



Numéro 22 - mai 2011

Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara

Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones

Maud Saint-Lary

Résumé

Cet article analyse le phénomène de réislamisation des musulmans francophones au Burkina Faso. En s'appuyant sur des observations menées au sein d'un groupe recevant une formation islamique en cours du soir, il interroge les logiques qui conduisent des individus, instruits dans les écoles du « Blanc », à suivre une formation islamique sur le tard. Puis, de manière plus globale, il questionne le processus de montée en puissance, depuis vingt ans, des élites islamiques francophones soucieuses d'occuper l'espace public aux côtés de leurs homologues arabisants. Ces élites francophones ont su s'emparer des médias (radio, presse, Internet) pour rectifier les pratiques cultuelles et dicter des normes islamiques. De ce fait, elles participent de manière active à la construction d'un espace public religieux au Burkina Faso et prennent position sur des enjeux sociétaux qui préoccupent autant les pouvoirs

publics que les organisations internationales.

Abstract

In this paper I examine the re-Islamisation of French-speaking Muslims in Burkina Faso. Grounded in direct observation carried out with a group involved in Islamic evening classes, my analysis interrogates the logics which have recently led many people educated in “White” (French language) schools to subscribe to various forms of continuing education in Islamic studies. More generally, I explore the rise of the French-speaking Islamic elite in Burkina Faso since the 90's, a group that clearly seeks to occupy the public sphere in ways similar to their counterparts in Arab countries. This French-speaking elite has been able to take substantial control over the media (radio, press, Internet) thereby influencing religious practices and dictating Islamic norms. In doing so, they take part actively in the construction of a religious public sphere in Burkina Faso and address social questions of interest for public authorities and for international organizations alike.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Maud Saint-Lary, 2011. « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones ». *ethnographiques.org*, Numéro 22 - mai 2011

Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara [en ligne].
(<https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary> - consulté le 27.05.2022)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones

Maud Saint-Lary

Sommaire

- Introduction
- La libulmesco pour apprendre à être un « bon musulman »
 - Les lieux, le maître, les élèves
 - Les séances : bien prononcer, bien se comporter
- Mutations et émergence des élites islamiques francophones
 - Islamisation et réislamisation, arabisants et francophones
 - Formation islamique et usage des médias
 - Espaces publics islamiques et intellectuels francophones
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Table des matières

Introduction

D'après Olivier Roy, la réislamisation est « la conscience que l'identité musulmane, jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie d'un ensemble culturel hérité, ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée » (Roy, 2004 : 12). Les processus de réislamisation conduisent à stimuler la ferveur des musulmans qui corrigent leur pratique de la religion héritée de leurs parents. Au Burkina Faso, où se situe cette étude, une des clés de voûte de ces dynamiques est l'apprentissage du Coran et des préceptes islamiques parce que « être un bon musulman nécessite la connaissance ». Ce phénomène de quête de savoirs se pose avec acuité pour les musulmans formés à « l'école du Blanc », qui durant toute leur scolarité n'ont reçu pas, ou très peu, d'éducation religieuse. Face à cet état de fait, les élites [1] islamiques francophones ont mis en place dans de nombreuses villes subsahariennes, des dispositifs qui permettent à une population scolarisée en français de suivre une formation islamique. Qu'il s'agisse des colonies de vacances islamiques pour des élèves ou de cours du soir pour des fonctionnaires, petits et grands participent à ces formes alternatives d'enseignement, qui se distinguent autant des écoles coraniques que des *medersa* (écoles franco-arabes).

A travers l'exemple d'un enseignement islamique en cours du soir au Burkina Faso, cet article interroge l'importance que les élites islamiques francophones accordent à la formation, un outil qui permet un apprentissage coranique sur le tas et sur le tard. Cet exemple illustre pleinement une modalité de la montée en puissance des musulmans francophones impliqués dans des logiques de réislamisation. Pour eux l'enjeu est double. De manière très

intime, il exprime d'abord leur volonté de ne plus pratiquer l'islam de façon mécanique. D'un point de vue plus politique, il aborde la question de l'émergence dans l'espace public religieux (Holder, 2009), d'une élite formée à l'occidentale et non moins soucieuse d'occuper le terrain islamique aux côtés de ses homologues arabisants. Il s'agit là d'un phénomène important, observé dans toute l'Afrique de l'Ouest urbaine (Triaud, 2010), qui participe aujourd'hui pleinement d'une réislamisation en marche.

La réflexion s'amorcera sur une étude de cas, celui la Libulmesco (ligue Burkinabè pour la mémorisation du Saint Coran), où est dispensée une formation islamique en cours du soir à Ouagadougou. Nous poursuivrons sur une analyse des processus et des enjeux liés à cette influence grandissante de l'islam francophone au Burkina [2].

La libulmesco pour apprendre à être un « bon musulman »

Les lieux, le maître, les élèves

La Libulmesco, Ligue Burkinabè pour la Lecture et la Mémorisation du Saint Coran, a vu le jour il y a moins de dix ans, près du grand marché dans le centre de Ouagadougou. En 2000, le docteur Diawara, un notable respecté pour sa piété et formé dans une faculté de médecine parisienne, fait construire une pharmacie dans le cœur de la ville. Il décide que le premier étage de la bâtie sera consacré à la ligue [3]. La salle, de près de trois cents mètres carrés, est jonchée de nattes et équipée en micros et en ventilateurs pour dispenser dans les meilleures conditions, les cours du soir aux six groupes de niveaux qui constituent la nouvelle structure. L'enseignant est Amadé Ouédraogo, un Mossi originaire du Yatenga, plus connu sous le surnom de « Karsemba » (« le maître » en moore). Né au sein d'une famille musulmane et d'un père très pieux,

il commence l'école coranique à six ans qu'il suit le soir après sa journée de classe à « l'école du Blanc ». Il met entre deux et trois ans pour mémoriser le Coran et poursuit sa scolarité à l'école classique. Pour le reste, sa formation islamique sera l'œuvre d'un autodidacte. Professeur d'éducation civique et d'informatique au lycée Ridouane de Ouagadougou, Karsemba est une figure emblématique du maître moderne et charismatique qui associe à son discours moralisateur, humour et franc parler. Invariablement, Karsemba séduit son auditoire.

Son emploi du temps est chargé : enseignant en éducation civique et en informatique la journée, maître coranique le soir, il est, dans ses heures creuses, sollicité par des leaders islamiques, ses aînés, pour ses connaissances en informatique. Ici, le dispositif de la radio Al Houda à installer ; là, celui de radio Ridwane ; demain, la première télévision islamique ; bientôt, l'installation sonore de la Tabaski au stade du quatre août. Quand il ne voyage pas pour Ouahigouya, sa ville natale, ou n'est pas invité chez le « grand cheikh de Touba » [4] avec qui il entretient des liens privilégiés, Karsemba est là, sur plusieurs fronts, islamiques pour la plupart.

Mais revenons à la ligue. Son public est constitué d'hommes et de femmes « nés musulmans » [5] pour beaucoup, ayant poursuivi une scolarité « classique », éventuellement des études universitaires et n'ayant jusqu'à présent jamais réellement entrepris de formation religieuse. Ils ont hérité de la religion de leurs parents et aujourd'hui, réalisent qu'ils aimeraient prendre leur foi en main. Telle est la trajectoire type de ces élèves qui viennent, sur le tard, apprendre le Coran. Le groupe 6, que j'ai intégré pendant quelques semaines [6], est celui des débutants et est le plus important sur le plan numérique : pas moins de cent « élèves » venant les lundis et mercredis de 18h30 à 20h00. Ces élèves sont des fonctionnaires pour beaucoup,

des commerçants, des techniciens, des étudiants et lycéens. Le cours est mixte, mais dans cette immense salle, les hommes et les femmes sont séparés par une frontière symbolique, sorte de « zone tampon », pour reprendre l'expression d'un élève : les femmes, élégantes et parées de leur plus beau voile, sont assises devant, alors que le groupe des hommes se situe plus à l'arrière, à gauche des femmes.

Ce qui pousse tous ces individus dans cette quête de savoir apporte un éclairage sur les ressorts intimes du renouveau islamique. Les propos de cet homme en témoignent :

« J'ai pris conscience que l'homme n'est rien sans Dieu le tout puissant. C'est aussi cette peur d'être dans l'enfer après ma mort. Comme tout bon musulman doit apprendre à connaître l'islam dans le bon sens, je suis venu à la libulmesco pour apprendre le Coran [7] ».

Cette remarque, « apprendre à connaître l'islam dans le bon sens », illustre cette prise de conscience que de mauvaises pratiques de la religion, transmises par héritage culturel, sont à rectifier. Le « bon » islam doit prendre le dessus sur le « mauvais ». Il y a également, cette « peur d'être dans l'enfer », qui révèle combien le choix personnel « d'apprendre à connaître » sa propre religion s'opère en partie grâce à la crainte du jugement dernier [8]. Idée que l'on retrouve dans les motivations de Issouf, technicien trentenaire, qui suivait les cours du soir. Il m'explique lors d'une discussion informelle ce qui a été déclencheur dans sa décision de suivre les cours du soir :

« Quand notre maman est morte en 99, mon frère m'a dit qu'il fallait qu'on apprenne le Coran. C'est important qu'on puisse faire une récitation du Saint Coran pour notre maman ».

L'apprentissage du Coran est devenu pour lui un engagement personnel très fort qu'il place avant tout autre projet de vie. Aussi, envisage-t-il de « finir le Coran » avant de venir en Europe. Cet apprentissage est pour lui une manière de donner un sens nouveau à sa vie, de se purifier et de vivre sobrement.

Aïssatou, infirmière, explique pour sa part ce qui l'a motivé dans la décision d'apprendre le Coran :

« J'ai suivi la sortie d'une promotion de cette école à la télé et j'ai voulu être et faire comme eux : mieux comprendre et pratiquer l'islam [9] ».

Dans la ville, il n'est pas rare de découvrir une cérémonie de *du'a* (bénédictions) en hommage aux élèves qui ont « fini le Coran ». Ces occasions, qui attirent beaucoup de monde et s'organisent généralement sur les places publiques, sont parfois relayées par des émissions de télévision, provoquant ainsi l'admiration chez certains téléspectateurs qui identifient cela à une véritable réussite sociale. Ces « sorties » diffusées sur le petit écran rappellent aux fidèles que l'apprentissage du Coran constitue une marque de piété et de respectabilité accessible à tous ceux qui voudront s'en donner les moyens, car l'apprentissage est long et exige une certaine assiduité.

Les séances : bien prononcer, bien se comporter

Les séances s'organisent généralement en deux temps : d'abord l'écriture et la lecture de l'arabe coranique, puis les questions concrètes de l'auditoire. « Bien prononcer » est en quelque sorte le premier temps de l'apprentissage coranique. Il revêt une importance fondamentale pour les fidèles, comme en témoigne l'extrait d'entretien ci-dessous.

« Ceux qui ont fait l'école coranique ne savent pas bien prononcer les versets coraniques, ils ont appris à l'oral, par cœur sans comprendre et ils ont pris des mauvaises habitudes. Nous-même quand on était petits à Y., le soir après l'école on avait un maître qui avait commencé à nous faire apprendre le Coran. Moi-même j'avais appris la *Fatiha* par cœur. Mais c'est maintenant seulement, en suivant les cours avec Karsemba que je me suis rendu compte que j'avais appris la *Fatiha* avec des petites erreurs » (Salifou, 30 ans, doctorant en biologie).

Parvenir à une prononciation correcte de la *Fatiha*, et plus généralement des prières, est une des motivations qui conduisent les élèves vers le cours de soir. Ne pas faire d'erreur dans une lecture, ne pas écorcher une prière au risque de l'invalider, tel est l'enjeu dont l'importance est régulièrement rappelée aux croyants. Ainsi, en guise d'ouverture de son cours, Karsemba commence régulièrement par une révision de l'alphabet arabe. Il écrit les 28 lettres au tableau et après l'incantation d'usage, « *Bis mil lâhir rahmânir Rahîmi* », il récite l'alphabet à haute voix, alors qu'à l'unisson, les élèves répètent après lui.

Séquence sonore 1

Sur les lettres difficiles, il fait répéter la lettre « tha » en s'exclamant : « encore » ; et les élèves répètent : « tha ». A plusieurs reprises, Karsemba insiste sur la nécessité de bien prononcer les lettres en montrant qu'une simple inversion de lettre conduit à changer le sens du mot et à « gâter » la récitation d'une sourate. Ceci relève toute l'importance donnée à la compréhension du sens du Coran dans cette forme d'enseignement qualifiée de moderniste (Launay et War, 2009). Cette démarche éducative invite en effet à privilégier l'apprentissage de la langue arabe afin de comprendre, en tout premier lieu, le sens de la parole divine. C'est une méthode qui diffère largement de la forme classique de l'éducation islamique où l'exégèse de la parole divine est précisément enseignée en dernier et l'apprentissage par cœur du Coran est placé en premier. Dans cette optique, la forme et les attributs de la parole divine semblent souvent avoir la préséance sur le sens littéral. Quoi qu'il en soit, dans tous les cas, la lecture coranique impose la précaution et le respect de la Parole divine. Karsemba ajoute :

« C'est pour ça que le Prophète, paix et salut sur lui, a dit qu'il y a des gens qui lisent le Saint Coran, et le Coran est en train de les maudire. C'est parce qu'ils n'ont pas appliqué comment on doit prononcer les 28 lettres ».

Après la récitation des lettres, les élèves s'emparent de leur fascicule, qui comporte quelques versets du Coran sur lesquels ils travaillent leur prononciation. Ils le psalmodient à l'unisson en répétant après leur maître.

Séquence sonore 2

Ces observations montrent en acte les difficultés que pose l'usage de l'arabe classique, langue considérée comme sacrée et donc immuable, dans un espace musulman non arabophone. La dimension sociolinguistique des transformations du champ religieux musulman est, comme le suggèrent Catherine Miller et Niloofar Haeri (2008), un aspect peu abordé du rapport entre langue, islam et modernité dans le monde musulman. Dans cette perspective, il semble nécessaire d'insister sur l'intérêt que constituent les usages des langues, autres que l'arabe, dans la transmission des savoirs islamiques. En effet, dans les espaces musulmans non arabophones, les langues locales jouent un rôle important dans le champ religieux islamique et les acteurs du renouveau islamique ont bien compris la nécessité de prendre ce fait en compte pour impulser une réislamisation « par le bas ». C'est toute l'importance des prêches donnés en langue locale, afin de rendre accessible les enseignements aux non arabisants et non francophones. En fait, l'enjeu est bien plus ancien qu'il n'y paraît, il se posait déjà à l'époque coloniale. Comme le rappelle Louis Brenner (2000), certains maîtres, soucieux d'inscrire la religion dans la culture africaine, insistaient sur la nécessité d'enseigner le Coran et les traditions prophétiques dans la langue maternelle des élèves même si les transcriptions écrites se faisaient en caractère arabe et non en écriture latine. Cette posture était notamment celle de Tierno Bokar, maître très respecté de Amadou Hampaté Bâ auquel il a rendu hommage (Bâ, 1980). Il défendait fermement la posture d'un enseignement en langue peule. Cette volonté d'ancrer la religion musulmane dans la culture locale, et de ne pas confondre culture islamique et arabe, est un point de vue très fort de Karsemba, qui régulièrement fustige l'arabisation de la culture africaine (par exemple à travers l'arabisation des noms) et la dépendance financière des musulmans du Burkina vis-à-vis des pays arabes.

En outre, l'approche de Catherine Miller et Niloofar Haeri laisse de côté une autre dimension, celle qui nous intéresse ici, de la place des langues introduites par le colonisateur, à savoir l'anglais et le français. En effet, si la prière et son appel restent exclusivement les registres de l'arabe classique, les sermons du Vendredi en français sont de plus en plus nombreux partout en Afrique de l'Ouest. Ce rôle croissant joué par la langue française dans l'islam ouest-africain (Miran, 2006 ; Triaud, 2010) s'opère en partie parce que les musulmans francophones réaffirment l'importance de l'arabe classique et son caractère sacré dans leur pratique de l'islam. Ils se forment sur un terrain où précisément les arabisants pouvaient aisément se distinguer. Cette importance du « bien prononcer » pour des musulmans francophones vise à resacraliser l'arabe classique : les apprentissages de brousse dans les écoles coraniques traditionnelles auraient altéré des générations de prières, comme l'évoque l'extrait d'entretien cité plus haut.

Mais au-delà du « bien prononcer », il y a aussi le « bien se comporter ». Comme l'explique Issouf, « après le premier cours avec Karsemba, j'ai brûlé tous mes magazines pornos ». Il a finalement remplacé tous les posters de stars qui décoraient sa maison. « Maintenant j'ai décoré la maison avec ce qui est essentiel : la carte du monde, le Coran avec la mosquée de Médine [représenté par une jeune femme tenant le Coran avec, en fond, la mosquée de Médine] et la Kaaba [un poster de La Mecque] ». Depuis qu'il suit les cours à la libulmesco, Issouf est particulièrement assidu et effectue la plupart de ses prières à la mosquée proche de son domicile ou de son travail. Se considérant comme ayant été un piètre musulman, il « rattrape » ses prières qu'il omettait de faire auparavant en les doublant systématiquement.

Un an après, de retour à la Libulmesco, je constatais que Issouf avait déserté le cours, non pas par flétrissement de son projet de vie, ni pas désintérêt pour le cours, mais parce que très assidu, ses lectures nocturnes l'ont conduites à prendre une avance sur les autres élèves à tel point qu'il se sentait « beaucoup plus avancé ». Aussi, a-t-il décidé de continuer seul, mais il reconnaît que la Libulmesco l'a aidé à démarrer dans sa quête de savoirs coraniques.

Cet apprentissage du « bon » comportement est une dimension qui tient à cœur autant au maître coranique qu'à ses élèves, ce qui, en soit, est une conception partagée de l'enseignement coranique, quelles que soient les méthodes employées. Difficile de distinguer l'apprentissage coranique, du « comportement religieusement correct » (Penrad, 2003) qui doit l'accompagner. Etre élève coranique c'est se donner pour tâche d'acquérir un savoir être islamiquement correct qui prépare notamment à la vie dans l'autre monde (Gérard, 1997 : 229 et suiv.). Dans le deuxième temps de la séance, le jeu des questions-réponses montre à quel point les apprenants sont en quête d'une nouvelle conduite et d'une compréhension de ce que la religion leur autorise et leur interdit. Ils soumettent à Karsemba des situations concrètes auxquelles eux, ou quelqu'un de leur entourage, ont été confrontés : en retour, ils attendent une réponse qui les éclairera sur le « bon » comportement à adopter. « Peut-on manger le repas de noël avec notre voisin catholique ? », « Est-il permis de porter des mèches ? », « Une épouse peut-elle garder une partie de l'argent des condiments pour elle ? », « Combien faut-il gagner pour payer la *zakat* ? », « Quand on prie, à quoi doit-on penser ? ». Les questions, on le voit, portent autant sur les devoirs cultuels que les pratiques sociales, elles révèlent que le cours du soir est un lieu de moralisation de la vie quotidienne en même temps qu'un espace de diffusion de savoirs cultuels.

Ce jeu des questions-réponses constitue, comme l'ont noté d'autres observateurs en contexte français (Baylocq Sassoubre, 2008), une dimension essentielle des logiques de réislamisation qui montre, certes, que les élites islamiques jouent volontiers leur rôle de moralisateur, mais aussi, que les fidèles s'appuient sur leur autorité pour penser leur vie quotidienne. C'est une offre qui rencontre une demande : une sorte d'économie morale du savoir islamique. La comparaison entre islam au Burkina Faso et islam européen en situation de migration mériterait d'ailleurs d'être approfondie. Comme me le précisait un imam de l'AEEMB (*Association des Elèves et Etudiants Musulmans du Burkina* dont nous reparlerons plus loin), « pour apporter des réponses aux questions des gens, on s'appuie souvent sur les *Fatwa* du recteur de la mosquée de Paris, parce qu'on considère qu'il y a des rapprochements à faire entre les musulmans de France et ceux du Burkina : les deux doivent s'adapter à un contexte qui les marginalise ».

L'exemple de la libulmesco montre que la réislamisation contient deux enjeux cruciaux : Premièrement, à travers la nécessité de « bien prononcer » l'arabe coranique, c'est la re-sacralisation de l'arabe classique qui est affirmée dans un contexte de concurrence implicite entre arabisants et francophones qui sera décrit après. Deuxièmement, le « bien se comporter » montre qu'au-delà de la volonté des élites islamiques de répandre l'islam, ce qui importe surtout, c'est de diffuser une certaine façon d'être musulman. Ces leaders tentent d'inscrire l'islam dans le quotidien des croyants en leur rappelant que dans de nombreux domaines — sociaux, économiques, politiques et, bien sûr, cultuels — le droit islamique a son mot à dire. Re-sacralisation de l'arabe classique et quotidienneté du droit islamique, tels sont les enjeux du renouveau islamique au sein duquel les élites islamiques francophones, qualifiées localement d'« intellectuels », jouent désormais

leur carte. Comment se manifeste de manière plus globale cette montée en puissance des musulmans francophones dans l'espace religieux au Burkina ?

Mutations et émergence des élites islamiques francophones

Islamisation et réislamisation, arabisants et francophones

En cinquante ans, le Burkina Faso a connu une islamisation très nette : les musulmans représentaient 27,5 % de la population en 1954 (Kouanda, 1996), contre 60,5 % en 2006, et cela dans un paysage totalisant 19 % de catholiques, 4,1% de protestants et 15,3% d' « animistes » [10]. En dépit de ces chiffres qui semblent favoriser les musulmans, leur poids dans les milieux bureaucratiques est longtemps resté marginal. Les chrétiens, et tout particulièrement les catholiques, ont longtemps eu la mainmise sur l'appareil d'Etat, occupant les postes à tous les niveaux hiérarchiques [11]. Cette hégémonie chrétienne, que les musulmans rappellent souvent, cède toutefois la place à une pluralité religieuse au tournant des années 2000.

L'islamisation massive qui s'est opérée ces quarante dernières années [12] s'accompagne de logiques de réislamisation à l'instar de ce qui s'observe dans les pays voisins comme le Niger et le Mali, où les musulmans constituent une majorité écrasante de la population. Au Burkina Faso, islamisation récente et réislamisation sont les deux facettes d'un même phénomène. Il s'agit d'apprendre aux musulmans et aux nouveaux convertis une certaine façon d'être musulman : loin des pratiques magiques et des cérémonies ostentatoires, en insistant sur l'assiduité dans les prières, et la justesse de leur prononciation. Ce constat est fait dans d'autres pays où le

paysage religieux est partagé comme en Côte d'Ivoire (Leblanc, 2009 ; Miran, 2006) et révèle que la réislamisation n'a rien de propre aux pays où l'islam domine de manière écrasante.

Ce mouvement de réislamisation au Burkina Faso s'inscrit dans un contexte global favorable au renouveau islamique. Celui-ci s'amorce dès les années 1970 [13], sous les effets conjugués de la guerre du Kippour, du choc pétrolier et des grandes sécheresses subsahariennes renforçant les relations entre l'Afrique noire et le monde arabo-persan (Triaud, 2007). A cela s'ajoutent, les conséquences indirectes de la révolution iranienne qui donne à « cette nouvelle forme d'islam politique une visibilité internationale et suscite une certaine fascination dans les milieux musulmans » (Triaud, 2007 : 10). Plusieurs auteurs ont fait le constat des effets de l'ouverture de nombreux pays arabes sur l'Afrique noire (Loimeier, 2005 ; Bunza, 2005 ; Miran, 2006). Dans les années 1980, la coopération bilatérale entre les pays ouest africains et arabes se renforce et se matérialise par une aide au développement conséquente. Les mosquées, les écoles franco-arabes et les dispensaires financés par le monde arabe se multiplient. En outre, des bourses sont distribuées à des jeunes souhaitant poursuivre des études dans des écoles supérieures ou des universités islamiques à l'étranger. Ces migrants partent étudier en Syrie, au Caire, en Arabie saoudite etc., et reviennent avec de nouvelles valeurs et une autre conception de l'islam qu'ils diffusent à leur tour localement.

Au Burkina Faso, si des rapprochements avec les pays arabo-islamiques s'opèrent déjà sous le mandat du général Lamizana entre 1967 et 1980, et notamment avec l'Algérie, la Libye et l'Egypte, le phénomène s'accentue sous les régimes révolutionnaires dans les années 1980 (Cissé, 1994). Les élites musulmanes se consacrent à une

véritable « relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara » (Otayek, 1993). Comme le suggère Issa Cissé (1994), cette nouvelle donne diplomatique a eu une double conséquence : d'abord, les musulmans du pays ont bénéficié d'aides diverses qui ont permis le financement de mosquées, d'écoles franco-arabes et de bourses d'études ; et ensuite cela s'est traduit par l'apparition d'une élite arabisante assez repérable parmi la nouvelle génération musulmane. Si la maîtrise de la langue du Prophète confère à ces « arabisants » un certain prestige, elle atteste aussi de l'ampleur de leurs savoirs en matière de sciences islamiques. Quant à leurs réseaux sociaux dans les milieux arabes, qu'ils soient réels ou supposés, ils constituent un tremplin pour l'obtention d'une aide au développement.

Formation islamique et usage des médias

Cet accroissement numérique des musulmans au Burkina Faso, on le voit, s'accompagne de véritables changements qualitatifs. L'islam se restructure suite à l'implantation de mouvements nouveaux (Wahhabiyya, Ahmadiyya, Shi'ite, Ançar din etc.) et l'émergence d'associations d'intellectuels musulmans francophones (AEEMB et CERFI). Les structures déjà existantes comme la *Communauté musulmane du Burkina Faso* (CMBF) sont traversées par des conflits de leadership et se segmentent (Otayek, 1984) [14]. Ces dynamiques conduisent à accroître les concurrences entre les mouvements qui rivalisent d'inventivité pour occuper l'espace public.

Dans cette quête de l'espace public, il faut bien dire que les médias sont des outils largement exploités. La décennie 2000 a vu naître neuf radios islamiques dont 6 ont été autorisées depuis 2007, c'est dire que le mouvement est pleinement en marche. Côté presse, on assiste à la publication de mensuels islamiques burkinabé, *Al Qibla*, *La Preuve*, *Al Mawada*, sans parler des sites Internet des

associations, comme celui de l'AEEMB [15], régulièrement mis à jour et très consulté si l'on en croit les forums de discussion (<http://www.aeemb.bf/>).

Quand il s'agit d'outils technologiques, les entrepreneurs religieux ne limitent donc pas leur usage : la mise en place d'une radio est par exemple susceptible de conduire à l'installation à plus long terme d'une chaîne de télévision. C'est le cas de la fondation Al Massoud qui, loin de se contenter de sa très écoutée radio *Al Houda*, prévoit de construire les studios de la « Télé *Al Houda* ». La fondation *Al Massoud* a recruté un grand nombre d'arabisants de renommée, comme le docteur Kindo ou le docteur Sawadogo, recteur de l'université *Al Massoud*. Par leurs prêches en langue *moore*, ces diplômés des universités arabes, touchent une population non francophone et peu instruite. Mais la fondation joue sur plusieurs fronts, en plus de l'usage de médias populaires et de ses prêches en *moore* sur la radio *Al Houda*, la fondation a inauguré en 2007 la construction de la première université islamique du pays, prolongeant ainsi des cursus franco-arabes du secondaire. Même dans les milieux arabisants, le français est une ressource pour la diffusion de l'islam.

S'agissant de la libulmesco, outre ses cours du soir, elle vient de recevoir l'accord d'une station radio. Ainsi, la radio *iqra* (de l'arabe « lis »), créée sur l'initiative de Karsemba pour réaffirmer par des lectures coraniques l'importance de la formation à l'arabe, devrait donc voir le jour sous peu. Quant à l'AEEMB, en plus de son site Internet, l'association publie mensuellement le journal *La Preuve* et édite annuellement les sermons du vendredi de ses imams dans *An Nasr Vendredi*. Le recours à la stratégie des publications de natures différentes (presse, opuscules, site Internet) et écrites en français se prête bien à l'AEEMB qui vise un public formé à l'université.

Cet usage des médias caractérisé par « une lutte pour le contrôle de l'éducation » (Launay et Ware, 2009 : 141) donne aux leaders religieux une présence dans l'espace public sans précédent. Le temps de l'islam discret est révolu [16]. Ces initiatives font la promotion des leaders islamiques, certes, mais aussi et surtout permettent de promouvoir une formation sur le tas à travers des commentaires du Coran (*tafsir*) et des rappels des normes cultuelles en fonction des « saisons » islamiques [17]. Elles désignent les cinq mois qui vont du mois qui précède le mois du Jeûne, *Cha'ban*, au mois de *Dhu al-Hijja*. Durant ces cinq mois, l'activité cultuelle est plus intense : le Jeûne, la Zakat, les deux grandes fêtes et le Hajj (soit trois des cinq piliers de l'islam). Ainsi, en dehors de ces « saisons », ces médias traitent du droit islamique dans ses dimensions sociales (relations entre époux, veuvage, héritage, mariage, relations entre voisins) et abordent parfois des enjeux sociaux d'actualité (excision, peine de mort, droit de la femme, élections présidentielles, questions environnementales).

Cette médiatisation des savoirs cultuels et sociaux, qu'elle soit le fait d'élites arabisantes ou francophones, favorise l'usage de la langue française plus accessible au tout venant comparativement à l'arabe, parlé par une minorité. Si les prêches en français coexistent avec ceux qui sont donnés en langues locales (*moore*, langue des *Moose* parlée dans le centre ; *diula* parlé dans l'Ouest ; ou *fulfulde*, langue des Peuls et assimilés, présents massivement dans l'extrême nord du pays et partiellement sur tout le territoire), la presse écrite l'est exclusivement en français. Dans tous les cas, l'arabe s'immisce partout parce qu'elle est la langue sacrée que tout le monde aspire à connaître dans sa version classique, mais elle n'est pas la langue de communication.

Cette visibilité, notamment en ville, s'opère, on l'a dit, en partie grâce aux financements des pays arabes (Cissé, 1994), mais aussi grâce aux contributions des fidèles eux-mêmes. Ainsi le succès croissant des formes parallèles de fiscalité, comme la *zakat*, met désormais le fidèle au cœur de cette économie. La *zakat* (l'aumône légale), le mécénat des grands entrepreneurs, les *du'a* (bénédictions) ou encore les cotisations lors du Maouloud, sont autant de modes de financement internes qui montrent combien les entreprises religieuses qui naissent ça et là ne s'appuient plus exclusivement sur les financements du monde arabe. A la libulmesco, par exemple, depuis la création du comité de gestion en 2009, chaque élève donne mensuellement en fonction de ses moyens, 500, 1000, 2000 ou 5000 francs CFA. Sachant que la ligue compte près de 400 élèves, le budget permet de mettre en œuvre des initiatives [18]. Ce financement par les fidèles constitue une nouvelle donne des années 2000 qui confère à la sphère islamique de plus en plus d'autonomie. Elle peut ainsi participer d'une société civile largement structurée sur le mode associatif (ou de l'ONG) et se substituer à l'Etat dans de nombreux domaines. On l'a vu déjà s'agissant de l'éducation, domaine privilégié et stratégique du religieux. En outre, la vocation des institutions islamiques (et religieuses en général) à la charité les conduit à assurer une forme de protection sociale destinée aux « nécessiteux ».

Relativement « sélectifs » (Vuarin, 1990), ces systèmes de solidarité se matérialisent par la *Zakat* et la *Sadaqa* et sont susceptibles, au-delà de leur fonction d'assistance aux indigents (malades, vieillards, handicapés, veuves et orphelins), d'assurer une aide d'urgence (Sadouni, 2009). S'agissant de la santé également, la capacité de substitution de la sphère islamique à l'Etat n'est pas non plus négligeable. Elle s'observe à travers les nombreuses constructions de centres de santé islamiques, certes, mais aussi par la participation des élites à des programmes de santé publique ; dans la lutte contre le sida par exemple

(Delaunay, 1998) ou dans le domaine de la planification familiale (Coulibaly, 2008). Dans le registre juridique, les « juridictions musulmanes de proximité » (Saint-Lary, 2009) constituent, dans les pays laïcs, des instances parmi d'autres permettant aux justiciables d'éviter les voies juridiques officielles. On voit donc que dans de nombreux domaines, les sphères islamiques assurent une fonction de protection sociale.

La ville de Ouagadougou laisse voir un islam urbain plus actif, plus technologique, plus nanti, plus intellectuel et plus public, que ce celui des campagnes. Bien sûr la distinction ville/campagne ne doit pas être pensée de manière trop rigide : nombre de leaders religieux établis en ville répercutent leurs actions dans leur village natal ; inversement, les cheikh de brousse sont largement connectés avec leurs réseaux urbains, de Ouagadougou ou de Bobo Dioulasso. Mais il n'en reste pas moins que la ville concentre toute la technologie et les réseaux sociaux nécessaires à l'émergence d'un espace public religieux où la langue française occupe une place de choix. C'est du moins ce que l'on observe au Burkina Faso, en comparant des enquêtes de longue durée menées dans les campagnes du nord du pays (Saint-Lary, 2006), avec celles conduites plus récemment à Ouagadougou.

Espaces publics islamiques et intellectuels francophones

Au tournant des années 1990, dans toute l'Afrique de l'Ouest, des mouvements d'intellectuels musulmans francophones voient le jour. Représentés par les *Associations des Elèves et Etudiants du Burkina* (AEEMB), *de Côte d'Ivoire* (AEEMCI), *du Sénégal* (AEEMS), etc., ces structures ont éclos au milieu des années 1980 sous l'impulsion d'enseignants, d'élèves et d'étudiants.

Néophytes en études islamiques et autodidactes, ces intellectuels ont, pour paraphraser Jean-Louis Triaud (2010), conservé de leur formation passée le goût du débat, de l'argumentation et de la rhétorique qu'ils transposent dans le champ islamique. « Ces lettrés à la française se font idéologues d'un islam retrouvé et entendent, par leurs écrits et leurs propos, conserver ou acquérir, dans leurs nouveaux habits, un rôle de leader d'opinion » (Triaud, 2010 : 56). Ils participent largement à l'émergence de ce que l'on pourrait qualifier d'espace public religieux (Holder, 2009).

Cette notion, féconde pour penser les phénomènes de renouveau islamique, permet de revisiter à nouveau frais la notion de *religious public sphere* proposée par Eisenstadt, Hoexter et Levzion (2002). Ces travaux, principalement menés par des historiens, explorent les relations entre pouvoirs politiques et religieux, à travers des cas puisés dans les sociétés arabes prémodernes. Ils portent essentiellement sur la construction d'un ordre moral religieux et ses applications juridiques. Appliquée dans un contexte de modernité politique, cette notion apparaît comme un espace de débat et de diffusion de valeurs morales où s'expriment des tensions entre société civile et Etat. L'espace public religieux reprend ainsi la dimension habermassienne de l'espace public considéré comme un lieu de débat et de délibérations. Toutefois, elle invite à se distancier de son caractère normatif puisque comme le suggère Michèle Leclerc-Olive (2009), le concept habermassien d'espace public s'enracine dans l'histoire de la modernité européenne, marquée par l'émergence d'une sphère politique, justement émancipée des autorités religieuses et étroitement liée avec la critique rationnelle. Il est à ce titre intéressant d'exporter le concept d'espace public (Habermas, 1992), dans le contexte africain où le religieux est loin d'être relégué à la sphère privée, en l'élargissant à la notion d'espace public religieux. Cela

permet de prendre en compte des formes du politique où le religieux occupe une place à part entière, tant dans sa participation aux politiques publiques qu'aux débats sur des enjeux sociaux. Au-delà de son intérêt heuristique pour penser les formes de dialogue entre la sphère islamique et les pouvoirs publics, il semble important d'insister sur la double caractéristique de l'espace public religieux (Saint-Lary, 2009) :

- 1. C'est un espace de diffusion de valeurs morales
- 2. C'est un espace à partir duquel le religieux entretient des relations singulières avec les pouvoirs publics qui s'opèrent sur des modes très différents (collaboration, distanciation, clientélisme, substitution).

Au Burkina Faso, les élites musulmanes francophones sont largement représentées par l'AEEMB et son binôme, le CERFI (*Cercle de recherche et de formation islamiques*), qui constitue la branche des étudiants devenus « travailleurs », pour beaucoup enseignants et fonctionnaires. Ces associations, qui entretiennent des rapports intenses de collaboration entre elles, ont acquis en vingt ans une notoriété tout à fait remarquable dans les milieux intellectuels. Dans un contexte où l'école française était supposée produire des mécréants, ces associations, lors de leur création au milieu des années 1980, revendiquent que l'appartenance à l'islam se conjugue avec un cursus en français et une carrière dans la fonction publique.

Comme le suggère une militante du CERFI, avant les années 1990, les francophones étaient de « simples » musulmans qui ne cherchaient pas à approfondir leurs connaissances islamiques. Les arabisants véhiculaient l'idée que les intellectuels francophones éduqués dans les universités « voulaient suivre l'Europe ». Une des

« idéologies du CERFI » était donc de prouver que les intellectuels francophones peuvent s'épanouir dans leur voie tout en revendiquant leur identité musulmane :

« Par exemple, le fait de porter le voile et de prier dans les services, c'est le CERFI qui est venu révolutionner ça en formant les membres et en leur montrant qu'on peut bien rester intellectuel et puis rester musulman, tout comme on peut être intellectuel et rester catholique ».

Ainsi la formation devient le credo de ces élites musulmanes francophones : le CERFI qui, rappelons-le, signifie le *Cercle de recherche et de formation islamiques*, se dote d'une structure hiérarchique pyramidale qui forme un grand nombre d'imams à leur fonction. Ces derniers ont pour combat de réislamiser des musulmans instruits dans les milieux francophones intellectuels. Ces associations fonctionnent de pair sur un grand nombre d'actions et ont su, comme cela a été précisé plus haut, occuper l'espace public en s'outillant de tout un arsenal médiatique.

L'AEEMB et le CERFI privilégient l'écrit : les deux associations sont dotées de site Internet. Elles publient des opuscules et transcrivent les sermons du Vendredi.

Contrairement à d'autres mouvements, ces associations n'ont point de radio attitrée, mais leurs imams animent des émissions sur les radios commerciales qui accordent des plages horaires aux leaders religieux. L'occupation des ondes des radios commerciales en plus des radios confessionnelles est une stratégie de captation d'une clientèle nouvelle puissante. En outre, régulièrement l'AEEMB et le CERFI organisent des conférences, des journées d'étude et des dîners-débats. Ils reproduisent les modes de débats des milieux universitaires dans le champ islamique et les participants sont généralement nombreux. Ils proposent également des interventions dans des

structures qui font appel à eux. Ainsi, en 2008, à la Libulmesco, l'imam Tiemtoré Tiéogo faisait une conférence sur la question du mariage, abordant toutes les « coutumes » contraires aux préceptes islamiques à abandonner (cérémonies ostentatoires, toilette de la nouvelle mariée par les « tantes », drap taché de sang attestant de la virginité de l'épouse).

Séquence sonore 3

Ces deux associations de musulmans francophones constituent véritablement l'expression d'un espace public religieux décrit plus haut, conjuguant une réelle volonté de diffuser un ensemble de normes sociales et morales (première caractéristique de l'espace public religieux), mais aussi celle de mener des actions qui leur permettent de dialoguer de façon plus ou moins explicite avec les pouvoirs publics (2ème caractéristique). Là où un grand nombre de leaders religieux envisagent leur rapport avec l'Etat de la manière la plus distanciée possible, les postures de l'AEEMB et du CERFI révèlent un véritable engagement citoyen et une grande capacité à débattre des positions de l'islam sur des enjeux sociétaux. Ainsi, les deux associations entrent-elles régulièrement dans le débat public que ce soit par le prêche ou l'action publique.

Ainsi en décembre 2009, le CERFI organise un dîner-débat sur le thème de « la planification familiale à la lumière de l'Islam » à l'occasion de ses 20 ans d'existence. Introduisant la question, un animateur présente l'objet du thème débattu : « la question pose le problème de la mécanique du poids démographique sur le développement » et se trouve être une préoccupation des politiques publiques et organisations de la société civile. Il précise qu'entre les positions pessimistes de Malthus [19] et optimistes, l'islam a « certainement déjà tranché la

question, même si les musulmans restent toujours indexés par les débats » [20]. Cet exemple montre qu'il s'agit là de s'emparer d'un débat sociétal sur le contrôle des naissances, qui préoccupe autant les pouvoirs publics que les organisations internationales [21]. Des thèmes comme l'excision, la promotion féminine, ou le sida, sont également des préoccupations du CERFI.

Si ces élites islamiques francophones participent ainsi aux politiques publiques, c'est aussi parce qu'elles sont sollicitées par les Organisations internationales. Il y a là une dimension nouvelle du rôle des religieux dans l'arène du développement. En effet, comment ne pas tenir compte de leur avis quand on sait leur influence sur les "populations cibles". Précisément, les mouvements d'intellectuels islamiques francophones sont ceux que les pouvoirs publics et les organisations internationales contactent en premier lieu. Parce qu'ils sont fonctionnaires, qu'ils ont une meilleure connaissance des milieux administratifs, et parce qu'ils savent mieux que quiconque ajuster les valeurs occidentales au champ islamique, ils s'érigent en véritables « courtiers en développement » (Bierschenk, Chauveau et Olivier de Sardan, 2000). Ce phénomène révèle que les acteurs religieux sont capables de répondre à un besoin de caution religieuse qui se fait de plus en plus pressant de la part des organisations internationales (Benthall, 2006). A l'AEEMB/CERFI, on lutte contre le sida, on sensibilise aux violences faites aux femmes, on rappelle que l'islam n'a pas prescrit l'excision. Les imams qui s'investissent dans ces combats ont, très souvent, été contactés par des organisations internationales qui voient en eux une ressource plus à même de reconvertis leur discours de sensibilisation dans le champ islamique.

Conclusion

Peut-on parler de l'émergence d'une « francophonie islamique », distincte de la francophonie dans son sens premier, qui permettrait l'émergence d'une élite musulmane instruite dans la langue du colonisateur ? La question reste entière. Cette élite joue, on le voit, sur plusieurs registres : elle capitalise ses savoirs et ses méthodes acquises tout au long de sa formation à « l'école du Blanc » ; mais elle revendique aussi son appartenance à l'islam, se distanciant volontiers d'une culture occidentale à laquelle on l'a trop longtemps assimilée. Ces intellectuels prennent place de manière très active dans l'espace public, usant de tous les outils médiatiques et technologiques possibles pour donner à la formation islamique toutes les formes qui la rendront efficace. La formation sur le tas, c'est précisément ce qui a permis à ces élites d'exister. Elle est l'outil de leur succès, l'outil qui leur permet de rappeler insatiabillement ce *Hadith* qui, bien qu'invalidé, suggère qu'il faut aller chercher le savoir jusqu'en Chine si nécessaire.

Entre les « élites » et leurs élèves, il n'y a qu'un pas. Dans cet univers, ceux qui ont aspiré à se former sur le tas et à recevoir cet enseignement salutaire, peuvent rapidement, passer du côté des formateurs. C'est une autre spécificité de la sphère islamique francophone : elle donne sa chance à qui saura se former avec assiduité pour tenir le haut du pavé. Mais cela nécessite de cumuler d'autres compétences : l'esprit d'entreprise, un bon réseau de relations, un zeste de verve, le goût du débat, une bonne prononciation de l'arabe et la connaissance du Coran.

Ces élites ont permis d'intégrer la sphère islamique dans le débat et les politiques publiques. Associées à un discours islamique « religieusement correct » (Langewiesche, 2011) aux yeux des organisations internationales, ces franges de la communauté musulmane sont sollicitées pour participer à la mise en place d'actions de développement. Si elles ne le sont pas, elles n'hésitent pas à s'emparer du débat. Entre

la demande de caution religieuse qui leur bénéficie et leur permet de recevoir des financements des organisations internationales et leur sens aigu de la citoyenneté, ces nouvelles élites activent le phénomène de réveil islamique et font exister une laïcité à l'Africaine libérant les voix religieuses.

Notes

[1] La notion d'élite islamique renvoie aux autorités musulmanes dont la légitimité peut reposer autant sur les savoirs théologiques ou ésotériques, sur l'épaisseur relationnelle dans le champ islamique, que sur le charisme. Leur fonction et le degré de leurs savoirs théologiques sont très variables : ils peuvent être docteurs de l'islam, mais aussi prédateurs, Cheikh, marabouts de quartiers ou imams. Nous les désignons également par le terme de « leaders islamiques ». En revanche la catégorie d' « intellectuel », dont il est question plus loin, est quant à elle différente. Elle est utilisée par nos interlocuteurs pour désigner ceux qui ont fait des études universitaires et de façon plus large, ceux qui ont été scolarisés dans les écoles dites classiques, en langue française.

[2] Cette étude s'appuie sur les enquêtes menées en 2008, 2009 et 2010 à Ouagadougou. Elle conjugue entretiens semi directifs et informels à une observation participante dans les cours du soir du groupe 6 de la Libulmesco, dispensés les lundis et mercredis de 18h30 à 20h00. A ce titre, je remercie tout particulièrement Karsemba, le maître coranique qui m'a chaleureusement accueillie dans son cours et s'est toujours rendu disponible pour moi. Je souhaite également exprimer ma gratitude envers les élèves du groupe 6 qui ont manifesté curiosité et intérêt pour ma démarche.

[3] Véritable mécène pour la communauté musulmane, le « docteur » a organisé à ses frais en 2004 la tenue d'un forum pour l'unité des musulmans du Burkina, rassemblant un grand nombre de leaders islamiques du pays, et comptant également le Cheikh Fofana de Côte d'Ivoire.

[4] C'est d'abord par l'intermédiaire du recteur de l' Institut International d'Etudes et de Recherches sur le Mouridisme (IIERM), rencontré aux Etats-Unis, que Karsemba a été introduit dans les milieux mourides du Sénégal. Plus tard, il sera convié par le défunt Cheikh de Touba, Serigne Saliou Mbacké, puis par la suite, il sera régulièrement invité à Touba par ses successeurs, Bara Mbacké puis Mokhtar Mbacké. Il a par ailleurs confié ses enfants à Touba pour leur scolarité au recteur...

[5] C'est-à-dire qu'ils ont hérité leur religion de leurs parents et ont reçu leur nom sept jours après leur naissance.

[6] Je remercie tout particulièrement Karsemba et les élèves du groupe 6 de m'avoir accueilli dans leur classe lors des deux séjours de terrain, en juillet et août 2008 puis en décembre et janvier 2009-2010.

[7] C'est une réponse écrite donnée à la question : « Y'a-t-il un événement particulier qui vous a poussé à apprendre le Coran ? », questionnaire expérimental.

[8] Sur cette question du jugement dernier comme rhétorique des processus de réislamisation, on se reportera à un article à paraître dans l'Homme intitulé, « 'J'épargne pour l'Au-delà'. Le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso », (Saint-Lary, à paraître).

[9] Il s'agit également d'une réponse écrite au questionnaire expérimental.

[10] Selon le dernier recensement effectué en 2006. Ces chiffres doivent être pris avec prudence, notamment s'agissant de la catégorie « animiste », qui représente ici ceux qui pratiquent une religion autochtone de façon exclusive. Ces statistiques ne prennent pas en compte ceux qui cumulent ces pratiques avec une religion universaliste

[11] A l'exception du Général Sangoulé Lamizana, tous les Présidents qui se sont succédés dans le pays étaient chrétiens.

[12] L'islamisation au Burkina s'est faite en plusieurs vagues. A ce titre l'époque coloniale a été importante en la matière (Diallo, 1990 ; Audouin et Deniel, 1979).

[13] Jean-Louis Triaud indique deux autres périodes importantes dans l'histoire de l'expansion de l'islam en Afrique subsaharienne, à savoir le XVIII^e siècle, période des jihad peuls, et l'époque coloniale.

[14] Le « mouvement sunnite » qui est la dénomination que les « wahhabites » ont choisi pour leur association (suggérant par là qu'ils sont plus sunnites que les autres), se désolidarise de la CMBF. La Tidjaniyya (branche Ramatoulaye) en fera autant et fondera par la suite son association, l'AITB (Association islamique Tijania du Burkina).

[15] En juin 2010, sur la page d'accueil du site de l'AEEMB, on pouvait lire l'annonce suivante défilant : « Parmi les grands évènements 2010 : La Colonie de Vacance Islamique (COVI) 2010 du 10 au 24 Juillet 2010. Le Séminaire Régional de Formation Islamique (SEREFI) 2010 du 31 Juillet au 10 Août 2010 » (sic.)

[16] Avant la colonisation des communautés musulmanes étaient présentes dans les différents royaumes moose. Mais dans le Yatenga par exemple, on sait que les populations musulmanes s'étaient installées dans le royaume sous réserve d'une sorte de pacte tacite d'alliance et d'assistance en échange du respect de la religion moaga (Izard, 1985). Point de prosélytisme donc.

[17] Selon l'expression de Seyni Moumouni : séminaire « publislam ».

[18] Parmi les initiatives, le comité de gestion a mis en place une « caisse célibat » qui permet de financer le mariage de jeunes couples désargentés. L'objectif d'une telle initiative est de réduire les mariages tardifs dus à un manque de moyens. Du fait de la pression sociale, les jeunes sont souvent contraints de retarder leur mariage afin d'économiser des sommes nécessaires à montrer que l'on est « capable » (Attané, 2009).

[19] Il se réfère ainsi au lien que Malthus établit entre paupérisation et croissance démographique dans son *Essai sur le principe de population* en 1798.

[20] Insinuant ainsi que les musulmans seraient plus coutumiers des familles nombreuses.

[21] Parmi lesquelles le FNUAP.

Bibliographie

ATTANÉ Anne, 2009. « Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales. L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso », *Autrepart*, 49 : 155-171.

AUDOUIN Jean, DENIEL Raymond, 1978. *L'Islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*. Paris, L'Harmattan-INADES.

BÂ Hampâté Amadou, 1980. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris, Points.

BAYLOCQ SASSOUBRE Cédric, 2008. « Questions de pratiquants et réponses d'imam en contexte français », *REMM* : 281-308.

BENTHALL Jonathan, 2006. « Islamic aid in a North Malian Enclave », *Anthropology Today*, 22(4) : 19-21.

BIERSCHENK Thomas, CHAUVEAU Jean-Pierre, OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre (dir.), 2000. *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris, APAD-Karthala.

BRENNER Louis, 2000. *Controlling Knowledge. Religion Power and Schooling in a West African Muslim Society*. London, Hurst and Company.

BUNZA Mukhtar Umar, 2005. « The Iranian model of political Islamic movement in Nigeria (1979-2002) », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 227-241.

CISSÉ Issa, 1994. *Islam et Etat au Burkina Faso : de 1960 à 1990*. Thèse de doctorat, Université d'Aix, 2 Vol.

COULIBALY Abdourahmane, 2008. *Anthropologie d'une pratique de santé publique : le cas de la planification familiale au Mali*. Thèse de doctorat, EHESS, Marseille.

DELAUNAY Karine, 1998. « Des ONG et des associations : concurrences et dépendances sur un “marché du sida” émergent. Cas ivoirien et sénégalais », in J-P. Deler, Y.A. Fauré, A. Piveteau, P.J. Roca (dir.). *ONG et développement. Société, économie, politique*. Paris. Karthala : 115-141.

DIALLO Hamidou, 1990. « Introduction à l'étude de l'histoire de l'islam dans l'Ouest du Burkina Faso : des débuts à la fin du XIXème siècle », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 4 : 33-45.

EISENSTADT S-N., HOEXTER Miriam, LEVTZION Nehemia (dir.), 2002. *The publics spheres in the Muslim societies*. New York, State University of New York Press.

GÉRARD Etienne, 1997. *La tentation du savoir en Afrique. Politique, mythe et stratégies d'éducation au Mali*. Paris, Karthala.

HABERMAS Jürgen, 1992. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot (1ère éd. all. 1963).

HOLDER Gilles, 2009. *L'Islam en Afrique : vers un espace public religieux ?*. Paris, Karthala.

IZARD Michel, 1985. *Le Yatenga précolonial*. Paris, Karthala.

KOUANDA Assimi, 1996. « La lutte dans l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », in René Otayek, Filiga Michel Sawadogo, Jean-Pierre Guingané (dir.). *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*. Paris, Karthala.

LANGEWIESCHE Katrin, 2011. « Elites religieuses et développement sanitaire au Burkina Faso », *Bulletin de l'APAD*, 33.

LAUNAY Robert, RUDOLPH T. Ware, 2009. « Comment (ne pas) lire le Coran ? Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire », in Gilles Holder (dir.). *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala : 127-145.

LEBLANC Marie-Nathalie, 2009. « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle. Le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle », in Gilles Holder (dir.). *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala : 173-196.

LECLERC-OLIVE Michèle, 2009. « Sphère publique, sphère religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », in Gilles Holder (dir.). *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala : 37-60.

LOIMEIER Roman, 2005. « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Etudes biographiques (Sénégal, Nigeria, Afrique de l'Est) », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 29-47.

MILLER Catherine, HAERI Niloofar, 2008. « Pourquoi un numéro consacré à la question du rapport entre langues, religion et modernité dans l'espace musulman ? », *REMM*, 124 : 13-34.

MIRAN Marie, 2006. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala.

OTAYEK René, 1984. « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahier d'Etudes africaines*, 34(3), n° 95 : 299-320.

OTAYEK René, 1993. « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in Jean-François Bayart (dir.). *Religion et modernité en Afrique Noire*. Paris, Karthala : 101-127.

PENRAD Jean-Claude, 2003. « Religieux et profane dans l'école coranique. Le cas de l'Afrique orientale et de l'océan Indien occidental », *Cahiers d'études africaines*, 169-170 : 321-336.

ROY Olivier, 2004. *L'islam mondialisé*. Paris, Seuil.

SADOUNI Samadia, 2009. « Humanisme spirituel et ONG islamiques en Afrique du Sud », *Afrique contemporaine*, 231(3) : 155-170.

SAINT-LARY Maud, 2006. *Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat, EHESS-Marseille.

SAINT-LARY Maud, 2009. « Autonomie politique et diffusion de valeurs morales dans l'espace public religieux burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité », in Gilles Holder (dir.). *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala.

SAINT-LARY Maud (à paraître). « ‘J’ épargne pour l’Au-delà’. Le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso », *L’Homme*, 198-199.

TRIAUD Jean-Louis, 2007. « L’islam au sud du Sahara : pistes de réflexion », in Hassane Souley, Xavier Moyet, Abdourahmane Seck, Maïkorema Zakari (dir.). *Islam, sociétés et politique en Afrique Subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigéria*. Paris, Les Indes savantes.

TRIAUD Jean-Louis, 2010. « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 2 : 56-76.

VUARIN Robert, 1990. « L’enjeu de la misère pour l’islam sénégalais », *Tiers-Monde*, tome 31, n°123 : 601-621.