conférences, Université des Sciences sociales et de gestion, Mali

BROU Émile Koffi

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COULIBALY Daouda Pondalla

Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DÉDÉ Jean-Charles

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DIAKITE Moussa

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

EICKELS Klaus van

Professeur Titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg, Allemagne

IBRAH Maman Moutari

Maître-assistant, Université Djibo Hamani, Tahoua (Niger)

KIÉNON-KABORÉ T. Hélène

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KONATE Mahamoudou

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KONÉ Yacouba

Maître-assistant, Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa (Côte d'Ivoire)

KONIN Séverin

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KOUASSI Kouakou Siméon

Professeur Titulaire, Université de San Pedro, San Pedro (Côte d'Ivoire)

KOUAKOU Edmond Pierre Yao

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KOUAKOU N'Dri Laurent

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, (Côte d'Ivoire)

KALOU épse LODUGNON Hiriey Evelyn Liliane

Maître-assistante, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

NAMOI Célestine

Maître-Assistante, École Normale Supérieure (ENS), Abidjan, (Côte d'Ivoire)

NOGBOU M'Domou Éric

Maître de Conférences, Université Felix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

PARÉ Moussa

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

SANGARÉ Souleymane

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

SARR Mahamadou Nissire

Professeur Titulaire, Université Cheick Anta DIOP, Dakar (Sénégal)

POLITIQUE ÉDITORIALE

Les cahiers du LARSOC est une revue pluridisciplinaire qui publie des contributions originales (en français, en anglais, en espagnol et en allemand) à la recherche sur l'histoire et filières voisines des sciences humaines et des sciences sociales. Sont particulièrement bienvenues les contributions transcendant les limites entre les époques, espaces géographiques et domaines de recherches établis. La voie de distribution principale est la publication en ligne par article.

PRÉSENTATION DES MANUSCRITS

Les contributions, en texte justifié, doivent être envoyées sous la forme d'un document Word, police Times New Roman, caractère 12, interligne 1,5 et en portrait, pour le corps du texte. Caractère 10 pour les notes de bas de page.

La rédaction refusera, les contributions de moins de 10 pages et celles de plus de 25 pages. Les marges des manuscrits doivent respecter les paramètres suivants : 2,5 cm haut, bas, et 2,5 cm droite, gauche.

La structure des articles se fait selon :

- Article théorique et fondamentale : Titre (15 mots maximum, taille 14, gras et centré), Prénom et NOM de l'auteur (taille 12, gras et centré), Institution d'attache et Adresse électronique (taille 11, centré), Résumé en Français (200 mots maximum, taille 10), Mots-clés (maximum 5, taille 10), Abstract, Key words, Introduction (Justification du thème, Problématique, Hypothèses/Objectifs scientifiques, Approche méthodologique), Développement articulé, Conclusion, Références Bibliographiques.

- Article résultant d'une recherche de terrain : Titre (15 mots maximum, taille 14, gras et centré), Prénom et NOM de l'auteur (taille 12, gras et centré), Institution d'attache et Adresse électronique (taille 11, centré), Résumé en Français (200 mots maximum, taille 10), Mots-clés (maximum 5, taille 10), Abstract, Key words. Introduction (Justification du thème, Revue,

Problématique, Hypothèses/Objectifs scientifiques, Question de recherche), Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Références bibliographiques.

Les articulations de l'article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.). Pas plus de 3 niveaux. Les tableaux, figures, graphiques, photographies en noir et blanc ou en couleur, seront présentés dans le texte à leur emplacement exact.

CITATION DES AUTEURS

La revue se conforme aux normes éditoriales NORCAMES 2016.

Les références bibliographiques sont intégrées au texte comme suit : mettre entre parenthèses, l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise. Ex : (S.-P. Ekanza, 2016 : 15).

DANS LE TEXTE : Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la citation dépasse trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (taille 11, interligne 1 ou simple) en romain et en retrait de 2 cm à gauche et à droite.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise) ;
- l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur (année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998 : 223) est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile qui, dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991 : 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

« le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères » (S. Diakité, 1985 : 105).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page en indiquant :

Pour la source orale : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + lieu + date de l'entretien.

Pour un livre : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + pages citées.

Pour un article : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + pages citées.

Pour les sources d'archives : il faut mentionner en toutes lettres, à la première occurrence, le lieu de conservation des documents suivi de l'abréviation entre parenthèses, la série et l'année. C'est l'abréviation qui est utilisée dans les occurrences suivantes. Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire (A.N.C.I.), 1EE28, 1899.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES (PRÉSENTÉES EN ORDRE ALPHABÉTIQUE)

Dans la bibliographie, ne doivent figurer que les références des documents cités, à interligne 1,5 et justifiées, en respectant le protocole suivant :

Pour les sources orales : NOM Prénoms des informateurs + qualité et profession des informateurs + âges des informateurs ou leurs dates de naissance + date, heure et lieu de l'entretien + principaux thèmes abordés au cours des entretiens.

Par exemple : COULIBALY Gberna, *Dozoba* ou Vieux dozo, garant de L'initiation au *Dozoya* de Dagbakpli, 70 ans, 27 janvier 2016, de 16h20 à 17h, Korhogo, Rôle des Dozo dans la crise en Côte d'Ivoire de 2002 et 2011.

Pour les sources d'archives, mentionner en toutes lettres le lieu de conservation des documents, la série et l'année.

Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1EE28, 1899.

Pour les sources éditées : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition. Attention à la différence entre l'éditeur, marqué (éd.), et le nom de la société d'édition.

Ex. 1 : FROISSART Jean, 1846, *Chronique de la trahison et mort de Richart Deux roy Dengleterre*, éd. et trad. Benjamin WILLIAMS, Londres, S & J Bentley.

Ex. 2 : STUBBS William (éd.), 1882, *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, vol. I, Londres, Longman.

Ex. 3 : *Calendar of Letter-Books of the City of London. Letter-Book H*, Reginald R. SHARPE (éd.), 1907, Londres, John Edward Francis.

Une monographie : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition.

Ex. : EKANZA Simon-Pierre, 2016, *L'historien dans la cité*, Paris, L'Harmattan.

Ouvrage collectif : NOM Prénoms du ou des auteurs, année de publication (dir), titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition.

Ex. : MARCHANDISSE Alain, KUPPER Jean-Louis (dir.), 2003, *À l'ombre du pouvoir. Les entourages princiers au Moyen Âge*, Liège, Droz.

Un article de revue : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre de l'article (entre guillemets), nom de la revue (italique), volume et/ou numéro, première et dernière pages de l'article.

Ex. : SANGARÉ Souleymane, 2007, « Une famille de serviteurs d'États au Soudan occidental aux XV^e et XVI^e siècles : les Naddi », *Revue ivoirienne d'histoire*, N° 11, p. 102-119.

Un article dans un ouvrage collectif : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre de l'article (entre guillemets), dans : prénoms et NOM du ou des directeurs de publication (dir.), titre du volume (italique), lieu d'édition, nom de l'éditeur, première et dernière pages de l'article.

Ex. : GUILLEMAIN Bernard, 2003, « Les entourages des cardinaux à Avignon », dans : Alain MARCHANDISSE, Jean-Louis KUPPER, (dir.), *À l'ombre du pouvoir. Les entourages princiers au Moyen Âge*, Liège, Droz, p. 7-11.

Un mémoire, une thèse, un rapport, document manuscrit, ... : NOM Prénoms de l'auteur, année de soutenance ou de production du document, Titre, type de document, mention de "non publié", Ville de production, Institution d'origine, nombre de pages.

Ex. : ANNAN Elisabeth, 1984, Les mouvements migratoires des populations Akan du Ghana en Côte d'Ivoire, des origines à nos jours, Thèse pour le Doctorat de troisième cycle, non publiée, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire, 326 p.

Document internet : de façon générale, la présentation des Ressources Internet se fera selon le modèle de base suivant : Auteur, année de mise en ligne « Titre de la ressource », [S'il y a lieu, ajouter la ressource plus large à laquelle le document cité est rattaché. Il s'agit de l'auteur ou du titre du site ou du document qui contient la ressource.], Adresse URL (date : jour/mois/année de la consultation par l'utilisateur).

Ex. : WARNER Kathryn, 2010, « The Trial and Execution of Thomas of Lancaster », Edward II, Welcome to the site which examines the events, issues and personalities of Edward II's reign, 1307-1327, <http://edwardthesecond.blogspot.de/2010/10/trial-and-execution-of-thomas-of.html> (17/6/2023).

N.B :

- L'auteur pourra se référer aux NORCAMES 2016 pour des cas plus spécifiques.
- Les caractères majuscules doivent être accentués. Exemple : État, À l'effet de ...
- Le non-respect des recommandations ci-dessus entraîne le rejet systématique du manuscrit soumis à évaluation des pairs.
- En vertu du Code d'Éthique et de Déontologie du CAMES, toute contribution est l'apanage de son auteur et non celle de *Les cahiers du LARSOC*. Les responsabilités pénales sont donc à l'actif du contributeur. Les articles sont, cependant, la propriété de la revue.

Rédaction en Chef
Dr. KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo
Département d'histoire, Université Alassane Ouattara

SOMMAIRE

Cédric-Aurel MANZENZA: Le culte funéraire égyptien dans les réalités de la vie après la mort physique (2778-2263av. J.-C) »	14-29
Djézié Guénolé Charlot BENE BI : Les pratiques de salubrité dans les villes commerciales du Soudan occidental médiéval durant les échanges transsahariens (VIII^e -XVI^e siècle)	30-40
Konan Parfait N'GUESSAN : Le travail des femmes dans la ville de Paris au XIII^e siècle : entre volonté normative des pouvoirs publics et considérations genrées	41-59
Amon Guy Serge ATCHIE: Les femmes des sociétés littorales ouest-africaines dans le commerce transatlantique de 1445 à 1530	60-75
Ama Pélagie ABISSA, Pédiomatéhi Ali COULIBALY : La place des minorités chrétiennes dans le sultanat ayyubide (1171-1250)	76-90
Mahamadi KOALA : Les Waala en pays nuni : origines, trajectoire migratoire et contribution à l'implantation musulmane (XVIII^e – XX^e siècle)	91-104
Yves Victor NGONO : Clio ou Sechat : À la recherche de la première muse de l'histoire dans l'Antiquité	105-117
Somolo Alain OKOUMAN : Esclavage et traite des esclaves dans l'empire du Ghana des origines au XIII^e siècle	118-135
Kouamé Kossonou Frédéric SECRE : La mission diplomatique britannique au Brong Djaïman en 1889 à travers le témoignage de Richard Freeman	136-155
Mlan Kouakou Pierre ANZIAN : Rites funéraires Agni Moronou et foi chrétienne : interactions, tensions et processus d'inculturation	156-179
Anin Patricia-Claire N'CHO : Au-delà du tyran impie : une relecture de l'identité et de la légitimité de Sonni Ali dans l'empire Songha	180-194
Sabounouman KONÉ : ECG et ivoirisation : modernisation publique de la commercialisation des produits vivriers en Côte d'Ivoire (1970-1980)	195-213
Yao Dieudonné KOUASSI, Christian Michel LATH, Koffi Elysée KOUAKOU : Impact physico-environnementaux de l'extraction minière illégale dans la sous-préfecture de Grégbé (centre ouest ivoirien)	214-228
Jean Baptiste KOFFI : L'immigration africaine : entre normativité vitale et constructivisme socio-biologique	229-243
Aissata Kane-LO : Former aux métiers du patrimoine immatériel en contexte postcolonial : enjeux pédagogiques et responsabilités professionnelles	244-263
Méfégbé MÉITÉ : L'écranisation globale et la désintégration de la société	264-276
Katcha HILI: Analyse des causes et des conséquences de l'émigration sur l'Afrique	277-289
Amani KOFFI : La morale dans l'Égypte ancienne : une analyse des maximes de Ptah-Hotep et d'Ani	290-307
Gnirgnamsoubi TOUMOUDAGOU : Profils et mobiles migratoires des descendants de la diaspora béninoise de Côte d'Ivoire au Bénin : entre stratégies d'adaptations et représentations sociales	308-326
Pougwendé Léandre GUIGMA, Mahounami Solange KPOGBEMABOU : Repenser la formation et la pratique de l'architecture et de l'urbanisme en Afrique noire francophone, à partir des langues, des cosmogonies et ontologies africaines	327-339

Nohan SIDIBE : De la difficile maîtrise des effectifs aux précaires conditions de vie et de travail des travailleurs africains en Côte d'Ivoire (1893-1920)	340-363
Baraou HALADOU SALE : Médecine traditionnelle nigérienne, praticiens, pathologies et diagnostic pendant la période coloniale (1900 à 1960)	364-380
Ibrahima SAWADOGO, Oumar LINGANI : Évaluation de la compétence des enseignants de français à l'analyse de la situation éducative	381-393
Pascal Iheanacho OHANMA : Pratiques et représentations du français chez les commerçants transfrontaliers du sud-ouest du Nigéria : étude de cas dans les marchés de Seme et d'Idiroko	394-409
Yacouba FOFANA, Tiéba YÉO, Pori DIABATÉ : La région de la Bagoué dans le grand commerce ouest-africain (XIX^e-XX^e siècles)	410-425
Grâce Fetana Zroh DEMAIN épse Diby : Le pague traditionnel Dan : Origine et valeur socioculturelle	426-440
Ousmanou BASSIROU : Automatisation des tâches administratives et gestion des lycées de l'arrondissement de Garoua II, Nord-Cameroun	441-451
Nonhoua Thomas SEKONGO, Attchoumounan Paulin OUATTARA : L'humanisme médical à l'épreuve de l'Intelligence Artificielle (IA)	452-468
Sasso Sidonie Calice YAPI, Bienvenue TONOUMI : Perception de la contraception chez les adolescentes	469-482
Iwikotan Arnaud TCHEDE, Nestor LABIYI, Jules DETONDE : Traditions orales et approche archéologique de l'histoire des Oman Ola d'Ogomou (Moyen-Bénin)	483-494
Dago Thomas DADIE : Outillage et techniques culturelles en Grèce classique	495-510
Noaga BIRBA, Séverin BADO, Sombéwendin Hubert OUEDRAOGO : Forge traditionnelle chez les Lyela de Reo (Burkina Faso) : typologie et fonctions des forgerons	511-527
Victor NIKIÉMA, Ténihan TRAORÉ : Le patrimoine culturel matériel et les menaces dans la chefferie traditionnelle de Zorgho	528-543
Koffi Noé KONAN, Dja André Ouréga Junior GOKRA : Communication et RSE dans la gestion de la santé et sécurité au travail dans les entreprises agroindustrielles en Côte d'Ivoire	544-557
Sidy NDOUR : L'archéologie du paysage : un essai théorique et méthodologique	558-583
Emmanuel BAYALA, Inoussa SALOGO : Caractéristiques rythmiques et mélodiques des musiques des lyèla de la Province du Sanguié (Région de Nando du Burkina Faso)	584-600
Mitanhantcha YEO : L'usage de la céramique dans la médecine traditionnelle à Gbêkêkro (Centre ivoirien)	601-613
Sinaly TRAORÉ : Entrepreneuriat informel et inclusion économique en Côte d'Ivoire	614-628
Issifou TARNAGDA : Les nasales en <i>bisa barka</i> (Première partie)	629-641
Koffi Saint-Marc AHOUSSOU, Koffi Stanislas KOUAKOU, Kouadio Joseph KRA : L'industrie hôtelière au service de l'attractivité territoriale de la ville de Korhogo (nord de la Côte d'Ivoire)	642-652
Nanbidou DANDONOUGBO, Edoh Emmanuel BODJRO : Le sanctuaire Hebiesso, Sovi : un cadre de formation artisanale en pays Ouatchi (XVIII^e-XX^e siècle)	653-671

Winso Banfo Claude SOMÉ : Le Syndicat des chefs traditionnels de la Haute-Volta (actuel Burkina Faso) : un cadre de défense des intérêts de la chefferie (1946-1960)	672-690
Aboubekr THIAM, Alassane DIOP : L'image comme langage pédagogique dans les jeux sérieux en contexte africain : enjeux de médiation et reconfiguration des modes de transmission des savoirs	691-713
Laouali ISSA SALIFOU, Abdou IDRISSE: Les écoles coraniques itinérantes au Niger : une sociohistoire de la mobilité éducative islamique (1900-2024)	714-735
Bouais KONE : Les réfugiés politiques guinéens en Côte d'Ivoire 1958 à 1984	736-750
Kubertezié Eric SOMDA : Milieu de travail et santé mentale au travail chez les enseignants du primaire et du secondaire public d'Abidjan	751-767
Noaga BIRBA, Brahim OUEDRAOGO : Étude comparative des assemblages céramiques des sites archéologiques de Niapa et de Sandogo dans la province du Kourwéogo.....	768-783
Jacquinet BAMBA BISSELE : Discours pontifical et gouvernance morale : lecture argumentativo-lexicale d'une allocution papale au Cameroun	784-796
Benjamin EYOUNGA : La valeur contemporaine de la philosophie rousseauiste de l'éducation : une éthique sociale et environnementale	797-822
DR Oumar OUATTARA: L'amélioration du système de passation des marchés publics, un moyen pour promouvoir la compétitivité des pme locales	823-841
Sidonie Youa LYADAN Epse KAMALAN: Negotiating Tradition: Women's Sociocultural and Linguistic Transformations in Ébrié Urban Communities of Abidjan	842-856
Oumarou ADAMOU IDE, Sani ALOU WAWA : Reinforcing Symbiosis Living in Nigerien Oral Poetry: A contribution of Malam Mamane Barka through <i>Amairam</i>	857-871
Yhattey Hervé Thierry AGUIE : Gestion des ressources forestières et exploitation minière à Yaouré de la période précoloniale au xx^e siècle	872-887
N'founoum Parfait Sidoine KOUAME : La continuité de la transhumance pastorale en Côte d'Ivoire (1968-2002) : entre échec des politiques d'intégration et stratégies de résilience des Peuls pasteurs du nord ivoirien	888-909
Guilga François de Paule YAMBRESSINGA : La problématique de l'enseignement de l'éducation civique au post-primaire et secondaire au Burkina-Faso de 1960 à 2024	910-932
BABAROU: Fulani and Hausa wedding practices in the working-class neighborhoods of in Garoua (Cameroon).....	933-946
Nadine Carole NGON : L'héritage africain dans les noms colombiens	947-962
Mamadou Vieux Lamine SANÉ: Université numérique et professionnalisation en Afrique francophone	963-981
Koffi Alain KOUASSI: Patronymes et préservation de l'identité culturelle d'un peuple : état des lieux en pays koulango (XVIII^e - XX^e siècle)	982-998
Salomé Michelle Rose EDIMA : La Femme bulu et la promotion de l'art culinaire patrimonial au Sud-Cameroun-face à l'essor des plats internationaux (1984-2025)	999-1019

Les écoles coraniques itinérantes au Niger : une sociohistoire de la mobilité éducative islamique (1900-2024)

Laouali ISSA SALIFOU

Doctorant

Département d'Histoire

Laboratoire Sociétés, Crises et Mutations au Sahel (SCM- Sahel)

Université Abdou Moumouni

9927chercheurlis@gmail.com

Abdou IDRISSE

Maître de Conférences

Département d'Histoire

Laboratoire Sociétés, Crises et Mutations au Sahel (SCM- Sahel)

Université Abdou Moumouni

abdou.idrissa2023@gmail.com

Résumé

Cette étude examine, sur la longue durée, le phénomène des écoles coraniques itinérantes au Niger et la figure de l'*almajiri* qui en est indissociable. Phénomène ancien dans l'histoire de l'islam ouest-africain mais sous-étudié dans la littérature scientifique nigérienne francophone, l'*almajiri* constitue un objet historique et social de premier ordre, à la croisée de l'éducation religieuse, de la pauvreté rurale, de la migration interne et des dynamiques confrériques. Fondée sur une recherche documentaire, sur les rapports institutionnels et la presse, et sur une enquête de terrain auprès des maîtres coraniques itinérants et des talibés, l'étude reconstitue la profondeur historique de l'institution, son organisation et son économie, les conditions de vie quotidienne des *almajirai* et les politiques publiques successives. Elle montre que la mobilité contemporaine se polarise vers les capitales politique et économique du pays, que le système demeure à la fois un patrimoine religieux multiséculaire et une source contemporaine de vulnérabilités, et que sa réforme appelle la mobilisation des *zawiya* comme acteurs endogènes de régulation.

Mots-clés : Niger, *almajiri*, écoles coraniques itinérantes, *zawiya*, *Tijâniyya*.

Abstract

This study examines, over the long term, the phenomenon of itinerant Qur'anic schools in Niger and the figure of the *almajiri* which is inseparable from it. An ancient phenomenon in the history of West African Islam but understudied in the French-speaking Nigerien scientific literature, the *almajiri* is a historical and social object of the first order, at the crossroads of religious education, rural poverty, internal migration and brotherhood dynamics. Based on documentary research, on institutional relations and the press, and on a field survey of itinerant Quranic teachers and talibés, the study reconstructs the historical depth of the institution, its organization and economy, the daily living conditions of the *almajirai* and the successive public policies. It shows that contemporary mobility is polarizing towards the country's political and economic capitals, that the system remains both a centuries-old religious heritage and a contemporary source of vulnerability, and that its reform calls for the mobilization of the *zawiya* as endogenous actors of regulation.

Keywords: Niger, *almajiri*, itinerant Qur'anic schools, *zawiya*, *Tijâniyya*.

Introduction

L'historiographie des institutions éducatives islamiques en Afrique de l'Ouest a longtemps privilégié les structures formelles et visibles, au premier rang desquelles les universités islamiques, les écoles franco-arabes et les médersas modernes. C'est pourtant une simplification trompeuse, qui laisse dans l'ombre une réalité éducative bien plus massive et plus problématique : celle des écoles coraniques traditionnelles, particulièrement dans leur forme itinérante, qui scolarisent au sens religieux du terme des dizaines de milliers d'enfants au Niger comme dans l'ensemble du Sahel. Au cœur de cette réalité se trouve la figure paradoxale de l'*almajiri* (pluriel : *almajirai*), enfant pris entre la fonction noble de l'apprentissage du Coran et la réalité quotidienne d'une quête urbaine, héritier d'une tradition multiséculaire et victime potentielle de dispositifs contemporains de maltraitance.

Cette question gagne en pertinence dans le Niger contemporain, pays sahélien à très large majorité musulmane (M. Alio, 2013 : 43) et marqué par un fort taux d'analphabétisme, où les écoles coraniques constituent souvent la seule forme de scolarisation accessible aux familles rurales pauvres. Le phénomène y présente néanmoins une triple invisibilité préoccupante : statistique, faute de recensement systématique des *almajirai* ; scientifique, la littérature francophone demeurant embryonnaire à quelques exceptions près ; et institutionnelle, du fait d'un rattachement administratif périphérique et d'une exclusion des politiques éducatives nationales.

L'ampleur quantitative du phénomène, bien que difficile à cerner avec précision, est désormais documentée. L'enquête de référence menée par l'Association Nigérienne pour le Traitement de la Délinquance et la prévention du crime, en partenariat avec Anti-Slavery International et la RADDHO, a recensé en 2020, dans six villes nigériennes (Zinder, Maradi, Niamey, Tahoua, Agadez et Arlit), 86 824 talibés, parmi lesquels au moins 76 080 sont contraints à la mendicité¹. Cette ampleur, qui ne couvre que les principaux centres urbains, donne la mesure d'une réalité dont l'invisibilité institutionnelle contraste avec la massivité empirique.

Le sujet a récemment retrouvé une actualité scientifique et publique, à la faveur des

¹Association Nigérienne pour le Traitement de la Délinquance et la prévention du crime (ANTD), Anti-Slavery International & RADDHO, 2020, Souffrances sous silence : enquête sur la mendicité forcée des enfants talibé au Niger, Niamey/Londres/Dakar, 84 p. ; sur les 86 824 talibés recensés dans les six villes étudiées, au moins 76 080 sont contraints à la mendicité ; 85 % avaient plus de sept ans à leur admission en école coranique et 13 % en avaient six ou sept ; 65 % sont originaires de zones rurales.

débats sur la mendicité dans l'espace sahélien et sur la protection de l'enfance. Or, l'historiographie nigérienne francophone l'a longtemps laissé de côté, au profit d'objets jugés plus institutionnels. Restituer la profondeur historique de l'almajiri, et l'éclairer par une enquête de terrain conduite auprès de ses acteurs eux-mêmes, c'est donc combler une lacune et, ce faisant, éclairer un pan entier de la socialisation religieuse au Niger.

La revue de la littérature montre que l'éducation arabo-islamique apparaît très tôt dans l'espace nigérien et que les écoles coraniques se sont développées malgré les tentatives coloniales de contrôle (M. Zakari, 2009 t. 1 ; M. Last, 2008). Les travaux pionniers d'Olivier Meunier sur Maradi font référence pour l'étude des dynamiques éducatives haoussa (O. Meunier, 1995 ; O. Meunier, 2000), mais ne couvrent qu'une région ; d'autres contributions éclairent les marabouts en milieu rural et urbain (M. Diarra Abdoulaye, 2009), les centres d'études islamiques anciens (A. Idrissa, 2012), l'inscription confrérique tijânî du phénomène (I. Moussa, 2010 ; L. Issa Salifou, 2026), les confréries de Maradi (S. G. Issoufou, 2023), l'islam au Katsina nigérien (S. Yahouza, 1995), et plus récemment les recompositions réformistes (K. S. M. Nazirou, 2024). Le rapport de mission de M. Hassane (2015) sur les manuscrits arabes et ajami de Tahoua éclaire en outre une cartographie inédite des cheikhs, des écoles et des zawiya régionales. Ces travaux convergent vers un constat : la mobilité éducative islamique, bien qu'ancienne, demeure peu étudiée pour elle-même comme objet sociohistorique.

La problématique peut se formuler ainsi : comment une institution éducative héritée des islamisations sahéliennes est-elle devenue, dans le Niger contemporain, à la fois un patrimoine religieux légitime et une source de vulnérabilités pour les enfants, et quelles trajectoires concrètes de maîtres et de disciples révèle-t-elle aujourd'hui ? Plusieurs questions en découlent : quelle est la profondeur historique de l'institution ? Comment se structurent les écoles itinérantes et leur économie ? Quelles sont les conditions de vie des *almajirai* ? Quelles politiques publiques ont tenté d'encadrer le phénomène et quel rôle les *zawiya* peuvent-elles y jouer ?

Comme hypothèses, nous postulons d'abord que la persistance du système s'explique moins par une logique d'exploitation que par une demande sociale réelle, née de la précarité rurale et amplifiée par l'insécurité régionale contemporaine. Nous postulons ensuite que la mobilité contemporaine des maîtres et des disciples se polarise vers les capitales politique (Niamey) et économique (Maradi) du Niger. Nous postulons enfin que toute réforme durable suppose de mobiliser les autorités religieuses, en particulier les *zawiya*, comme acteurs de régulation plutôt que comme objets de contrainte.

Pour répondre à ces questions, nous mobilisons quatre corpus de sources : les travaux académiques; les rapports institutionnels d'organisations spécialisées dans la protection de l'enfance ; la presse nigérienne et internationale ; enfin une enquête orale.

La réflexion s'articule autour de quatre axes : la profondeur historique de l'institution (1) ; l'organisation et l'économie des écoles itinérantes (2) ; les conditions de vie et les vulnérabilités des *almajirai* (3) ; enfin les politiques publiques et le rôle des *zawiya* (4).

1. La profondeur historique de l'institution *almajiri*

Avant d'analyser la situation contemporaine, il importe de restituer la profondeur historique de l'institution *almajiri* dans la tradition éducative islamique africaine. Loin d'être un phénomène récent ou marginal, l'*almajiri* s'inscrit dans une histoire multiséculaire qui remonte aux premières islamisations du Hausaland et du Bornu, et qui s'est consolidée avant de se prolonger sous l'administration coloniale française et l'État nigérien indépendant. Quatre dimensions méritent d'être examinées : l'étymologie du terme et son inscription théologique, les origines précoloniales, les transformations coloniales et la grande recomposition tijânî des années 1920.

1.1. Étymologie, désignations et inscription théologique

Le terme *almajiri* (pluriel : *almajirai*) vient de l'arabe al-muhâjir, « celui qui émigre », en référence à l'hégire, migration du Prophète de La Mecque vers Médine. Cette étymologie inscrit théologiquement l'*almajiri* dans une lignée prestigieuse : l'enfant qui quitte son village pour suivre un maître coranique itinérant reproduit symboliquement le geste des compagnons du Prophète, ce qui confère à sa migration une dignité religieuse considérable. Cette inscription explique en partie la persistance du système malgré les critiques contemporaines.

La terminologie locale distingue par ailleurs des catégories d'âge. Le terme *almajiri* désigne « les jeunes élèves de l'école coranique », tandis que le *gardi* renvoie aux « étudiants adolescents » (S. Yahouza, 1995:12). Le principe même de la mobilité est résumé par l'adage *tahiya mabudin ilimi*, « voyager, c'est enrichir ses connaissances » (S. Yahouza, 1995 : 35). Les désignations varient selon les espaces : « les élèves, généralement appelés en haoussa *dan almajiri* ou en peul *talibi*, se répartissent en deux catégories », la première qui regroupe des enfants confiés à l'école vers l'âge de sept ou huit ans à la demande de leurs parents (M. Diakité, 2010:135). On retrouve, dans la sous-région, les termes talibé, *garibou* ou *pukâra*, qui recouvrent des réalités comparables.

1.2. Origines dans le Hausaland et le Bornu précoloniaux

L'institution trouve ses racines dans des foyers anciens de l'islam ouest-africain. Le Hausaland constitua, du XIII^e au XIX^e siècle, l'un des principaux foyers de cette religion, où l'enseignement coranique se structura autour du *mallam*, maître titulaire d'une école attachée à une mosquée ou à un village (M. Last, 2008 : 141). Au Bornu voisin, l'ancienneté de la tradition est attestée : « à partir du XV^e siècle, un système d'enseignement islamique était établi », notamment par le rôle de premier plan dévolu aux *ulama* à la cour (M. Zakari, 2009 t. 1 : 53).

Le contenu pédagogique reposait sur une progression classique : « le point de départ de l'enseignement classique est l'alphabet arabe puis le *Qur'ân* » (M. Zakari, 2009 t. 1 : 201). Le Califat de Sokoto, au XIX^e siècle, donna une nouvelle ampleur à l'institution en l'inscrivant dans un projet politico-religieux de réislamisation du Hausaland. Les écoles fonctionnaient principalement durant la saison sèche, d'où le surnom haoussa de *makarantar cin rani*, « les écoles qui permettent de manger pendant la saison sèche ». Plusieurs traits structurels caractérisent ainsi l'almajiri précolonial : son inscription saisonnière dans le calendrier agraire, son financement par la zakat et sa fonction de redistribution sociale, qui permettait aux familles pauvres de placer leurs enfants sous la protection du maître durant la période difficile. Cette articulation entre cycle agraire, formation religieuse et solidarité communautaire constitue la matrice ancienne de l'itinérance contemporaine.

Cette tradition se transmettait selon des chaînes intellectuelles (*silsila*) qui relient chaque maître à ses prédécesseurs, gage d'authenticité du savoir et fondement de l'autorité maraboutique. L'enseignement coranique constituait ainsi, bien avant la colonisation, un système éducatif structuré, doté de ses propres critères de légitimité et de transmission, et profondément articulé aux réseaux confrériques qui irriguaient l'espace Nigérien.

1.3. L'administration coloniale française et le contrôle des écoles

L'administration coloniale française, qui prend le contrôle du futur territoire nigérien entre 1900 et 1922, adopta une position ambivalente. Elle reconnut l'existence et la fonction sociale des écoles coraniques, sans chercher à les interdire, mais les marginalisa institutionnellement en les classant comme institutions confessionnelles relevant des affaires religieuses, exclues de toute subvention et de toute reconnaissance scolaire (J.-L. Triaud, 1981:16-18). Cette position s'inscrit dans la stratégie coloniale plus large de neutralisation de l'islam politique.

Cette reconnaissance s'accompagna toutefois d'une surveillance étroite :«

l'administration continuait à compter les écoles coraniques et à contrôler rigoureusement les milieux maraboutiques, tout particulièrement les pèlerins et les marabouts errants » (M. Zakari, 2009 t. 1 : 158). Les sources coloniales fournissent les premières données chiffrées : en 1920, la colonie du Niger comptait « 970 écoles coraniques avec 4 321 élèves » (M. Zakari, 2009 t. 1 : 194). Une conséquence paradoxale de cette politique fut le renforcement de l'autonomie des écoles : privées de subventions mais exemptées de contrôle pédagogique, elles purent maintenir leurs modalités traditionnelles d'enseignement et de financement, sans interférence directe de l'État. Cette autonomie de fait, prolongée après l'indépendance de 1960, constitue à la fois la force et la faiblesse du système.

Cette marginalisation institutionnelle eut des effets durables. En classant les écoles coraniques hors du champ scolaire officiel, l'administration coloniale les priva non seulement de moyens, mais aussi de toute passerelle vers le système éducatif moderne, situation dont les conséquences se font encore sentir aujourd'hui. L'héritage colonial pèse ainsi sur l'ensemble des politiques publiques ultérieures, contraintes de composer avec un secteur à la fois massif et largement soustrait au contrôle de l'État.

1.4. La grande recomposition *tijânî* des années 1920

La grande recomposition contemporaine intervient dans les années 1920, avec l'implantation de la *Tijâniyya* niassène dans la vallée de Kaoura Acha, à Tahoua. Le rapport de mission de M. Hassane (2015) précise cette inflexion : la confrérie est introduite par des marabouts venus de Kano qui avaient complété leur formation à Kaolack auprès de Cheikh Ibrahim Niasse. Ce mouvement reconfigure durablement le paysage éducatif du sud nigérien. Les centres *tijânî* de Tahoua deviennent des pôles d'attraction transnationaux, et la formation des maîtres s'organise autour de la *silsila* niassène, le plus souvent par le triangle Kano-Zaria-Sokoto, complété pour les plus avancés par un séjour à Medina-Baye, à Kaolack. La trajectoire de I. Moussa (2010), explique précisément cette articulation entre voie spirituelle, formation lettrée et organisation pédagogique.

Les estimations disponibles confirment l'ampleur du phénomène confrérique. Pour la seule région de Tahoua, les effectifs de talibé rattachés aux centres *tijânî* sont estimés à 78 895, répartis entre Kaoura Acha et les autres centres *Tijâniyya* (L. Issa Salifou, 2026 :66). À elle seule, la *zawiya* de Kaoura Acha encadrait, au moment de l'enquête de M. Hassane, plus de 12 000 talibé en provenance du Niger et des pays voisins. L'implantation *tijânî* nigérienne ne se limite toutefois pas à la région de Tahoua. À Maradi, les travaux de S. G. Issoufou (2023) montrent la coexistence ancienne, dans la seconde moitié du XIXe siècle et tout au long du XXe

siècle, de la *Qâdiriyya* et de la *Tijâniyya*, avec une concurrence confrérique qui a structuré le paysage religieux urbain jusqu'à 1994. À Zinder, A. Souley (2014) à éclairer la recomposition de l'enseignement arabo-islamique sous l'effet conjugué de la modernisation pédagogique et des dynamiques confrériques. À l'ouest, A. Idrissa (2012) restitue la profondeur des centres d'études islamiques anciens, depuis le XVI^e siècle, qui ont précédé les configurations contemporaines. Ces travaux convergent vers l'image d'un paysage religieux pluri-confrérique, dans lequel la *Tijâniyya* niassène constitue toutefois, depuis les années 1920, la matrice principale de l'éducation coranique itinérante en zone haoussa et au-delà.

2. Organisation et économie des écoles coraniques itinérantes

Pour comprendre ce phénomène, il est nécessaire de comprendre précisément la structure organisationnelle et économique des écoles coraniques nigériennes. Loin de constituer un système homogène, celles-ci présentent une diversité interne considérable. Trois dimensions méritent une attention particulière : la distinction entre écoles permanentes et itinérantes et la typologie des voyages d'étude, le rôle central du *mallam*, et l'économie morale du système éclairée par les trajectoires d'enquête.

2.1. Écoles permanentes, écoles itinérantes et typologie des voyages

Le trait distinctif de l'école traditionnelle est sa mobilité : « d'une manière générale, l'école coranique est restée la communauté constituée par un maître et ses élèves ; elle ne se tient pas toujours forcément au même endroit ; elle naît et disparaît avec le maître. Elle est ambulante, particulièrement dans les zones rurales » (M. Zakari, 2009 t. 2 : 16). Les écoles itinérantes « existent uniquement pendant la période de soudure alimentaire et disparaissent dès les premières tombées de pluies » ; leurs élèves, presque exclusivement des garçons ruraux, suivent un marabout de ville en ville « dans le but non seulement d'apprendre le Coran, mais aussi de se nourrir en attendant la saison hivernale » (A. Souley, 2014 : 8).

Les enquêtes distinguent trois types de déplacements. Le *mashekari* est « un voyage qui dure plusieurs années au cours desquelles l'élève, le plus souvent dès son bas âge, est confié à un *malam* », généralement orienté vers le Nigéria voisin. Le *rani*, de l'haoussa « saison sèche », est un déplacement de six à sept mois ; après les récoltes, « les almajirai s'apprêtent alors pour le *rani* ». Le *kakkaba raba*, « égouttage de la rosée », est un voyage court effectué « entre la floraison de leurs semences et le début des récoltes » (S. Yahouza, 1995 :35-36). Cette inscription dans le calendrier de la soudure révèle que l'institution relève d'une logique économique de survie autant que d'une logique religieuse.

Les écoles permanentes, au contraire, sont attachées à un lieu fixe, souvent une mosquée de quartier ou un village, dirigées par un *mallam* résident, et accueillent des enfants locaux qui rentrent chez eux le soir. La différence d'hébergement et de rapport à la quête constitue ainsi le critère central de classification du système (A. Souley, 2014 : 8). Cette dimension complique la critique facile qui ferait des écoles itinérantes de simples lieux d'exploitation : elles répondent à une demande sociale réelle, née de la précarité structurelle des campagnes nigériennes.

L'inscription saisonnière de ces écoles dans le calendrier de la soudure éclaire d'ailleurs leur fonction sociale : en accueillant les enfants durant les mois de pénurie, elles allègent la charge des familles rurales et assurent une forme de redistribution. Loin d'être un simple résidu archaïque, l'itinérance répond ainsi à une rationalité économique et sociale qu'aucune réforme ne saurait ignorer sans risquer de reporter la charge sur des familles déjà fragilisées.

2.2. Le *mallam* : maître coranique et figure d'autorité

Au cœur de l'organisation se trouve le *mallam* (pluriel : *mallamai*), qui assure plusieurs fonctions : enseignant, guide spirituel, conseiller familial et intermédiaire avec les autorités. Son statut social est considérable : « les maîtres sont plutôt de petits entrepreneurs indépendants du savoir et de la religion. Mais ils sont les hommes du livre, ceux qui connaissent le mieux le Coran et ses préceptes et pour cela ils jouissent d'une grande considération » (M. Diakitè, 2010 : 134). Son autorité repose ainsi sur deux fondements : sa formation religieuse et sa capacité économique à entretenir un groupe d'élèves.

La figure du marabout n'est pas uniforme : ses activités se différencient nettement selon qu'il exerce en milieu rural ou urbain, le second contexte favorisant une marchandisation plus poussée de la relation maître-élève (M. Diarra Abdoulaye, 2009). Cette différenciation rurale/urbaine est décisive pour l'analyse : en milieu rural, le maître demeure souvent un notable inséré dans des réseaux de réciprocité villageoise, tandis qu'en ville la relation tend à se monétariser et la quête à se professionnaliser. C'est dans ce second contexte que se concentrent les dérives les plus graves, ce qui invite à distinguer la grande majorité des écoles, légitimes et socialement utiles, d'une minorité détournée de sa vocation.

L'enquête de terrain confirme cette analyse, en éclairant en outre une géographie polarisée de la mobilité contemporaine. Sur les dix marabouts itinérants rencontrés entre septembre 2024 et juin 2026, huit ont fondé ou refondé leur *zawiya* à Niamey, capitale politique, ou à Maradi, capitale économique. Malam Mami, originaire de Sabonga dans la région de Tahoua, a suivi son maître Malam Almou à Zinder (Garin Maman) de 1987 à 1992 avant de

fonder une *zawiya* à Niamey de 1992 à 2000, qui accueillait plus de deux cents talibés par an². Malam Tassiou, condisciple de Mami chez Malam Almou³, a ouvert sa propre *zawiya* à Maradi en 2004, où il encadre environ deux cent cinquante talibés par an⁴. Malam Chaibou, formé à Salamé (Sokoto) de 1993 à 1997, a tenu une *zawiya* à Maradi de 2001 à 2010⁵. Aboubacar Malam Idrissa hérite d'une *zawiya* fondée par son père à Filingué dans les années 1970, transférée à Niamey en 1973 puis à Sayétešsam en 1987⁶. Mahamadou Housseini a fondé sa *zawiya* à Ouallam en 1992 et l'a transférée à Niamey en 1996⁷. Malam Moustapha Oumarou a fondé la sienne à Niamey en 2017, sur mandat du Cheikh de Kaoura Acha, et y a formé plus de quatre cents talibés depuis lors⁸. À cette polarisation Niamey-Maradi s'ajoutent des trajectoires marginales : Malam Ahamad Jaja a quitté Maradi en 2015 « par pression des réformistes et aussi par un problème économique » pour fonder une *zawiya* à Agadez accueillant une soixantaine de talibés⁹ ; Ari Malam Wali, à Diffa, a ouvert officiellement sa *zawiya* en 2014, où il encadre deux cent cinquante talibés, dont une vingtaine de *gardi*¹⁰.

Trois logiques se conjuguent dans cette polarisation urbaine. La première est la recherche de soutiens économiques concentrés dans les capitales : bonnes volontés, notables, contribution des fidèles. La deuxième est la pression migratoire des familles rurales, accélérée par la précarisation des campagnes. La troisième, plus récente, est la dégradation sécuritaire des zones rurales, particulièrement dans les régions de Diffa, Tillabéri et Tahoua, et Dosso qui pousse les maîtres à se replier sur les centres urbains. L'expansion du mouvement *Izala* dans ces mêmes zones, ajoute une pression réformatrice sur les *zawiya* soufies traditionnelles, dont le cas Jaja constitue une illustration directe.

²Entretien avec MALAM MOHAMMED dit MALAM MAMI, ancien talibé itinérant et marabout, originaire de Sabonga (Tahoua), Niamey, 12 mai 2026.

³Entretien avec MALAM ALMOU, maître coranique, Zinder (Garin Maman), 17 mai 2026.

⁴Entretien avec MALAM TASSIOU, marabout itinérant, originaire de Magaria, Maradi, 15 mai 2026.

⁵Entretien avec MALAM CHAIBOU, marabout originaire de Madaoua (Tahoua), formé à Salamé (Sokoto, 1993-1997), Tahoua, 13 septembre 2024.

⁶Entretien avec ABOUBACAR MALAM IDRISSE, originaire de Filingué (Tillabéri), Niamey (Sayétešsam), 25 mai 2026.

⁷Entretien avec MAHAMADOU HOUSSEINI, marabout itinérant à Niamey, originaire de Ouallam (Tillabéri), formé à Kiota (Dosso), 25 mai 2026.

⁸Entretien avec MALAM MOUSTAPHA OUMAROU, marabout itinérant à Niamey, ressortissant de Tahoua, 23 mai 2026.

⁹Entretien avec MALAM AHAMAD JAJA, marabout originaire de Dakoro (Maradi), Agadez, 27 juin 2026.

¹⁰Entretien avec ARI MALAM WALI, marabout, Diffa, 20 mai 2026.

2.3. L'économie morale : *zakat*, *bara* et contributions

L'économie du système repose sur plusieurs sources complémentaires. La *zakat*, aumône légale islamique de l'ordre de 2,5 % du patrimoine, occupe une place historique (J.-L. Triaud, 1981 :19) : « chaque année, au moment des récoltes, les paysans prélevaient leur *zakat* sur la récolte qu'ils donnaient en aumône à cet érudit. Et ce sont les talibé du maître qui allaient de village en village percevoir la *zakat* » (A. Idrissa, 2012 : 215). S'y ajoutent les contributions des parents, généralement en nature (mil, viande, vêtements), et les dons des notables locaux.

La *bara*, quête quotidienne organisée des almajirai, constitue la dimension la plus controversée. O. Meunier en donne une description précise : « très tôt le matin, la boîte vide de conserves ou une tasse à la main, les almajirai errent de maison en maison à la recherche de quelques restants de plat » (O. Meunier, 2000 : 87). Certains maîtres en proposent une justification pédagogique: la quête serait un moyen, pour l'élève, d'expérimenter des valeurs morales notamment la pitié, la solidarité, l'entraide (M. Diakité, 2010:136). Elle se double parfois d'un argument eschatologique, selon lequel les aumônes données aux mendiants seraient, dans l'au-delà, restituées au donateur (O. Meunier, 2000 :88).

L'enquête de terrain révèle toutefois une mutation profonde de l'économie de la quête entre les années 1980 et le temps présent. Le témoignage de Malam Mami, recueilli à Niamey, restitue avec précision la pratique ancienne, telle qu'elle se présentait à Zinder durant son cursus auprès de Malam Almou¹¹ :

À notre temps, la mendicité ne se pratiquait pas comme aujourd'hui. Tu amenais juste le *roboutou*, l'écriture du Coran qu'on boit pour la guérison, dans les maisons, et on l'échangeait contre la nourriture ; les talibés travaillaient aussi dans les maisons, ils faisaient le lavage et d'autres tâches, pour avoir à manger.

Le même témoignage est rapporté indépendamment par Malam Tassiou, condisciple de Mami chez Malam Almou de 1987 à 1992¹². La concordance des deux récits, recueillis dans des villes différentes auprès d'anciens condisciples qui ne se sont pas concertés, accrédite la thèse d'une mutation profonde de l'économie de la quête au cours des trois dernières décennies. Dans les années 1980, la quête prenait la forme d'un échange entre savoir thérapeutique¹³ et nourriture, ou d'un travail domestique chez des familles. Aujourd'hui, la mendicité urbaine en argent et en

¹³ Le *roboutou* désigne, en haoussa, une formule coranique écrite à l'encre sur une planchette puis dissoute dans l'eau et bue par le bénéficiaire à des fins thérapeutiques ou prophylactiques ; son échange contre nourriture constituait, dans le système ancien rapporté par nos informateurs, une modalité usuelle de subsistance des talibés

aliments s'est largement substituée à ce schéma, sous l'effet conjugué de la pression démographique, de la précarisation des familles d'accueil et de l'anonymat urbain. La dérive contemporaine survient précisément lorsque la fonction économique de la quête en vient à supplanter la fonction éducative.

Ari Malam Wali, dont la zawiya de Diffa accueille deux cent cinquante talibés, articule explicitement cette tension dans son organisation économique¹⁴ :

Les talibés dépendent à 100 % de la mendicité, sauf les *gardi* qui ont des boutiques où ils vendent des chapelets, des livres islamiques et autres, ou qui font le petit commerce. Selon moi, un petit talibé qui s'adonne à la recherche de l'argent ne peut pas étudier. Depuis la fondation de la *zawiya*, je n'ai eu aucune aide de l'État. Je fais fonctionner la zawiya selon les dons des bonnes volontés, des talibés volontaires (pas obligatoires) et grâce à mes propres activités.

La même structure économique est décrite par Malam Tassiou, qui ajoute une précision sur les conditions matérielles : sa zawiya accueille plus de deux cent cinquante talibé par an, venus de Zinder, de Maradi et d'ailleurs ; le local est loué et les talibés dorment souvent dehors¹⁵. À ces ressources s'ajoutent, dans bien des cas, le travail agricole saisonnier des élèves au profit du maître ou de la communauté d'accueil, ainsi que les dons consentis lors des cérémonies religieuses, en particulier le Maouloud. La pluralité de ces sources religieuses, communautaires et marchandes explique la souplesse économique du système et sa capacité à s'adapter aux contextes les plus divers, du village reculé au grand marché urbain.

3. Conditions d'apprentissage, de vie et vulnérabilités des almajirai

Ces conditions de vie quotidienne constituent le cœur empirique de notre étude. Trois dimensions méritent d'être examinées : le quotidien pédagogique et matériel, la quantification et la géographie d'un phénomène mal recensé, et les vulnérabilités spécifiques telles qu'elles s'expriment dans les témoignages recueillis.

3.1. Le quotidien pédagogique et matériel

En zone rurale, la journée de l'*almajiri* s'organise autour de quatre séances rythmées par les prières : la première a lieu à l'aube, autour d'un petit feu de bois ; la deuxième débute vers neuf heures ; la troisième se tient dans l'après-midi et s'interrompt vers 17 h 30 pour que les talibés aillent chercher du bois en brousse ; la quatrième commence vers vingt heures, à la

¹⁴ Entretien avec ARI MALAM WALI, marabout, Diffa, 20 mai 2026

¹⁵ Entretien avec MALAM TASSIOU, marabout itinérant, originaire de Magaria, Maradi, 15 mai 2026.

lumière du feu (M. Zakari, 2009 t. 1:202). L'apprentissage procède par mémorisation, en commençant par la Fatiha puis en « descendant » le livre sacré, l'élève qui connaît par cœur tout le Coran recevant le titre de *hâfiz*.

Le matériel demeure rudimentaire : l'enseignement repose sur « une planchette de bois tenant lieu d'ardoise (*allo*), un pot servant d'encrier, un mélange d'eau, de gomme arabique et de charbon de bois qui constitue l'encre et un morceau de tige de mil taillé faisant office de plume (*qalam*) » (M. Zakari, 2009 t. 1 : 199). Le logement est tout aussi sommaire, les élèves étant souvent regroupés dans une case-vestibule (*tanda*) dépourvue de mobilier (O. Meunier, 2000 : 39). Ce dénuement n'empêche pas l'école coranique de jouer un rôle social majeur : O. Meunier la rapproche des daara sénégalais, « écoles de masse accueillant des enfants généralement d'âge préscolaire » (O. Meunier, 1995:620). En l'absence d'une offre publique suffisante, elle demeure, pour de nombreuses familles rurales, la seule voie de scolarisation accessible.

Cette pédagogie privilégie longtemps la mémorisation sur la compréhension : l'élève apprend à réciter le texte sacré avant d'en saisir le sens, l'accès aux sciences islamiques jurisprudence, grammaire, exégèse n'intervenant que plus tard et pour une minorité. Cette caractéristique, souvent critiquée, explique qu'une part importante des almajirai quittent l'école sans qualification reconnue, ce qui nourrit le débat contemporain sur la nécessité d'un enseignement général de base.

3.2. Quantification et géographie d'un phénomène mal recensé

La quantification du phénomène reste difficile, faute de recensement systématique : c'est l'une des dimensions de l'invisibilité statistique évoquée plus haut. Les ordres de grandeur disponibles, réunis dans le tableau ci-dessous, témoignent néanmoins d'une croissance considérable sur un siècle.

Année	Donnée recensée
1920	970 écoles coraniques ; 4 321 élèves (colonie du Niger)
1991	Environ 45 000 écoles coraniques
2003	Environ 50 000 écoles coraniques
2015	12 000 talibé estimés à Kaoura Acha
2018	78 895 talibé estimés, région de Tahoua, centres tijnât
2020	86 824 talibés recensés (six villes : Zinder, Maradi, Niamey, Tahoua, Agadez, Arlit)

Tableau 1 : Évolution du nombre d'écoles coraniques et d'élèves au Niger (1920-2020).

Source : compilation de l'auteur à partir des données citées.

Ces données procèdent de méthodologies hétérogènes les recensements administratifs anciens,

estimations d'enquête, comptages ponctuels et ne sont pas strictement comparables. Elles convergent néanmoins vers un constat : l'ampleur du phénomène est considérable et croissante, et l'absence d'un recensement national demeure l'un des principaux obstacles à l'élaboration d'une politique publique adaptée.

À l'échelle urbaine, l'enquête de référence des organisations de protection de l'enfance livre des chiffres précis. Sur les 86 824 talibés recensés dans les six villes étudiées, la répartition fait apparaître la concentration prioritaire dans le sud sahélien et la spécificité urbaine du phénomène. Dès la saison sèche, des centres comme Maradi ou Tasawa sont « envahis par des hordes de *almajirai* » (S. Yahouza, 1995 : 32). Cette géographie nous montre des logiques convergentes : économique (opportunités de quête sur les marchés), religieuse (présence des grandes mosquées) et sociale (anonymat urbain), qui expliquent pourquoi les autorités peinent à réguler le phénomène par de simples interdictions.

3.3. Vulnérabilités, abus et voix des disciples

Les *almajirai* sont exposés à plusieurs vulnérabilités : sanitaires (maladies infectieuses, malnutrition), sociales et sécuritaires. La littérature avance que des situations d'exploitation, surtout en milieu urbain :

Il faut reconnaître que, de nos jours, il y a des abus de la part de certains marabouts qui se livrent à une véritable exploitation de leurs élèves. Cela a surtout cours dans les centres urbains où les talibés sont obligés de glisser progressivement vers la délinquance (M. Zakari, 2009 t. 1 : 203).

Les enquêtes collectives anonymisées conduites au cours de ce travail, avec quinze disciples, éclairent la dimension subjective de cette vulnérabilité¹⁶. Un premier constat émerge : la pluralité des trajectoires individuelles à l'intérieur d'une même *zawiya*. Certains disciples décrivent un cursus continu sur plusieurs années, marqué par la mémorisation progressive du Coran et un attachement fort au maître ; d'autres relatent au contraire un parcours fragmenté, ponctué d'interruptions et de réorientations vers des activités économiques. L'un d'eux résume cette tension : « certains finissent par mémoriser tout le Coran, d'autres partent dès que l'argent marche et abandonnent les études ». Cette donnée invite à dépasser une lecture homogène du parcours *almajiri*.

Un deuxième constat concerne le vécu de la quête. Les disciples interrogés distinguent entre la quête limitée, conçue comme un exercice de patience et d'humilité, et la quête prolongée, qu'ils décrivent comme un obstacle à l'étude. L'un d'eux observe : « quand on quête

¹⁶Entretiens collectifs avec cinq disciples à Niamey, entre le 30 mai 2026 à Namey.

trop, on n'a plus la tête pour apprendre ». Ce constat, formulé par les disciples eux-mêmes, rejoint la critique formulée par les maîtres les plus structurés, comme Ari Malam Wali, sur l'incompatibilité entre la recherche obsessionnelle de l'argent et la formation religieuse¹⁷. Les rapports institutionnels documentent eux aussi une quête pouvant occuper plusieurs heures par jour au détriment du temps d'étude¹⁸.

Un troisième constat porte sur les attentes des disciples. Les plus âgés, en particulier les gardi, expriment un désir d'ouverture pédagogique : ils souhaiteraient apprendre, outre le Coran, l'arabe comme langue moderne, le français, et acquérir des compétences professionnelles. Plusieurs évoquent leur souhait de devenir à leur tour mallam, d'autres de s'orienter vers le commerce, à l'image de leurs aînés gardi des marchés de Niamey ; quelques-uns expriment l'envie de rentrer auprès de leurs familles avant la fin du cycle¹⁹. Le devenir des almajirai pose ainsi question. Ne bénéficiant le plus souvent que de la mémorisation du Coran, beaucoup quittent l'école à l'âge adulte sans qualification ni diplôme : les plus chanceux deviennent à leur tour maîtres coraniques, tandis que les autres se retrouvent livrés à eux-mêmes²⁰.

À ces vulnérabilités s'ajoute la dimension transnationale du phénomène, particulièrement entre le Niger et le Nigéria, qui en accroît la complexité. La méfiance à l'égard de la formation au Nigéria s'était déjà manifestée après les troubles religieux de Kano en 1980 (S. Yahouza, 1995:35). Plus récemment, la fermeture massive d'écoles coraniques au nord du Nigéria pendant la pandémie de COVID-19 a entraîné le retour de milliers d'enfants *almajirai* vers le Niger frontalier, mettant en lumière l'extrême vulnérabilité du système face aux crises et la nécessité d'inscrire toute réforme dans un cadre régional²¹. À ces vulnérabilités s'ajoute enfin le risque, certes minoritaire mais réel, de captation de jeunes isolés par des réseaux extrémistes, facteur qui pousse aujourd'hui les bailleurs internationaux à investir dans la réforme du système.

¹⁷ Entretien avec ARI MALAM WALI, marabout, Diffa, 20 mai 2026

¹⁸ Association Nigérienne pour le Traitement de la Délinquance et la prévention du crime (ANTD), Anti-Slavery International & RADDHO, 2020, *Souffrances sous silence*, *op. cit.*

¹⁹ Entretiens collectifs avec cinq disciples à Niamey, entre le 30 mai 2026 à Namey.

²⁰ ANTD, Anti-Slavery International & RADDHO, 2020, *Souffrances sous silence*, *op. cit.*

²¹ Sur la fermeture massive d'écoles coraniques au nord du Nigéria pendant la pandémie de COVID-19 et le retour de milliers d'*almajirai* vers le Niger frontalier, voir UNICEF, 2020, communiqués de protection de l'enfance, www.unicef.org/wca (consulté le 26 mai 2026).

4. Politiques publiques successives et rôle des zawiya

L'État nigérien indépendant a adopté à l'égard des écoles coraniques une politique faite de coexistence, d'évitement et de tentatives ponctuelles d'encadrement. Quatre dimensions structurent cette histoire : la marginalisation initiale, la redynamisation éducative, le vide juridique persistant, et le rôle régulateur potentiel des zawiya tel que les acteurs eux-mêmes le formulent.

4.1. De la marginalisation à la redynamisation éducative

Durant les premières décennies de l'indépendance, l'État prolongea l'orientation coloniale en classant les écoles coraniques comme institutions confessionnelles relevant du ministère de l'Intérieur (L. A. Villalón, 2012 :5), ce qui les excluait du budget de l'Éducation nationale et de tout contrôle pédagogique. Le désengagement était assumé : « l'État ne finance pas les écoles coraniques » (M. Zakari, 2009 t. 2 : 116). Sous le régime de la seconde moitié des années 1970, on observa même « une véritable chasse aux talibés et à leurs maîtres contraints de regagner la campagne » (M. Zakari, 2009 t. 1 : 203).

À partir de la fin des années 1970, plusieurs facteurs convergents tels que la crise des plans d'ajustement, influence des bailleurs arabes, pression démographique sur l'école publique, conduisirent à une révision progressive. L'État créa la Direction de l'enseignement arabe en 1979 (M. Zakari, 2009 t.2:26) et l'on vit apparaître des « écoles coraniques rénovées » qui intègrent le *Tawhid* et le *Fiqh* (M. Zakari, 2009 t. 2 : 114). Comme le dit L. A. Villalón (2012 : 7-10), l'État entreprit alors de redynamiser l'école franco-arabe, de réorganiser les écoles *islamiyya* et de tenter de « capturer » les écoles coraniques traditionnelles. La modernisation pédagogique se traduit notamment par l'introduction simultanée de la traduction : « dès qu'on apprend un petit passage à l'enfant, on lui apprend tout de suite sa traduction » (M. Zakari, 2009 t. 2 :115). Ces évolutions suscitèrent des résistances, certains marabouts traditionnels voyant dans les médersas des institutions perçues comme proches du courant wahhabite (M. Zakari, 2009 t. 2 : 89), tandis que la dynamique réformiste du mouvement *Izala* recomposait par ailleurs le champ religieux urbain (K. S. M. Nazirou, 2024).

4.2. Le vide juridique persistant et le contentieux récent

Au plan juridique, le Niger reste à doter d'un cadre spécifique. Le constat formulé il y a plus d'une décennie demeure largement valable : « il n'existe aucune législation qui régleme la création de ces écoles, d'où leur multiplication galopante » (M. Diakité, 2010 :124). Cette absence de réglementation, conjuguée à la coordination malaisée entre les multiples

ministères concernés, Intérieur, Éducation, Affaires religieuses, Santé, Affaires sociales, Justice, fragilise toute politique cohérente de protection de l'enfance. Une loi spécifique sur les écoles coraniques traditionnelles devrait résulter d'une concertation approfondie avec les autorités religieuses, les associations de maîtres coraniques, les organisations de protection de l'enfance et les bailleurs internationaux.

À ce vide juridique s'ajoute un contentieux récent, dont les marabouts enquêtés font directement état. Aboubacar Malam Idrissa, à Sayétessam, rapporte des opérations d'arrestation de talibés à Niamey, suivies de leur libération sur intercession des autorités religieuses ; il souligne par ailleurs l'ambivalence d'une administration qui, par d'autres voies, organise le transport en bus officiels d'élèves coraniques pour des récitations publiques dites « à la faveur de la patrie²² ». Cette gestion erratique, faite d'alternance entre répression urbaine et instrumentalisation patriotique, illustre l'absence d'une politique cohérente en direction des écoles coraniques itinérantes²³.

4.3. Les zawiya, un levier endogène de régulation

L'une des spécificités nigériennes, encore peu étudiée, tient au lien entre certaines écoles itinérantes et les zawiya confrériques, en particulier *tijânî*. L'implantation de la Tijâniyya, notamment dans sa branche niassène, a transformé le paysage religieux et éducatif du pays (I. Moussa, 2010). Les estimations récentes évoquent ainsi des effectifs importants de talibé rattachés aux centres *tijânî* de la région de Tahoua, autour de Kaura Acha (L. Issa Salifou, 2026: 66). Ce maillage confrérique constitue un cadre d'autorité, de transmission et de socialisation susceptible de jouer un rôle régulateur que les politiques publiques ont jusqu'ici peu mobilisé.

L'organisation confrérique repose sur une hiérarchie de *muqaddam*, représentants habilités chargés de transmettre le *wird* et d'encadrer les disciples. Cette structure pourrait servir de cadre à une certification des maîtres : en adossant la reconnaissance des mallamai à la chaîne d'autorité confrérique, l'État disposerait d'un mécanisme de contrôle endogène, légitime aux yeux des familles et compatible avec les sensibilités religieuses. L'expérience de la *Tijâniyya* niassène, profondément implantée au Niger (I. Moussa, 2010), montre que ces réseaux disposent d'une capacité d'organisation et de mobilisation sociale considérable.

²² Les talibés sont ainsi acheminés vers des lieux désignés pour participer à des séances de récitation du Coran et d'invocations en faveur de la paix dans le pays.

²³ Sur les arrestations de talibés et les opérations de regroupement organisées dans l'agglomération de Niamey, voir notamment Le Sahel (Niamey) et Niger Inter, articles divers, années 2022-2024, www.lesahel.org et www.nigerinter.com (consultés le 26 mai 2026).

L'enquête de terrain corrobore largement cette analyse. Plusieurs marabouts interrogés formulent des attentes précises et convergentes à l'égard de l'État, qui tournent moins autour de la subsistance des élèves qu'autour de l'infrastructure et de la reconnaissance institutionnelle. Malam Tassiou, à Maradi, l'exprime sans détour²⁴:

Même si l'État veut intervenir, il ne peut pas nourrir les talibés. Mais il pourrait au moins construire pour la *zawiya* un local suffisant pour contenir tous les talibés, parce qu'ils dorment dehors et l'emplacement même de la *zawiya* est une maison à louer, je paie chaque mois.

Malam Moustapha Oumarou, à Niamey, formule une attente à propos de ce sujet : il sollicite l'assistance de l'État pour professionnaliser les talibés et créer des internats sécurisés²⁵. Mahamadou Housseini, dont la *zawiya* a accueilli cette année trente talibés bénéficiant d'un soutien arabe pour suivre des cours d'arabe, de français et en langues locales avec une enseignante recrutée à cet effet, sollicite la pérennisation de cette expérience de formalisation, qui pourrait permettre l'intégration ultérieure des élèves dans l'enseignement franco-arabe à l'issue d'un certificat équivalant au CEFEPD²⁶. Aboubacar Malam Idrissa rappelle quant à lui qu'il y a cinq ans, leur *zawiya* avait initié un système d'arabisation et de francisation de l'enseignement en collaboration avec des enseignants du franco-arabe, expérience qui s'est arrêtée par défaut de moyens et qui pourrait être relancée avec l'appui de l'État²⁷. Ari Malam Wali pose toutefois une condition décisive : tout appui éventuel ne doit pas se traduire par une substitution pédagogique, en particulier le remplacement de l'*allo*, la planchette en bois, par le tableau, qui dénaturerait à ses yeux la pédagogie traditionnelle²⁸.

L'entretien conduit avec Ousmane, imam tijânî qui se présente comme Président de la Tijâniyya à l'Université Abdou Moumouni de Niamey, conforte cette analyse en y ajoutant la question décisive de la certification²⁹. Tout en reconnaissant que la solution à la mendicité ne réside pas dans une simple interdiction, mais dans la mise en place de structures d'accueil et de prise en charge, à l'image des internats qui ont existé au Sénégal, il souligne qu'il n'existe pas encore de mécanisme formel de validation ou de certification des maîtres, et estime qu'une

²⁴ Entretien avec MALAM TASSIOU, marabout itinérant, originaire de Magaria, Maradi, 15 mai 2026

²⁵ Entretien avec MALAM MOUSTAPHA OUMAROU, marabout itinérant à Niamey, ressortissant de Tahoua, 23 mai 2026.

²⁶ Entretien avec MAHAMADOU HOUSSEINI, marabout itinérant à Niamey, originaire de Ouallam (Tillabéri), formé à Kiota (Dosso), 25 mai 2026.

²⁷ Entretien avec ABOUBACAR MALAM IDRISSE, originaire de Filingué (Tillabéri), Niamey (Sayétessam), 25 mai 2026.

²⁸ Entretien avec ARI MALAM WALI, marabout, Diffa, 20 mai 2026

²⁹ Entretien avec OUSMANE, imam tijânî et Président de la Tijâniyya, Niamey, 30 mai 2026.

certification officielle par l'État, en partenariat avec les zawiya, pourrait être bénéfique malgré les difficultés liées au contrôle et à la supervision. Cette ouverture, formulée par un cadre religieux, contraste avec la défiance souvent prêtée aux autorités confrériques.

Une telle approche supposerait toutefois de lever plusieurs obstacles : la diversité des obédiences, la concurrence entre courants confrériques et réformistes, et la réticence de certains maîtres à se soumettre à un contrôle extérieur. Elle gagnerait à s'appuyer sur les zawiya les plus structurées, en particulier celles de la région de Tahoua, où le maillage tijânî encadre des effectifs importants de talibé, pour expérimenter des dispositifs pilotes de formation et de protection avant toute généralisation.

4.4. Vers une politique articulée de réforme

À partir de ce diagnostic, plusieurs orientations se dessinent. Sur le plan pédagogique, l'introduction progressive d'un enseignement général de base et la création de passerelles vers le système formel prolongeraient l'expérience des écoles rénovées et celle, plus locale, des zawiya Housseini et Idrissa à Niamey. Sur le plan social, l'encadrement de la quête, limitation des horaires, des lieux et des âges, et la prise en charge sanitaire des enfants répondraient aux vulnérabilités les plus criantes. Mais aucune politique exclusivement urbaine ne saurait suffire : tant que la précarité rurale poussera les familles à confier leurs enfants, le développement intégré des zones d'origine demeurera la condition amont de toute réforme.

Sur le plan institutionnel, la coordination interministérielle et la mise en place d'un cadre juridique spécifique apparaissent indispensables. Les dispositifs existants gagneraient à associer l'administration, l'ONG, les autorités islamiques et les représentants des maîtres. Le financement, encore largement dépendant des partenaires internationaux, gagnerait par ailleurs à mobiliser des ressources endogènes notamment une zakat institutionnelle transparente, articulée au maillage des zawiya afin d'asseoir la réforme dans la durée.

Une politique articulée gagnerait enfin à inscrire ces mesures dans la durée par un suivi évaluatif rigoureux : indicateurs de scolarisation, de santé et de protection, mécanismes de signalement, et évaluation périodique des dispositifs pilotes. C'est à cette condition que la réforme pourra dépasser le stade des intentions et produire des effets mesurables sur le bien-être des enfants concernés.

Conclusion

Le phénomène *almajiri* au Niger constitue un objet historique et social d'une importance considérable, qui mérite enfin l'attention scientifique systématique qui lui a longtemps fait défaut dans la littérature francophone. Loin d'être un simple « problème » à éradiquer ou un simple « patrimoine » à préserver, l'*almajiri* se révèle un phénomène complexe et ambivalent : il articule une profondeur historique multiséculaire, une organisation et une économie propres, des conditions de vie souvent préoccupantes et des politiques publiques hésitantes.

L'analyse a objecté trois résultats. Premièrement, la persistance du système s'explique par une demande sociale réelle, née de la précarité rurale et amplifiée par les crises contemporaines, autant que par sa légitimité religieuse ; cette ambivalence rend irrecevables tant les positions abolitionnistes radicales que les positions conservatrices intransigeantes. Deuxièmement, la mobilité contemporaine des maîtres et des disciples se polarise massivement vers Niamey, capitale politique, et Maradi, capitale économique, où se concentrent les soutiens, les opportunités et les attentes des familles ; cette polarisation s'accompagne d'une mutation de l'économie de la quête, dont la fonction économique tend à supplanter la fonction éducative dans les contextes urbains les plus dégradés. Troisièmement, les *zawiya*, et singulièrement les centres *tijânî*, représentent un levier endogène de régulation encore sous-exploité, dont la mobilisation conditionne l'efficacité de toute politique publique.

Trois pistes méritent d'être prolongées pour les recherches et les politiques publiques futures. Il conviendrait d'abord de procéder à un recensement national systématique des *almajirai*, afin de disposer enfin de données fiables sur l'ampleur réelle du phénomène. Il serait ensuite utile de comparer la trajectoire nigérienne avec celles des autres pays, dont les flux migratoires interagissent directement avec les *zawiya* nigériennes. Une réflexion stratégique sur l'articulation entre réforme du système, valorisation du patrimoine religieux et protection effective des droits de l'enfant paraît enfin indispensable. Les *almajirai* nigériens constituent, à cet égard, un laboratoire dont les leçons mériteront d'être tirées avec rigueur et patience, dans le temps long qu'exige toute analyse sérieuse des transformations religieuses et sociales contemporaines.

Références bibliographiques

Sources orales

Noms et prénoms	Qualité / statut	Date et lieu de l'entretien
Malam Chaibou	Maître coranique itinérant, ancien responsable de zawiya à Maradi (2001-2010), originaire de Madaoua (Tahoua)	13 septembre 2024 à Tahoua
Malam Hima et Malam Mamane	Maîtres coraniques itinérants, originaires de Madaoua (Tahoua)	13 septembre 2024 à Tahoua
Malam Mohammed dit Malam Mami	Ancien talibé itinérant et marabout, ancien responsable de zawiya à Niamey (1992-2000), originaire de Sabonga (Tahoua)	12 mai 2026 à Niamey
Malam Tassiou	Responsable de zawiya itinérante, originaire de Magaria (Zinder)	15 mai 2026 à Maradi
Malam Almou	Maître coranique, formateur des disciples de Mami et Tassiou	17 mai 2026 à Zinder
Ari Malam Wali	Responsable de zawiya itinérante	20 mai 2026 à Diffa
Malam Moustapha Oumarou	Maître coranique itinérant à Niamey, mandataire du Cheikh de Kaoura Acha, originaire de Tahoua	23 mai 2026 à Niamey
Mahamadou Housseini	Maître coranique itinérant à Niamey, originaire de Ouallam (Tillabéri), formé à Kiota (Dosso)	25 mai 2026 à Niamey
Aboubacar Malam Idrissa	Responsable de zawiya à Sayétessam (Niamey), originaire de Filingué (Tillabéri)	25 mai 2026 à Niamey (Sayétessam)
Malan Ousmane	Imam tijânî, Président de la Tijâniyya	30 mai 2026 à Niamey
Malam Ahamad Jaja	Responsable de zawiya itinérante à Agadez, originaire de Dakoro (Maradi)	27 juin 2026 à Agadez
Entretien collectif avec 5 disciples	-	30 mai 2026 à Niamey

Sources de presse et institutionnelles

Association Nigérienne pour le Traitement de la Délinquance et la prévention du crime (ANTD), Anti-Slavery International & RADDHO, 2020, Souffrances sous silence : enquête sur la mendicité forcée des enfants talibé au Niger, Niamey/Londres/Dakar, 84 p.

Le Sahel (Niamey), articles divers relatifs aux écoles coraniques et à la situation des talibés à Niamey, années 2018-2024, www.lesahel.org (consultés le 26 mai 2026).

Niger Inter, articles divers relatifs aux écoles coraniques et aux talibés, années 2018-2024, www.nigerinter.com (consultés le 26 mai 2026).

UNICEF, 2020, communiqués de presse et données de protection de l'enfance au Niger, www.unicef.org/wca (consultés le 26 mai 2026).

Bibliographie

ALIO Mahaman, 2013, « La gestion politique du pluralisme religieux dans l'État nigérien indépendant », dans : L. Lado, E. Kouokam Magne (dir.), *Le pluralisme religieux en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, p. 43-60.

DIAKITÉ Mamadi, 2010, *L'influence de l'islam sur l'enseignement au Niger : le cas de la ville de Maradi*, Thèse de doctorat, non publiée, Bordeaux, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, 190 p.

DIARRA ABDOULAYE Mohamed, 2009, *Dynamique des marabouts du Niger : différenciation de leurs activités en milieu rural et urbain*, Thèse de doctorat, non publiée, Paris, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, 288 p.

HASSANE Moulaye, 2015, *Rapport de mission de prospection, d'acquisition et de valorisation des manuscrits arabes et ajami dans les huit (8) régions du Niger, Phase 3 / Tahoua 2015*, Niamey, Institut de Recherches en Sciences Humaines, Université Abdou Moumouni, Département des Manuscrits Arabes et Ajami, 62 p.

IDRISSA Abdou, 2012, *Les centres d'études islamiques de l'ouest du Niger du XVIe au XIXe siècle*, Thèse de doctorat, Niamey, Université Abdou Moumouni, 452 p.

ISSA SALIFOU Laouali, 2026, *Les confréries religieuses dans la région de Tahoua : cas de la Tijâniyya à Kaura Asha de 1935 à 2018*, Mémoire de Master, non publié, Niamey, Université Abdou Moumouni, 112 p.

ISSOUFOU Salifou Garba, 2023, *Les confréries religieuses musulmanes dans la ville de Maradi de la deuxième moitié du XIXe siècle à 1994*, Mémoire de Master, non publié, Niamey, Université Abdou Moumouni, 98 p.

LAST Murray, 2008, *The book in the Sokoto Caliphate*, dans: S. Jeppie, S. B. Diagne (dir.), *The Meanings of Timbuktu*, Dakar, CODESRIA/HSRC, p. 135-163.

MEUNIER Olivier, 1995, « Enseignements de base, politiques d'éducation et stratégies éducatives en milieu haoussa : le cas de la ville de Maradi (Niger) », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 31, n° 3, p. 617-634.

MEUNIER Olivier, 2000, *Bilan d'un siècle de politiques éducatives au Niger*, Paris, L'Harmattan, 326 p.

MOUSSA Ibrahim, 2010, *Cheikh Ibrahim Niasse (1900-1975) : précurseur de la Tijâniyya au Niger. Étude doctrinale de sa pensée et de ses implications sociales et politiques*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Université Bordeaux 3, 565 p.

NAZIROU Karidio Seyni Mahamadou, 2024, *Dynamique du mouvement Izala dans la communauté urbaine de Niamey de 1991 à 2015*, Mémoire de Master, non publié, Niamey, Université Abdou Moumouni, 116 p.

SOULEY Abdoulaye, 2014, « Recompositions et dynamiques de l'enseignement arabo-islamique au Niger : le cas de Zinder », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, [en ligne], <https://journals.openedition.org/cres/3120> (consulté le 30 mai 2026).

TRIAUD Jean-Louis, 1981, « L’islam et l’État en République du Niger », *Le mois en Afrique*, n° 192-193, p. 9-26.

VILLALÓN Leonardo A., 2012, « Religion, demande sociale et réformes éducatives au Niger : quand l’État redynamise l’école franco-arabe, réorganise les écoles islamiyya et essaie de capturer les écoles coraniques », *Africa Power and Politics Working Paper*, n° 7, p. 1-35.

YAHOUZA Sadissou, 1995, *L’islam au Katsina nigérien de 1960 à nos jours*, Mémoire de maîtrise, Niamey, Université Abdou Moumouni, 114 p.

ZAKARI Maïkoréma, 2009, *L’islam dans l’espace nigérien*, Tome 1 : Des origines (VIIe siècle) à 1960, Paris, L’Harmattan, 305 p.

ZAKARI Maïkoréma, 2009, *L’islam dans l’espace nigérien*, Tome 2 : De 1960 aux années 2000, Paris, L’Harmattan, 284 p.