



ethnographiques.org

Revue en ligne de sciences humaines et sociales

Accueil > Les numéros > Numéro 22 - mai 2011 Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et [...]

Numéro 22 - mai 2011

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

Numéro coordonné par [Maud Saint-Lary](#), [Fabienne Samson](#) et [Laurent Amiotte-Suchet](#)

### **Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne**

Par Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

### **L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud**

Par Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

### **La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou**

Par Mathias Savadogo, Muriel Gomez-Perez

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

Par Maud Saint-Lary

### **La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso**

Par Fabienne Samson

### **La « discothèque » islamique : CD et DVD au cœur de la réislamisation nigérienne**

Par Abdoulaye Sounaye

### **Entre histoire et anthropologie : pour une réaffirmation de l'identité disciplinaire de l'histoire comparée des religions**

Par Philippe Bornet, Yvan Bubloz

### **Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève**

Par Christophe Monnot, Laetitia Krummenacher

**Numéro 22 - mai 2011**  
**Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara**

Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

---

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

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson, 2011. « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne ». *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-Samson> - consulté le 20.08.2022)

*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.

# Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

## **Sommaire**

- Un concept et un parti pris
- Des outils de natures variées
- Quels supports pour quelle réislamisation ?
  
- Notes
- Bibliographie

## **Un concept et un parti pris**

L'islam n'est pas nouveau sur le sol subsaharien, cela claque comme une évidence. Il est même présent depuis des temps très anciens en Afrique orientale, dès les VIIème et VIIIème siècles, et en Afrique occidentale dès le XIème siècle. Dès lors, il fut, à différents moments historiques, considéré parfois par les populations africaines comme une religion locale, défendant les valeurs du terroir face à la domination occidentale apportant avec elle le christianisme (Triaud, 1992 ; Otayek, 1993). C'est ainsi que dans une région comme l'Afrique de l'Ouest, des conversions massives eurent lieu durant la colonisation, au XIXème siècle, l'islam devenant garant d'un système de solidarité et de protection en réponse à l'effondrement des organisations socio-politiques de l'époque (le royaume du Kajor par exemple [1]). Comme le souligne Jean-Louis Triaud dans l'entretien paru dans ce numéro, « la présence coloniale a favorisé la diffusion de l'islam ».

Alors que s'est-il passé depuis pour que l'on parle maintenant de « réislamisation » ? L'Afrique subsaharienne a-t-elle été « dé-islamisée » ? A en croire certains responsables islamiques actuels, cela est le cas. Un guide spirituel comme Modou Kara Mbacké, haut personnage de la Mouridiyya jeune et urbaine au Sénégal, considère que l'influence culturelle occidentale, supposée athée, pervertit les valeurs islamiques inhérentes aux sociétés africaines. Lesquelles doivent alors, selon lui, revenir à l'islam comme source culturelle et morale première et essentielle [2] (Samson, 2007). Autre exemple, au Mali, l'idée d'un modèle de civilisation islamique proprement africaine est également répandue, établissant selon Gilles Holder un « continuum

civilisationnel entre Africains noirs et valeurs islamiques » (2009). Ce mode de pensée, très afro-centrique, montre combien les acteurs islamiques subsahariens se sentent légitimes pour s'impliquer dans ce processus de « réislamisation » de leur société [3]. Par là, ils participent, malgré cette affirmation d'une identité musulmane locale, à une mouvance globalisée d'inscription du religieux dans la « sphère publique » [4], manifestant, comme beaucoup de leurs coreligionnaires, toutes tendances et géographies confondues, une volonté de moraliser leur environnement social. Leur objectif est de prendre place dans l'espace public, de participer aux débats de société et d'édicter des normes et préceptes qui doivent rythmer le quotidien des croyants et résoudre leurs différents problèmes de la vie courante.

Si ce numéro d'*ethnographiques.org* est consacré à cette problématique de la « réislamisation » et de la « moralisation », il n'est, évidemment en aucun cas, porte-parole des acteurs islamiques sur lesquels il se penche. L'objectif ici est plutôt de redéfinir ces notions couramment usitées dans les études des dynamiques islamiques contemporaines, et de les aborder d'une manière pragmatique : quels sont les différents outils dont se servent les acteurs islamiques (responsables et fidèles) pour pratiquer, diffuser et réformer l'islam, aujourd'hui en Afrique subsaharienne ?

La notion de « réislamisation » apparaît, dès les années 1990, chez des spécialistes du monde arabe [5] et, dans une moindre mesure, de l'Asie centrale et de l'Inde. Elle revêt, au moins, trois acceptions. La première lecture, au début des années 1990, et certainement la plus dominante, porte l'idée que la « réislamisation » est liée à un islam politique, issu du vent islamiste succédant à la révolution iranienne (Kepel, 1991 ; Botiveau, 1993 ; Roy, 1995). Cette lecture s'appuie sur le constat de

l'islamisation institutionnelle, en cours à l'époque, dans le monde arabe. Une autre signification, moins courante mais tout aussi pertinente, est celle qui analyse la « réislamisation » selon sa portée économique. Celle-ci passe, alors, par la volonté d'entrepreneurs et de commerçants de se soumettre au principe de la *zakât*, attachant une importance particulière aux registres de l'équité (Selim, 1999 ; Ireton 1997 ; Haenni, 1996) et participant ainsi à une sorte d'économie morale à construire (Triaud et Villalon, 2009). Enfin, dès le début des années 1990, une dimension sociale de la réislamisation fait également son apparition (Ferrié, 1996), montrant le travail de réforme des pratiques culturelles des musulmans. Raymond Jamous (1991) le note, par exemple, s'agissant de l'action des Tabligh contre les cultes de Saints en Inde. Rapidement, les anthropologues s'emparent alors de cette dernière lecture, analysant les « logiques sociales de la réislamisation » (Haenni, 1997) et insistant précisément sur son caractère non politisé, sorte d'expérience subjective (Radi, 1996) vécue dans le quotidien des musulmans, soucieux de ré-enchanter leur vie.

Aujourd'hui, comme le suggère, peut-être de façon excessive, Olivier Roy (2011), la « réislamisation » est désormais « dépolitisée » pour l'essentiel. Il est vrai qu'elle est largement « sociale et culturelle (le port du voile, le nombre de mosquées, la multiplication des prêcheurs, des chaînes de télévision religieuses) ». Il est vrai aussi qu'elle se fait beaucoup « en dehors des militants islamistes », qu'« elle a ouvert un "marché religieux" dont plus personne n'a le monopole ; elle est en phase avec la nouvelle quête du religieux chez les jeunes, qui est individualiste mais aussi changeante. Bref les islamistes ont perdu le monopole de la parole religieuse dans l'espace public, qu'ils avaient dans les années 1980 » (Roy, 2011). Ce numéro thématique rejoint cette

analyse, observant la dimension culturelle et sociale actuelle de la « réislamisation », dont les déclinaisons sont aussi nombreuses que les régions du monde où elle se produit. Il est en effet frappant de constater que cette entreprise de « réislamisation » donne désormais leur place à des cadets sociaux qui, il y a quelques années, n'avaient pas vraiment voix au chapitre. Les jeunes (Fathi, 2007 ; LeBlanc, 2009 ; Herrera et Bayat, 2010) y participent et développent de nouvelles formes de prédication, par la musique par exemple, comme en témoignent les *dhikr* rapés ou slamés, et même récités sur du Reggae (LeBlanc, 2010 ; Soares, 2010 ; Niang, 2010 ; Boubekour, 2007). Les femmes, également, participent aux phénomènes de « réislamisation » (Fathi, 1998 ; Brégand, 2006), et ces dynamiques s'inscrivent, souvent, dans des logiques d'affirmation de soi et d'individualisation des pratiques islamiques (Kreil, 2010 ; Sadouni, 2007).

Aussi, les contributions à ce numéro abordent la « réislamisation » à travers les prismes économiques et socio-culturels sans pour autant renoncer à la dimension politique des phénomènes observés. Le politique est également présent dans la réislamisation au sud du Sahara. Il est pour l'essentiel envisagé par le bas, dans une optique où le religieux comble les défaillances des Etats en matière sociale. Il est vrai que les partis politiques islamiques en Afrique subsaharienne gardent une influence tout de même limitée, mais la participation au jeu politique de certains leaders charismatiques n'est pourtant pas à exclure [6].

La « réislamisation » renvoie bel et bien à la reformulation et à l'explicitation de l'identité musulmane, jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie d'un ensemble culturel hérité (Roy, 2004). Elle s'articule dans ses trois dimensions : culturelle et

sociale, économique, politique. Les politologues du monde arabe, qui ont popularisé ce concept, adoptent aujourd'hui une posture critique à son égard, considérant que réislamisation suppose un phénomène préalable de « désislamisation » [7]. Nous ne le pensons pas, tout du moins pour ce qui est de l'Afrique de l'Ouest. Au sud du Sahara, les processus de sécularisation n'ont pas nécessairement conduit à une perte du religieux dans le champ social. Le religieux n'a jamais vraiment disparu, il est simplement réactivé, reformulé.

De la sorte, ce concept signifie que les pratiques islamiques connaissent actuellement des mutations profondes. Nombre de croyants éprouvent la nécessité, comme cela sera montré dans divers papiers, de réactiver et de confirmer leur foi en réapprenant l'islam hérité de leurs parents. L'article sur les formations islamiques du soir ([Saint-Lary](#)) explique par exemple ce besoin qu'ont les croyants de connaître les textes, le Coran et les traditions prophétiques, mais aussi de se conformer à un comportement « islamiquement » correct. De leur côté, beaucoup de responsables religieux cherchent aujourd'hui à replacer l'islam dans l'environnement des fidèles, transformant la religion en un véritable guide pratique de la vie quotidienne.

Certes, il est illusoire de croire que cette effervescence spirituelle contemporaine, décrite par certains comme un « réveil religieux » ou comme un « retour au religieux », est nouvelle. Elle a existé au siècle dernier (Kane, 2009), et c'est pourquoi il convient de ne pas qualifier abusivement de « nouveau » ce qui s'inscrit dans un continuum. Toutefois, il faut reconnaître deux caractères novateurs aux processus de moralisation contemporains. Tout d'abord, ils interviennent en réaction à un contexte particulier, celui d'une dérégulation étatique importante, conduisant les pouvoirs publics à gérer de plus en plus

difficilement les affaires communes. Les acteurs religieux se posent alors comme palliatifs aux défaillances des Etats africains : ils visent essentiellement ses fonctions sociales (la santé, l'éducation, l'aide d'urgence, etc.) et rarement ses fonctions régaliennes. Le second constat découle du précédent : les mouvements religieux (en l'occurrence islamiques) contemporains, inscrits de plus en plus franchement dans l'espace public, comportent en leur essence même un rapport au politique dont il faut prendre la mesure. Ils établissent des liens avec les pouvoirs publics qui se déclinent sur différents registres allant de la franche collaboration à la critique la plus virulente, en passant par une distanciation mesurée. Les notions même de « sphère publique religieuse » (Eisenstadt et Schluchter, 1998) [8] et d'« espace public religieux » (Holder, 2009) permettent de comprendre le dynamisme de ces acteurs religieux, aptes à transformer leur société en confrontation, en rupture ou, au contraire en dialogue avec le pouvoir étatique [9]. Derrière leurs actions caritatives, éducatives ou sanitaires, se profile une volonté, explicite ou implicite, de répandre l'islam, de transmettre des valeurs de solidarité ainsi que des valeurs morales : les leaders islamiques rappellent ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est licite et illicite. Aussi, deviennent-ils incontournables dans l'analyse des dynamiques sociales et politiques de l'Afrique subsaharienne, d'où l'importance des réflexions sur la « réislamisation » et la moralisation des espaces publics.

Face à ces données et pour apporter notre touche personnelle à ces réflexions, notre parti pris est donc de réaliser une ethnographie des moyens utilisés pour cette réaffirmation religieuse. Effectivement, si les responsables et leurs fidèles veulent « ré-enchanter » [10] le monde, c'est-à-dire ramener leur société à un état de morale islamique qui serait, selon eux, à retrouver, ils usent d'outils multiples pour ranimer, revigorer la foi des

croyants, et imposer des normes spirituelles dans l'espace public. Se pencher sur ces outils devient ainsi un angle d'observation intéressant pour appréhender d'une manière ethnographique et pragmatique les différents contours que prend cette « réislamisation » au sud du Sahara.

## **Des outils de natures variées**

Une telle approche par les « techniques » utilisées pour la diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne a l'avantage de montrer que chaque contexte local est particulier, et que les acteurs islamiques exploitent au mieux leur environnement culturel, social et politique pour édicter leurs normes religieuses. Dans ce numéro, Abdoulaye Sounaye montre combien, grâce au développement local de l'industrie du CD et du DVD au Niger, les prêcheurs urbains forment des « discothèques islamiques », destinées à diffuser l'islam et à vulgariser les textes islamiques et les prêches de leaders charismatiques. De même, au Burkina Faso (Samson) et en Côte-d'Ivoire (Gomez-Perez et Savadogo), l'outil radiophonique s'avère être tout à fait pertinent pour la « réislamisation », dans des contextes où la radio est un moyen de diffusion à la fois très populaire et largement répandu depuis plusieurs décennies. Ainsi, au Burkina Faso, les nouveaux acteurs islamiques que sont les Ahmadis ont bien compris l'utilité de ce média pour contrer les autres groupes musulmans locaux. Eux, qui de part le monde, utilisent la télévision et Internet, ont su s'adapter à l'environnement médiatique du Burkina afin de se rendre le plus populaires possible. D'autre part, en Côte-d'Ivoire, la multiplication des fréquences islamiques révèle, cette fois, une volonté de concurrencer la forte présence chrétienne.

Cette analyse des outils de la réislamisation met, par conséquent, en évidence la diversité des méthodes employées par les acteurs islamiques. Elle montre l'importance donnée aux nouvelles technologies avec la mise en place, par certaines associations islamiques francophones, de sites Internet (Saint-Lary). Elle révèle, également, l'utilisation des supports audio comme les DVD et cassettes (Sounaye), et des médias plus traditionnels, mais non moins usités comme la radio ou la presse (Samson, Gomez-Perez et Savadogo). Comme le note Jean-Louis Triaud dans l'interview qui introduit ce numéro (Triaud), la réislamisation passe aussi beaucoup par les livres qui, hier, étaient des denrées reproduites à la main sous forme de fac-similés. Aujourd'hui, la diffusion des livres, parfois gratuite, donne la possibilité aux croyants d'accéder directement, d'une manière autonome, aux sources : au Coran ainsi qu'à ses commentaires et aux *hadith* (traditions prophétiques). Il est alors plus aisé pour eux d'être autodidactes.

Ce numéro ne prétend pas aborder de manière exhaustive tous les outils usités, mais cette analyse par « le bas » permet de montrer la diversité de cette « réislamisation », tant dans ses formes que dans les idéologies qu'elle porte. Par conséquent, l'objectif est, au-delà d'une ethnographie certes intéressante en soi, de couper court avec l'idée, trop communément admise en Occident, d'une diffusion, en Afrique subsaharienne comme dans le reste du monde, d'un islam monolithique, forcément politique, qui s'imposerait contre les régimes en place [11]. En montrant la multiplicité des outils utilisés, ce numéro montre également la variété des formes d'islam plébiscitées par les acteurs islamiques.

Pour réaliser cette ethnographie minutieuse, chaque article du numéro s'appuie sur des enquêtes de terrain conduites par des anthropologues et des historiens, dans

différents pays d'Afrique de l'Ouest (Côte-d'Ivoire, Burkina Faso, Niger) [12]. Ils sont le résultat de longues enquêtes, menées parfois sur plusieurs années. L'objectif de ce numéro porte, alors, sur une volonté de présenter des analyses fouillées, descriptives, basées sur des études de cas. Il ne se contente pas d'articles purement théoriques, même si les auteurs s'appliquent à définir les concepts liés aux différentes formes de « réislamisation ». De plus, pour renforcer le caractère ethnographique, des photographies et documents sonores illustrent les analyses, apportant une dimension plus palpable et concrète aux argumentaires déjà bien enrichis d'exemples.

## **Quels supports pour quelle réislamisation ?**

Si l'intérêt de se pencher sur les outils de la « réislamisation » en Afrique subsaharienne est démontré, qu'apporte une telle analyse des supports de diffusion décrits dans ce numéro ? Plusieurs axes de compréhension émergent de ces contributions.

Tout d'abord, l'étude des nouvelles technologies comme voies de prosélytisme ou de réaffirmation religieuse semble la plus évidente, sinon la plus visible. Les acteurs islamiques utilisent les techniques modernes de transmission. Cela apparaît dans la plupart des articles de ce numéro. Les médias (radios, télévisions, Internet) sont indispensables à la *da'wa* (prédication), de même que les cassettes, CD, DVD et films. Ces usages n'ont d'ailleurs rien de particulier à l'islam. Ils sont également monnaie courante dans le monde chrétien et particulièrement chez les protestants. Les croyants vivent avec leur époque, et cela a toujours été le cas. Là encore, cette idée rompt avec l'image du fait religieux en proie à un certain archaïsme [13]. Opposer des groupes dits

fondamentalistes [14] à la modernité technologique est une bévue : Olivier Roy (1995), entre autres, l'a déjà expliqué depuis longtemps. Pour lui, en effet, les acteurs fondamentalistes (islamiques) réfutent la notion de « modernité » en tant que produit de l'histoire occidentale, mais acceptent une « modernité islamisée » : celle-ci devient alors, pour eux, l'expression d'une science et d'un savoir. Ils reconnaissent les progrès technologiques qu'ils sortent de leur contexte occidental et matérialiste afin de les mettre au service de l'islam (Roy, 1995 : 53).

Les articles de ce numéro montrent qu'au-delà des divergences dogmatiques et des différences liées, souvent, à des conflits de leadership qui traversent les communautés musulmanes de chaque pays, tous les acteurs islamiques se rejoignent autour de ces technologies. L'analyse de ces modes de communication pose alors la problématique de la place des jeunes et, plus largement, des cadets sociaux dans la prédication et dans la « réislamisation », montrant que la maîtrise de l'outil informatique et du traitement de l'image peut devenir, pour eux, une voie d'émancipation. En effet, cette capacité qu'ont les jeunes à s'emparer des espaces publics, et pourrait-on dire, à construire un « espace public islamique », est en partie due à leur aisance avec ces technologies. On le voit avec les associations des élèves et étudiants musulmans présentes dans de nombreux pays ouest africains qui conjuguent avec succès les technologies de l'écrit à tous les temps : site Internet, presse, publications d'opuscules, transcriptions de sermons du vendredi, etc., et touchent ainsi des publics de diplômés (Saint-Lary). Parfois même, ils se rendent indispensables en mettant leurs savoirs et compétences technologiques au service d'autres organisations islamiques ou leaders charismatiques,

comme le montre Abdoulaye Sounaye avec les discothèques islamiques, tenues elles aussi par des cadets qui maîtrisent la fabrication des petits médias.

L'étude des usages technologiques est, en l'occurrence, un extraordinaire révélateur des antagonismes et des jeux de rivalités qui façonnent l'univers des musulmans de manière plus ou moins explicite. L'accès aux médias transforme l'espace public en outil d'expression des concurrences, de surenchère et parfois même de dénonciation de l'autre, tantôt de façon subtile, tantôt de façon plus offensive. La radio, la presse et Internet sont, à ce titre, des espaces où s'expriment de diverses manières ces concurrences. Cette rivalité prend, cependant, le plus souvent une tournure plutôt larvée, s'agissant des rapports qu'entretiennent les musulmans avec les groupes chrétiens qui ont longtemps dominé les sphères politiques, tant en Côte-d'Ivoire (Gomez-Perrez et Savadogo) qu'au Burkina Faso (Samson). La volonté de rivaliser avec les groupes chrétiens, et notamment évangéliques, déjà très bien implantés dans le paysage radiophonique de ces deux pays [15], a motivé en partie la mise en place de radios islamiques.

L'espace public et les médias constituent également des lieux de concurrence discrète entre associations musulmanes. Très souvent l'enjeu est, pour les uns, de se distancier d'autres groupes dont ils supposent les pratiques non conformes à l'islam. Il peut s'agir, par exemple, d'une lutte contre les consultations maraboutiques qui, implicitement, visent les mouvements confrériques très ancrés dans les pratiques cérémonielles et magiques. Il peut s'agir aussi de dénoncer le maintien de « certaines coutumes » (excision, lévirat,...). Loin de ne servir qu'à affirmer le bien fondé de l'islam, les médias permettent d'énoncer une façon d'être « bon musulman ».

Toutefois, des situations de conflits résolument ouverts sont parfois décelées. Ainsi, s'agissant du Burkina Faso, Fabienne Samson aborde la « guerre des ondes » entre la communauté Ahmadiyya, jugée hérétique, et d'autres groupes musulmans locaux qui, de façon unanime, la considèrent comme ne faisant pas partie de *l'ummah* (communauté des croyants en islam). Attaquer alors sa surmédiation est une façon de contrer son dogme jugé non conforme au Coran. Ceci révèle que dans des pays comme le Burkina Faso et la Côte-d'Ivoire, les musulmans, qui doivent faire face à une communauté chrétienne plurielle mais très visible, bien implantée et très active, veulent, en façade tout au moins, montrer une certaine unité dont la Ahmadiyya ne fait pas partie. Ainsi, une radio comme *Al Houda* au Burkina (Gomez-Perez et Savadogo), portée essentiellement par le mouvement *Sunnite* [16], compte également d'autres tendances et veut parler d'une même et seule voix. Les valeurs d'unité des musulmans sont alors largement exprimées, contribuant à faire exister la *ummah*, à tisser des liens à l'échelle internationale, et à lutter contre toute *fitna* (division), jugée contraire aux valeurs de l'islam.

En outre, ce numéro met en évidence les registres de communication des prédicateurs qui posent la double question du choix des langues et de leur mode de communication pour transmettre le message. En effet, par exemple, l'usage de l'humour visant à casser la distance entre le prêcheur et son auditoire apparaît comme un mode de communication dont on parle peu, mais pourtant efficace. Faire rire son auditoire, l'amuser en se moquant de certaines pratiques pour pointer leur caractère illicite, tel est le moyen utilisé par certains prédicateurs décrits par Maud Saint-Lary et Abdoulaye Sounaye. Mais le registre de l'humour n'est évidemment pas le seul : d'autres, comme les Ahmadis (Samson), recourent à une rhétorique scientifique, parfois proche du sophisme,

prompte à rationaliser le discours religieux. Tenter de prouver l'existence de Dieu, ou chercher à démontrer la vérité du dogme ahmadi (retour du messie promis) par des raisonnements qui se veulent logiques, devient pour cette communauté une rhétorique nouvelle de prosélytisme et de « réislamisation ».

Autre point important : le choix des langues. L'islam peut-il se pratiquer et se diffuser en français, en langues vernaculaires, ou l'arabe doit-il rester la langue sacrée de référence ? Là encore, ce mode de transmission de l'islam oppose certaines communautés musulmanes, comme cela sera montré dans divers articles. Après les indépendances, la question de l'arabisation devient, pour de nombreux musulmans subsahariens, un enjeu fondamental de résistance à la culture de l'ancien colonisateur, transmise notamment par l'école publique (Otayek, 1993). Ceux formés à Al Azhar (Egypte) ou à Médine (Arabie Saoudite) reviennent dans leur pays d'origine, forts de leurs savoirs leur permettant de dominer le champ islamique local. Néanmoins, ces arabisants ont souvent eu du mal à s'intégrer dans le marché de l'emploi, réservé à l'élite francophone, et ont dû ouvrir leurs propres écoles (*medersas*) pour survivre. Depuis quelques décennies, une nouvelle élite, cumulant des doubles cursus dans les universités arabes et francophones d'Afrique de l'Ouest, revendique le droit de prêcher en français, cherchant ainsi à s'imposer face à cette ancienne élite arabophone. La langue du prêche devient, par conséquent, centrale à la problématique du mode de diffusion de l'islam (Saint-Lary).

De plus, la remise en cause de la prédominance (voire de l'exclusivité) de la langue arabe est de mise également dans de nouvelles communautés, telle la Ahmadiyya (Samson) qui, à l'instar des chrétiens évangéliques, traduisent le Coran en langues locales (moore, dioula,

pulaar,...) afin d'apporter l'islam aux populations ni arabophones, ni francophones. Cette traduction est jugée non orthodoxe par les arabisants qui défendent le caractère sacré de l'arabe. Là encore, le mode d'islamisation ou de « réislamisation » fait débat.

Pour conclure, tel est l'enjeu de ce numéro : comprendre, à travers des études précises, que diverses conceptions de la « réislamisation » découlent des méthodes de transmission de l'islam.

## Notes

[1] Voir notamment Diouf (1990).

[2] « L'héritage laissé par les Blancs, toujours en vigueur dans notre pays, ne peut, en aucun cas, constituer pour nous une base. (...) Il est grand temps maintenant que nous sachions distinguer de ce legs la bonne graine de l'ivraie et que nous comprenions aujourd'hui plus que jamais que nous avons en nous des valeurs fondamentales et qui doivent guider notre marche de tous les instants », entretien de Modou Kara Mbacké, Walfadjri, vendredi 20 février 2004.

[3] Certains responsables islamiques au Sénégal parlent même de « réarmement moral », notamment ceux de la « nouvelle génération », tels Moustapha Sy et Modou Kara Mbacké.

[4] L'espace public, loin d'être considéré dans sa seule dimension physique (la rue, les institutions publiques,...), est un espace de débats et de diffusion de normes sociales à travers notamment les médias, les rassemblements, etc. En ce qui concerne le religieux, il se caractérise par les discours des autorités religieuses, destinés à diffuser et à instaurer des normes et règles de vie et de pratique. Il interroge également l'inscription du religieux dans le politique : le rapport à l'Etat, la volonté de moralisation de l'environnement social et/ou la création de partis politico-religieux.

[5] Voir, par exemple, Botiveau (1993) et Dupret (1999) pour le monde arabe, ou Jamous (1991) pour l'Inde.

[6] En témoigne tout récemment au Mali, le meeting organisé par le Haut Conseil Islamique du Mali pour s'élever contre le nouveau code de la famille promulgué en août 2009. En manifestant ainsi leur mécontentement, les élites islamiques ont obtenu le droit de « relire » le texte. Cette actualité fait écho avec celle, quelques années auparavant, au Sénégal et au Niger.

[7] Ce point de vue est en revanche volontiers celui des leaders religieux qui estiment qu'il y a eu dans les pratiques de leurs coreligionnaires, « une perte » conduisant à un impératif de remise dans « le droit chemin ». Adopter un tel point de vue reviendrait à dire qu'il y aurait une façon d'être musulman, plus

juste, plus vraie qu'une autre, ce que bien sûr nous ne pensons pas. Certains fidèles estiment qu'il y a des musulmans qu'il faut réislamiser, d'autres n'éprouvent pas le besoin de reformuler leur pratique et ne s'en revendiquent pas moins musulmans.

[8] Pour une réflexion sur ce concept, voir Leclerc Olive (2009).

[9] Ces réflexions sur « l'espace public religieux » ont largement été nourries par le programme ANR « PUBLISLAM », « Espaces publics religieux : Etats, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest » (2008-2011). Rassemblant 25 chercheurs, européens et africains, ce programme se porte sur les processus d'expansion de la sphère islamique dans les espaces publics de cinq pays d'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali, Côte-d'Ivoire, Burkina Faso et Niger).

[10] Ce concept prend le contre-pied de toute une sociologie religieuse classique occidental-centrée, qui pensait que la modernité et l'avènement de la civilisation industrielle et capitaliste allaient de pair avec un « désenchantement du monde » (Weber, 1919 et 1959 ; Gauchet, 1985).

[11] Encore une fois, cette vision est mise en avant avec les révolutions qui traversent actuellement le monde arabe, comme si l'islamisme devait succéder impérativement à la chute des régimes autoritaires.

[12] L'étude de ces trois pays est intéressante car l'islam n'y est pas présent de façon similaire : beaucoup plus ancien au Niger qu'au Burkina Faso et en Côte-d'Ivoire, l'islam y est également bien plus majoritaire. Par contre, les musulmans du Burkina et de la Côte-d'Ivoire connaissent une même concurrence chrétienne (notamment évangélique).

[13] Les débats sur le voile en France et sur l'interdiction ou non *duniqab*, se fondent souvent sur le postulat que ces pratiques relèvent d'un archaïsme contraire à la modernité occidentale.

[14] Catégorie qui pourrait imparfaitement être définie comme désirant revenir à l'application stricte de la Charia (loi islamique) et du Coran, et à un mode vie qui serait idéalement similaire à celui du temps du Prophète.

[15] L'étude de la médiatisation des groupes chrétiens, notamment évangéliques, précède celle sur la médiatisation des groupes islamiques, que ce soit en Afrique ou ailleurs. Ainsi, de nombreux auteurs ont déjà analysé l'occupation de l'espace public et médiatique des pentecôtistes ou des évangélistes (Hackett, Meyer, Marshall Fratani,...).

[16] L'usage d'une majuscule et de l'italique marque ici une différence entre le terme « sunnite », qui implique tous les musulmans non « chiites », et le terme « *Sunnite* » qui renvoie à un mouvement islamique burkinabé composé de croyants appelés, par beaucoup de leurs coreligionnaires, « wahhabites ». Ils se dénomment eux-mêmes mouvement *Sunnite*, suggérant ainsi qu'ils pensent être dans la vraie pratique de la Sunna, contrairement aux autres musulmans.

## Bibliographie

BOTIVEAU Bernard, 1993. « Penser, dire, interdire. Logiques et enjeux de la censure des écrits en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série <sup>↗</sup>, Dits et écrits, mémoires et rites, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. <http://ema.revues.org/index579.html> <sup>↗</sup>.

BOUBEKEUR Amel, 2007. « Islam militant et nouvelles formes de mobilisation culturelle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 139, mis en ligne le 19 novembre 2010, <http://assr.revues.org/933> <sup>↗</sup>

BREGAND Denise, 2006. « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 135, mis en ligne le 16 octobre 2009, <http://assr.revues.org/3737> <sup>↗</sup>

DIOUF Mamadou, 1990. *Le Kajor au 19ème siècle, pouvoir ceddo et conquête coloniale*. Paris, Karthala.

DUPRET Baudouin, 1999. « Legal Pluralism in the Arab World », *Kluwer Law International*

EISENSTADT Shmuel, SCHLUCHTER Wolfgang, 1998. « Introduction : paths to early Modernities, a comparative view », *Daedalus*, 127(3) : 1-18.

FATHI Habiba, 1998. « Le pouvoir des *otin*, institutrices coraniques, dans l'Ouzbékistan indépendant », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 5/6, mis en ligne le 01 octobre 2010, <http://asiecentrale.revues.org/index549.html>

FATHI Habiba, 2007. « Les réseaux mystiques au Kazakhstan : entredhikr et militantisme ? », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 15/16, mis en ligne le 22 avril 2009, <http://asiecentrale.revues.org/index93.html>

FERRIE Jean-Noël, 1996. « Le cadre d'une anthropologie de l'Égypte. Introduction », *Egypte Monde Arabe*, 25 : 7-14.

GAUCHET Marcel, 1985. *Le désenchantement du monde*. Paris, Gallimard.

HAENNI Patrick, 1996. « Libéralisme et libéralités chez les entrepreneurs égyptiens », *Égypte/Monde arabe*, Première série, Anthropologies de l'Égypte 2, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. <http://ema.revues.org/index834.html>.

HAENNI Patrick, 1997. « Les logiques sociales de la réislamisation », *Egypte Monde Arabe*, 26.

HERRERA Linda, BAYAT Asef, 2010. *Being young and Muslim : new cultural politics in the global south and north*. New York, Oxford University Press.

HOLDER Gilles, 2009. *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Karthala, Paris.

IRETON François, 1997. « De la mort de l'éthique au deuil de l'optimum. L'Occident économique au miroir de l' "Économie islamique" », *Egypte, Monde Arabe*, 30-31 : 251-274.

JAMOUS Raymond, 1991. *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*. Paris, Editions de l'EHESS.

JAMOUS Raymond, 1995. « "Faire", "défaire" et "refaire" les saints : Lespir chez les Meo (Inde du Nord) », *Terrain*, 24 : 43-56.

KANE Ousmane, 2009. « Islamism : what is new, what is not ? Lessons from West Africa », *African Journal of International Affairs*, 11(2) : 157-187.

KEPEL Gilles, 1991. *La Revanche de Dieu*. Paris, Seuil

KREIL Aymon, 2010. « Se faire cheikh au Caire », *Archives de sciences sociales des religions*, 149(1) : 255-272.

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

LEBLANC Marie-Nathalie (dir.), 2010. « Dilemme Hip-Hop », *Cahiers de recherche sociologique*, 49.

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

NIANG Abdoulaye, 2010. « Hip-hop, musique et blam : le rap prédicateur au Sénégal », *Cahiers de recherche sociologique*, 49.

OTAYEK René, 1993. *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara, da'wa, arabisation et critique de l'occident*. Paris, Karthala.

RADI Saadia, 2008. « Pour une approche anthropologique de la réislamisation », *Égypte/Monde arabe*, Première série, Anthropologies de l'Égypte 1, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008.  
<http://ema.revues.org/index622.html>.

ROY Olivier, 1995. *Généalogie de l'islamisme*. Paris, Hachette.

ROY Olivier, 2004. *La Turquie aujourd'hui, un pays européen ?* Paris, Universalis.

ROY Olivier, 2011. « Point de vue. Révolution post-islamiste », [http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste\\_1478858\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html)

SADOUNI Samadia, 2007. « Ahmed Deedat et l'islam indien en Afrique du Sud », *Archives de sciences sociales des religions*, 139 [En ligne], mis en ligne le 19 novembre 2010, <http://assr.revues.org/9123>

SAMSON Fabienne, 2000. « La place du religieux dans l'élection présidentielle », *Afrique Contemporaine*, La documentation française, 194 : 5-11.

SAMSON Fabienne, 2007. « Islam social ou islam politique ? Le cas de Modou Kara Mbacké au Sénégal », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 1 (nouvelle série) : 43-60.

SELIM Monique, 1999. « Ethnicisation de l'entreprise et culturalisation du marché : impasses », *Journal des anthropologues* [En ligne], 77-78, mis en ligne le 01 juin 2000, <http://jda.revues.org/3060>

SOARES Benjamin, 2010. « "Rasta" Sufis and Muslim youth culture in Mali », in Linda Herrera, Asef Bayat (dir.). *Being young and Muslim : new cultural politics in the global south and north*. New York, Oxford University Press.

TRIAUD Jean-Louis, 1992. « L'islam sous le régime colonial », in Catherine Coquery-Vidrovitch. *L'Afrique Occidentale au temps des Français, colonisateurs et colonisés, 1860-1960*. Paris, La Découverte.

TRIAUD Jean-Louis, VILLALON Leonardo, 2009. « L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, 231(3) : 23-42.

WEBER Max, 1919. *Le métier et la vocation de savant* Ed 10/18.

WEBER Max, 1959. *Le savant et le politique*. Ed. 10/18.

**Numéro 22 - mai 2011**  
**Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara**

L'islam du nord au sud du Sahara.  
Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

---

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

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson, 2011. « L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud ».

*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-Samson-Triaud> - consulté le 29.06.2022)

*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.

# L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

## Sommaire

- Un parcours atypique
- Retour sur la Côte-d'Ivoire
- Ce que travailler sur une bibliothèque de lettrés musulmans veut dire
- Un monde de l'oralité où l'écrit est un outil précieux
- La Sanûsiyya mythifiée, « un des sommets de la peur française de l'islam »
- Afrique subsaharienne et Maghreb : deux espaces décalés
- L'islam au présent : dans sa complexité, dans ses liens au passé, loin du sensationnel
  
- Notes
- Bibliographie

## Table des matières

Jean-Louis Triaud est historien, professeur émérite des universités, spécialiste de l'histoire de l'islam dans les sociétés subsahariennes. Il est l'un des rares chercheurs à avoir travaillé sur l'histoire des deux rives du Sahara pour réaliser sa thèse d'État sur la Sanûsiyya, une confrérie musulmane établie en Libye, en Algérie, au Tchad et au Niger. Il est le fondateur de la revue, puis série, *Islam et sociétés au sud du Sahara*.

L'entretien a été conduit le 4 juillet 2010, au *Centre d'études africaines* (Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, UMR194) par *Maud Saint-Lary* et *Fabienne Samson*. Quelques précisions ont été apportées a posteriori, notamment pour une mise en perspective avec l'actualité des révoltes du monde arabe de l'année 2011.

## **Un parcours atypique**

### **Les premières armes en Côte-d'Ivoire : « découvrir de nouvelles histoires en sortant d'Europe »**

*Pourriez-vous commencer cette entrevue par nous parler de ce qui vous a amené à travailler sur l'islam subsaharien ?*

Je n'avais pas prévu cela. Simplement, dans les années 60, il était intellectuellement stimulant de découvrir un monde musulman en mutation, et longtemps méprisé, après l'affaire de Suez et la guerre d'Algérie. Le hasard d'un petit boulot m'a conduit à travailler sur des publications pédagogiques d'histoire africaine. Voilà comment de fil en aiguille, je me suis retrouvé à faire un DES, c'est-à-dire une maîtrise de l'époque, sur l'islam en Afrique de l'Ouest. Ce DES a été publié plus tard dans la collection des

*Recherches voltaïques* (1973), mais c'était vraiment un travail de débutant. Maintenant, ça n'a plus beaucoup de valeur ! C'est comme ça que j'ai fait mes premières armes. J'avais ensuite souhaité obtenir un poste au Maghreb, mais je me suis retrouvé avec un poste d'assistant à l'université d'Abidjan. Et c'est comme cela que, finalement, je me suis acclimaté en Afrique noire forestière. Voilà comment j'en suis arrivé à l'Afrique, en y ajoutant l'intérêt pour le monde musulman, l'ambiance de la décolonisation et le désir de découvrir de nouvelles histoires en sortant de l'Europe.

*Vous avez dédié cet ouvrage publié dans les Recherches voltaïques à Boubacar Sakho. Qui est-ce ?*

C'était « le vieux » d'Abidjan, El Hajj Boubacar Gambi Sakho, que Marie Miran a connu, elle aussi, plus tard et dont elle parle à plusieurs reprises (Miran, 2006). C'est le vieux Sakho, qui a été un peu mon initiateur. Il m'a présenté à un certain nombre de personnes à Abidjan, et dans le pays, que j'ai pu interviewer grâce à sa caution. Là, c'était le terrain ivoirien. J'ai passé deux, puis trois ans à l'université d'Abidjan. J'y suis venu une première fois, puis je suis rentré en France et je suis reparti une deuxième fois. J'ai appris mon métier d'enseignant là-bas, sur le tas. Le métier de chercheur est venu plus lentement, plus longuement. Ce n'est pas facile d'être enseignant et chercheur en même temps. Ce ne sont pas les mêmes exigences, et puis quand on commence à enseigner à un public nombreux de première année, cela représente pas mal de travail et on n'a plus alors beaucoup de temps pour la recherche.

*Au départ, vous avez travaillé sur l'islam en Côte-d'Ivoire ?*

Oui, j'ai fait une thèse de 3ème cycle sur la diffusion de l'islam dans le sud de la Côte d'Ivoire. J'avoue qu'à l'époque, j'étais plus enseignant que chercheur. Mais cette

thèse est surtout riche par les matériaux qu'elle a rassemblés et qui ont pris de la valeur avec le temps. Du coup, Marie Miran m'a fortement suggéré de la reprendre et de la publier. Il y a des entretiens, des enquêtes et il y a même des documents d'archives qu'on ne retrouverait peut-être pas aujourd'hui. Alors je me suis relancé récemment dans la nouvelle rédaction de quelque chose qui n'est plus l'ancienne thèse, mais qui va englober toute la Côte-d'Ivoire. L'ouvrage portera sur l'islam en Côte-d'Ivoire pendant la période coloniale, « entre Paul Marty [1] et Marie Miran » (rires). Je suis content de reprendre ce travail avec l'expérience que j'ai acquise depuis, en le replaçant dans une autre perspective et en l'enrichissant de tout ce qui a été publié depuis cette date.

### **« L'alliance de l'aveugle et du paralytique »**

Je ne suis pas un grand arabisant parce que je m'y suis mis sur le tard. Les arabisants ne dévoilent pas volontiers leur niveau d'arabe. Pour ma part, même pourvu d'un DEUG d'arabe, je suis un petit arabisant. Mais avec un dictionnaire et puis, parfois, l'aide de collègues ou de jeunes chercheurs arabophones, je peux travailler sur des textes et je sais manier un dictionnaire arabe avec une grande dextérité. Je peux ainsi lire des textes historiques, des textes de nature documentaire. Une partie de mon travail a consisté à me tenir à la fois au carrefour de l'orientalisme arabisant, de l'histoire africaine, de l'histoire coloniale, et d'une certaine forme d'anthropologie historique à partir du terrain, en Côte d'Ivoire et au Niger. C'est un peu compliqué d'être au carrefour de plusieurs disciplines, parce que les exigences ne sont pas les mêmes dans chacune d'entre elles. Un arabisant n'a pas les mêmes exigences qu'un anthropologue, et réciproquement. J'ai zigzagué un peu entre les différents impératifs scientifiques. Je ne suis pas le seul. Un de mes collègues me disait, en forme de boutade : « aux

politologues, je me présente comme un islamologue, aux islamologues comme un politologue ». Pour moi, c'est un peu pareil. En fait, on n'est jamais totalement performant — c'est ce que je ressens — dans chacun des domaines en question. Mais qui l'est ? On jongle un peu avec les différents éléments.

J'ai noué un lien particulier avec le Niger. Je n'ai passé que deux ans au Niger (1975-1977), mais j'ai bien aimé ce pays. J'ai donc toujours gardé avec le Niger un lien particulier. Dans ce pays, justement, la Sanûsiyya avait exercé une certaine influence. J'ai donc fait du terrain au Niger. Je suis allé en Aïr, ce que je ne pourrais plus faire aujourd'hui en raison de la situation. J'ai bénéficié de l'aide d'un de mes collègues géographes de l'université de Niamey, Adamou Aboubacar, un Agadésien, qui m'a guidé et accompagné dans mes enquêtes. Cela a donné, entre autres, un article dans les *Cahiers d'études africaines* (Triaud, 1983) d'une part, et puis cela m'a permis de recueillir des informations sur le mouvement de Kawsan, sur la Sanûsiyya, d'ailleurs faiblement représentée, en Aïr. Plus tard, je suis allé dans le désert nigérien, à l'extrême nord-est du pays, à Bilma, Dirkou et Chemidour, où se trouvent les ruines d'une *zawiya* [2] sanûsi, dans le Kawar.

Au Niger, il y avait aussi un professeur d'arabe du nom de Sidi Mohamed Mahibou. Il avait fait des études au Caire et m'était recommandé par son ami, Mahmoud Zouber, qui était le directeur du Centre Ahmed Baba de manuscrits arabes de Tombouctou dont il était l'ami. Sidi Mohamed Mahibou était membre de l'Association islamique nigérienne, l'association officielle, et d'ailleurs l'unique à l'époque. Il m'a enseigné l'arabe à Niamey. Puis il a été envoyé à Paris pour faire une thèse française et nous nous y sommes retrouvés. Comme je désirais travailler sur un texte arabe que j'avais choisi en fonction de mes intérêts et de ses compétences, nous avons entrepris de réaliser tous

les deux une édition critique. Parallèlement, il préparait une thèse sur Abdullahi dan Fodio.

Notre source était un pamphlet d'El Hadj Omar contre ses adversaires musulmans du Maasina, qui est simplement intitulé *Bayân mâ waqa'a* (« l'exposé de ce qui est arrivé »), ce qui a donné le titre en français : « Voilà ce qui est arrivé » (1983), trouvé par Jacqueline Sublet. C'est un beau titre ! Tout ce que je sais en matière d'islamologie, je l'ai appris ou vérifié dans ce manuscrit auprès de Sidi Mohamed Mahibou. Parce qu'en travaillant sur un document (c'est ce que les orientalistes appellent l'« ascèse des textes »), on doit résoudre une multitude de problèmes, identifier une série de questions, de termes, de concepts, de noms d'auteurs et de titres qui apparaissent dans le texte. Sidi Mohamed, lui, était limité en français, moi je l'étais en arabe, et de cette alliance de l'aveugle et du paralytique, on a fait une traduction, une édition critique de bonne qualité. Il arrivait que l'on passe une demi-heure, à la Bibliothèque nationale, sur une seule phrase. Je lui disais : « mais quel est le sens précis de ce mot ? » C'était une traduction par la discussion dans le but d'arriver à quelque chose de pleinement satisfaisant. L'arabe que je connaissais et le français qu'il connaissait, ainsi qu'une extrême attention à la signification des termes, nous permettaient d'éviter les erreurs. J'ai appris de l'arabe et de l'islamologie dans ce travail, et lui du français. Je ne sais pas si c'est la méthode de l'avenir. Il y a parfois de grands spécialistes qui sont capables de tout faire eux-mêmes (non sans l'aide de collaborateurs qui ne sont pas toujours cités, ni mis en avant), mais le travail en commun entre chercheurs du Nord et du Sud est, à mon avis, plus enrichissant. La recherche en équipe, en associant les compétences et les problématiques, peut être particulièrement féconde.

**« J'ai eu de la chance, mais j'aurais pu aussi me**

## **casser la figure »**

A Abidjan comme à Niamey, j'enseignais. J'ai beaucoup aimé enseigner, et parfois j'ai préféré l'enseignement à la recherche, mais j'ai quand même essayé de mener les deux de front. Il y a une troisième dimension aussi, c'est l'administration. Il y a, dans mon capital génétique, un goût pour l'administration. J'ai été directeur du département d'histoire de Niamey, j'ai été chargé de mission dans deux ministères à Paris, et j'ai créé, à Aix-en-Provence, l'IEA (*Institut d'études africaines*), un laboratoire du CNRS que j'ai ensuite souhaité intégrer au *Centre d'études des mondes africains* (CEMAf). Mais il faut dire aussi que j'ai été longtemps non titulaire et que c'est par une série de hasards et de chances heureuses que je me suis retrouvé finalement titulaire à l'université Paris VII. Mon circuit était, comme celui de plusieurs coopérants de cette génération, tout à fait atypique. Je n'ai pas les concours d'enseignement, les fameux concours, agrégation ou CAPES. Je me suis formé sur le tas, j'ai avancé en rebondissant d'un endroit à un autre. J'ai eu de la chance, mais j'aurais pu aussi me casser la figure.

Enfin j'ai atterri à l'université Paris VII. Je suis attaché à cette université parce que c'est un lieu où l'on pouvait ne pas être conformiste, ni conforme. Il y a, en effet, dans l'université française une pesanteur normative qui me semble aujourd'hui dépassée et qui, en tout cas, pour les spécialistes des continents extérieurs à l'Europe, est assez contre-productive. Pour travailler en contexte extra-européen, il faut accumuler du temps libre, des moyens, des connaissances et des compétences linguistiques qui ne sont pas vraiment, en dehors de quelques brillantes exceptions, tout à fait compatibles avec la préparation de l'agrégation ou du CAPES d'Histoire, centrés sur l'histoire de la France et de l'Europe occidentale. D'autre part, la mentalité universitaire reste très conformiste, dans son

désir de reproduire des modèles anciens « napoléoniens ». Les problématiques nouvelles et les thèmes originaux, ou un peu en marge, ont du mal à se faire une place. De ce point de vue, Paris VII représentait une université d'avant-garde. Pour l'histoire de ce que l'on appelait alors le Tiers Monde, notamment.

*Quelles sont les personnes clés qui ont balisé votre parcours ?*

Il y a celles qui m'ont accueilli : je pense à Claude-Hélène Perrot, qui m'a initié à l'histoire des sociétés africaines, et dont je partageais le bureau, à l'université d'Abidjan, et Catherine Coquery-Vidrovitch, qui m'a volontiers reçu à l'université Paris VII, et qui a dirigé ma thèse d'État. Dans un ministère, celui des Universités, j'ai travaillé auprès de Pierre Deyon, un historien de la proto-industrialisation en France. C'était un historien moderniste qui n'avait rien à voir avec l'Afrique, mais dont j'avais beaucoup apprécié le style. Je pense aussi à Jean-Pierre Raison, auprès de qui j'ai travaillé et beaucoup appris dans un autre ministère, celui de la Coopération. Et puis il y a eu Clemens Heller, le fondateur, aux côtés de Braudel, de la *Maison des Sciences de l'Homme*, qui m'a accueilli et hébergé. J'y ai créé la revue *Islam et sociétés au sud du Sahara* et organisé plusieurs séminaires au titre d'un programme qui s'appelait : « Islam tropical ». Clemens Heller était un personnage à la forte personnalité, qui avait su attirer des financements de fondations étrangères et recevoir des équipes de chercheurs étrangers. Je n'omettrai pas Robert Ilbert, qui m'a attiré à Aix-en-Provence, même si nous avons divergé ensuite. Cela a été, à l'université de Provence, une expérience féconde d'une autre manière, qui représente plus du tiers de ma vie professionnelle. Parmi les figures tutélaires, c'est à tous ceux-là que je pense, et auxquels je suis reconnaissant.

## Retour sur la Côte-d'Ivoire

### « L'univers des lettrés de l'époque »

*Pour ces travaux que vous avez repris sur l'islam en Côte-d'Ivoire, avez-vous fait un nouveau terrain ?*

Je ne suis pas reparti en Côte-d'Ivoire. Ce n'est guère le moment. J'ai repris ce que j'avais dans mes archives personnelles. Grâce aux bibliothèques et à Internet, j'ai pu consulter beaucoup de choses qui ont été produites depuis lors, notamment des thèses qui ne sont pas imprimées. Pendant la période coloniale, il y a eu un mouvement, qui avait déjà commencé, de descente vers le Sud de populations du Nord. A partir des XV<sup>ème</sup>-XVI<sup>ème</sup> siècles, c'est-à-dire depuis la fin de l'empire du Mali, les Malinké ont cherché de nouveaux terrains. Les savanes de Côte-d'Ivoire étaient réputées pour leurs marchés de la cola, sur la bordure nord de la forêt. Très tôt, Malinké et Dioula ont mis en place tout un réseau de points d'appuis dans le nord de la Côte-d'Ivoire. Mais ils couraient des risques s'ils pénétraient trop profondément en forêt. Avec l'arrivée du pouvoir colonial, le percement de la voie ferrée et celui des pistes et des routes ont permis aux Dioula de descendre massivement vers le Sud. Ils ont constitué des colonies et, bien entendu, ont apporté l'islam avec eux. C'est l'histoire de ces implantations, de ces colonies musulmanes à travers la forêt qui m'a intéressé.

Mais, en même temps, ce que je n'avais pas fait à l'époque, il me faut considérer de plus près ce grand « réservoir » humain et religieux du nord ivoirien. Il y a eu du travail de fait entre temps : Emmanuel Terray sur Bondoukou (1974 ; 1995), Robert Launay sur Korogho (1992) [3], Niamkey Kodjo sur Kong (2006), Jean-Louis Boutillier sur Bouna (1993). Je pense aussi à une

géographe comme Anne Marie Cotten qui avait travaillé sur Odienné (1969), à la recherche de Pierre Kipré sur les villes (1985 ; 1986), ou encore à l'ouvrage récent de Daouda Gary-Toukara sur les migrations en Côte d'Ivoire (2008). La liste n'est pas close. C'est toute une épaisseur de travaux de recherche qui enrichissent notre connaissance du nord de la Côte-d'Ivoire.

En cours de route, toutes affaires cessantes, j'ai saisi l'occasion d'une contribution que je devais à une de mes amies arabisantes, Jacqueline Sublet, pour ouvrir un chantier secondaire aujourd'hui terminé. J'avais constaté que, dans les ouvrages de Paul Marty, il y avait des annexes, laissées en friche. Souvent, on ne prête pas assez attention aux annexes. Dans celui publié sur l'islam en Côte d'Ivoire (1922), il y a des listes (en arabe) de livres détenus par les notabilités dans plusieurs villes du nord ivoirien. J'ai choisi celle de Mankono.

Deux bibliothèques sont recensées à Mankono et il y a donc deux listes écrites en arabe (sous forme de fac-similés). Mankono est une ville du centre de la Côte-d'Ivoire, à la limite de la savane et de la forêt, côté savane. D'après Marty et d'autres sources, Mankono apparaît comme un centre d'études islamiques notoire. Je me suis donc attaché à ces listes, que personne n'avait examinées. Cela m'a fait entrer dans cet univers des lettrés de l'époque, qui ne sont sans doute pas très différents des lettrés d'aujourd'hui à bien des égards. C'était un travail qui m'intéressait, assez différent de celui d'un anthropologue, et qui me rappelait les exigences de l'édition critique du manuscrit d'El Hadj Omar. A partir des listes, il fallait identifier ces ouvrages dont tous les titres sont écrits en arabe, ainsi que leurs auteurs, rarement nommés.

### **Mankono, « une enclave dioula »**

Mankono est une ville dioula au milieu d'un environnement qui, lui, est gouro. Les Baoulé ne sont pas loin non plus. C'est donc une enclave dioula où tout le monde est musulman. En plus, c'est un centre d'enseignement relativement important. Des élèves y viennent d'un peu partout. Mankono n'était pas la seule à jouer ce rôle en Côte-d'Ivoire septentrionale, il y a eu aussi Kong avant que Samori ne la détruise, Korogho viendra plus tard. Il existe ainsi tout un réseau de villes ou quartiers dioula et musulmans, d'Odienné au nord-ouest jusqu'à Bondoukou à l'est.

*Tout cela est plutôt lié à l'activité commerçante, j'imagine.*

Bien sûr : la cola. C'est la région du Worodougou. En dioula *woro*, c'est la cola, et *dougou*, le pays. La cola joue un rôle fondamental à ces époques. Quand je faisais ma thèse de troisième cycle, j'imaginai de dresser une carte de la Côte-d'Ivoire, vue depuis le Nord. Je ne sais pas si vous voyez ce que je veux dire. On regarde à partir de, disons, Bamako pour faire simple, même si Bamako n'existait pas à cette époque. L'Océan se trouve alors en perspective à l'horizon supérieur. Cela inverse le sens de lecture en partant du monde malinké. J'avais raconté ça à une de mes chères collègues, qui m'avait dit : « mais vous êtes fou ! » Je continue à penser à une telle représentation cartographique, car elle renverse la perspective de la cartographie officielle en prenant le Nord comme base. Des émigrants venus du monde malinké, du Maasina et du bassin du Niger se jettent dans ces savanes du sud pour y essaimer. Ce sont des terres agricoles et des marchés de la cola où ils viennent faire fortune. Les Dioula font le commerce de la cola et échangent des marchandises avec la Boucle du Niger, leur point de départ. Le nord de la Côte d'Ivoire, ou du moins de ce qui va prendre ce nom à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, a vu se greffer tout ce monde malinké-dioula sur les sociétés senoufo. Les Français, ceux qui ont

constitué la nouvelle colonie, sont arrivés par la côte. Ils regardent à partir de Grand Bassam, Bingerville et Abidjan, leurs capitales administratives successives, au Sud. Ce sont deux perspectives géographiques différentes. Cette intégration du Nord dans la colonie de Côte d'Ivoire a mis fin à une autre configuration coloniale possible, un moment mise en avant, qui aurait fait du nord ivoirien le sud du Soudan français.

La population paysanne sénoufo était faiblement islamisée et le plus souvent « animiste ». Lorsque ces gens du Nord sont recrutés massivement pour les grands travaux dans le Sud, ce sont les réseaux dioula qui leur servent d'accueil. Les Sénoufo venus du Nord se « dioulaïsent » et s'islamisent. Ici encore, les représentations, telles qu'on les trouve dans les archives, jouent un rôle essentiel. A certains moments, les administrateurs préfèrent les Dioula : « Ah ! les Dioula sont dynamiques, il faut s'appuyer sur eux, c'est vraiment une force. Les paysans sénoufo sont paresseux, ils sont immobiles (cf. le discours de Dakar de Guaino-Sarkozy !), on ne peut rien en tirer, appuyons-nous sur les Dioula ». Mais à d'autres moments, c'est exactement l'inverse : « Les Dioula sont trop arrogants, trop ambitieux, alors que les Sénoufo, c'est du solide. Les Sénoufo, au moins, ils cultivent la terre, ils produisent de la richesse, etc... ». Tout cela rappelle d'autres discours comme ceux des Belges sur les Hutu et les Tutsi. Une de mes collègues du CEMAf, Marianne Lemaire, a beaucoup travaillé sur les Sénoufo de la Côte-d'Ivoire et sur ce regard différentiel des Français (Lemaire, 2009). Voilà comment la Côte-d'Ivoire représente, à mes yeux, et dans mon parcours, une ressource historique de premier plan.

### **« La présence coloniale a favorisé la diffusion de l'islam »**

*Mais est-ce que vous pouvez revenir un peu justement sur*

*les changements induits par la colonisation sur la diffusion de l'islam dans toute cette zone ?*

Ce domaine est celui de ma spécialité principale : islam et colonisation. Ce qui est paradoxal, c'est que la présence coloniale a favorisé la diffusion de l'islam. Des pays comme le Mali, le Sénégal et le Niger sont devenus musulmans, disons à 90%, dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. Auparavant, comme dans le nord de la Côte-d'Ivoire, l'islam était un phénomène urbain, de réseaux urbains, de points d'appuis localisés. La puissance coloniale a favorisé cette islamisation sans le vouloir puisque l'islam l'inquiétait. L'administration française a toujours eu peur des musulmans, parce qu'ils avaient une écriture qu'elle ne pouvait pas lire, parce qu'ils avaient accès à des réseaux internationaux, avec des connexions possibles avec le Proche-Orient et le Maghreb, ce qui ne lui plaisait pas. La peur du panislamisme, la peur du complot, la peur de la subversion musulmane, etc., constitue alors un sentiment assez général. Les Français ont cherché les « bons marabouts », c'est-à-dire des gens avec qui passer des accords et avec qui ils seraient tranquilles. Pourquoi donc une telle diffusion de l'islam ? Il y a, certainement, à la base, le déracinement, les déplacements de populations. Le contrôle colonial a entraîné un développement des transports et des villes, d'une économie de marché. Beaucoup de gens se sont retrouvés dans des environnements nouveaux où les cultes du terroir ne fonctionnaient plus. C'est une explication relativement facile, mais qui n'en est pas moins valable. Dans le monde des villes, de nouvelles solidarités se créent. Le noyau est souvent musulman et dioula. À cette époque-là, pour les gens qui descendaient du Nord, les réseaux de solidarité étaient musulmans. Le christianisme, de son côté, était quand même la « religion des Blancs » alors que l'islam était une religion d'Africains de plus longue date. Pour toutes ces raisons, l'islamisation s'est faite de proche en

proche. En outre, les commerçants offraient un certain modèle de prospérité. En entrant dans leur clientèle, on s'offrait aussi une protection. Il y a eu enfin l'armée coloniale. Tous ceux qui ont été recrutés dans l'armée ont trouvé dans l'islam un dénominateur commun. J'avais regardé dans les archives, des tableaux, des listes de tirailleurs sénégalais recrutés au début du XXème siècle. C'étaient des Bambara du Mali. Ils étaient tous qualifiés de « fétichistes ». Et puis, quelques années plus tard, on voyait qu'il y avait désormais, dans les listes, une majorité de musulmans. Pour un culte, on a besoin de lieux précis pour accomplir les rites. Lorsque l'on est à des centaines ou des milliers de kilomètres de chez soi, les lieux ne sont plus là, on n'a plus les repères physiques. C'est là que l'islam va apporter une réponse. Le soutien apporté par l'administration française à certains dignitaires et notables musulmans (« les « bons marabouts ») n'a fait que renforcer cette tendance.

## **Ce que travailler sur une bibliothèque de lettrés musulmans veut dire**

**« Il est d'usage aujourd'hui de dire beaucoup de mal de l'orientalisme »**

*Pourriez-vous nous parler de ce travail sur ces bibliothèques en Côte-d'Ivoire ?*

Il est d'usage de dire aujourd'hui beaucoup de mal de l'orientalisme. L'orientalisme est coupé des sciences sociales et il n'a donc pas mené de réflexion sur les sociétés dont il déchiffrait le patrimoine écrit et architectural. Mais les orientalistes ont fait un travail fabuleux en fournissant des dictionnaires, des instruments, des catalogues, des inventaires en tout genre qui sont

extrêmement précieux aujourd'hui et auxquels on a constamment recours. Pour identifier un titre ou un auteur, par exemple, on a besoin d'ouvrages spécialisés de ce type. Le plus célèbre est celui de Carl Brockelmann (1943) [4], un Allemand bien sûr. Il contient la liste, périodisée et classée, de tous les ouvrages en arabe qui ont été rédigés dans le monde musulman. Pour ce qui concerne l'Afrique subsaharienne, évidemment, les orientalistes de la bonne époque ne s'y intéressaient guère. Cependant, en Afrique subsaharienne, nombre d'ouvrages recensés sont des ouvrages classiques du monde musulman central, de l'époque médiévale. On les retrouve donc dans ces catalogues-là de toute manière, mais il y a d'autres écrits qui sont des productions régionales. John Hunwick, de Northwestern University, le spécialiste des manuscrits arabes africains, a publié, avec plusieurs collègues, un grand inventaire des manuscrits arabes subsahariens : *Arabic Literature in Africa* (Leiden, E.J. Brill). Il compte six volumes et couvre la vallée du Nil, l'Afrique de l'Est et la Corne, l'Afrique de l'Ouest, le Soudan central et la Mauritanie et le Sahara occidental, depuis le début jusqu'à nos jours. Ce livre qui est le résultat de trente années de travail, fournit une base de données incomparable. Il y a plus particulièrement deux de ces volumes que j'ai utilisé pour travailler sur les bibliothèques des lettrés de Mankono : celui sur l'Afrique de l'Ouest (2003), et aussi celui qui couvre le riche foyer du nord Nigeria. Il est certain que le Nigeria est un des pôles de production manuscrite de l'Afrique de l'Ouest particulièrement avec le califat de Sokoto qui s'est constitué sur la base d'un djihad régional au début du XIXème siècle (1995). Et c'est en cherchant dans ces inventaires de manuscrits que l'on peut retrouver un certain nombre de titres.

Il y a aussi une aventure à laquelle j'ai participé et qui a fourni un nouvel instrument de référence. Il s'agit de

l'inventaire de la Bibliothèque omarienne de Ségou. Lorsque les Français sont entrés à Ségou en 1890, ils ont saisi la bibliothèque d'El Hajj Omar. Le colonel Archinard l'a envoyée à Paris et elle a fini par être déposée à la Bibliothèque nationale. Peu de monde s'y intéressait. Un projet a été lancé par David Robinson et Louis Brenner, avec un financement américain. Deux arabisants, malheureusement disparus depuis, ont été recrutés à Paris : Sidi Mohamed Mahibou, déjà cité, un Nigérien, et Nouredine Ghali, un Tunisien. Ils ont dépouillé tous ces manuscrits, et réalisé un inventaire imprimé (1985). Il y a environ 4 000 titres. C'est un superbe outil pour savoir de quoi était constituée une grande bibliothèque subsaharienne à cette époque. Une partie notable des titres que l'on trouve à Mankono figure dans la bibliothèque d'El Hadj Omar, comme aussi dans les inventaires publiés par Hunwick et encore, pour une partie d'entre eux, dans Brockelmann. Apprendre à se servir de ces différents outils « orientalistes » fait partie du métier.

### **« Des bibliothèques qui ignorent les événements islamiques contemporains »**

Ce travail sur Mankono a commencé par une recherche bibliographique dans ces différents instruments pour identifier les 146 titres qui y figurent. Les noms des auteurs font souvent défaut et il faut les retrouver. Ce long travail d'identification, puis de classement par genre, a permis ensuite de tirer des conclusions. Sans trop révéler ce travail à paraître [5], nous avons constaté que ces deux bibliothèques contenaient une série de titres tout à fait représentatifs du savoir islamique du monde des lettrés de l'époque. Par contre, il y a peu d'ouvrages soufis et aucun sur les confréries soufies, notamment la Tidjaniyya ou la Qadiriyya [6], ce qui remet en cause la vision trop souvent banalisée d'un islam subsaharien partout confrérique. Il n'y a aucune œuvre d'Ousmane Dan Fodio, ni des leaders du

califat de Sokoto, aucune œuvre d'El Haj Omar ou de la littérature tidjani. Ainsi, les grands livres tidjani, le *Rimah* d'El Hadj Omar, le *Jawahir al-Ma'ani*, le livre fondamental d'un grand disciple d'Ahmad al-Tijani sur les faits et gestes de ce dernier, ne sont pas là. C'est quand même étonnant, en cette fin du XIXème et début du XXème. On n'a pas non plus l'impression qu'il y ait de livres des Kunta (Qadiriyya saharienne). Cela veut dire que ces bibliothèques ne contenaient pas d'ouvrages récents, liés aux événements islamiques contemporains. Pourtant la Tijaniyya est bien présente dans la région, et il y a aussi des liens avec le Maasina sous influence qadiri kunta. Par conséquent, les grands foyers sahariens, et notamment kunta, la prose tidjani, omarienne ou autre, l'abondante propagande écrite de Sokoto, tout cela est absent de ces fonds. Mais les grands classiques arabes, parmi lesquels ce que l'on appelle le *tawhid*, c'est-à-dire l'unicité divine, représentent une part importante. Il en est de même de l'éloge du Prophète, qui comporte une dimension soufie. Il y a aussi moins d'ouvrages de jurisprudence (*fiqh*) qu'on ne l'aurait pensé. Le corpus de Mankono est constitué par une partie des grands ouvrages et manuels qui, depuis des siècles, ont servi de base à l'enseignement de la foi au Maghreb et en Afrique subsaharienne. Voilà donc quelques grandes constatations. Je viens de boucler cette étude, après des heures et des heures de travail, mais j'y ai pris plaisir. Cela m'a rappelé, d'une certaine manière, l'expérience faite lors de l'édition critique du pamphlet omarien.

Je suis fondamentalement historien des sources écrites. Je n'ignore pas les sources orales et leur importance, j'ai fait des enquêtes en Côte-d'Ivoire et au Niger, mais j'aime travailler sur des traces écrites, les analyser et essayer d'en tirer des conclusions. À chacun son domaine de meilleure compétence !

*Pourquoi n'y a-t-il pas de soufisme dans cette*

*bibliothèque ?*

Depuis longtemps, je « prêche » sur le fait qu'on a transformé le cas particulier sénégalais [7] en un modèle abusivement étendu au reste de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique subsaharienne, et que ça ne marche pas comme ça. Vous le savez vous même, les confréries dans les autres pays sont plutôt des affiliations personnelles qui s'inscrivent dans des chaînes de transmission de personne à personne. Mais cela ne donne pas des confréries de masse comme au Sénégal. Le phénomène sénégalais est spécifique. Le Nigeria du nord ressemble un peu au Sénégal par une présence confrérique significative, mais dont le rôle politique est moins marqué, moins institutionnel. Entre ces deux pays, enfin, les situations sont très variées. Faire de l'islam subsaharien un islam partout et toujours confrérique, c'est une idée reçue dont il convient de se défaire.

Sur les origines et la diffusion du soufisme à travers le Sahara, Constant Hamès est l'auteur d'un article fort intéressant, malheureusement mal diffusé parmi nous parce qu'il a été publié à Rabat (2005). Il va être réédité dans la prochaine livraison d'*Islam et sociétés au sud du Sahara*. Les observations de Constant Hamès nous éclairent sur la nature du soufisme présent dans les deux bibliothèques de Mankono. Pour résumer, au XV<sup>ème</sup>-XVI<sup>ème</sup> siècles se diffusent au Maghreb les enseignements d'une confrérie connue sous le nom de Shadiliyya, venue du Proche-Orient. Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (m. 1309, Égypte), 2<sup>ème</sup> successeur d'al-Shadhili, le fondateur, qui lui n'avait pas laissé d'œuvre écrite, a consigné les enseignements de la confrérie. Comme souvent, ce sont les disciples qui mettent par écrit les pensées du maître fondateur. Les ouvrages d'Ibn 'Ata' Allah se sont diffusés parmi des réseaux de lettrés au Maghreb et du Maghreb vers la Mauritanie. On retrouve effectivement ces ouvrages à Mankono.

Ils illustrent une forme de soufisme savant, un soufisme un peu générique qui n'est pas lié à une organisation confrérique donnée. Même s'il s'agit d'enseignements shadhili, ce n'est pas pour autant que cela se traduit par une organisation confrérique shadhili. Par ce canal, ce sont des idées de renoncement de soi, de discipline de l'esprit qui circulent. Outre les cinq piliers de l'islam, les cinq prières par jour, etc., il est fait mention des efforts à faire sur soi pour se rendre disponible et atteindre une plus grande proximité de la divinité. C'est la première strate d'un soufisme qui se transmet non pas de maître à disciple, mais par des livres qui circulent. Les lettrés s'arrachaient sans doute des copies de ces ouvrages parce que c'étaient les dernières nouveautés sur le marché de la pensée islamique du moment. Comme aujourd'hui on va lire dans *Le Monde* les derniers livres parus pour voir ce qu'il y a d'intéressant. Cette littérature a ainsi traversé le Sahara et, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, elle est présente à Mankono. Telle est la forme de soufisme qu'on retrouve dans cette ville située aux limites méridionales du monde musulman.

Les Français étaient fascinés par les confréries. Cela leur permettait de mettre des étiquettes et de procéder à des classifications. Ils en ont surestimé le poids. Que représentaient donc ces appartenances ? Étudiants et lettrés voyageaient souvent. Certains d'entre eux ramenaient à leurs confrères, à leurs élèves et à leurs proches des expériences nouvelles acquises au cours de leurs périples. Ils leur disaient en substance : « Tiens, j'ai une nouvelle source de bénédiction, un *wird*, une prière particulière, un rattachement à un saint et avec ça, tu vas voir, c'est encore plus fort ». Je caricature un peu, mais c'est comme cela que les affiliations circulaient de proche en proche, de façon fluide et souvent informelle. Clifford Geertz et d'autres anthropologues ont voulu opposer un

soufisme populaire quasiment tribal avec l'islam orthodoxe des villes et des lettrés. Mais en réalité, les lettrés sont tout à fait partie prenante de cet enseignement. Le soufisme, c'est, comme on dirait aujourd'hui, une sorte de « formation continue » pour des lettrés déjà formés aux sciences islamiques. Telles sont les distinctions nécessaires à faire entre les formes institutionnelles circonstanciées que représentent les confréries dans certains lieux à certains moments et le corpus soufi comme celui que nous venons d'évoquer.

## **Un monde de l'oralité où l'écrit est un outil précieux**

### **« La langue dioula écrite en caractères arabes était relativement répandue »**

Dans le nord de la Côte d'Ivoire, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, la langue arabe et la langue dioula écrite en caractères arabes étaient relativement répandues dans ces milieux de lettrés, mais au-delà, également, chez des gens qui avaient un certain statut social. C'est quelque chose qu'on a un peu gommé à l'époque coloniale, et oublié. Il y a de nombreuses occurrences dans l'ouvrage de Paul Marty (1922), du genre, à propos d'un lettré local : « il écrit le dioula en caractère arabe ».

Les lettres arabes étant connues depuis l'école coranique, quiconque voulait prendre des notes, pouvait le faire : c'était l'alphabet à disposition. Cela recoupe des travaux qui sont aujourd'hui en cours. Je pense à un numéro spécial des *Annales*, consacré précisément à l'écrit en Afrique (2009). Aïssatou Mbodj-Pouye, qui a travaillé en milieu bambara, souligne l'importance de l'écrit dans ces sociétés qu'on dit toujours orales. Ce n'est pas pour nier l'oralité,

mais c'est pour restituer la place de l'écrit et montrer comment les gens utilisent l'arabe pour des usages tout à fait profanes, pour tenir un livre personnel, noter des événements, des choses privées. Des pratiques analogues ont été observées dans la France de l'Ancien régime.

### « On recopiait les livres »

*Est-ce que l'on connaît un peu l'histoire de ces livres, d'où ils viennent, ce qu'on en faisait ?*

L'histoire des livres en Afrique — je me souviens que cela intéressait beaucoup Éric de Dampierre — est assez mal connue. Il y a peu de travaux là-dessus. Le livre (manuscrit) coûtait cher. Dans un ouvrage de synthèse sur Tombouctou, publié récemment par les Sud-africains (Jeppie et Bachir Diagne, 2008), il y a un article de Murray Last sur la diffusion du papier. Pour le nord du Nigeria, le papier venait de Tripoli. Pour la Boucle du Niger, il venait aussi des chemins du commerce transsaharien. Le papier était rare et cher, ce qui limitait le nombre de copies et rendait le produit encore plus précieux. Une chose est frappante dans l'inventaire de la bibliothèque omarienne de Ségou : on n'a que quelques folios de toute une série d'ouvrages. Là où l'on sait que l'ouvrage complet fait plusieurs centaines de folios, on trouve un manuscrit d'une dizaine de folios seulement dans l'inventaire. Même en faisant la part des dégradations, des pertes et des aléas du transport en France, cela veut dire que l'on devait souvent se contenter d'extraits, de fragments, de bribes de livres. Les lettrés avaient connaissance de l'importance d'un titre, mais ils étaient loin d'en avoir toujours la substance complète. Donc le moindre livre, ou fragment de livre, était très précieux, et on le recopiait toutes les fois qu'on pouvait. C'était un produit de luxe dans un monde de pénurie.

*Donc les livres restaient dans la bibliothèque et les gens*

*venaient les consulter sur place ?*

Celui qui possédait le livre le gardait pour lui. Il le faisait recopier par certains de ses élèves. Ces copies étaient revendues à un prix élevé ou bien offertes à un lettré que l'on voulait honorer. Les manuscrits étaient habituellement gardés dans des coffres. Seyni Moumouni, le directeur du département des manuscrits à Niamey, me disait que, bien souvent, les lettrés ont des listes avec eux, ce qui leur permet quand même de se retrouver un peu dans leur fonds, de savoir ce qu'ils possèdent et où cela se trouve. J'ai moi même vu des livres rangés dans des cantines lors de mes visites sur le terrain.

### **« Le Livre saint mis en scène »**

Francesco Zappa cite la thèse de l'italien Andrea Brigaglia, qui montre qu'il y a de véritables séances de *tafsir* — le commentaire du Coran — qui sont mises en scène pour un public large (Zappa, 2009a : 394sq). Les historiens savent comment la légende de Soundjata, pour l'histoire du Mali, est déclamée devant des publics avides de l'entendre. Le « griot » raconte l'histoire, l'enjolive en fonction de son public en ajoutant des éléments de circonstance. Eh bien l'enseignement du commentaire coranique se passait de la même manière ! Un morceau de Coran était mis en scène et l'on racontait l'histoire de tel prophète ou de tel événement, dont on tirait des leçons morales.

Précisément, dans les titres que l'on trouve à Mankono, il y a de simples morceaux de citations coraniques. Cela veut dire qu'il y avait un enseignement autour de ces citations. Par exemple, *wa fi anfusikûm* (« et c'est en vous-même ») est un verset coranique (sourate LI, 20) qui affirme qu'il est inutile d'aller chercher Dieu très loin. Les preuves de l'existence de Dieu sont là, y compris « en vous même ». On suppose que ce titre dans une liste de Mankono renvoie

à une brochure exposant cet argumentaire de façon didactique. Par conséquent, à côté des grands ouvrages classiques de *tafsir*, il y a aussi un enseignement popularisé sous la forme de « textes oraux ». Saad Traoré, un archiviste de l'institut Ahmed Baba de Tombouctou, a fait un stage à la Bibliothèque nationale, et en regardant ces listes, il trouvait qu'il y avait, là-dedans, beaucoup de *wa'z*, c'est-à-dire d'exhortations moralisantes. Il s'agissait donc, pour ces lettrés, de moraliser la société, de diffuser les valeurs islamiques — déjà de « réislamiser », comme on dit aujourd'hui, nous l'avons vu. Autre exemple, il y a, dans ces titres, l'histoire du prophète Ayoub. Ayoub, c'est le Job de la Bible, celui qui a enduré tous les malheurs, mais qui est resté fidèle à Dieu. Cela relève d'ailleurs d'un genre connu, les *Qisas al-Anbiya* (« les histoires des prophètes »). On imagine bien comment, tel un évangeliste d'aujourd'hui, un orateur islamique pouvait raconter cette pieuse histoire à des auditoires captivés.

*Justement, ça s'adressait à qui ?*

Aux élèves, mais aussi à la population de la cité à l'occasion des prêches. La bibliothèque la plus importante était tenue par l'imam Fofana de Mankono, imam de la mosquée du vendredi, et l'autre par un des grands enseignants de la ville. Ils avaient là deux bibliothèques pas tout à fait identiques. Celle de l'imam est plus sophistiquée, contient des titres plus rares. Celle de l'enseignant, qui d'ailleurs s'appelle lui-même Karamoko (« enseignant ») est peut-être plus fonctionnelle avec des ouvrages plus scolaires. Mais tout cela est destiné, en effet, à l'enseignement des populations par la prédication.

**« L'imprimé a représenté une nouvelle dimension »**

*En fait cet enseignement était réalisé à des fins*

## *d'islamisation, de conversion ?*

Tout à fait. Ces bibliothèques comportent un certain nombre d'ouvrages qui constituent autant de ressources pour la prédication. Il s'agit ici, vraisemblablement, bien que nous n'en ayons pas la preuve, d'une littérature manuscrite. Cependant, à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle surtout, les grands classiques ont été imprimés, notamment au Caire ou à Beyrouth, et ils circulaient déjà en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale. La douane bloquait les ouvrages en arabe dans les ports d'arrivée et, comme il n'y avait pas d'interprètes sur place, ils étaient systématiquement envoyés au chef-lieu de la colonie. Si jamais, à Bingerville, puis à Abidjan, il n'y avait pas non plus d'interprète disponible, les volumes étaient expédiés à Dakar. Cela mettait des mois avant qu'une réponse n'arrive, du genre : « Ce sont des Corans tout à fait ordinaires ». Les manuscrits continuaient à être utilisés, mais l'imprimé apportait une nouvelle facilité de lecture et de conservation. Et qu'est-ce qui était imprimé ? Toujours les grands classiques, les commentaires connus du Coran, les livres de prière en éloge du Prophète, comme le célèbre *Dala'il al-Khairat* [8], d'ailleurs absent de Mankono. Des choses comme ça...

Les anthropologues ont intérêt à se familiariser avec cette problématique des livres religieux. J'espère que cet article sur les bibliothèques de Mankono pourra y contribuer. Ce sont les arabisants qui vont le lire d'abord, et découvrir un exemple de manuscrits conservés en Afrique au sud du Sahara. Mais il sera rapidement mis en ligne par l'*Institut français d'études arabes de Damas* (IFEAD), ce qui permettra aux africanistes de le consulter directement. Le but est de sensibiliser un public plus large que les seuls érudits.

## **La Sanûsiyya mythifiée, « un des sommets de la peur française de l'islam »**

### **« Une confrérie enseignante et prédicatrice »**

*Et pour continuer avec la période coloniale, pouvez-vous nous parler de votre travail sur la Sanûsiyya ?*

La Sanûsiyya, l'objet de ma thèse d'État, c'est ma confrérie préférée, comme objet scientifique, bien sûr (Triaud, 1995). J'avais été frappé par le fait que, dans les archives coloniales françaises, il y avait une masse de rapports cultivant la théorie du complot sur la Sanûsiyya. Cela a été une des grandes peurs de la puissance coloniale française en Afrique dans le premier tiers du XX<sup>ème</sup> siècle. J'ai cru que je n'arriverais jamais à venir à bout de cette thèse. J'ai fait un bond en avant le jour où j'ai compris que mon sujet n'était pas, l'histoire de la Sanûsiyya, mais d'abord, celle du regard français sur la confrérie. Cela n'excluait pas d'aller voir ce qui se passait dans l'histoire intérieure de la Sanûsiyya, et c'est bien ce que j'ai fait, mais, malgré tout, l'angle d'attaque était bien celui-là : l'histoire d'une grande représentation imaginaire.

Cette confrérie a été fondée par un Algérien, Muhammad b. 'Ali al-Sanûsi, né près de Mostaganem, parti tôt à La Mecque, sans doute avant l'arrivée des Français à Alger en 1830. Aux Lieux saints de l'islam, il rencontre un maître soufi dont il devient le disciple, le Marocain Ahmad b. Idris. Lorsque al-Sanûsi veut rentrer au pays, il se heurte à une situation nouvelle. Les Français occupent désormais l'Algérie et ils sont en train de contrôler, vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, les accès à la Tunisie. Il s'arrête en cours de route en Cyrénaïque, en Libye actuelle, alors sous administration ottomane, et il commence à organiser sa confrérie sur la base d'un réseau de *zawîya* [9]. Ces *zawîya*

sont, pour la plupart, des installations en plein désert, fondées avec l'accord des tribus concernées, et elles s'apprêtent à devenir autant de petits foyers urbanisateurs.

Pour les dirigeants de la nouvelle confrérie, il s'agit d'abord de prêcher l'islam dans des terres médiocrement islamisées. La Sanûsiyya se distingue alors d'autres mouvements analogues par une attention particulière à la construction systématique de *zawiya*, à la fois centres d'enseignement, hôtelleries pour les voyageurs, points d'appuis pour les prédicateurs. C'était là une politique délibérée. A cet effet, on privilégie des endroits où il y avait de la pierre (parfois des ruines antiques) pour construire en dur, et où il y avait de l'eau, des sources. On profite aussi des endroits où il y avait déjà des tombeaux de saints. En plusieurs endroits, la Sanûsiyya vient « relever » ces lieux de sainteté à son profit. On sollicite l'autorisation des populations nomades chez lesquelles on veut s'implanter. Quand elle est obtenue, des *zawiya* sont bâties. Les shaikh, nommés par la direction de la confrérie, prennent des épouses sur place, etc. C'est comme cela que le réseau sanûsi se met en place. Il se donne la tâche de prêcher l'islam dans ces zones périphériques de la Cyrénaïque ou du Fezzan, loin des grandes villes. La confrérie s'y développe sous le « parapluie » ottoman. Les Arabes et les Ottomans n'avaient pas toujours de bonnes relations, mais le souverain ottoman était un souverain musulman prétendant au titre de calife, et les Sanûsi font affaire avec lui. La première *zawiya* sanûsi en Libye, dite *al-zawiya al-baida* (« la blanche »), lieu de combats récents, est créée à la fin de 1842 près des ruines de l'antique Cyrène. Ensuite, le réseau se développe et quadrille la région et les routes de l'intérieur. Vient le moment où les impérialismes européens s'intéressent au monde musulman et à l'Afrique, ce qui va projeter la Sanûsiyya dans une sorte de guet-apens imprévu.

## « La longue marche vers le Sud »

En cette fin de siècle, les Britanniques sont en Égypte, les Français étendent leur domination au Maghreb. La Libye est ottomane, mais les grandes puissances considèrent avec intérêt cet espace stratégique. Se sentant menacée par cette conjoncture internationale, autant que par la politique ottomane du moment, la direction de la confrérie, en la personne de Muhammad al-Mahdi, le fils et successeur du fondateur, décide de quitter son centre de Jaghbub, à la frontière égyptienne, pour descendre vers le Sud, d'abord à Koufra, en 1895, puis à Gouro, au Tchad actuel, en 1899. L'oasis de Koufra, c'est une très grande palmeraie, mais c'est un trou perdu au sud de la Cyrénaïque. Quand la longue marche se poursuit encore plus loin au sud, cela mène al-Mahdi et son entourage dans le nord du Tchad actuel, au pied du Tibesti, dans des conditions matérielles très dures. Voilà donc une histoire assez extraordinaire par l'ampleur des enjeux internationaux et la nature des mouvements internes de la confrérie.

Cette orientation vers le Sud pour des raisons de sécurité est également liée à la présence d'axes commerciaux. Entre Benghazi et le Tchad, il y a une route, en direction du Waddai, que la Sanûsiyya a contribué à développer, sans doute même à percer dans certains endroits. Le long de cette piste, les caravanes pratiquent le commerce des plumes d'autruches et des esclaves qui remontent vers le Nord, et d'armes qui descendent vers le Sud, ainsi que de toutes les marchandises qui transitent à cette époque par le Sahara. La confrérie tire bénéfice du passage des commerçants qui lui paient un droit de passage sous forme de cadeaux. Telle est la logique économique de ce système. Mais les Français, arrivant par le Sud à partir de 1900, viennent bouleverser ces positions. C'est le moment où ils font converger trois missions vers le lac Tchad. Les

Italiens arrivent ensuite par le Nord et débarquent à Tripoli en 1911. Les Français constituent ce qui va être la colonie du Tchad, mais ils trouvent devant eux plusieurs établissements sanûsi qu'ils considèrent comme des obstacles à abattre. Dès lors, la Sanûsiyya va être dénoncée comme une menace et représenter, dans la culture coloniale française, le modèle de la confrérie musulmane maléfique et le chef d'orchestre de tous les complots anti-français au Sahara et au Maghreb. En fait, cette dénonciation avait commencé beaucoup plus tôt, et cela a été un de mes objectifs principaux que de démêler la construction de cette légende.

### **« La légende noire »**

La diabolisation de la confrérie est le résultat de plusieurs campagnes d'opinion, d'abord au sein des réseaux diplomatiques, puis dans les sociétés savantes et la presse. C'est un bon exemple de désinformation. Il y avait à Benghazi un vice-consul français, nommé Ricard, originaire de Marseille, mais qui était resté là pendant une trentaine d'années (1865-1895). Il n'y avait pas encore de télégraphe, toutes les communications étaient très longues. Benghazi était, pour un Européen, un trou perdu, même s'il y avait des bateaux qui accostaient et des activités commerciales. Ce vice-consul se sentait chez lui d'une certaine manière. C'était un amateur et un autodidacte en matière diplomatique, mais son ancienneté sur place lui conférait une certaine crédibilité. Un jour, il s'est aperçu que cette confrérie, qui était « à sa porte », suscitait la curiosité de certains voyageurs, y compris des Allemands comme Von Beurmann et Rohlf, dans les années 1860. De là à penser qu'une entente secrète pourrait s'ébaucher entre la confrérie et les Allemands, soupçonnés de vouloir saper les positions françaises au Maghreb, il n'y avait qu'un pas. Ricard a fait de cette hypothèse imaginaire le point de départ d'une dénonciation systématique de la confrérie

comme une organisation subversive responsable de tous les mauvais coups contre les Français en Afrique septentrionale. Ricard multipliait les dépêches à son supérieur, le Consul général, à Tripoli et au ministère. Ce modeste agent en avait fait sa grande cause, sa raison d'être dans ce poste oublié. De proche en proche, le message a fini par passer et s'imposer comme une vérité d'évidence en haut lieu. Tout cela ne reposait que sur les rumeurs du désert et l'imagination enfiévrée d'un observateur dépourvu de toute compétence. Encore fallait-il remonter toute la chaîne des fausses informations et montrer leur inanité. C'est ce que j'ai essayé de faire.

Tout a basculé au début des années 1870. La défaite contre l'Allemagne, l'insurrection algérienne de 1871, créent une ambiance propice à toutes les peurs. On finit par considérer que cette famille sanûsi, d'origine algérienne, qui accueille dans ses *zawîya* des réfugiés algériens fuyant la colonisation française, est réellement suspecte. On se met donc progressivement à croire à la « Légende noire ». On envoie sur place un spécialiste du Sahara pour en savoir plus. Ce personnage, qui s'appelait Henry Duveyrier, avait eu son heure de gloire : tout seul, âgé de 19 ans, il avait découvert les Touaregs Ajjer, que les Français n'avaient encore jamais approchés. Il était heureusement tombé sous la protection d'un vieux patriarche qui lui avait permis de connaître le pays. Déjà, il avait trouvé que les Sanûsi pas loin de là lui avaient fait mauvais accueil. Par contre, il avait trouvé que les Tijani l'avaient bien reçu en cours de route. Il est donc le premier à avoir bâti une théorie sur la « bonne » Tidjaniyya et la « mauvaise » Sanûsiyya, dès les années 1860 [10]. Dominique Casajus a écrit une biographie de ce personnage romantique et indigénophile (Casajus, 2007).

Quinze ans plus tard, Duveyrier repart en Libye ottomane. Il est accueilli par Ricard qui lui livre toutes ses hypothèses

les plus aventureuses auxquelles l'ancien explorateur adhère sans le moindre esprit critique. Duveyrier en tire, à son retour, en 1883, une petite brochure, qui est un pamphlet, un brûlot contre la Sanûsiyya, où il reprend à son compte tous les fantasmes de Ricard, en y ajoutant des rumeurs invraisemblables sur la présence de Sanûsi jusqu'en Somalie et autres lieux inattendus et infondés. C'est tout sauf un travail scientifique (Duveyrier, 1884). Il a fait de la Sanûsiyya le chef d'orchestre de tous les complots et de tous les massacres au Sahara. Ce qui est absurde parce que dans la plupart des cas, les Sanûsi n'y sont pour rien, étrangers qu'ils sont alors à l'action politique et militaire et aux coups de main ou actes de pillage de tel ou tel groupe du désert. Le contresens est total. La Sanûsiyya est plutôt une confrérie enseignante et un arbitre des conflits tribaux en Cyrénaïque. Ricard et Duveyrier en font une congrégation conspiratrice, ce qui était, en Europe, dans l'air du temps. Cela a été un des sommets de la peur fantasmée de l'islam dans la tradition coloniale française. Elle a d'ailleurs été appelée à une belle fortune. J'en ai trouvé encore les traces dans les dossiers d'Affaires musulmanes des années 1950 pour le Niger. C'est en effet le chef de la confrérie qui est proclamé roi du nouvel État indépendant de Libye, créé en 1950 par les Nations Unies, en dépit des résistances de la France. On connaît la suite. En 1969, le colonel Kadhafi renverse la monarchie sanûsi, dont le drapeau rouge, noir et vert, vient de réapparaître dans l'insurrection récente. Kadhafi entreprend alors de déraciner la confrérie et son histoire.

Pour conclure, le successeur de Ricard à Benghazi a laissé un rapport, qui souligne l'incompétence de son prédécesseur dont les papiers s'entassaient dans un incroyable désordre. C'est pourtant ce personnage, quasiment révoqué à la fin de sa carrière, qui a bâti ce mythe d'une Sanûsiyya menaçante à partir d'amalgames, de confusions et d'exagérations en tout genre. Un jour, si

une forêt brûlait en Algérie, c'était forcément un coup des Sanûsi, jusqu'à ce qu'on s'aperçoive qu'il n'en était rien, de même lorsque des Européens étaient assassinés au Sahara, et ainsi de suite. C'est dire combien ce que j'ai appelé la « légende noire de la Sanûsiyya », avait préparé les esprits à un affrontement direct. Ensuite, lorsqu'au Tchad les Français rencontrent sur leur chemin des *zawiya* sanûsi, ils décident de les éradiquer. Alors, mais alors seulement, c'est à ce moment que la confrérie commence à se défendre et à s'organiser militairement.

**« Cette confrérie pacifique est devenue, par la force des choses, une confrérie militaire »**

Les Sanûsi ont un réseau de *zawiya* au Tchad, quand, dans les années 1900-1910, les Français attaquent au Sud, puis les Italiens au Nord. Alors les dirigeants sanûsi décident de se défendre et recrutent massivement des Touaregs, qui fuient eux-mêmes le Niger face à la conquête française, ainsi que des nomades de Libye. C'est alors une succession de combats féroces pendant une vingtaine d'années avec les Français, puis autant avec les Italiens. En 1913, les troupes françaises emportent, au prix de combats meurtriers, maison par maison, la *zawiya* et la ville fortifiée de Aïn Galakka, au Tchad. Tombent dans la foulée les *zawiya* de Faya et de Gouro. Le mausolée d'al-Mahdi, à Gouro, est dynamité. En 1931, les Italiens entrent, à leur tour, dans la *zawiya* de Koufra, en Libye, concluant ainsi leur conquête du pays.

Voilà comment cette confrérie pacifique et éloignée du politique est devenue, par la force des choses, une confrérie militaire. Elle a fini par devenir ce dont on l'accusait au départ. Les Ottomans étaient agacés et inquiétés par les démarches des grandes puissances, notamment celles de la France, qui leur soutenaient que les Sanûsi, sur leur territoire, étaient en train de préparer la

guerre, qu'ils avaient des arsenaux, des canons. Ils envoient donc, en 1889, une mission dans la cité sainte des Sanûsi, à Jaghbub, à la frontière de l'Égypte. Quand le représentant turc demande à voir les magasins d'armes, les Sanûsi le conduisent à la grande bibliothèque savante qu'ils avaient là : « voici nos magasins », ont-ils dit. Il n'y avait aucune trace de canons. Il n'y avait que des livres. Les informations de Ricard et autres étaient fausses. Les accusations étaient imaginaires.

Après de telles campagnes, l'opinion des autorités françaises était faite. La présence de *zawiya* sanûsi au Tchad ne pouvait qu'être perçue de façon négative. La première attaque délibérée des troupes françaises contre une *zawiya* sanûsi a lieu à Bir Alali, à proximité du lac Tchad à la fin de 1901. Vaincus une première fois, les Français s'y reprennent à deux fois avant d'enlever la place en janvier 1902. À l'issue du combat, les troupes françaises mettent la main sur les papiers de la *zawiya*. Ils ont gardé les pièces proprement politiques, dont une importante correspondance interne, et ont détruit les papiers personnels et commerciaux. Un jeune interprète militaire, Joseph Neigel, en a fait aussitôt une remarquable analyse. C'est évidemment une mine pour l'historien qui découvre avec émotion ces documents, en arabe et en français, conservés aux Archives d'Outre-mer dans un carton de « Papiers d'agent », celui de Destenave, le militaire qui commandait à ce moment au Tchad. J'ai publié les 38 correspondances contenues dans ce carton, avec leur traduction, une analyse historique et un commentaire (1987). C'était — et c'est toujours — véritablement passionnant de lire des lettres de Muhammad al-Mahdi et autres dirigeants de la confrérie au shaikh de la *zawiya* de Bir Alali, al-Barrani. Il y a aussi d'autres missives de chefs et notables de la région envoyés à la *zawiya*. Il y a des informations stratégiques, des nouvelles personnelles, des demandes répétées aussi des dirigeants de la confrérie qui

voulaient se procurer différents produits et marchandises.

Ce qui m'intéresse, comme historien, c'est de trouver des documents, des sources qui ne soient pas seulement les habituelles sources coloniales, bien sûr très précieuses, mais unilatérales. Lorsque j'ai découvert ces sources de la confrérie elle-même, j'étais évidemment comblé. Et j'ai bâti une partie de ma thèse sur ces sources sanûsi que j'ai trouvées dans les fonds ou dans des ouvrages imprimés et publiés en arabe. Pour ces sources endormies de la *zawiya* de Bir Alali, j'ai eu ce que j'ai appelé « un coup de foudre ». Elles m'ont beaucoup aidé à comprendre ce qui se passait réellement, puisqu'on y découvrait comment des responsables, initialement pacifiques, de *zawiya*, qui avaient des intérêts commerciaux évidents, avaient progressivement décidé de se défendre. J'aime donc beaucoup ce paquet de sources. Malheureusement, leur publication a été accompagnée d'une erreur de fabrication. L'index a été saboté parce que l'imprimeur a dû ajouter sans que personne n'y fasse attention une page blanche au dernier moment. L'index n'est donc plus exact, à une ou deux pages près, pour une partie des références. Cela m'a attristé, mais l'intérêt de l'ensemble n'est pas en cause. J'ai pourtant eu droit à un compte rendu déplaisant dans *Politique africaine*. Le distingué tchadologue en question n'aimait pas l'anachronisme volontaire du titre (« guerre franco-libyenne ») ni, plus fondamentalement, la restitution dans le passé tchadien d'une présence sanûsi, jugée étrangère, et surtout « libyenne », que l'historiographie française, puis tchadienne, s'était efforcée d'effacer aussi de l'histoire du pays [11], en la considérant comme négligeable et exogène. S'y ajoutait, de ma part, la mise en évidence de l'attaque délibérée par les troupes françaises locales, sans autorisation de Paris, d'une *zawiya* sanûsi. Ces initiatives de terrain, qui forcent la main du ministère,

sont aussi un des classiques de l'histoire coloniale, mais les héritiers n'aiment pas toujours que cela soit rappelé.

## **Afrique subsaharienne et Maghreb : deux espaces décalés**

*Et quels étaient les rapports entre les musulmans d'Afrique noire et les musulmans du Maghreb, avant la colonisation et sous la colonisation ?*

Le Sahara est un lieu d'échanges, de commerce intense, de caravanes. Par là passent aussi des livres, des lettrés, certains religieux qui essaient de faire affaire au sud du Sahara. Parlons d'abord des mouvements Nord-Sud dont on trouve périodiquement des traces. C'est le cas, par exemple, du fameux El Maghili, prédicateur du Touat (Algérie), qui était venu au sud du Sahara à la fin du XVIème siècle, et qui a visité les États hausa et l'Empire songhay. Il a laissé à cette occasion quelques écrits. Il est connu pour avoir été hostile aux juifs du Touat qui étaient installés là depuis, sans doute, aussi longtemps, sinon plus, que les musulmans. Shaikh Lakhdar, le maître de Cheikh Hamallah (ce tidjani ostracisé par les Omariens et l'administration coloniale), au début du XXème siècle, avait, lui aussi, traversé le Sahara avec des projets religieux. Jillali El Adnani prépare actuellement un article très riche sur ce shaikh maghrébin dont il a retrouvé les traces. Des personnages religieux au Maghreb se sont intéressés ainsi au Sud parce qu'il y avait des affaires à faire, une clientèle religieuse disponible.

*Mais les musulmans n'allaient-ils pas plutôt dans l'autre sens, des subsahariens qui allaient vers le Nord pour des enseignements ?*

Il y a des noms célèbres, comme le fameux Ahmed Baba, le

grand lettré de Tombouctou déporté par les Marocains en 1493, qui s'est retrouvé à enseigner à Marrakech, ou bien le non moins fameux Mansa Moussa, le souverain du Mali, qui, en 1324, avait fait le pèlerinage à La Mecque et était passé par Le Caire, avec de grandes réserves d'or, dont on dit qu'elles ont fait chuter les cours de ce métal précieux dans la ville. Ça a fait du bruit dans le monde arabe, et il en reste des traces écrites et même un écho dans l'Atlas catalan de 1375. Il a ramené avec lui des livres et quelques savants. Le monde musulman subsaharien était, en effet, très demandeur de livres et d'enseignants. En fait, la grande école de l'islam subsaharien, c'est le monde saharien. Ce sont les maîtres maures pour le Sénégal, les maîtres kunta au Mali et en Mauritanie. Les écoles sous la tente ont été des centres de formation de lettrés subsahariens au XVIIIème et au XIXème siècle.

Un savant cairote a joué un rôle important dans les relations intellectuelles avec des lettrés subsahariens au XVème siècle. Il s'appelait al-Suyuti (m. 1505), un originaire d'Assiout, au sud de l'Égypte, comme l'indique sa *nisba* (surnom identitaire). Il est connu comme un encyclopédiste des sciences islamiques de l'époque. Il faisait bon accueil aux pèlerins africains subsahariens de passage et il avait établi des liens très étroits avec eux. Il n'est jamais venu au sud du Sahara, mais il correspondait avec ses connaissances subsahariennes. Al-Suyuti est notamment le co-auteur d'un des commentaires les plus connus du Coran, le Tafsir al-Jalalayn. Comme il y avait une grande demande de livres, les musulmans subsahariens, à l'occasion du pèlerinage, passaient par Le Caire, où ils suivaient des enseignements et achetaient des livres. Le contact avec le monde arabe n'a pas cessé historiquement. Il était en même temps limité par les contraintes des voyages. Tout le monde ne pouvait pas se lancer dans ces traversées dangereuses au long cours, mais il y avait, chez les musulmans, un besoin, une demande de culture arabe.

## **L'islam noir et les autres : « Le pouvoir colonial a mis des frontières »**

*Et avec la colonisation ?*

Le pouvoir colonial a mis des frontières avec le monde arabe. Quand un Africain voulait circuler, y compris dans son environnement immédiat, il lui fallait une autorisation de l'administrateur. Mais cela n'empêchait pas les pèlerinages « sauvages », qui se faisaient alors plutôt sur la ligne qui passe par le Tchad et le Soudan, et rejoint ensuite la Mer Rouge. Les gens partaient, faisaient des petits boulots en cours de route pour continuer à survivre et atteindre progressivement La Mecque pour, parfois, s'y installer, ou même s'arrêter en cours de route.

*Parmi les classifications qui ont été faites à la période coloniale, on a parlé d'un islam noir. Institutionnellement, comment les choses se sont-elles mises en place, et idéologiquement aussi ? Et quelles en sont les retombées ?*

Une partie de ma réponse se trouve dans le numéro du cinquantenaire des *Cahiers d'études africaines* (2010). J'y ai publié un article intitulé : « une saison orientaliste en Afrique de l'Ouest » (2010a), où j'aborde un certain nombre de questions de ce genre et notamment celle de l'islam noir. J'ai un petit désaccord avec Jean Schmitz. Je ne crois pas que les discours sur l'islam tenus en Afrique occidentale française soient une exportation des modèles venus d'Alger, ni des Bureaux arabes. Je crois qu'il y a une logique propre et cette logique propre est multiple. Il y a d'abord la volonté de l'administration coloniale de séparer les musulmans subsahariens du Maghreb et du Proche-Orient, avec cette idée que l'islam d'Afrique noire serait

plus « tolérant », plus contaminé d'animisme, donc moins subversif. L'idée est que l'on va pouvoir s'entendre avec lui, alors qu'avec les Arabes, les difficultés de la conquête de l'Algérie ont laissé de mauvais souvenirs. Cette vision culturaliste est à la base de ce raisonnement. Mais il y a aussi une espèce d'autonomisme de l'Afrique occidentale française face à l'Algérie. Le gouvernement général d'Algérie était tout puissant. C'était un modèle central, qui avait le privilège de l'ancienneté relative. L'Afrique occidentale française, qui naît à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, est, au début, une « petite sœur » de l'Algérie. Elle n'a pas encore beaucoup d'expérience, mais elle a déjà une culture propre. Les administrateurs acquièrent la conviction que les choses ne fonctionnent pas en AOF comme elles fonctionnent en Algérie. La théorie de l'islam noir, c'est aussi, de la part de l'administration de l'AOF, une manière de dire : « c'est notre islam, on fait avec lui comme on l'entend, il n'est pas comme le vôtre. L'Afrique subsaharienne n'est pas l'Algérie. On a un islam à part et on veut qu'il le reste ». N'oubliez pas que l'Algérie relève du ministère de l'Intérieur alors que l'Afrique occidentale française relève du ministère des Colonies, et plus tard du ministère de la France d'Outre-mer. Un administrateur civil d'Algérie peut venir au sud du Sahara. Ce n'est pas totalement étanche, mais ce n'est pas du tout la même culture administrative. Il y a une colonie de peuplement en Algérie, pas en Afrique occidentale. Donc par la force des choses, on ne peut pas s'y prendre de la même manière.

*Mais qui est porteur de ce discours-là ?*

C'est d'abord l'administration coloniale elle-même qui, avec toutes ses contradictions, ses hésitations, veut construire une Afrique occidentale française, laquelle devient concurrente de l'Algérie sur tous les pourtours sahariens. Il y a des hommes qui jouent un rôle plus important que d'autres. Delafosse est un de ceux-là, Paul

Marty aussi. Robert Arnaud, celui qui formule la théorie de l'islam noir en 1912, est le premier à s'occuper des Affaires musulmanes de l'AOF. C'est donc assez tôt, dès le début du XXème siècle, que tout cela se met en place.

**« Pour les arabisants, l'Afrique subsaharienne appartient vraiment à la périphérie »**

*Mais cette classification qui a été créé par l'administration coloniale a-t-elle été reprise par les scientifiques ?*

Cette différenciation trouve aussi ses marques dans le monde scientifique. Au sud du Sahara, c'est l'ethnologie qui domine, alors qu'au nord, c'est plutôt l'orientalisme sous ses différentes formes : arabisants purs et durs, mais aussi ethnographes du Maghreb. Ce sont donc des « tribus » scientifiques distinctes. Il y a peu d'arabisants au sud et, au nord, les ethnographes se constituent des lieux de validation spécifiques. Là où il pourrait y avoir collaboration, c'est la compétition qui l'emporte. Par exemple, en archéologie, dans les années 1950, Raymond Mauny, qui venait de l'administration coloniale, s'était spécialisé en archéologie et préhistoire pour tout ce qui concernait le Sahara mauritanien, malien et nigérien, et il avait créé le département d'archéologie-préhistoire de l'*Institut fondamental d'Afrique noire* (IFAN) à Dakar [12]. Il était en compétition avec Henri Lothe, l'homme de l'Algérie. Les administrations civiles et les corps militaires entretenaient les mêmes contentieux. Sur le plan scientifique, j'ai souvent observé que les chercheurs qui travaillent au Maghreb ne comprennent pas bien ce qu'il se passe au sud du Sahara ou projettent sur les pays et sur les sociétés du sud leurs propres grilles d'analyses. Il y a aussi un certain désintérêt, une certaine méconnaissance pour l'Afrique subsaharienne : pour les arabisants, l'Afrique subsaharienne appartient vraiment à la périphérie, un domaine de brousse. C'est du genre : « Parlez-nous plutôt

de la grande civilisation arabe classique ou alors des phénomènes politiques contemporains du monde arabe, ça c'est du sérieux ! » Les arabisants ont toujours négligé l'Afrique musulmane au sud du Sahara, la percevant comme une terre de seconde zone. Les orientalistes arabisants et les islamologues français sur le monde arabe central ont épousé quelque part les préjugés du monde arabe à l'égard des sociétés négro-africaines. L'Afrique noire, pour eux, n'est pas digne d'intérêt. Ce n'est pas un objet scientifique majeur. Et ça, c'est encore assez pesant et cela entretient les frontières.

### **« Les cultures scientifiques ne sont pas les mêmes »**

*C'est donc quelque chose qui perdure encore ?*

Les cultures scientifiques ne sont pas les mêmes, les généalogies scientifiques ne sont pas les mêmes, les lectures, souvent, ne sont pas les mêmes non plus. Du coup, cela crée deux univers scientifiques distincts. Pour ma thèse sur la Sanûsiyya, j'ai franchi cette frontière scientifique. Mais cela présente un double inconvénient : tout le monde, du côté arabisant et maghrébisant, ne connaît pas ma thèse sur la Sanûsiyya, parce que ce travail est le fait d'un africaniste, et tout le monde du côté des spécialistes de l'Afrique subsaharienne ne la connaît pas non plus, en dépit de ses fortes composantes historiques sur le Tchad et le Niger, parce qu'il s'agit d'une confrérie « maghrébine ». Un collègue américain m'a dit récemment qu'il avait donné ma thèse à lire à ses étudiants. Bon, j'ai dit : « merci » (rires). C'est l'inconvénient d'être dans un entre-deux. Une véritable recherche « transsaharienne » est encore à développer, notamment du côté français. Entendons nous bien : il ne s'agit pas de faire le procès à des collègues dont la bonne volonté n'est pas en cause, mais de montrer plutôt la logique des héritages et des regards réciproques.

*Est-ce qu'on retrouve la même chose au niveau anglophone ?*

Probablement moins. Les africanistes arabisants y sont déjà nettement plus nombreux. L'apprentissage des langues fait beaucoup plus partie de la culture scientifique anglophone que francophone. C'est un pré-requis. L'étude de l'arabe mélange donc davantage les chercheurs de différentes aires culturelles. Du côté anglophone, sur le plan scientifique, il y a eu des transferts géographiques plus fluides. Par exemple, John Hunwick a commencé sa carrière au Soudan, il a fréquenté Le Caire et il est allé au Ghana. Il a aussi travaillé sur Ibadan et le nord Nigeria. Les exemples sont moins nombreux du côté français. Partout, la puissante logique des aires culturelles contribue à entretenir les séparations et, dans notre cas, à faire du Sahara une frontière scientifique ou un domaine réservé.

*Est-ce que la revue Islam et sociétés au sud du Sahara n'a pas finalement participé, d'une certaine manière, à ce cloisonnement en renforçant cette frontière, peut-être nécessaire pour valoriser les travaux sur l'islam au sud du Sahara ?*

On a eu des discussions de ce genre avec Constant Hamès. On parlait d'élargir notre champ à toute l'Afrique. Mais dès que l'on voulait s'étendre au Maghreb, on se retrouvait confronté à des particularismes locaux : des collègues qui, pour leur propre visibilité, ne souhaitaient pas forcément être publiés dans une série africaniste, ou des réseaux de chercheurs que nous connaissions plus mal. Tout le monde est spécialisé d'une façon ou d'une autre. Thierry Zarcone travaille sur l'islam en Asie centrale et publie sur l'islam en Asie centrale. Ceux qui travaillent sur l'islam indien, comme Marc Gaborieau et d'autres, publient sur l'islam indien. Le cloisonnement est une donnée de fait.

C'est pourquoi la revue *Islam et sociétés au sud du Sahara* a dû tenir compte de la composition du champ scientifique, sa valeur ajoutée étant de contribuer, parmi d'autres, à la visibilité de l'islam subsaharien.

*Pourtant, on cherche de plus en plus à faire des parallèles, des comparatismes...*

Oui, bien sûr, c'est souhaitable mais ce n'est pas facile parce qu'il faut des thèmes communs et des connaissances suffisantes sur les éléments comparés. Il y a eu, il y a une vingtaine d'années, une expérience de ce genre, avec un GDR du CNRS intitulé « Programme de recherches interdisciplinaires sur le monde musulman périphérique ». L'expérience n'a pas vraiment été concluante, chacun étant pris dans sa propre aire culturelle. Je crois donc qu'il était nécessaire que l'islam au sud du Sahara ait ses propres lieux d'expression scientifique. C'est un raisonnement qui peut s'apparenter à la théorie de l'islam noir. Mais nous n'avons jamais parlé d'un islam noir, bien sûr. Dans les bibliographies scientifiques maintenant, il est souvent fait référence à des articles publiés dans *Islam et sociétés au sud du Sahara*. Avec le temps, il y a eu un effet d'accumulation et de visibilité, dont je me réjouis.

*Mais les discours mondialisés, les effets de la mondialisation, tout cela ne contribue-t-il pas à gommer ces distinctions nord et sud du Sahara ?*

La mondialisation a créé des mises en communication tous azimuts, ça c'est vrai. Mais en même temps, cela n'a pas fait disparaître les cultures locales et régionales. Quand vous travaillez sur vos terrains, mondialisation ou pas, vous êtes quand même obligées d'examiner les configurations locales. Quels sont les rapports de pouvoir, quels sont les réseaux sur place, comment ça marche ? On ne peut ignorer la mondialisation, mais on a besoin d'études

régionales. Quand des chercheurs, comme Samadia Sadouni ou Éric Germain, travaillent aujourd'hui sur l'islam en Afrique du Sud, cela ne veut pas dire qu'ils vont s'enfermer dans l'islam sud-africain. Ils doivent montrer toutes les connexions internationales qui existent, d'abord avec l'immigration venue de Malaisie, d'Indonésie, d'Inde, etc., et maintenant les relations avec le Proche-Orient arabe. Mais en même temps, ce sont les configurations locales qui définissent le champ.

Cela ne veut pas dire, non plus, qu'il y aurait un islam au sud du Sahara qui serait une entité spécifique, d'autant qu'il n'a aucune unité. Entre le Sénégal et l'Océan indien, les langues et les cultures d'islam y sont multiples. Nous qui travaillons en Afrique subsaharienne, nous savons de quelle accumulation de connaissances nous avons eu besoin, et avons encore besoin, pour mieux comprendre les enjeux sociaux et politiques. C'est un apprentissage qui se fait au fil du temps et il est évident qu'on n'a pas les mêmes connaissances sur l'Inde, le Pakistan, etc. On est capable d'aller y voir, de participer à des séminaires communs avec des spécialistes de ces différentes régions. On a toujours intérêt à le faire, mais on ne peut pas tout faire. Par exemple, dans le numéro d'*Afrique contemporaine* consacré à l'économie morale et aux mutations de l'islam subsaharien, Sophie Bava et Olivier Pliez étudient le statut, le fonctionnement, la vie des étudiants subsahariens au Caire (2009). C'est passionnant, c'est une passerelle. Il faut multiplier ce type de passerelles. Que ceux qui peuvent le faire, le fassent. Il ne s'agit pas d'enclaver ! Mais on a besoin d'être enraciné dans des terrains.

**L'islam au présent : dans sa complexité,  
dans ses liens au passé, loin du  
sensationnel**

## « Tout le monde se veut islamologue à sa manière »

*Quand on lit vos derniers écrits sur la vulgate médiatique et la peur de l'islam (on parle aujourd'hui d'islamophobie) et vos travaux sur l'islam à l'époque coloniale, on est tenté de faire des liens avec l'époque contemporaine ?*

Nous avons vu ces liens lorsque, à propos de la Sanûsiyya, j'ai montré le caractère récurrent des théories du complot et des représentations imaginaires. J'ai toujours été intéressé par ces continuités. On peut aussi être à contre-courant. J'ai commencé à travailler sur l'islam subsaharien à une période où personne, en histoire, en dehors de quelques spécialistes, ne s'y intéressait, et encore moins à l'islam subsaharien. Ce n'était pas un sujet très « moderne ». Toute la culture marxiste pesait, pour le meilleur et pour le pire, chez les intellectuels de ma génération. S'intéresser au religieux, c'était vraiment : « parlez-nous plutôt des modes de production », vous voyez le genre. Et puis maintenant, l'islam est à la mode, notamment depuis la révolution islamique iranienne de 1979 et les événements du 11 septembre 2001. Tout le monde se met à parler d'islam, tout le monde se veut islamologue à sa manière. Des islamologues de café du commerce ! Il y a une charge médiatique considérable favorisant une pensée unique qui définit l'islam comme dangereux et régressif. Cela pèse sur nous tous. Pourtant l'islam, ce sont d'abord des musulmans, et donc des situations très différentes d'un pays à un autre, même s'il y a un fil conducteur commun au niveau des représentations symboliques et de l'appareil idéologique. On ne peut donc pas se contenter des idées reçues sur l'islam, mais on devrait toujours considérer les situations concrètes. C'est un préalable que les médias auraient besoin d'intégrer. Certains chercheurs sont peut-être, eux aussi, un peu rapides, en projetant sans bagage suffisant leurs grilles d'analyse. Les essais peuvent être stimulants.

Les recherches approfondies sont toujours indispensables. Et en matière d'islam subsaharien, les profondes transformations en cours exigent un renouvellement constant des approches et des problématiques. C'est notamment la tâche de la nouvelle génération de chercheurs/chercheuses.

J'échappe plus facilement à ces risques car, comme historien, je travaille sur la longue durée et j'aime mieux prendre appui sur des sources du passé. Je suis toujours un peu mal à l'aise avec les raisonnements sur le présent, d'autant que les spécialistes du présent se sont toujours beaucoup trompés. Beaucoup qui prédisaient la fin de la religion au nom de la modernité en marche, ou qui annonçaient la fin du soufisme au nom d'une religion « rationnelle », ou qui, au contraire, voyaient dans les confréries les possibles supports d'une contre culture et de révolutions islamiques, se sont trompés. Cela fait partie des risques du métier. L'historien, lui, a la partie plus facile. Il ne se trompe jamais, parce qu'il connaît l'issue des événements...

**« Ne pas figer son attention sur les personnages médiatisés, aller à la société civile, reconnaître les figures locales »**

Il y a une méthode, héritée de la pratique coloniale, qui consiste à focaliser sur un seul objet, une organisation, un personnage notoire et à y voir le référent idéal ou le grand démon du moment. Cela me fait penser à l'administration coloniale et postcoloniale. Le grand sport des ambassadeurs en Afrique au sud du Sahara, c'est de trouver l'homme providentiel, celui qui représente l'avenir, et avec lequel on va pouvoir discuter et faire des affaires. Ce genre de procédé, qui se fixe sur un « bon client » et ignore les mouvements de la société, est gros de mauvaises surprises. On vient de le voir en Tunisie. Le chercheur ne

joue pas ainsi. Et je dirais même qu'il a intérêt à aller voir de tout petits personnages, au ras de terre, qui peuvent nous apprendre parfois plus de choses que le grand personnage médiatisé. Il est important de ne pas figer son attention sur les personnages médiatisés, aller à la société civile, reconnaître les figures locales. Il ne faut pas se limiter à des « personnages », ou des figures « fétiches ».

*C'est même dans ce sens-là que les administrateurs et les chercheurs ont beaucoup réifié des catégories, des confréries, etc. ?*

On réifie toujours avec des étiquettes : « réformistes », « wahhabites », « confrériques », pour prendre celles que nous utilisons constamment dans notre domaine, non sans nous interroger sur leur pertinence. On ne peut pas se passer entièrement des étiquettes. Une étiquette peut aussi nous aider à aller plus loin. En recherche sur le « wahhabisme », j'avais écrit un article sur un personnage malien (Triaud, 1986) [13] qui, dans les années 30, était parti aux Lieux saints, y était resté et était devenu wahhabite, un véritable wahhabite de type séoudien. Il avait étudié à l'université de Médine, puis y avait enseigné. Il recevait tous les Africains qui passaient par là et les instruisait, dans la « bonne » doctrine. Dans la troisième édition de l'*Encyclopédie de l'islam*, j'ai fait une biographie de ce personnage nommé Abd al-Rahman al-Ifriqi al-Fafawi [14]. L'université de Médine, elle-même, est un lieu extrêmement important, mais méconnu, parce que c'est un centre de formation du « wahhabisme international », pour employer des termes médiatiques. Pour les étudiants étrangers venus en Arabie séoudite, c'est vraiment un creuset. Que deviennent ces étudiants africains qui vont à l'université de Médine, ou dans d'autres universités arabes ? Là aussi, il y aurait des transversalités à regarder d'un peu plus près. Les connexions internationales sont souvent fantasmées comme des réseaux inquiétants. Pour

ne pas les fantasmer, il convient de les étudier concrètement. Voilà comment à partir de l'étiquette « wahhabite », on peut passer à une enquête plus vaste et ouvrir de nouvelles pistes. L'étiquette sert en ce cas de passeport. Le personnage lui-même, Abd al-Rahman al-friqi, qui a été un passeur entre l'Afrique sahélienne et l'Arabie séoudite, est plutôt un obscur et non une de ces figures fétiches dont je parlais à l'instant. D'où son intérêt et sa fonction de révélateur.

**« Dans une période de grands changements, les phénomènes religieux sont exacerbés »**

*Le thème de la réislamisation, de la moralisation, est très présent dans les études sur le religieux aujourd'hui. Est-ce une caractéristique de nos sociétés actuelles ou un phénomène qui n'est pas si nouveau de ça ?*

L'islam est aujourd'hui dans une situation de crise. On a en même temps l'impression qu'il est en expansion, ce qui est également vrai à certains égards. Mais simultanément, il est traversé par des contradictions considérables et sa version terroriste pèse lourd sur son destin. L'ensemble du monde musulman est exposé au défi que représentent ces extrémistes et aux pressions que le monde occidental, et plus généralement la culture et les valeurs contemporaines, exercent sur lui. Il y a, d'autre part, dans le monde occidental aujourd'hui un très grand nombre de musulmans, y compris des intellectuels, qui renouvellent leur réflexion sur leur foi. La pensée islamique est donc en chantier et en une génération, vraisemblablement, elle va connaître une modernisation des modes de pensée, de réflexion sur le message islamique lui-même. De la même façon que le christianisme a fait sa révolution critique, il est probable que l'islam fasse à sa manière, d'une autre manière, sa révolution critique, à travers tous les ébranlements actuels.

De plus, dans ce monde de la mondialisation où les choses vont extrêmement vite et dans des pays qui ont été sommés de passer de régimes patriarcaux anciens à une modernité de l'Internet et des échanges mondiaux accélérés, les repères sont de plus en plus mouvants. La volonté de restaurer les valeurs est une des réponses à ce genre de bouleversements. Cela est aussi vrai chez les évangéliques que chez les musulmans. Ce besoin se manifeste dans toutes les périodes de grands changements. J'ai été beaucoup marqué par un livre de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse* (2010) [15]. Cet ouvrage parle de l'Europe d'avant la Réforme, au XVème siècle, qui est traversée par une multitude de sectes, parfois révolutionnaires ou terroristes, avant, pendant et après la Réforme. Derrière les élans esthétiques de la Renaissance, il y a toute une faune de croyants et de militants qui cherchent à transformer le monde au travers de constructions religieuses et mystiques. C'est l'accouchement du monde moderne, celui de la proto-industrialisation. A cette époque, on sort du Moyen âge. Le monde change. Brusquement, il y a l'imprimerie. Tout le monde peut lire les livres sacrés. Ce sont des changements considérables. La démocratie est née de ce monde de sectes, parce qu'un beau jour, ces sectes ont été obligées de se tolérer les unes, les autres. Il en a été ainsi notamment dans les Îles britanniques, puisque c'est là que le phénomène a prospéré, puis en Amérique du Nord. Ce livre est tout à fait fascinant. Il montre comment, dans une période de grands changements, les phénomènes religieux sont exacerbés et prennent des formes extraordinaires, en tout genre et en tout sens avant de déboucher sur de nouvelles formes de dogme et de consensus. C'est un peu ce qu'il se passe dans le monde actuel, où la révolution informatique rappelle, par ses effets, celle de l'imprimerie.

**La réislamisation : « périodiquement dans l'histoire de l'islam, il y a des mouvements de *Tajdid*, de**

## **rénovation »**

Olivier Roy, Gilles Kepel et les politologues ont popularisé le concept de réislamisation à propos des sociétés du monde musulman central. Dans les sociétés subsahariennes, souvent islamisées de longue date ou parfois de façon plus récente, mais depuis déjà plusieurs générations, on peut observer un mouvement de ce genre.

*Ce terme évoque l'idée d'un nouvel islam...*

Oui, on peut se servir de ce terme, à partir du moment où, dans chaque situation, on peut montrer comment cela se passe. Si le terme finit par obscurcir la réalité avec une formule toute faite, c'est là que cela peut devenir gênant. « Réislamisation », cela évoque des sociétés qui étaient déjà musulmanes et qui, maintenant, tendent à renouer avec leurs racines. On pense aux phénomènes de réveil dans le monde chrétien.

*Si l'on regarde dans l'histoire, les djihad peuls du XVIIIème siècle, c'était un peu la même chose. Les souverains hausa n'étaient pas considérés, par les djihadistes, comme de « vrais musulmans ».*

Oui, c'est ça. Et, dans le mot réislamisation, il y a quelque part un regret, l'idée d'une perte. L'islam s'est perdu et maintenant, on le remettrait en place. C'était islamique, ça a dégénéré et on réislamise. C'est déjà une représentation idéologique.

*Disons, que quand on emploie ce terme, c'est justement parce qu'il y a beaucoup de leaders religieux aujourd'hui qui tiennent ce discours. Donc c'est une idée basée sur un type de discours qui a cours aujourd'hui.*

Oui, ça ne me gêne pas, même si j'en perçois les

limitations. Quand le Vatican parle de rechristianisation, on voit bien que c'est un discours apologétique basé sur le regret d'une perte et la volonté de remettre la vraie religion en place. Et d'autre part, ce terme de réislamisation finit par être appliqué aussi à des régions qui n'étaient pas tellement islamisées jusqu'à maintenant. Mais, comme vous le dites, périodiquement dans l'histoire de l'islam, il y a des mouvements de *tajdid*, de rénovation. Il y a, effectivement, dans les discours des lettrés musulmans, des idées sur le *tajdid* périodique, la rénovation nécessaire. Ainsi, périodiquement, il existe, en effet, des formes de réactivation, mais qui se déploient différemment en fonction des conjonctures. Ce n'est pas, en tous cas, un phénomène nouveau dans l'histoire de l'islam.

*Il y a des foisonnements religieux un peu partout dans le monde. Peut-on faire des parallèles avec le christianisme ?*

Votre question évoque deux aspects distincts : le parallèle possible entre les mouvements de réveil chrétiens et ceux de réislamisation dans le monde, et puis la nature des relations entre musulmans et chrétiens. Sur le premier aspect, on peut dire qu'il y a effectivement des analogies entre le prosélytisme des Églises évangéliques et celui des organisations islamiques. Dans les deux cas, ces effervescences religieuses sont une réponse aux transformations accélérées de la société, à la tyrannie des pouvoirs et à la perte des repères. Il arrive, notamment en Afrique subsaharienne, que musulmans et évangéliques visent à convertir les mêmes groupes ou les mêmes types de population (régions animistes, d'une part, nouveaux urbains, chômeurs, etc. de l'autre). Il arrive aussi que certains convertis passent d'une orientation religieuse à une autre en une sorte de nomadisme confessionnel qui souligne bien la circularité de ces expressions du religieux. Il y a donc des points communs dans la demande de sacré

et la recherche d'une communauté d'accueil, et il y a de la fluidité sur le marché des biens de salut. Cette fluidité nous mène au deuxième aspect de la question. Le prosélytisme des uns et des autres dans les mêmes zones crée des tensions, nées précisément de cette concurrence. On connaît le prosélytisme dynamique des Églises évangéliques. Il y a aussi une dimension proprement expansionniste de l'islam qui se présente un peu comme la grande religion du Tiers-monde, face à l'Occident décadent, impérialiste, dégénéré et tout ce que l'on voudra. Il faudrait aussi étudier de plus près comment les discours islamistes recyclent à leur manière les discours anti-impérialistes de la génération précédente.

Le dialogue avec les chrétiens, dans ces conditions, est d'autant moins évident que les uns et les autres « chassent » sur les mêmes terres. C'est notamment le cas sur les plateaux du Nigeria. Encore convient-il d'analyser plus précisément les situations. Au Nigeria, c'est d'abord la dimension sociale, et non pas seulement religieuse, qui est en jeu dans les conflits entre les Hausa, qui occupaient le terrain, qui détenaient les positions et les terres, et les autres, qui étaient en position subordonnée. Maintenant, les chrétiens issus des populations locales se mettent à relever la tête. Les relations islamo-chrétiennes sont endommagées par ces affrontements communautaristes, qui sont souvent perçus, à l'extérieur, comme une des formes d'un affrontement général entre monde musulman et Occident. Ce genre de généralisation commode nous éloigne en fait du sujet réel. L'identité religieuse est un instrument de revendications et de manipulations plus vastes. Je voudrais recommander à cette occasion un excellent article, fort bien documenté, de Xavier Moyet sur cette question difficile des relations entre chrétiens et musulmans au Nigeria. Il conclut que les identités religieuses sont un levier pour orienter les comportements dans les processus politiques et les enjeux de pouvoir

(Moyet, 2007).

### **Les intellectuels musulmans francophones : « Les Bernard-Henri Lévy de leur société » ?**

*Parlez-nous de l'article que vous avez écrit sur la francophonie islamique (Triaud, 2010b).*

J'en ai parlé avec mon collègue Francesco Zappa qui travaille sur l'utilisation du bambara comme langue de propagation de l'islam (2009b). A l'autre bout de la chaîne, le français est, lui aussi, désormais utilisé comme langue d'islam dans d'autres milieux sociaux. Cela touche notamment des réseaux d'intellectuels francophones qui sont passés, grosso modo, du marxisme à l'islam sans guère de transition. Ils deviennent, ou aspirent à être, des intellectuels organiques, à être, si l'on nous permet l'amalgame hâtif, les « Bernard-Henri Lévy » de leur société, à pouvoir parler de tout ce qui est dans l'air du temps. Et l'air du temps, pour eux, c'est la référence à l'islam. Ils veulent être les intellectuels qu'on écoute. Pour ce faire, pour jouer leur jeu d'intellectuels, pas seulement d'universitaires, mais d'intellectuels qui parlent à la société civile, l'« idiome » islamique est nécessaire. Il est donc intéressant de voir comment le français est devenu une langue d'islam, dans ces milieux-là et dans les pays où le français est la langue officielle. Du coup, les francophones entrent en concurrence avec les arabisants et leur ravissent leur monopole. « On ne connaît pas l'arabe, mais on lit les traductions », disent-ils. Sommes-nous si différents ? Nous lisons des traductions et nous causons sur l'islam. Nous faisons la même chose qu'eux finalement. Nous aussi, nous sommes des francophones islamiques (rires).

## Notes

[1] Paul Marty, officier et arabisant, premier responsable du Service des affaires musulmanes de l'Afrique occidentale française en 1912, est l'auteur d'une série encyclopédique sur l'islam dans les différentes colonies de l'AOF (Marty 1913-1930 : neuf titres), dont la matière était tirée directement des rapports venus de tous les postes administratifs. Dans cette série figure un *Islam en Côte d'Ivoire*, publié en 1922, qui reste une base de référence.

[2] Ce terme désigne un établissement confrérique local, de plus ou moins grande importance.

[3] Jean-Louis Triaud est l'auteur d'un compte-rendu de l'ouvrage de Robert Launay publié dans la revue *Archives de sciences sociales des religions* en 1994.

[4] *Geschichte der arabischen Litteratur*, désigné par les initiales GAL.

[5] *Mélanges en l'honneur de Jacqueline Sublet*. Institut français d'études arabes, Damas (sous presse).

[6] La Tidjaniyya et la Qadriyya sont deux confréries musulmanes soufies.

[7] L'islam au Sénégal a la particularité d'être très largement structuré en confréries (*turuq*) dont les deux plus importantes, aujourd'hui, sont la Tidjaniyya et la Mouridiyya. Ces confréries islamiques, toujours très liées au pouvoir politique, ont joué un rôle majeur dans la constitution de l'État sénégalais, et elles gardent actuellement un poids considérable au sein de la société.

[8] *Dalā'il al-Khairāt*, un ouvrage phare de la dévotion à l'endroit du Prophète, composé par le soufi marocain Muhammad b. Sulayman al-Jazuli (m. 1465), un autre disciple shadhili.

[9] Ce terme désigne un établissement confrérique local, de plus ou moins grande importance.

[10] Voir son livre, d'ailleurs fortement retouché, sur ce point et sur d'autres, par un protecteur abusif, le Dr Auguste Warnier, lorsqu'il rentra gravement malade de son

périple (Duveyrier, 1864).

[11] Jean-Louis Triaud a évoqué ce problème dans un article sur une autre région du Tchad (Triaud, 1996).

[12] Raymond Mauny devint, en 1960, l'un des premiers professeurs d'histoire africaine à la Sorbonne. Il a été le premier directeur de recherche de Jean-Louis Triaud.

[13] Dans le titre de cet ouvrage collectif dirigé par Olivier Carré et Paul Dumont en 1986 (*Radicalismes islamiques* (tome 2). *Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*), on notera la place du Mali en queue de liste. Il est vrai que ce n'était pas une figure majeure en matière de radicalisme.

[14] *Encyclopaedia of Islam*, 3ème édition, 2009, Part 3 : 9-10.

[15] On remarquera que les sous-titres anglais et français de cet ouvrage de Norman Cohn n'ont cessé d'évoluer, sans doute pour s'adapter à la demande du moment. En anglais : 1957. *The Pursuit of the Millennium*. Fairlawn, N.J., Essential Books Inc. ; 1961 (2e éd.). *The Pursuit of the millennium : revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements*. New York, Harper ; 1970 (3e éd. revue et augmentée). *The Pursuit of the millennium : revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. Oxford University Press ; 1992 (rééd. Augmentée). Oxford University Press. En français : 1962. *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIème au XVIème siècle* (avec une postface sur le XXème siècle). Paris, Julliard ; 1983 (éd. revue et augmentée). *Les Fanatiques de l'Apocalypse : millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen âge*. Paris, Payot. Ces variations ne manquent pas d'intérêt.

## Bibliographie

ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES, 2009. « Cultures écrites en Afrique », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 4.

BAVA Sophie et PLIEZ Olivier, 2009. « Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire D'Al Azhar à l'économie de bazar », *Afrique Contemporaine*, 231 : 187-

207.

BOUTILLIER Jean-Louis, 1993. *Bouna, royaume de la savane ivoirienne. Princes marchands et paysans*. Paris, Karthala-ORSTOM.

BROCKELMANN Carl, 1943. *Geschichte der arabischen Litteratur* (2ème édition). Leiden, Brill, I ; II, 1949 ; Supplementbanden (S), I, 1937 ; II, 1938 ; III, 1942.

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES, 2010. « 50 ans », *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200.

CASAJUS Dominique, 2007. *Henri Duveyrier. Un saint-simonien au désert*. Paris, Ibis Press.

COHN Norman, 2010. *Les fanatiques de l'Apocalypse, Pseudo-messies, prophètes et illuminés du Moyen Âge*. Bruxelles, Aden Éditions.

COTTEN Anne-Marie, 1969. « Le développement urbain d'Odienné. Essai d'explication », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, VI(2) : 21-49.

DUVEYRIER Henry, 1864. *Exploration du Sahara. Les Touareg du Nord*. Paris, Challamel Aîné.

DUVEYRIER Henry, 1884. *La confrérie musulmane de Sîdî Mohammed ben Alî Es-Senoûsî et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire = 1883 de notre ère*. Paris, Société de Géographie.

GHALI Nouredine et MAHIBOU Sidi Mohamed (avec la participation de Louis Brenner), 1985. *Inventaire de la Bibliothèque 'umarienne de Ségou*. Paris, Éditions du CNRS (conservée à la Bibliothèque nationale de Paris). Documents, Études et Répertoires publiés par l'*Institut de Recherche et d'Histoire des textes*, avec le concours de Yale University et de Michigan State University.

GARY-TOUNKARA Daouda, 2008. *Migrants soudanais/maliens et conscience ivoirienne. Les étrangers en Côte d'Ivoire (1903-1980)*. Paris, L'Harmattan.

HAMES, Constant, 2005. « La Shadhiliyya ou l'origine des confréries islamiques en Mauritanie », Centre Jacques Berque, *Cahiers de recherches*, 3 : 7-19.

HUNWICK John O. et O'FAHEY R.S. (dir.), HUNWICK John O. (Ed. Comp.), 1995. *Arabic Literature of Africa* (vol. 2), *Writings of Central Sudanic Africa*. Leiden, Brill.

HUNWICK John O. (Ed. Comp.), 2003. *Arabic Literature of Africa* (vol. 4), *Writings of Western Sudanic Africa*. Leiden, Brill.

JEPIE Shamil et BACHIR DIAGNE Souleymane (dir.), 2008. *The Meaning of Timbuktu*. Cape Town, CODESRIA/HSRC.

KIPRÉ Pierre, 1985. *Villes de Côte d'Ivoire (1893-1940)*, tome 1 : « La fondation des villes ». Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines.

KIPRÉ Pierre, 1986. *Villes de Côte d'Ivoire (1893-1940)*, tome 2 : « Économie et société urbaine ». Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines.

KODJO Georges Niamkey, 2006. *Le royaume de Kong, Côte d'Ivoire : des origines à la fin du XIXème siècle*. Paris, L'Harmattan.

LAUNAY Robert, 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. University of California Press.

LEMAIRE Marianne, 2009. *Les sillons de la souffrance. Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*. Paris, Éditions du CNRS.

MAHIBOU Sidi Mohamed et TRIAUD Jean-Louis, 1983. *Voilà ce qui est arrivé. Bayân mâ waqā'a d'al-Hâjj 'Umar al-Fûtî. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXème siècle*. Paris, Éditions du CNRS.

MARTY Paul, 1922. *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*. Paris, Leroux.

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

MOYET Xavier, 2007. « ??? », in Hassane Souley, Xavier Moyet, Abdourahmane Seck et Maikorema Zakari (dir.). *Islam, sociétés et politique en Afrique*

*subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*. Paris, Les Indes Savantes-Rivages des Xantons : 97-142.

TERRAY Emmanuel, 1974. « Bondoukou avant la conquête coloniale : le témoignage des visiteurs britanniques », Colloque de Bondoukou.

TERRAY Emmanuel, 1995. *Une histoire du royaume abron du Gyaman*. Paris, Karthala.

TRIAUD Jean-Louis, 1973. *Islam et sociétés soudanaises au moyen-âge. Étude historique*. Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS (*Recherches voltaïques*, n°16).

TRIAUD Jean-Louis, 1983. « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr au XIXème et XXème siècle. Le cas de la Khalwatiyya », *Cahiers d'études africaines*, 23(91) : 239-280.

TRIAUD Jean-Louis, 1986. « 'Abd al-Rahman l'Africain (1908-1957), pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali », in Olivier Carré et Paul Dumont (dir.). *Radicalismes islamiques* (tome 2). Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali. Paris, L'Harmattan : 162-180.

TRIAUD Jean-Louis, 1987. *Tchad 1900-1902. Une guerre franco-libyenne oubliée ?*. Paris, L'Harmattan.

TRIAUD Jean-Louis, 1994. « Robert Launay, 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. University of California Press », *Archives de sciences sociales des religions*, 88 : 84-86.

TRIAUD Jean-Louis, 1995. *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*. Paris / Aix-en-Provence, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme / Institut de Recherche et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM), 2 volumes.

TRIAUD Jean-Louis, 1996. « Les "trous de mémoire" dans l'histoire africaine. La Sanûsiyya au Tchad : le cas du Ouaddaï », *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 83(311) : 5-23.

TRIAUD Jean-Louis, 2010a. « L'islam au sud du Sahara, Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 198-199-200 : 907-950.

TRIAUD Jean-Louis, 2010b. « Niger-Sénégal. Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, vol. 2 (« *Diversité et habits singuliers* ») : 55-76.

ZAPPA Francesco, 2009a. « Popularizing Islamic Knowledge through Oral Epic : A Malian Bard in a Media Age », *Die Welt des Islams*, 49 : 367-397.

ZAPPA Francesco, 2009b. « Écrire l'islam en bambara. Lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra », *Archives de Sciences sociales des religions*, 147 : 167-186.

## Numéro 22 - mai 2011

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

# La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou

Mathias Savadogo, Muriel Gomez-Perez

---

#### Résumé

Cet article propose, dans un contexte de nouvelle visibilité de l'islam depuis les années 1990, d'examiner certains types de stratégies identitaires à travers les usages sociaux que des prêcheurs musulmans font de la radio. Il est démontré que, d'une part, ces prêcheurs revendiquent plus clairement leur place dans l'espace public tout en optant pour des positions conciliantes vis-à-vis du pouvoir et que d'autre part, la diffusion sur les ondes des prêches conduit à un certain contrôle de la parole donnée. Par ailleurs, cette médiatisation permet de constater que les prêcheurs acquièrent une certaine légitimité au sein de la communauté musulmane et a un double effet : la reconfiguration des contours de cette dernière avec l'arrivée de nouveaux acteurs religieux sur le devant de la scène et la mise en concurrence entre certaines tendances. Enfin, à la faveur de la médiatisation des

prêches, il apparaît qu'émergent à la fois des stratégies hybrides à la jonction de l'individualisation du sentiment religieux et du sentiment d'appartenance à une communauté religieuse. Cette hybridité est d'autant plus prononcée dans les deux villes ciblées que la dynamique islamique est relativement récente et que les musulmans ont vécu depuis plusieurs décennies des situations de marginalisation (dans les deux pays) voire des situations de stigmatisation (dans le cas ivoirien).

### **Abstract**

In the context of the increased visibility achieved by Islam since the 1990s, this article examines certain types of identity strategies by studying the social uses of radio made by Muslim preachers. Firstly, we show how these preachers claimed more clearly their place in the public sphere, while still opting for conciliatory positions vis-a-vis the authorities. Secondly, by broadcasting their message over the airways they were able to better control that same message. Furthermore, the latter's transmission through the media reflected a certain legitimacy the preachers gained within the Muslim community. The effects of this were twofold : the reconfiguration of the contours of the Muslim community with the arrival of new and highly religious actors and the emerging competition between certain approaches. Finally, as preachers turned to broadcast media, there emerged hybrid strategies at the intersection of the individualization of religious feeling and the feeling of belonging to a religious community. This hybridity was all the more pronounced in the two cities discussed in this article, where the Islamic dynamic was relatively new and where Muslims had lived for decades in a marginal situation (in both countries), sometimes even suffering outright stigmatization (in the case of Côte d'Ivoire).

URL: <https://www.ethnographiques.org/2011/Savadogo-Gomez-Perez>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Mathias Savadogo, Muriel Gomez-Perez, 2011. « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou ».

*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/Savadogo-Gomez-Perez> - consulté le 20.08.2022)

*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.

# La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou

Mathias Savadogo, Muriel Gomez-Perez

## Sommaire

- Introduction
- Nouvelles figures religieuses dans l'espace public :  
des stratégies de quête de visibilité et de légitimité
- Mise en jeu de la légitimité religieuse et hybridité des  
identités religieuses : vers une reconfiguration des  
communautés musulmanes
- Conclusion
  
- Notes
- Bibliographie

## **Introduction**

Dans le contexte de la démocratisation politique et d'une dynamique religieuse nouvelle en Afrique depuis les années 1990 (Soares et Otayek, 2007 ; Gomez-Perez, 2005 ; Kane et Triaud, 1998), la littérature rend compte de plusieurs phénomènes : la libéralisation des médias (Hyden, 2002 ; Myers, 2000 ; Tudesq, 1999) ; une nouvelle visibilité de l'islam (Moghadam et Sadiqi, 2006), qui s'est manifestée par la multiplication des mosquées, des associations islamiques, des collèges privés supérieurs islamiques (*madâris*, plur. de *madrassa*), des organismes non-gouvernementaux ; une forte utilisation des médias par le religieux (Eickelman et Anderson, 2003), notamment avec la forte implication des catholiques et des protestants évangéliques dans l'espace public (Hackett, 2003 et 1998 ; Ukah, 2008 et 2003 ; Meyer, 2006, 2005 et 2004 ; de Witte, 2003 ; Marshall Fratani, 2001 et 1998) ; la médiatisation spirituelle de certaines personnalités musulmanes par la diffusion des sermons sur cassettes audio (Schulz, 2006 et 2003 ; Soares, 2005 et 2004 ; Masquelier, 2000 ; Launay, 1997). Ceci a permis d'observer une « affirmation croissante des communautés musulmanes » (Coulon, 2002).

Le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire n'échappent pas à cette vague de médiatisation spirituelle. Toutefois, alors que les chrétiens et les pentecôtistes ont fondé et animé des radios depuis la fin des années 1980, il faut attendre la fin de la décennie 90 et les années 2000 pour voir émerger des radios islamiques *Al Bayane* à Abidjan et *Al Houda* et *Ridwân* à Ouagadougou. L'islam y est démographiquement majoritaire et connaît une nouvelle

dynamique qui touche différents groupes socioprofessionnels. Les communautés musulmanes, tout en se sentant marginalisées dans l'espace public (Miran, 2006 ; Savadogo, 2005 ; Gary-Tounkara, 2005 ; Otayek, 2000) et tout en devant composer avec le dynamisme des chrétiens et leur pouvoir hégémonique relayé par une politique étatique en leur faveur (Laurent, 2003 ; LeBlanc, 2003 ; Otayek et Diallo, 1998), se sont structurées et multiplient les stratégies pour gagner une reconnaissance et une légitimité dans l'espace public (Gomez-Perez, 2009 ; Gomez-Perez, LeBlanc, Savadogo, 2009 ; LeBlanc et Gomez-Perez, 2008 ; Koné-Dao, 2005 ; Miran, 2006, 2000 et 1998 ; Kouanda, 1996).

Forts de tous ces éléments, il s'agit d'examiner certains types de stratégies identitaires à travers les usages sociaux que des prêcheurs musulmans font de la radio. Dans cette perspective, nous tenterons de défendre deux hypothèses. D'une part, de nouvelles figures religieuses — arabisantes et francophones — ont émergé à travers la création des radios confessionnelles, revendiquent une plus grande visibilité de l'islam dans l'espace public face aux chrétiens, tout en expérimentant les règles de mise en onde des messages religieux dans les médias qui supposent une certaine standardisation de la parole émise, et une position de conciliation avec le pouvoir. D'autre part, la visibilité de ces nouvelles figures religieuses conduisent à une certaine reconfiguration des communautés musulmanes à travers laquelle s'observent des jeux de concurrence entre différentes tendances religieuses et l'émergence simultanée de stratégies hybrides à la jonction entre l'individualisation du sentiment religieux (Mahmood, 2005 ; Haenni, 2005 ; Otayek, 2000) et le sentiment d'appartenance à une communauté religieuse. Pour cela, notre analyse est le résultat du croisement de certaines de nos données empiriques issues de terrains successifs [1] au cours desquels nous

avons, d'une part, rencontré des animateurs d'émissions, les responsables des radios confessionnelles ciblées, certains responsables d'associations islamiques influentes dans ces radios et d'autre part, collecté de nombreuses émissions afin d'analyser tant leur contenu que les procédures de leur mise en onde.

Notre propos s'organisera en deux temps. Tout d'abord, nous identifierons certaines nouvelles figures religieuses et analyserons les facteurs qui peuvent expliquer leur émergence dans l'espace public afin d'appréhender une certaine continuité ou discontinuité dans la nature des relations avec le pouvoir. Par la suite, nous verrons en quoi la visibilité de ces nouvelles figures religieuses a des profondes incidences sur les relations au sein des communautés musulmanes d'une part, et entre fidèles d'autre part, ceci préfigurant une course à la légitimité religieuse et une concurrence dans la diffusion de normes sociales et culturelles.

## **Nouvelles figures religieuses dans l'espace public : des stratégies de quête de visibilité et de légitimité**

À Ouagadougou et à Abidjan, la visibilité de l'islam à travers les radios confessionnelles est un phénomène relativement récent et a émané de la base et non de l'État [2]. Pour la radio *Al Bayane*, la demande déposée en 1993 ne sera acceptée qu'en 1999 et les premiers programmes diffusés en 2001 à Abidjan. La radio *Al Houda* commença à émettre en 2004 à Ouagadougou. Quant à la radio *Ridwân*, elle a été lancée en mars 2010 [3]. L'émergence de ces radios est le résultat d'un triple contexte. D'une part, c'est une réaction à la marginalisation de l'islam dans l'espace public face à aux

communautés chrétiennes qui sont en position hégémonique et face aux pentecôtistes qui sont très influents sur la scène politique dans les deux pays. D'autre part, c'est l'effet du retour récent de cadres musulmans, arabisants et diplômés dans les pays arabes. Enfin, c'est aussi le résultat d'une dynamique islamique portée par de jeunes musulmans francophones.



**Radio Al Houada** Façade du bâtiment de la radio *Al Houada*.  
**Radio Ridwan** Façade du bâtiment de la radio *Ridwan*.  
**Radio Al Bayane** Bâtiment de la radio *Al Bayane*.

En effet, pendant longtemps, l'État s'est fortement impliqué dans les activités de la communauté musulmane. En Haute-Volta de l'époque, les autorités politiques intervenaient très régulièrement dans le choix des dirigeants de la Communauté Musulmane de Haute-Volta (Kouanda, 1989 ; Otayek, 1996 et 1984). Les régimes politiques successifs (de Maurice Yaméogo à Sangoulé Lamizana) se sont parfois impliqués dans les conflits entre les leaders et tendances de l'islam voltaïque (Otayek et Diallo, 1998 ; Cissé, 1989 ; Savadogo, 1990 ; Dao, 1991 ; Labazée, 1988). En Côte d'Ivoire, les musulmans ont aussi connu une gestion centralisatrice par l'État. Les dates des fêtes musulmanes étaient annoncées à la télévision nationale par un représentant de l'Etat. Les grandes prières de tabaski et de ramadan connaissent la participation des hauts dignitaires de l'Etat ou du Partie Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI-RDA), parti au pouvoir tels que Mamadou Coulibaly, El Hadj Lazéni Coulibaly (Miran, 2006 ; Bamba, 2009). Les

pouvoirs politiques privilégient les leaders musulmans qui s'accommodent de leurs pratiques bureaucratiques. Entre shaykh Boubakar Maïga et shaykh Abdoudalye Fodé Doukouré, les deux leaders hamallistes voltaïques, le pouvoir préfère le second comme interlocuteur (Savadogo, 1996 et 1990 ; Diallo, 1989). En Côte d'Ivoire, le pouvoir PDCI-RDA entretient des relations privilégiées avec El Hadj Moustapha Diaby et Yacouba Sylla [4] (Miran, 2006 ; Savadogo, 2005). Par ailleurs, à la suite de la mort du président Houphouët-Boigny en décembre 1993, l'État ivoirien s'est engagé dans un débat sur l'ivoirité qui a conduit les musulmans à être confrontés à une très forte stigmatisation (Marshall-Fratani, 2006 ; Miran, 2006 ; Gary-Tounkara, 2005 ; Savadogo, 2005 ; LeBlanc, 1998).

Par ailleurs, les premières vagues d'arabisants revenus des pays arabes [5] à l'issue de leurs études ou expulsés d'Arabie Saoudite [6] ne trouvent pas d'espaces appropriés pour s'exprimer ou encore pour partager leurs idées et connaissances [7]. Les premiers auditoires des arabisants sont constitués par les musulmans fréquentant les mosquées des grands marchés de Ouagadougou et d'Adjamé et les cercles des étudiants musulmans. En Côte d'Ivoire par exemple, c'est en 1979 que les musulmans obtiennent une plage horaire mensuelle (21h) dans le programme de la télévision nationale (RTI) avec l'émission télévisée, *Allahou Akbar*. Elle était destinée à rendre compte des dates de fêtes musulmanes, des visites du président auprès des leaders musulmans, des informations sur les actions du pouvoir en direction de la communauté musulmane. Les seules interviews sont celles des grands imâms des mosquées d'Adjamé ou de Treichville à la faveur des grandes prières et se résument aux formules de bénédiction à l'endroit du président et de ses collaborateurs.

Face à cette situation, les musulmans ont su utiliser la montée du sentiment religieux au cours des années 1990 pour revendiquer une certaine représentativité de l'islam dans l'espace public. Ainsi la création des radios confessionnelles n'est pas directement liée au contexte de démocratisation même si la nouvelle visibilité de l'islam, qui a pour corollaire d'investir les médias, est à mettre en lien avec le processus de libéralisation politique. Ceci conduit certains auteurs à parler de religion civile ou publique (Hann, 2000 ; Casanova, 1994). Le comité de pilotage pour la création de la radio *Al Houda* avait utilisé l'argument selon lequel les musulmans n'avaient encore aucune radio à Ouagadougou à l'inverse des chrétiens et des pentecôtistes pour acquérir un droit d'émettre et « répondre au dynamisme des chrétiens » [8]. En Côte d'Ivoire, le Conseil National Islamique (CNI), mobilisé pour la création de la **radio Al Bayane**, soulignait aussi, dans sa demande adressée au président Houphouët-Boigny que, les musulmans étaient les seuls à ne pas disposer d'un organe radiophonique de diffusion. Ils souhaitaient disposer d'une radio exclusivement dédiée à la communauté musulmane nationale et à ses activités d'islamisation, de formation spirituelle de ses fidèles, d'information.

Ces prises de positions s'expliquent dans la mesure où le lancement des radios chrétiennes est plus ancien. En Côte d'Ivoire, certaines commencent à émettre avant le processus de démocratisation soit *Radio Espoir* en 1989 et *Radio Elwa* en 1986 pour les Protestants Evangéliques, *Radio National Catholique* en 1991 pour l'Église catholique, *Radio Évangile Développement* en 1992, *Radio Avé Maria* de l'Église catholique en 1993, *Radio Lumière Vie et Développement* en 1995. Au Burkina Faso, *Radio Évangile Développement* issue d'une initiative de l'association protestante « Jeunesse pour Christ » a officiellement émis le 2 juillet 1993, la radio

catholique, *Radio Maria*, a été créée, en 1993, par le Cardinal Zoungrana, *Radio Lumière Vie Développement* a été créée en 1995 par la Fédération des Églises Évangéliques.

À la faveur de la création de ces radios musulmanes, de nouvelles figures ont émergé et sont mises sur le devant de la scène. Dans le cas ivoirien, ce sont des arabisants, qui au moment de leur départ pour les pays arabes, sont des étudiants inscrits à l'Université Nationale de Côte d'Ivoire. Par exemple Cissé Djiguiba et Sékou Sylla sont respectivement en année de licence d'anglais et de chimie biochimie-biologie géologie en 1979 au moment où ils obtiennent une bourse pour poursuivre leurs études à l'Université Abdul Aziz de Djedda en Arabie Saoudite [9]. À la fin de leurs études de sociolinguistique en 1987 pour le premier et de sciences économiques en 1988 pour le second, ils reviennent à Abidjan et se mettent au service de la communauté musulmane nationale (*umma nationale*) en cours de structuration avec notamment la création de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de la Côte d'Ivoire (AEEMCI) et l'association des Jeunes Musulmans de la Côte d'Ivoire (AJMCI) créée en 1992 [10] et acceptent la charge *d'imâm*. Cissé Djiguiba est à la tête de la grande mosquée du Plateau et Sékou Sylla à la tête de la mosquée An Nour de la Riviera 2. Ils participent à la création du CNI en 1993 et du Conseil Supérieur des Imâms (COSIM) mis en place en 1988 et agréé en 1991 [11]. Ils deviennent aussi des interlocuteurs privilégiés des autorités administrative et politique du pays. Cissé Djiguiba est très actif dans la naissance de la radio *Al Bayane*. Il en devient le premier directeur général. *Al Bayane* constitue un relais important pour sa fondation Djigui La Grande Espérance. Quant à Sékou Sylla, il joue un rôle de premier plan notamment dans les communautés musulmanes de la Riviera 2 et du campus universitaire de Cocody. Il est trésorier et

membre du conseil d'administration d'*Al Bayane*.

En revanche dans le cas burkinabè, la radio *Al Houda* avait « rassemblé tous les nouveaux étudiants qui sont rentrés (pour) contribuer à l'installation de la radio » [12]. Ce sont des arabisants, âgés entre 30 et 50 ans, qui sont revenus des pays arabes au début des années 2000 et ne sont pas vraiment connus pour leur passé de militant islamique. Ismaël Derra est parti faire des études en pédagogie islamique en Égypte en 1996, en tant que boursier de l'université Al Azhar, après avoir obtenu son baccalauréat à la *madrassa* centrale de Ouagadougou, gérée par la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF) [13]. Après avoir obtenu sa licence en 2003, il est revenu au Burkina Faso en 2004. Mahamad Kindo est parti en Arabie Saoudite en 1982 en tant que boursier de l'Université de Médine et a obtenu une thèse en théologie en 2003. Quant à Mohamed Sawadogo, boursier, il est parti en Arabie Saoudite en 1979 où il a obtenu un doctorat en rhétorique prophétique [14]. Par ailleurs, ces personnes sont devenues des hauts cadres de l'association islamique du Mouvement Sunnite (MS). Dr Kindo est le grand *imâm* et le coordonnateur du conseil des sages au Mouvement Sunnite et a été le premier président du comité du spirituel à la radio *Al Houda* entre 2004 et 2006 [15]. Dr Sawadogo est recteur de l'université *Al Houda* depuis la rentrée 2007 et superviseur général de l'association Ben Massoud [16]. Quant à Ismaël Derra, de sa propre initiative, il a mis sur pied le second comité spirituel de la radio *Al Houda* [17].

Un autre objectif consistait à regrouper des figures islamiques renommées pour la qualité de leurs prêches lesquels sont enregistrés, reproduits sur cassettes audio et vendus par des boutiquiers à leur insu [18] dans les marchés près des mosquées du vendredi [19]. Ces prédicateurs ont suivi toute leur formation primaire et

secondaire essentiellement dans le nord et le centre de la Côte d'Ivoire et n'ont pas poursuivi des études universitaires en raison de la rareté des bourses d'études supérieures, de la cherté de ces études à l'étranger pour leurs familles et de la faible structuration à l'époque de la communauté musulmane ivoirienne [20]. C'est le cas notamment de Cheikh Konaté et de l'imâm Ibrahima Bredji. Durant leurs prêches, ils interviennent beaucoup en langues locales telles que le bambara, le dida ou l'abidji, ce qui constitue un atout lors de leurs passages dans les médias. C'est aussi le cas de l'imâm Al Hadj Ibrahima Bredji de la Maison d'Arrêt et de Correction d'Abidjan (MACA). Après ses études coraniques à la *madrassa* de son père à Lakota dans le centre de la Côte d'Ivoire, il part pour le Niger où il poursuit ses études et en revient en 1991. Il s'est révélé au public musulman grâce à son éloquence et ses connaissances islamiques lors des cérémonies de mariage, de baptême, des funérailles, et en particulier lors de ses interventions à l'émission islamique *Allahou Akhbar* de la télévision nationale à partir de 1995. La cinquantaine révolue, il est également un conférencier apprécié et fait donc partie de la grille des programmes d'*Al Bayane* depuis 2001. Outre son éloquence, sa maîtrise du dioula (bambara) et du dida est un de ses atouts. Ainsi, le fait d'être connues a permis à ces figures religieuses d'être invitées à exercer leurs talents oratoires à la radio, qui demeure un médium très utile [21] pour mieux diffuser leur message religieux.

Au Burkina Faso, la situation est assez similaire dans la mesure où la radio *Al Houda* a eu pour objectif de prendre « les plus puissants dans le prêche (c'est-à-dire l'éloquence et la connaissance religieuse) parce que la radio était nouvelle et avait besoin d'avoir bonne presse » [22]. Tous ont pour activité de prêcher et d'enseigner à travers les mosquées et dans le cadre de conférences. Ismaël Derra, dès son retour, a été

embauché comme professeur à la *madrasa* centrale et souligne que son « principal travail, c'est la prédication, les enseignements à travers les mosquées » [23]. Dr Kindo enseigne dans les deux universités islamiques (*Al Houda* et le centre polyvalent universitaire géré par Doukouré) et est prêcheur au MS et à la CMBF [24].

Une frange de musulmans francophones, membres de l'AEEMB, étudiants en communication à l'université de Ouagadougou dont Salam Ouedraogo, ont aussi participé à l'élaboration du dossier de candidature de la radio et l'ont défendu auprès du Conseil Supérieur de la Communication (CSC) [25]. Par ailleurs, deux membres de l'association [26] font partie du second comité spirituel de la radio. Cette émergence des francophones est d'ailleurs un signe de continuité par rapport à leur participation active dans le paysage associatif (au sein de l'AEMCI, de l'AJMCI ou du Centre d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI) [27]).

La revendication d'une meilleure visibilité dans l'espace public ne va pas sans l'usage de précautions d'ordre technique, politique et idéologique. Ces nouvelles figures religieuses expérimentent les règles inhérentes à la diffusion de messages dans les médias. Elles expérimentent de nouvelles façons de transmettre des messages religieux en s'éloignant de positions islamiques radicales et révolutionnaires propres aux années 70-80 pour mieux s'adapter à un nouveau contexte, celui de la « normalization », qui « enter into secular time, get acquainted with values of individuation, professionalism and consumerism, and reflect upon their new practices » (Göle, 2002 : 174). Dans ce nouveau contexte, s'effectue un partage des tâches voire des champs de compétences. La mise en ondes de messages religieux ne se fait pas au hasard et requiert un certain respect des règles : au directeur général et des programmes [28], de

veiller à ce que la radio respecte le cahier des charges qui interdit toute diffusion d'informations à caractère politique ou international, une répartition entre émissions religieuses et émissions au contenu plus général [29] ; aux animateurs et techniciens de la radio, de surveiller la teneur du message religieux diffusé. Les propos de Monsieur Ouattara s'inscrivent dans cette logique lorsqu'il nous soulignait qu'« il faut qu'un technicien soit capable de faire un comblage entre 2 émissions. Il faut donc que celui qui travaille ici sache tous les interdits ; par exemple, il y a des passages du Coran qu'il ne faut pas couper en lisant » [30].

Par ailleurs, le fait que la plupart des émissions passent en différé répond à une triple exigence : celle de canaliser toute velléité de transmettre un message islamique strictement politique, celle de vérifier l'orthodoxie du message voulue par les fondateurs de l'association *Abdallah Ben Massoud* et celle de montrer le professionnalisme de l'équipe dirigeante de la radio. Différentes étapes sont dès lors requises avant la diffusion sur les ondes : soumission du contenu de l'émission sur papier, enregistrement, contrôle du comité spirituel, écoute puis contrôle de la conformité entre le discours oral et le discours écrit [31]. Monsieur Ouattara justifie cette procédure en ces termes : « ce n'est pas parce que tu as fait de grandes études qu'on vous laisse dire ce que vous voulez. (...) Il s'agit de voir que ce vous avez dit ne va pas choquer les autres tendances (dans l'islam) » [32]. Certaines émissions peuvent donc ne jamais être diffusées ou être enlevées de la grille des programmes car elles n'apparaissent pas conformes à la ligne éditoriale de la radio [33] et le contenu des prônes sont filtrés. Les mêmes processus sont observés à *Al Bayane*. Aucun sermon de vendredi n'est retransmis en direct à la radio : les sermons de *djouma* sont enregistrés dans les mosquées désignées à l'avance [34], analysés

par le comité d'écoute à *Al Bayane*, composé de Cissé Djiguiba (directeur général), de Koné Daouda (directeur général adjoint), de Sylla Sékou (*imâm* de la mosquée An Nour), de Sylla Ayoub, de Ouattara Bachir (mosquée du Golfe) et de Doumbia Fodé de la Ligue Islamique des Prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI). Puis les sélections sont préparées pour une diffusion en direct le même vendredi à 15h et rediffusées les lundis à 21h. À l'instar de monsieur Ouattara, Al Hadj Cissé Djiguiba a une position sans ambages sur la question :

« ... Celui qui n'a qu'une connaissance à peine suffisante pour sa pratique religieuse doit se refuser à toute tentative d'incursion dans un domaine dont il ignore les subtilités. L'animateur de radio doit être prudent face à tout ce qui a trait aux questions portant sur les dogmes » [35].

Ainsi, alors que la diffusion des prênes sur cassette contribue à la starisation de certains prêcheurs, et à « la circulation de savoirs religieux dans les réseaux non contrôlés » (Roy, 1999 : 23), la diffusion à la radio répond à d'autres règles et conduit les prêcheurs à vivre un entre-deux, celui à la fois de l'accroissement de la visibilité de leur message mais aussi celui du contrôle de la parole avant diffusion. Dans tous les cas, ces prêcheurs montrent leur capacité d'adaptation à la fois aux logiques du marché religieux qui, conduisent à ce que les messages



« continue to be recycled and marketed for personal use as (...) audio tapes. Such tapes are shared between friends and family members and virulently critiqued in terms of performance, presentation, results, etc. So this type of praxis is arguably reshaping the religious landscape, dissolve boundaries and cultivating relatively standardized forms of communication » (Hackett, 1998 : 266-267),

mais aussi aux règles prescrites par le Conseil National de la Communication et de l'Audiovisuel (CNCA) en Côte d'Ivoire et le CSC au Burkina Faso. Lors de la visite de la présidente du CSC, le 22 juillet 2009 à la radio *Al Houda*, Béatrice Damiba n'a d'ailleurs pas manqué de rappeler que « les acteurs de la radio doivent se conformer aux dispositions qui encadrent l'exercice du métier de journaliste. La radio doit (...) jouer un rôle fédérateur, enseigner les valeurs qui élèvent l'homme en même temps qu'elle contribue au développement du pays » et « a apprécié positivement le système d'autorégulation mise en place au sein de la radio et qui permet d'éviter les dérapages préjudiciables à la paix sociale » [36]. Cette nouvelle visibilité de l'islam conduit ainsi à s'interroger sur l'émergence de profondes reconfigurations du paysage islamique tant au plan relationnel entre les courants islamiques qu'au plan discursif afin de se positionner au sein de la communauté de croyants, dans la mesure où la médiatisation conduit à « propagating the power » (Hackett, 1998 : 262 et suiv.).

## **Mise en jeu de la légitimité religieuse et hybridité des identités religieuses : vers une reconfiguration des communautés**

## musulmanes

Plusieurs faits conduisent à penser qu'une double quête de légitimité se joue via la radio et que sont mis en exergue des jeux de compétition larvée au sein de la communauté musulmane dans les deux pays. Il apparaît très clairement que s'opère non seulement un distinguo entre certaines figures religieuses-animatrices d'émissions religieuses ce qui préfigure un jeu de concurrence [37] mais aussi une différenciation de statut religieux voire de légitimité entre les animateurs d'émissions qui, au regard de leur formation et de leur parcours, sont considérés soit comme des personnes dignes de confiance soit comme des personnes dont le contenu des discours est à vérifier, à valider d'un point de vue religieux, avant sa diffusion. Les règles de diffusion des émissions — entre celles diffusées en direct et celles diffusées en différé — attestent de cette différenciation. À Ouagadougou, l'émission « table-ronde » [38] animée en mooré par Mahamad Kindo, Mohamed Sawadogo, Mohamed Traoré et Seydou Zongo était diffusée en direct, dans la mesure où ces personnalités sont considérés comme des figures porteuses de savoir en raison de leurs diplômes [39] et des personnalités reconnues dans leur milieu associatif. « Questions-réponses fatwa » du Dr Kindo et « Religion et vie » de Derra sont aussi des émissions diffusées en direct. À Abidjan, il y a l'émission « Enseignement : Fiqh ou nisa Espace femme » animée tous les mardis à 11h par Al Hadj Camara Boun Ladji Moriféré [40] et « Enseignement : Questions actuelles » animée tous les mardis à 21h par Moda Cassé [41].

En revanche, la plupart des émissions sont en différé telles que « Apprendre l'islam par la radio » animée par des membres de l'AEEMB et diffusée le samedi et le

dimanche et les sermons du vendredi [42]. Par ailleurs, il a été décidé, au début du lancement de la radio *Al Houda*, d'enregistrer le sermon du vendredi de l'imâm *râtib* Sana à la grande mosquée de Ouagadougou gérée par la CMBF et de le rediffuser tel qu'enregistré. Cette décision concernant la CMBF peut surprendre dès lors que la CMBF et le MS se sont fait concurrence dans le quadrillage de la ville de Ouagadougou à travers l'implantation des mosquées (Gomez-Perez, 2009 ; Kouanda, 1996).

Toutefois, une certaine fluidité existe dans les rapports entre les figures religieuses qui sont membres de diverses associations. Les leaders de la CMBF et du MS se côtoient à l'occasion de grandes fêtes, de remises de prix dans des *madâris*, dans des conférences. Oumarou Kanazoé, président et argentier de la CMBF, a permis la réouverture de la mosquée de Zangouettin, gérée par le MS et est l'autorité morale du présidium, instance fédérative créée par la Fédération des associations islamiques, où siègent aussi Docteur Doukouré, Cheikh Ramatoulaye, le Président de la CMBF, le président du Mouvement sunnite [43]. Les prêcheurs exercent leur talent oratoire en dehors de leur clientèle habituelle de fidèles [44]. La direction de la radio *Al Houda* montre officiellement sa volonté de ne pas entrer dans des querelles idéologiques, de s'adresser à tous les musulmans quelle que soit leur obédience [45]. Des rapports de confiance existent entre l'imâm Sana et Ismaël Derra lesquels se côtoient dans le cadre de la CMBF (Derra en est devenu membre depuis 2005) [46]. *Last but not least*, diffuser le prône de l'imâm Sana revient à vouloir capter davantage d'auditeurs [47] dès lors que l'imâm Sana est une figure centrale dans le paysage religieux ouagalais et ses sermons sont fortement appréciés auprès notamment des commerçants du grand marché. Outre la grande mosquée de Ouagadougou, le

fait de cibler d'autres mosquées telles que la grande mosquée du MS de Zangouettin nous paraît correspondre à deux stratégies : celle de montrer en général que la radio est effectivement encline à donner la voix à d'autres tendances islamiques qui sont tout autant représentatives que la CMBF [48] et surtout celle de montrer que le MS a la capacité de renouveler ses cadres et de diffuser des messages plus modernistes dans la mesure où Dr Kindo est l'imâm râtib de cette mosquée à Zangouettin. En définitive, le fait de diffuser en direct ou en en différé ou le fait de diffuser après enregistrement invite à penser que des différences sont établies entre les animateurs d'émissions ce qui conduit à faire émerger un jeu de compétition entre des tendances religieuses au sein même de l'islam voire entre certaines figures même si les débats religieux contradictoires sont rares sur les ondes [49].

En Côte d'Ivoire, ces mêmes compétitions sont plus prononcées dans la mesure où le CNI semble exercer un pouvoir décisionnel important. En effet, alors que la fréquence radiophonique a été octroyée à l'ensemble des associations musulmanes (CNI, Conseil Supérieur Islamique, Foi de la Oumma Islamique, etc.), le CNI a privilégié les associations qui lui sont proches, considérant qu'il avait mené les démarches pour obtenir la concession de la fréquence. Ainsi le COSIM, l'AEEMCI, l'AJMCI et la LIPCI sont sollicitées très régulièrement pour des émissions. Par exemple sur les questions d'éducation islamique ou de formation, les imâms du COSIM sont les principaux intervenants. C'est ainsi qu'à travers le contrôle exercé sur les contenus des prêches, le CNI en profite pour « marginaliser » certains groupes islamiques. Ainsi, les autres associations, proches des *wahhabiyya* tels que l'Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI), le Conseil des Imâms Sunnites (CODIS), la Communauté des Élèves et Étudiants

Musulmans de Côte d'Ivoire (CEEMUCI), bien que « copropriétaires » de la fréquence, sont peu présentes sur les ondes tout comme les associations liées aux mouvements confrériques dans les programmes de la radio. Ces choix délibérés du CNI s'inscrivent non seulement dans un contexte de compétition entre les différentes composantes de la communauté musulmane mais aussi dans le fait que les confréries sont relativement peu nombreuses, peu influentes et que leurs leaders ne s'inscrivent pas dans des logiques de confrontation et de concurrence. En procédant ainsi, le CNI s'assure une plus grande représentativité et se construit une plus forte légitimité. Cissé Djiguiba est à la fois, le principal animateur des questions d'éducation musulmane à l'endroit des jeunes étudiants et cadres [50] et de la formation et la place de la jeune fille musulmane dans la communauté et le représentant de la communauté musulmane ivoirienne dans les rencontres nationale et internationale [51]. Quant à Sekou Sylla, imâm de la mosquée An Nour de la Rivière 2 et membre influent du COSIM [52], il est devenu, à travers ses prêches diffusés à la radio, l'imâm des jeunes intellectuels musulmans [53] et le virulent défenseur des musulmans face au pouvoir politique. Paradoxalement, cette prépondérance du CNI ne conduit pas les associations proches des *wahhabiyya* à se rebeller. Seuls quelques individus ont condamné cette attitude en taxant *Al Bayane* de ne pas être une véritable radio islamique mais plutôt une « boîte à diffuser de la musique islamique » [54]. Certaines voix officielles parlent d'un projet de créer une radio islamique *wahhabiyya* [55].

Cette compétition a parfois des effets ambivalents et rend compte d'une situation très différente entre les deux pays. En Côte d'Ivoire, l'émission *Allahou Akhbar*, pour avoir été lancée en 1979, a précédé la naissance de la radio islamique. Elle passe les jeudis à partir de 21h30/22h et

est assurée par un journaliste et fonctionnaire de l'État. Al Hadj Ali Yoda, un des membres fondateurs de l'AEEMCI et proche du CNI, a succédé à Al Hadj Souleymane Doumbia [56]. La situation est inverse à Ouagadougou. La télévision a ainsi décidé de lancer, courant mars-avril 2010, une émission religieuse intitulée « Foi de croyant » en commun accord avec l'AEEMB, le CERFI, le MS, la CMBF, l'AIT et *Al Itihad* [57]. Cette émission répond à la volonté du gouvernement de faire régner un semblant de parité entre les différentes tendances de l'islam [58] et signifie bel et bien que certaines associations ont gagné du galon et sont considérées par les pouvoirs publics comme des associations dignes d'intérêt et de respectabilité et qu'elles peuvent accéder à ce medium afin de gagner une plus grande visibilité nationale et non régionale [59]. Dans le même temps, ce type d'opportunité peut accentuer la compétition entre les associations religieuses pour gagner une plus grande visibilité et bénéficier d'une légitimité ascendante dans l'espace public ; cette compétition se décline notamment d'une part, entre les associations qui sont considérées comme dignes d'avoir la possibilité de diffuser leur message à la télévision et celles qui en sont exclues et d'autre part, entre celles qui peuvent proposer des animateurs connus pour leur éloquence et pour être à même de diffuser leur message dans une langue comprise de tous les spectateurs et celles qui, au contraire, ne peuvent pas pour l'instant proposer des animateurs avec un tel profil. Le fait même que chaque tendance, tour à tour, a la tâche d'animer l'émission, revient à lancer indirectement un défi aux responsables du MS, qui sont conscients du manque de cadres francophones dans leur association [60]. Dans ce contexte, l'AEEMB parvient à tirer son épingle du jeu dans la mesure où elle a créé, en 2002, une commission, la copresse, chargée de la visualisation de l'association au plan national, pour montrer sa spécificité — celle d'être la

seule structure [61] à faire la prière en français [62]. La question de la langue se pose, en revanche, tout à fait différemment à Abidjan. Les arabophones, bilingues, n'utilisent quasiment que le français et les langues nationales locales à la radio et à la télévision [63], avec une place de choix au bambara, pour être l'une des langues de communication et d'échanges la plus parlée en Côte d'Ivoire [64].

Outre la mise en compétition des savoir-faire religieux, les nouvelles figures religieuses oscillent entre une individualisation du sentiment religieux et un ancrage dans la communauté. En effet, depuis les années 1990 (et le phénomène s'est accéléré dans les années 2000), l'engagement individuel pour une foi renouvelée et réactivée a été observé, ce qui a pour corollaire de nouvelles façons de socialiser avec l'Autre et d'afficher la spécificité de son identité religieuse. Ceci conduit à mettre l'accent sur les bienfaits d'être un « bon musulman » [65]. Cela signifie que tout un chacun doit avoir une foi solide, omniprésente, conforme aux préceptes du Coran et de la *Sunna*, qui passe d'abord et avant tout par la prière et un comportement irréprochable, exemplaire et pleine de piété [66]. À la radio *Al Houda*, il est mis d'ailleurs l'accent sur la diffusion des prêches dans différentes langues [67], la lecture et la compréhension du Coran. La radio *Al Bayane* développe également les mêmes thématiques dont l'axe principal consiste toujours à sortir de la foi musulmane héritée des parents pour adopter une foi vivante et dynamique. C'est ainsi que les imâms et théologiens Tahoe Ibrahim de la mosquée d'Abobo, Ballo Ousmane de la mosquée du Lycée Technique et Koné Arouna de la mosquée du Centre Hospitalier et Universitaire de Treichville interviennent régulièrement à l'émission radiophonique « Questions de l'auditeur » [68]. La majorité des questions des auditeurs s'articulent autour des pratiques religieuses musulmanes licites telles

que « la bonne préparation pour les prières ; les postures et attitudes lors des prières ; les recommandations islamiques vis-à-vis de l'héritage, des funérailles » [69]. Revenir aux enseignements des textes fondamentaux est en continuité avec les contenus des journaux tels que *Allahou Akbar* et *Islam Info* en Côte d'Ivoire et *An-Nasr* au Burkina Faso (Gomez-Perez, LeBlanc et Savadogo, 2009 ; LeBlanc et Gomez-Perez, 2008 ; Miran, 2000). En cela nous faisons nôtre les propos de Marie Miran :

« l'objectif ultime (est) la transformation de l'individu en une personne croyante, pratiquante, de bonne moralité et socialement responsable. (...) Les prescriptions réglementant la pratique de l'islam doivent être éclairées par la foi et non pas suivies aveuglément. S'ensuit une personnalisation du rapport à Dieu et à l'islam qui n'existait pas auparavant » (Miran, 2000 : 147-148).

Outre cette individualisation du sentiment religieux, s'opère une hyperpersonnalisation de certaines figures religieuses, à la faveur de leur forte médiatisation. Certaines émissions contribuent à accentuer cette hyperpersonnalisation de l'animateur, dans la mesure où est mis en exergue sa personne à travers la mise en scène de son savoir religieux afin de contribuer à rendre compte de son autorité et de sa légitimité religieuses [70] auprès des auditeurs. C'est le cas, par exemple, de l'émission « La religion et la vie » au cours de laquelle un étudiant en sharia de l'université *Al Ilm* choisit une sourate, un hadith ou un fait spécifique dans l'histoire de l'islam et demande une explication à Ismaël Derra qui doit être en rapport avec la vie du musulman. Telle que conçue, l'émission n'engage ni un débat ni un dialogue et

ne propose pas d'antenne ouverte avec les auditeurs mais renforce la relation traditionnelle de disciple à maître tout en ajoutant un élément novateur celui d'inviter un disciple connaisseur et féru en matière islamique. Le fait de médiatiser ce type de relation ne fait qu'avaliser un rapport individuel avec le tenant du savoir. Ce sont les mêmes pratiques tant à la radio *Al Bayane* qu'à la télévision [71] ; l'objectif visé est d'enseigner et non de débattre [72]. Le fait aussi de mettre l'accent sur les prêches accentue aussi cette individualisation du sentiment religieux dans la mesure où les prêcheurs, à travers leurs techniques oratoires, ont pour tâche de toucher émotionnellement l'auditeur afin de l'amener à faire une introspection sur sa propre foi [73].

### **Extrait sonore 1**

Intervention de l'imam Ballo Ousmane, « Questions de l'auditeur », radio *Al Bayane*.

### **Extrait sonore 2**

Intervention de l'imam Moda Casse, radio *Al Bayane*.

Par ailleurs, plusieurs indices permettent de penser que l'expérience religieuse est « aussi collective et communautaire (individuation) » (LeBlanc et Gomez-Perez, 2008 : 47). Faire le choix d'animer des émissions à la radio participe d'une volonté plurielle de la part des nouvelles figures religieuses et répond à deux principaux registres : celui d'offrir et de diffuser très largement un modèle, un ensemble de référents à d'autres musulmans qui sauront transmettre à leur tour les préceptes et celui de créer une atmosphère propice au renouveau de l'engagement confessionnel de chaque individu inscrit dans une communauté. Ceci est perceptible à travers les

propos suivants : « amener le monde alphabétisé à comprendre l'islam » [74], « aux musulmans qui n'ont pas eu la chance d'étudier l'islam ou l'arabe (le Coran), la radio sert à cela » [75], « sortir de la mosquée pour toucher la communauté en faisant valoir les positions de l'islam », « communiquer avec la société. Nous sommes les porte-paroles de nos parents qui ne comprennent pas le français » [76]. Ce sentiment des prêcheurs burkinabè de « faire œuvre utile » est partagé par ceux de radio *Al Bayane* :

« (...) nos émissions ce sont des outils qui œuvrent à faire connaître et faire découvrir le vrai visage de l'islam. (...) faire découvrir redécouvrir l'islam aux musulmans eux-mêmes, présenter l'islam aux non-musulmans à travers les valeurs culturelles, culturelles et civilisationnelles dont il est porteur. Ce que nous faisons à la radio c'est pour instaurer un dialogue permanent au sein des musulmans » [77].

Traduction : Partie 1 - Partie  
2

### **Extrait sonore 3**

Prêche de Derra Ismael, « Education des enfants », radio *Al Houda*, le 6 juin 2009.

La communauté peut aussi signifier une volonté de s'inscrire dans une nouvelle solidarité sociale et culturelle qui opte pour la cohésion du groupe voire la paix sociale. L'objectif avoué est de « faire connaître une autre facette de l'islam, le vrai visage de l'islam, pas seulement le terrorisme, l'habillement... » [78] voire de combattre le

dénigrement des musulmans [79] sans toutefois proposer des émissions directement axées sur cela à la radio *Al Bayane* [80].

Ces différents objectifs rendent néanmoins compte de la fluidité de la communauté dans sa définition même car, elle est à la fois définie en termes de classe d'âge, de référents culturels et linguistiques, d'ancrages social et géographique. Cette fluidité est due à un double processus : le fait qu'une clientèle multiforme se constitue autour de figures religieuses charismatiques et migrent à la faveur des espaces contrôlés par ces dernières et le fait que animateurs comme auditeurs font partie d'un tout communautaire car « senders and receivers have far in common, not just in interests but also in cultural style and social position » (Eickelman et Anderson, 2003 : 9). Ainsi l'utilisation des médias permet de décrypter les contours mouvants et complexes de la relation entre animateurs et auditeurs qui se fonde sur des sentiments différents et néanmoins complémentaires entre individualisation et individuation, entre ancrages dans l'espace global et l'espace local.

## Conclusion

Au terme de notre réflexion, la médiatisation des prêches recèle des enjeux de différentes natures. Tout d'abord, l'émergence de radios musulmanes a permis de consolider davantage l'influence de certaines figures religieuses dans l'espace public. En effet, celles-ci étaient connues soit par la qualité de leurs prêches, soit par le fait qu'elles provenaient d'universités prestigieuses dans les pays arabes, soit parce qu'elles ont contribué au renouvellement du paysage associatif de leur pays et au dynamisme de leur association. Dans tous les cas,

chacune de ces figures, âgées entre 30 et 50 ans, qu'elles soient arabisantes, francisantes ou bilingues, ont démontré leur réactivité et leur capacité à profiter d'un contexte de relative ouverture politique et culturelle pour revendiquer une place plus évidente dans l'espace public et pour tenter de contrer, indirectement et sans esclandre, le pouvoir hégémonique des chrétiens.

Par ailleurs, alors que nous pouvions penser qu'à la faveur de cette nouvelle visibilité de l'islam, la parole allait se débrider, le contraire s'est opéré. Nous assistons davantage à une normalisation, une standardisation du discours, ce qui contribue à faire rupture avec les propos radicaux qui symbolisaient les années 1970-80 mais aussi avec les propos qui circulent à travers les cassettes audio en vente libre dans la rue. Sans parler nécessairement de caporalisation du discours religieux, il est intéressant de constater que les responsables de ces radios ont conscience que la mise en onde de discours requiert des règles, ce qui suppose une certaine autorégulation voire une autocensure afin de pouvoir durer dans l'espace médiatique. Alors que dans le cas ouagalais, la radio semble être un prolongement de ce qui se dit lors des prêches, dans le cas ivoirien, les accents virulents de certains prêches semblent rester circonscrits dans les mosquées.

C'est ainsi que l'enjeu ne semble pas se situer dans la posture strictement politique que choisissent de prendre les directeurs et animateurs de ces radios musulmanes mais réside dans la façon dont chaque association se positionne l'une par rapport à l'autre et se met en concurrence en fonction de ses spécificités. L'enjeu est en réalité celui de la représentativité qui peut conférer une plus ou moins grande légitimité dans un espace public religieux effervescent afin de capitaliser une clientèle d'auditeurs fidèles et de l'élargir. Ceci explique

l'importance centrale donnée aux relations entre animateurs et auditeurs et invite non seulement à une redéfinition de l'autorité religieuse, dans la mesure où la distance entre les deux protagonistes s'est réduite et où l'offre religieuse s'est diversifiée, mais aussi à une redéfinition du rapport à Soi et à l'Autre dans le religieux. Car, la médiatisation met davantage l'accent sur la mise en scène et la mise en émotion du savoir religieux (éloquence) et sa réceptivité, sur le questionnement du rapport à sa foi, sur la définition plurielle de la communauté. Ainsi, la radio contribue à rendre plus visible des processus sociaux et identitaires qui avaient déjà émergé dans les années 1950 à la faveur de l'arrivée de la première génération de jeunes lettrés « réformistes » et dans les années 1980 à la faveur de la deuxième génération, qui toutes deux revendiquaient une place dans l'espace public.

Avec la multiplication des radios musulmanes, leur diffusion sur internet et l'introduction du numérique, il s'agira dorénavant d'analyser si certains processus analysés ici auront tendance à s'accélérer tels que : l'hyper-fragmentation de l'autorité religieuse en raison de l'accroissement des figures religieuses ; l'hyper-fluidité des constructions et identités religieuses en raison d'une plus grande instantanéité dans les relations entre animateurs et auditeurs ; une exacerbation de l'hybridité du sentiment religieux en raison à la fois d'une plus grande médiatisation des figures religieuses et d'un attachement à une communauté de plus en plus globalisée via le web ; une accélération de la marchandisation du religieux qui contribue à la standardisation des discours et à leur banalisation.

## Notes

[1] A Ouagadougou en juillet 2008 et en mars 2009, à Abidjan en 2006 et 2007.

[2] Ceci n'est pas le cas au Mali par exemple. Radio islamique a été fondée en 1994 par des membres influents de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) que le gouvernement avait créée en 1980 (Soares, 2005 : 82) et Mahmoud Dicko, directeur de cette radio, a été élu au début des années 2000 au Haut conseil islamique, une nouvelle structure voulue par l'État (Soares, 2005 : 90).

[3] Nous ne parlerons pas précisément de cette radio car elle n'avait pas encore de grille de programme définitive au moment de notre séjour empirique.

[4] Diaby Moustapha fût Conseiller des Affaires Religieuses Islamiques du Président Bédié, député du PDCI-RDA de Samatiguila depuis 1995 et Président du Conseil Supérieur Islamique (CSI) depuis 1979. Yacouba Sylla est le responsable de la branche hamalliste qu'il a créée lors de sa déportation en 1930 à Sassandra et fut un soutien moral et financier du RDA durant la lutte anticoloniale et jusqu'à son décès en 1988.

[5] De nombreux élèves de madrasa burkinabè et ivoirienne sont allés poursuivre leurs études dans les pays arabes tels le Koweït, l'Arabie Saoudite, l'Égypte. Un autre contingent était constitué des étudiants de l'université Nationale de Côte d'Ivoire (Miran, 2006 ; Binaté, 2005).

[6] Partis au pèlerinage avec peu de moyens, beaucoup de Voltaïques sont restés en Arabie Saoudite et sont devenus des indigents. Un accord a été trouvé avec les autorités voltaïques de l'époque pour rapatrier ces derniers en 1972 et 1973 (Kouanda, 1989)

[7] La cohabitation était difficile avec les tenants de l'islam local. En effet, les arabisants qualifiaient les premiers d'incompétents, d'associationnisme.

[8] Entretien avec Monsieur Ouattara, le 16 juillet, siège de la radio *Al Houda*, à Ouagadougou.

[9] Entretien avec Binaté Issouf, auxiliaire de recherche, avril 2010. La première génération est composée des premiers arabisants revenus des pays arabes après leurs études supérieures au début des années 1970 (un premier groupe en 1972 suivi d'un autre en 1973 et enfin le dernier en 1975) dans un contexte où la communauté musulmane de Côte d'Ivoire se caractérise principalement par sa faible structuration et la forte implication de l'État dans la gestion de ses activités. Essentiellement formés dans les écoles coraniques et madrasa en Côte d'Ivoire, ils reviennent auréolés de titres universitaires obtenus dans les pays arabes. C'est le cas d'Al Hadj Tidjane Bâ et d'Al Hadj Boubacar Fofana. Ce dernier est représentatif de cette catégorie de prêcheurs : « En 1958, il achève ses études primaires à l'école franco-arabe Sunniyya d'Adjamé. Ses bons résultats lui permettent de faire la première partie de ses études secondaires dans la même école Sunniyya. La seconde partie s'effectue à l'Institut Al Azhar du Caire en Égypte. En 1972, il y achève son cursus universitaire par l'obtention d'une licence en sciences commerciales. » (infos données par Bintou Issouf, auxiliaire de recherche, avril 2010). Outre leur formation, il est important de souligner qu'ils « devinrent, en costume réformiste, deux des trois figures de proue à l'origine d'un mouvement de prise de conscience religieuse Dans le pays ainsi que les promoteurs de nouveaux moyens d'organisation communautaire impliquant toute la société musulmane d'Abidjan puis de Côte d'Ivoire. Ils étaient aussi d'infatigables conférenciers et participèrent activement aux émissions musulmanes à la radio et à la télévision nationale (...) » (Miran, 1998 : 37).

[10] Certains comme Cissé Djiguiba ont été sollicités pour enseigner dans les établissements publics mais ils ont décliné l'offre.

[11] Pour de plus amples informations sur la création des associations islamiques, voir Miran (2006) et Savadogo (2005).

[12] Entretien avec Ismaël Derra, le 20 juillet 2009, à son domicile, à Ouagadougou.

[13] Arrivé en Égypte, il a dû recommencer sa première, confronté à un problème d'équivalence, entretien le 20 juillet 2009, à son domicile, à Ouagadougou.

[14] Entretien le 21 juillet 2009, à son bureau, à l'université, à Ouagadougou.

[15] Entretien avec Ismaël Derra, le 23 mars 2010, à son domicile, à Ouagadougou. Ismaël Derra, Dr Hadj Youssouf Kanazoé (représentant de la fondation Ibn Massoud et directeur général de la radio *Al Houda*), Mahmoud Ouedraogo, Adouhamid Sawadogo ont fait partie de ce premier comité.

[16] Gestionnaire de la radio *Al Houda*. Entretien avec Dr Sawadogo, le 21 juillet 2009, à son bureau, à l'université, à Ouagadougou.

[17] Le premier comité n'était pas actif et n'était d'ailleurs plus opérationnel depuis 2007.

[18] « No group, organisation, class or category of persons has much direct control over what will be taped and especially over what will be sold in the market place » (Launay, 1997 : 450).

[19] Un véritable marché du religieux s'organise avec la multiplicité des boutiquiers qui vendent des cassettes enregistrées de conférences, de prêches. Ces boutiquiers sont capables de vous préciser les thèmes de chaque cassette en fonction du nom du conférencier-prêcheur et parfois imâm et de la date, ce qui laisse penser que s'est structuré un « 'star' system » (Launay, 1997 : 447). Voir aussi le même phénomène avec la figure charismatique de Chérif Ousmane Madani Haïdara au Mali (Schulz, 2006 et 2003 ; Soares, 2005 ; Davis, 2002).

[20] Mais nous pensons que la raison principale est à chercher dans les zones de formation de ces étudiants. En effet, les étudiants formés à Abidjan, la capitale politique de la Côte d'Ivoire et résidence des principaux leaders de la communauté musulmane, furent pendant longtemps privilégiés dans l'attribution des bourses d'études pour l'étranger.

[21] « Radio, in any case, was a far more universal medium than cinema, and one that penetrated well beyond the limits of town. Radios were by no means inexpensive, but they were still affordable for a substantial number of individuals, and not only the very wealthy. They were powered by batteries, easily available in villages as well as towns. (...) » (Launay, 1997 : 442).

[22] Entretien avec Ismaël Derra, le 20 juillet 2009, à son domicile.

[23] Entretien avec Ismaël Derra, le 20 juillet 2009, à son domicile.

[24] Entretien avec Kindo, le 21 juillet 2009, au siège de la radio *Al Houda*.

[25] Entretien avec Salam Ouedraogo, le 24 juillet 2009, à son bureau, au siège du CSC. Il a été responsable de la communication à l'AEEMB entre 1998 et 2002 et est responsable de la communication au CERFI depuis décembre 2009.

[26] Leurs noms ne nous ont pas été communiqués.

[27] Le CERFI est le prolongement de l'AEEMB. Quand les membres n'ont plus le statut d'élève ou d'étudiant et qu'ils se sont insérés sur le marché du travail, ils deviennent membres du Cercle.

[28] Il est important de souligner ici que Monsieur Ouattara est un homme de presse et un arabisant. Il a fait son cycle secondaire et universitaire en Égypte. Après avoir passé un concours, il a été retenu pour travailler à la radio du Caire avant d'aller à l'université. C'est ainsi qu'il a poursuivi ses études de journalisme tout en travaillant dans cette radio, entretien le 16 juillet.

[29] 35% du programme doit être réservé à des émissions non-religieuses.

[30] Entretien avec Monsieur Ouattara, le 16 juillet, siège de la radio *Al Houda*, à Ouagadougou.

[31] Entretien le 16 juillet, siège de la radio *Al Houda*, à Ouagadougou.

[32] Entretien avec Monsieur Ouattara, directeur général adjoint, le 6 avril 2010, au siège de la radio *Al Houda*.

[33] Par exemple, cela a été le cas pour une émission questions-réponses animée par des membres de l'AEEMB. Le contenu des prêches a été filtré, ce qui était une des priorités du comité de réflexion des programmes à la radio.

[34] Les critères de choix sont entre autres : la bonne cote de l'imam au sein de la communauté, les mosquées animées par des imams éloquents et maîtrisant le français et/ou le bambara, les mosquées adhérant au projet de la radio par l'acceptation de l'installation d'un tronc de collecte et la vente de tickets « 10.000 amis de Al Bayane ».

[35] Islam Info, n° 189, juin 2006.

[36] Article de Salam Ouedraogo relatant la visite de la présidente du CSC, sur le site web du Conseil. Cet accent mis sur la paix sociale a aussi été avancé par la présidente de la CSC lors de la cérémonie de lancement de la radio Ridwan. Ces deux conseils n'ont pas pour tâche de contrôler si est respecté l'équilibre entre les différentes tendances de l'islam au sein d'une même radio confessionnelle.

[37] Ce jeu de compétition est aussi noté ailleurs, à la faveur de la médiatisation. Voir, au Nigeria, Hackett (2003).

[38] Émission mise en stand-by.

[39] Ils sont considérés comme des théologiens.

[40] Théologien, près de la quarantaine, il est proche des sunnites en particulier de son leader spirituel Moustapha Sy installé à Daloa (ville secondaire de l'ouest de la Côte d'Ivoire). Cette émission aborde les questions des droits de la femme musulmane.

[41] Arabisant, théologien, il est l'imâm de la mosquée de Bounoumin. Cette émission traite des questions d'harmonie dans le couple, du mariage, des relations sexuelles en islam.

[42] Seule la prière de la mosquée Al Houda est diffusée en direct. Celles de la Grande mosquée et de Zangouettin sont retransmises à 15h.

[43] Entretien avec Kindo, le 21 juillet 2009, au siège de la radio *Al Houda*.

[44] A l'occasion d'une de nos rencontres avec Dr Kindo, celui-ci nous soulignait qu'il n'est pas seulement prêcheur au MS mais aussi à la CMBF, entretien le 21 juillet 2009. Nous aborderons plus loin la question de la fluidité des liens à la communauté.

[45] Monsieur Ouattara nous confiait à cet effet que « nous partons du fait que la communauté musulmane est officiellement représentée par la CMBF. C'est un garde-fou pour nous ».

[46] Une anecdote lors de mon terrain atteste du lien de confiance entre les deux hommes. Derra a assisté à notre entretien avec l'imâm Sana et ce, vraisemblablement, à la demande de ce dernier.

[47] Bien que cette raison n'ait pas été évoquée directement par nos interlocuteurs.

[48] Pendant la période d'essais de la radio Ridwane, entre décembre 2009 et le 13 mars 2010, les prênes de la mosquée Hamdallaye et de la grande mosquée de la CMBF ont été diffusés en direct. Mais la radio a pour projet dans l'avenir de faire le tour des grandes mosquées pour le prône du vendredi et de ne pas cibler quelques mosquées et ce dans la perspective affichée de représenter toutes les tendances de l'islam, entretien avec Monsieur Ouédraogo, le 23 mars 2010, à son bureau, à la radio Ridwane.

[49] A notre connaissance, il a été organisé un débat contradictoire avec notamment un représentant de la Ahmadiyya et Ismaël Derra au début de l'année 2009.

[50] Leur âge est compris entre la trentaine et la quarantaine. Certains sont des étudiants en fin de cycle des universités et des grandes écoles. D'autres sont de jeunes cadres qui entrent dans la vie active.

[51] Le curriculum vitae de l'imâm Cissé Djiguiba est assez édifiant à ce sujet (environ 26 rencontres entre 1996 et 2006) : Séminaire sur « Quelle contribution de la jeunesse musulmane pour une paix durable en Côte d'Ivoire », Bouaké, avril 2006 ; Débat sur « Sociétés multiconfessionnelles et cohésion sociale »,

Burkina Faso, 2006, Colloque international sur « L'islam dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne », Sénégal 2008. Ces manifestations ne sont pas organisées par l'État.

[52] Arabisant de la première génération et fruit d'une double formation, il a pris une part active dans la structuration et les luttes de la communauté musulmane. Il est membre des cercles des leaders musulmans ivoiriens.

[53] La majorité est composée des étudiants francophones de l'université de Cocody-Abidjan et des jeunes cadres de l'administration et libéraux de la Riviera 2 et des palmeraies.

[54] Entretien avec un responsable étudiant du CEEMUCI, le 16 mars 2006, au campus universitaire de Cocody

[55] Lors des enquêtes auprès des étudiants de la CEEMUCI, certains ont été critiques vis-à-vis des programmes *Al Bayane*. Ils affirment que leur radio condamnerait le Maouloud, interdirait certains cantiques, enseignerait aux femmes le port du voile intégral.

[56] Ils sont tous les deux des journalistes et fonctionnaires d'État.

[57] Entretien avec Salam Ouedraogo, le 2 avril 2010, à son bureau, au siège du CSC.

[58] Aussi souligné par Robert Launay à l'occasion du lancement de l'émission à la télévision ivoirienne, *Allahou Akhbar !* (Launay, 1997 :447).

[59] La radio *Al Houda* a 100 kms d'émission aux dires de Ouattara, entretien le 16 juillet 2009. À ses débuts, *Al Bayane* émettait dans un rayon de 60 kms. Mais grâce aux efforts financiers de la communauté, le rayon atteint aujourd'hui 200 kms autour d'Abidjan.

[60] Dr Kindo nous disait à ce propos que l'« on (le bureau de direction) préfère les bilingues pour pouvoir être diffusés dans les médias », entretien le 21 juillet 2009, au siège de la radio *Al Houda*. Ce défi se pose depuis peu notamment

avec le retour de Docteur Kindo qui tente une profonde restructuration du MS. Voir Cissé (2009) et Gomez-Perez (2009).

[61] Ce point demeure pourtant excessif car le CERFI, prolongement de l'AEEMB, fait aussi la prière en français.

[62] Entretien avec Souleymane Kologho, responsable copresse de l'AEEMB, le 21 juillet 2009, au siège de l'AEEMB, à Ouagadougou.

[63] Cissé Djiguiba et Bredji Ibrahim jouent aisément sur deux registres linguistiques français-dioula et français-dida. Lorsque quelques invités arabophones, membres d'organisations musulmanes étrangères, sont de passage, ils sollicitent la présence de traducteurs en langues locales. Ces visites demeurent limitées, c'est pourquoi il nous paraît excessif d'affirmer que « The television clerics (...) take pride in their foreign training in the Middle East. Ivoirian national television was thus a vehicle for Saudi-influenced (and, no-doubt, Saudi-financed) religious propaganda, a means of very visibly promoting Saudi Arabia's own African protégés » (Launay, 1997 : 448).

[64] Depuis 2002, les différentes interventions à l'émission télévisée *Allahou Akhbar* sont traduites en langue bambara.

[65] La version féminine de ce discours ne sera pas analysée ici en raison de sa spécificité. Les femmes montrent qu'elles assument leur foi, un comportement de piété et de pureté tout en ayant des trajectoires à la jonction entre la modernité, les traditions culturelles locales et l'islam (Schulz, 2008 ; LeBlanc, 2007 et 2000 ; Augis, 2009 et 2005 ; Creevey, 1996). Elles participent aux débats publics et nationaux sur la laïcité, les droits des femmes et le code de la famille (Alidou et Alidou, 2008 ; Sieveking, 2007 ; Sow, 2005 ; Cooper, 1995). Elles contribuent par leurs discours à la remoralisation du politique, à l'adoption de normes basées sur le Coran et la Sunna (Tradition du prophète) mais aussi à leur propre perfectionnement moral et intellectuel (Schulz, 2008 ; Alidou et Alidou, 2008 ; LeBlanc, 2007 ; Augis, 2005).

[66] Ceci rejoint ce qu'a pu observer Benjamin Soares au Mali, en prenant l'exemple de *Radio islamique* (Soares, 2005 : 80-81).

[67] Le haussa, le dioula, le mooré, le gourounsi, le fulfuldé, le yoruba, le bissa.

[68] Cette émission passe tous les jeudis à partir de 12h.

[69] Ces thèmes sont également repris dans les mosquées.

[70] En cela, nous avons une lecture différente de celle de Marie Miran qui souligne la « dépersonnalisation du rapport aux autorités religieuses, autrefois garantes du savoir islamique et maintenant simples lectrices privilégiées de textes accessibles à tous (car textes traduits de l'arabe à des non-arabisants). (...) En privilégiant les textes sur les pédagogues, la nouvelle interprétation délocalise et reformule cette légitimité » (Miran, 2000 : 150).

[71] Beaucoup de prêcheurs, proches du CNI, dont Moda Kasse ou Ballo Ousmane, sont invités sur des questions précises telles que les façons louables de vivre sa foi, les rites islamiques, l'éducation des enfants.

[72] Les émissions de débats se situent à l'approche du hadj. À cette occasion, plusieurs prêcheurs sont invités pour débattre de certains points tels que les rituels et les attitudes spirituelles durant le séjour en Terre sainte.

[73] Voir notamment, pour le cas égyptien, Hirschkind (2001).

[74] Entretien avec Souleymane Kologho, responsable du copresse à l'AEEMB, le 21 juillet 2009, au siège de l'AEEMB.

[75] Entretien avec Monsieur Ouattara, le 16 juillet 2009, au siège de la radio *Al Houda*.

[76] Entretien avec Souleymane Kologho, responsable du copresse à l'AEEMB, le 21 juillet 2009, au siège de l'AEEMB.

[77] Entretien avec Taho Ibrahim, imâm principal de la mosquée d'Abobo, le 15 mars 2009, à la mosquée d'Abobo.

[78] Entretien avec Monsieur Ouattara, le 16 juillet, à la radio *Al Houda*, Ouagadougou.

[79] Miran parle dans les années 1990 d'une campagne de dénigrement envers l'islam par les Églises ivoiriennes et d'atmosphère de défiance envers l'islam par l'opinion publique internationale ce qui conduit les musulmans ivoiriens à lancer « une contre-campagne pour faire connaître le « vrai » islam » (Miran, 2000 : 145).

[80] Ces thèmes sont abordés dans les mosquées ou parfois dans le *Patriote* et *Islam info* qui s'en font l'écho. C'est la situation contraire au Mali autour de la personnalité de Haïdara (Schulz, 2006 et 2003 ; Soares, 2004 : 219).

## Bibliographie

ALIDOU O. & ALIDOU H., 2008. « Women, Religion and these discourses of Legal Ideology in Niger Republic », *Africa Today*, 54(3) : 21-35.

AUGIS Erin, 2009. « Jambaar or Jumbax-out ? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », in Diouf M. & Leichtman M.A. (dir.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*. Palgrave MacMillan : 211-233.

AUGIS Erin, 2005. « Dakar's Sunnite Women : The politics of person », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 319-326.

BAMBA Mamadou, 2009. *Islam et transformations sociales et politiques en Côte d'Ivoire*. Thèse Unique d'Histoire, Université de Cocody Abidjan.

BINATE Youssouf, 2005. *La radio islamique Al Bayane*. Mémoire de Licence d'Histoire, Université de Cocody Abidjan.

BAKAYOKO Siaka, 2008. *Les Centres de formation musulmans en Côte d'Ivoire*. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Cocody Abidjan.

CASANOVA José, 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago, University Chicago Press.

CISSE Issa, 1989. *Introduction à l'étude des médersas au Burkina Faso : des*

années 1960 à nos jours. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ouagadougou.

CISSÉ Issa, 2009. « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, 33 : 1-33.

COOPER B. M., 1995. « The politics of difference and women's associations in Niger : of « Prostitutes », the Public, and Politics », *Signs*, Summer : 851-882.

COULON Christian (dir.), 2002. « Introduction. Les nouvelles voies de l'*umma* africaine », *L'Afrique politique*, « Islams d'Afrique : entre le local et le global ». Paris, CEAN, Karthala : 9-29.

CREEVEY Lucy, 1996. « Islam, Women and the role of the State in Senegal », *Journal of religion in Africa*, XXVI(3) : 258-307.

DAO Maïmouna, 1991. *Le wahhabisme à Ouagadougou de 1964 à 1988*. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ouagadougou.

DAVIS Kimberley, 2002. *Preaching to the Converted : Charismatic Leaders, Performances and Electronic Media in Contemporary Islamic Communities*. M.Sc., Department of Sociology & Anthropology, Concordia University, Montreal, Canada.

DELVAL Raymond, 1980. *Les musulmans d'Abidjan*. Paris, *Cahiers du CHEAM*, n°10.

DIALLO Bourahima, 1989. *L'islamisation du Jelgooji et la confrérie hamalliste de Hamdallaahi ou la vie et l'œuvre du cheikh Abdoulaye Fodé Doukouré*. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ouagadougou.

EICKELMAN D.F. & ANDERSON J.W. (dir.), 2003 (2nd edition). *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington, Indiana University Press.

EICKELMAN D.F. & PISCATORI J., 1996. *Muslim Politics*. Princeton, Princeton University Press.

GARY-TOUNKARA Daouda, 2005. « La communauté musulmane et la quête de l'égalité politique dans la Côte d'Ivoire de l'ivoirité (1993-2000) », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 601-620.

GÖLE Nilüfer, 2002. « Islam in Public : New visibilities and New imaginaries », *Public Culture*, 14(1) : 173-190.

GOMEZ-PEREZ Muriel, 2009. « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes » in Laurent Fouchard, Odile Goerg & Muriel Gomez-Perez (dir.). *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 405-433.

GOMEZ-PEREZ Muriel, 2005. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala.

GOMEZ-PEREZ Muriel, LEBLANC Marie Nathalie & SAVADOGO Mathias, 2009. « Young Men and Islam in the 1990s : Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, 39 : 186-218.

HACKETT Rosalind I.J., 2003. « Managing of Manipulating Religious Conflict in the Nigerian Media », in Jolyon Mitchell & Sophia Marriage (dir.). *Mediating religion. Conversations in Media, Religion and Culture*. London, New York, T. T. Clarck : 47-63.

HACKETT Rosalind I.J., 1998. « Charismatic/Pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 26(4) : 258-277.

HAENNI Patrick, 2005. *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris, Seuil.

HANN Chris, 2000. « Problems with the (De)Privatization of Religion », *Anthropology Today*, 16(6) : 14-20.

HIRSCHKIND Charles, 2001. « The Ethics of Listening Cassette-Sermon

Audition in Contemporary Egypt », *American Ethnologist*, 28(3) : 623-649.

KANE Ousmane & TRIAUD Jean-Louis, 1998. *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Paris, IREMAM-Karthala-MSH.

KONE-DAO Maïmouna, 2005. « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 449-459.

KOUANDA Assimi, 1996. « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », in René Otayek et alii (dir.). *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*. Paris, Karthala : 91-99.

KOUANDA Assimi, 1989. « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 3 : 7-26.

LABAZEE Pascal, 1988. *Entreprises et entrepreneurs du Burkina Faso*. Paris, Karthala.

LAUNAY Robert, 1997. « Spitit Media : The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa : Journal of the International African Institute*, 67(3) : 441-453.

LAURENT Pierre-Joseph, 2003. *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*. Paris, Karthala.

LEBLANC Marie Nathalie, 2007. « *Imaniya* and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire », *Anthropologica*, 49(1) : 35-50.

LEBLANC Marie Nathalie, 2003. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, 27(1) : 85-110.

LEBLANC Marie Nathalie, 2000. « Fashion and the Politics of Identity : Versioning Womanhood and Muslimhood in the Face of Tradition and Modernity », *Africa*, 70(3) : 443-481.

LEBLANC Marie Nathalie, 1998. *Youth, Islam and Changing Identities in Bouaké, Côte d'Ivoire*. Ph.D. thesis, Department of Anthropology, University College London, United Kingdom.

LEBLANC Marie Nathalie & GOMEZ-PEREZ Muriel, 2008. « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et Sociétés*, Numéro thématique coordonné par Anne Calvès & Richard Marcoux. « Sociétés africaines en mutation : entre individualisme et communautarisme », 39(2) : 39-59.

LEBLANC Marie Nathalie & SOARES Benjamin F., 2008. « Introduction to the special issue : Muslim West Africa in the Age of neoliberalism », *Africa Today*, 54(3) : Vii.Xii.

MAHMOOD Saba, 2005. *The Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist subject*. Cambridge, Cambridge University Press.

MARSHALL-FRATANI Ruth, 2006. « The War of « Who is Who » : Autochtony, Nationalism and Citizenship in the Ivoirian Crisis », *African Studies Review*, 49(2) : 9-43.

MARSHALL-FRATANI Ruth, 2001. « The global and the local in Nigerian Pentecostalism », in André Corten & Ruth Marshall-Fratani (dir.). *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism on Africa and latin America*. Bloomington, Indiana university Press.

MARSHALL-FRATANI Ruth, 1998. « Mediating the global and local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, 28(3) : 278-315.

MASQUELIER Adeline, 2000. « Stuggles for the Realization of an Alternative Moral order in Niger », in John L. Comaroff & Jean Comaroff (dir.). *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. Chicago, Chicago University Press.

MEYER Birgit, 2006. « Impossible representations : Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana », in Birgit Meyer & Annelies Moors (dir.). *Religion, Media and the public sphere*. Bloomington, Indiana University Press : 290-311.

MEYER Birgit, 2005. « Mediating Tradition : Pentecostal Pastors, African Priests and Chiefs in Ghanaian Popular Films », in Toyin Falola (dir.). *Christianity and Social Change in Africa : essays in Honor of John Peel*. Durham, Carolina Academic Press : 275-304.

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

MIRAN Marie, 2000. « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, 16 : 139-160.

MIRAN Marie, 1998. « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 12 : 5-71.

MOGHADAM V. & SADIQI V. 2006. « Women's Activism and the Public Sphere : An introduction and Overview », *Journal of Middle East Women's Studies*, 2(2) : 1-7.

MYERS M. 2000. « Community radio and development : Issues and examples from Francophone West Africa », in R. Fardon & G. Furniss (dir.). *African Broadcast Cultures : Radio in Transition*. London, Praeger Publishers : 91-102.

OTAYEK René, 2000. *Identité et démocratie dans un monde global*. Paris, Presse de Science Po.

OTAYEK René, 1996. « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, 43(2) : 233-247.

OTAYEK René, 1984. « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'études africaines*, 24(3) : 299-320.

OTAYEK René & DIALLO Daouda, 1998. « Dynamiques protestant, développement participatif et démocratie locale : le cas de l'Office de développement des Églises évangéliques (Burkina Faso) », *Afrique*

contemporaine, 1er trimestre.

ROY Olivier, 1999. « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 85-86 : 11-30.

ROY Olivier, 2002. *L'islam mondialisé*. Paris, Seuil.

SAVADOGO B. Mathias, 2005. « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 583-600.

SAVADOGO B. Mathias, 1996. « L'islam confrérique au Burkina Faso : la tijaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au Sud du Sahara*, 10 : 7-23.

SAVADOGO B. Mathias, 1990. *L'implantation et la diffusion du hamallisme à Ouagadougou depuis 1936*. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ouagadougou.

SCHULZ Dorothea, 2008. « (Re)Turning to Proper Muslim Practice : Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali », *Africa Today*, 54(4) : 21-43.

SCHULZ Dorothea, 2006. « Promises of (im)mediate salvation : Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, 33(2) : 210-229.

SCHULZ Dorothea, 2003. « Charisma and Brotherhood revisited : Mass-mediated forms of spirituality in Urban Mali », *Journal of Religion in Africa*, 33(2) : 146-171.

SIEVEKING N., 2007. « 'We don't want equality ; we want to be given our rights' : Muslim women negotiating global development concepts in Senegal », *Afrika Spectrum*, 42(1) : 29-48.

SOARES Benjamin F., 2005. « Islam in Mali in the neoliberal era », *African*

*Affairs*, 105/418 : 77-95.

SOARES Benjamin F., 2004. « Islam and Public Piety in Mali », in A. Salvatore & D.F. Eickelman (dir.). *Public Islam and the Common Good*. Leiden, Brill : 205-226.

SOARES Benjamin F. & OTAYEK René (dir.), 2007. *Islam and Muslim politics in Africa*. New York, Palgrave Macmillan.

SOW Fatou, 2005. « Les femmes, l'État et le sacré », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux* Paris, Karthala : 281-307.

TUDESQ André-Jean, 1999. *Les medias en Afrique*. Paris, Ellipses.

UKAH A. F-K., 2008. « Seeing is more than believing : Posters and proselytization in Nigeria », in R.I.J. Hackett (dir.). *Proselytization revisited : Rights talk, free markets and culture wars*. London, Equinox.

UKAH A. F-K., 2003. « Advertising God : Nigerian Christian videofilms and the power of consumer culture », *Journal of Religion in Africa*, 33(2) : 203-231.

WITTE de M., 2003. « Altar medias's *Living World* : Televised Charismatic Christianity in Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 33(2) : 171-202.

**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 culturelles 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

## **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 bâtisse 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 fléchissement 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 culturels 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 culturels.

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, culturels — 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'accroît 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 culturelles 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 culturelle 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 sociétaux d'actualité (excision, peine de mort, droit de la femme, élections présidentielles, questions environnementales).

Cette médiatisation des savoirs culturels 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 çà 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 conduits 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 cheikhs 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), de *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 Levtzion (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 sociétaux. 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 reconverter 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 insatiablement 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 prédicateurs, 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 XVIIIème 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 Vacances 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, EHESP, 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 XXIème 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, Maikorema 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.

## Numéro 22 - mai 2011

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

# La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso

Fabienne Samson

---

## Résumé

Cet article porte sur le prosélytisme par voie médiatique de la Ahmadiyya, organisation islamique originaire du Pakistan, qui s'est implantée officiellement au Burkina Faso en 1986. Depuis les années 2000, elle s'est assez considérablement développée dans ce pays, grâce à des activités sociales et humanitaires, et elle s'y particularise par une occupation ostentatoire de l'espace public, notamment par les médias, en confrontation avec les autres groupes islamiques locaux, qui mettent en garde leurs fidèles contre ce qu'ils jugent être une aberration dogmatique. Ainsi, régulièrement critiquée, la Ahmadiyya a décidé de devenir attaquante. En 2002, elle a inauguré la radio islamique Ahmadiyya à Bobo Dioulasso, première radio musulmane du pays. Outre une vocation d'expansion, de moralisation des mœurs et de transmission du dogme ahmadi, son objectif est clairement de répondre aux

attaques menées contre la Communauté. Depuis, la Ahmadiyya a ouvert trois autres radios dans le pays et a créé un réseau journalistique autour d'elle. Cette offensive radiophonique a certainement renforcé l'objectif d'autres groupes islamiques, notamment le mouvement Sunnite, de créer à leur tour des radios confessionnelles afin, entre autres, de la contrer. Ainsi, la problématique de cet article sera d'analyser la guerre médiatique que se livrent la Ahmadiyya et ces autres organisations islamiques burkinabè.

### **Abstract**

This article explores Ahmadiyya proselytism taking place by way of the mass media. Ahmadiyya is an Islamic organization native to Pakistan that was officially established in Burkina Faso in 1986. Since the 2000s, it has developed rather considerably thanks to its social and humanitarian activities. As a group, it distinguishes itself by its ostentatious occupation of the public sphere, in particular the media, openly confronting other local Islamic groups who, for their part, warn their followers against the Ahmadiyya, judging it to be a dogmatic interpretation of Islam. Regularly criticized, Ahmadiyya recently decided to become the aggressor. In 2002, it inaugurated the Islamic radio Ahmadiyya to Bobo Dioulasso, the first Muslim radio in the country. In addition to its objectives of proselytism and the transmission of the Ahmadi dogma, its aim here is clearly to use the radio to answer attacks against the community. Since, Ahmadiyya has created three other radios in the country along with a network of journalists. In the face of this radio offensive, the other Islamic groups, in particular the Sunnite movement, have opened confessional radios in order to counter-attack. This article will analyze the "media war" between Ahmadiyya and these other Burkinabè Islamic organizations.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2011/Samson>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Fabienne Samson, 2011. « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso ». *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/Samson> - consulté le 05.06.2022)

*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.

# La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso

Fabienne Samson

## **Sommaire**

- Introduction
- Entre controverse dogmatique et travail humanitaire : les stratégies d'implantation de la Ahmadiyya au Burkina Faso
- Un outil de prosélytisme efficace : la radio
- La guerre médiatique avec les autres groupes islamiques
- Conclusion
  
- Notes
- Bibliographie

## Introduction

« La radio islamique ahmadiyya est une radio confessionnelle qui, depuis son ouverture en décembre 2002, diffuse sur un rayon de 100 Km des émissions religieuses, civiques, sociales, culturelles et sportives dans la ville de Sya et les villages environnants. Située au secteur 21 de Bobo Dioulasso, cette radio qui est l'une des stations bobolaises les plus écoutées, émet de 5H30mn à 24H00. Un personnel compétent travaille inlassablement dans cette station sous la direction du missionnaire Akram Mahmoud. Depuis l'année dernière, la radio islamique ahmadiyya est écoutée partout dans le monde sur son site web [www.riabf.org](http://www.riabf.org). Les innovations sont à jour dans cette modeste station pour le bonheur de ses fidèles auditeurs. » ([www.riabf.org](http://www.riabf.org), lundi 11 Août 2008)

Arrivée à Bobo Dioulasso au tout début du mois d'août 2009, en quête de la *Communauté* [1] islamique Ahmadiyya sur laquelle je menais une étude ethnographique, je n'eus pas longtemps à chercher : enfants, hommes et femmes dans la rue, tous sans exception connaissent ce groupe religieux animant des émissions de radio. Je fus ainsi guidée, de quartier en quartier, de routes goudronnées en allées boueuses, suivant le chemin le plus court pour rejoindre la haute antenne de radio dépassant les toits des maisons. Je compris alors, avant même d'être rendue à bon port, que la médiatisation par les ondes radiophoniques d'une organisation religieuse est incontestablement une méthode publicitaire très fructueuse dans un pays comme le Burkina

Faso où, d'après Augustin Loda (1997), « la radio constitue depuis longtemps un véritable phénomène de société ».



**Image 1**

Antenne de la radio islamique Ahmadiyya de Bobo Dioulasso.

Photo : Samson (2009).



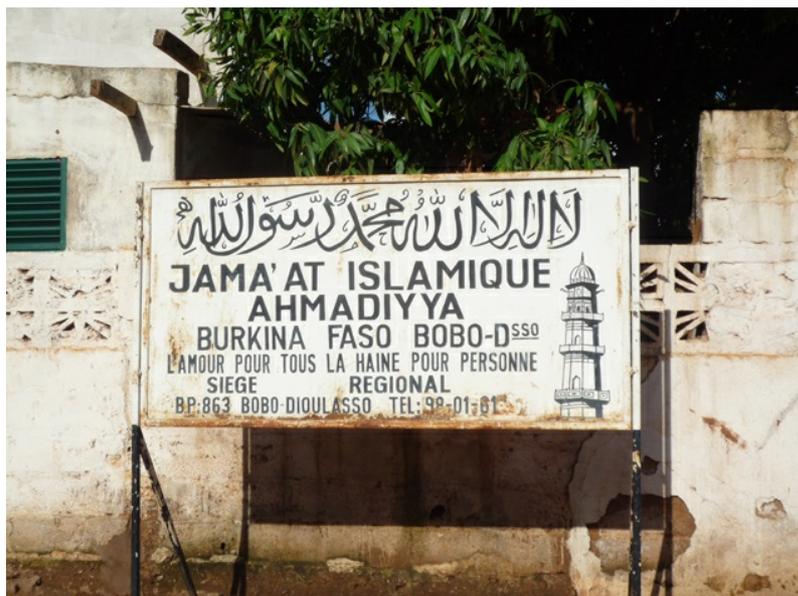
**Image 2**

Entrée principale de la radio islamique Ahmadiyya de Bobo Dioulasso.

Photo : Samson (2009).

La particularité de la *Communauté Ahmadiyya*, issue du Pakistan [2], qui se dénomme elle-même *Jama'at* [3] *islamique Ahmadiyya*, est le rejet unanime qu'elle inspire aux autres musulmans à travers le monde, au point d'avoir été exclue de l'*Ummah* [4], à partir de 1974, par le roi Fayçal ben Abdelaziz Al Saoud d'Arabie Saoudite. Ce bannissement — lié à un enseignement dogmatique jugé non conforme au Coran, sur lequel cet article reviendra — a pour conséquence, depuis, la condamnation de tous les Ahmadis par les plus orthodoxes de l'islam, au Burkina Faso comme ailleurs, leur impossibilité d'accomplir le pèlerinage à la Mecque, et une intimidation au Pakistan d'origine qui entraîna l'implantation de leur siège et de leur khalife à Londres en 1984. Ce contexte singulier donne, alors, une pertinence particulière à l'étude de la rivalité entre cette *Communauté* et les autres groupes religieux (islamiques mais également chrétiens [5]), dans un pays

comme le Burkina Faso où elle s'impose de plus en plus ces dernières années. En effet, la Ahmadiyya, très combative et persuadée de sa mission d'apporter au monde le vrai visage de l'islam, y joue, en retour, la carte de la persécution comme message de propagande, et utilise principalement les médias pour s'imposer [6] dans un paysage religieux local déjà complexe et diversifié. De plus, son mode de fonctionnement financier très fructueux, basé sur un système proche de la dîme mais élevé à 16% du salaire, lui permet de diriger, depuis 1995, une ONG humanitaire confessionnelle (*Humanity First*, **image 3**), et de mener dans les pays les plus pauvres des activités sanitaires, sociales et éducatives, qui paraissent, à ses yeux, le « meilleur Jihad possible » [7] pour transmettre son slogan « l'amour pour tous, la haine pour personne ».



**Image 4**

Panneau de signalisation de la Jama'at Ahmadiyya devant le siège de la communauté à Bobo Dioulasso.

Photo : Samson (2009).

Implantée depuis 1952 dans l'ancienne Haute-Volta par le biais de missionnaires venus du Ghana voisin [8], la Ahmadiyya n'eut sa reconnaissance officielle dans le pays

qu'en 1986, date de son récépissé. Dès lors, de nombreux missionnaires pakistanais la développèrent, formèrent des prêcheurs locaux et convertirent les populations, même si la *Communauté* reste toujours assez minoritaire aujourd'hui. Le travail de sensibilisation passa essentiellement par le biais d'ouvrages éducatifs et humanitaires, comme la *Jama'at* en a l'habitude partout où elle s'installe (construction de mosquées, d'écoles, de centres de santé puis, grâce à *Humanity first*, de forages, barrages, etc.).

Néanmoins, au Burkina Faso, la véritable offensive de la *Communauté* ne débuta réellement qu'au début des années 2000, suite à de nombreuses attaques auxquelles elle dut faire front, provenant essentiellement du mouvement *Sunnite* [9]. La meilleure alternative qu'elle trouva, déjà expérimentée par son important réseau médiatique (radio et télévision) international, fut de répondre coup par coup aux agressions verbales par le biais des ondes et des journaux. D'offensée, elle décida de devenir attaquante. Ainsi, elle fut la première organisation du pays à inaugurer, dès 2002 à Bobo Dioulasso, une radio islamique. Celle-ci, outre une vocation d'expansion, de moralisation des mœurs et de transmission du dogme ahmadi, eut, dès le départ, pour objectif de contrer tout dénigrement. Depuis, trois autres radios islamiques Ahmadiyya furent ouvertes dans le pays, et un réseau journalistique s'est formé afin de médiatiser toute manifestation de la *Communauté*. Il s'agit, alors, pour elle, de toujours mieux se faire connaître, de montrer les actions qu'elle mène en faveur du développement du pays et du bien-être des populations, dans le but d'être appréciée par les Burkinabè, voire d'être soutenue par certaines autorités politiques locales qui s'appuient sur elle et sur ses capacités financières pour renforcer les infrastructures de leur région.

Cette offensive médiatique et radiophonique de la Ahmadiyya, déjà bien présente chez les chrétiens (catholiques et protestants) [10], fut l'un des facteurs essentiels qui incita d'autres groupes islamiques, notamment le mouvement *Sunnite*, à réagir et à ouvrir, à leur tour, des radios confessionnelles (*Radio Al Houda*, *Radio Al Mafaz...* **image 5**) afin, entre autres, de l'affronter et de la combattre. Partant du constat de cette rivalité, cet article, très ethnographique [11], analysera la « guerre médiatique » que se livrent la Ahmadiyya et ces autres organisations islamiques burkinabè. La démonstration se déroulera en trois temps. Tout d'abord, la Ahmadiyya sera décrite comme une communauté musulmane controversée mais combative. Il s'agira de présenter cette association religieuse, de sa particularité dogmatique tant décriée à son implantation au Burkina Faso, en expliquant son mode d'organisation, de fonctionnement, et ses activités diverses de prosélytisme. Ensuite, sera décrit le fonctionnement de la radio islamique Ahmadiyya, avec une analyse détaillée de ses activités, de son organisation, du personnel qui la dirige et des divers styles d'émissions qu'elle transmet. Cela permettra de comprendre toute l'importance de cet outil médiatique pour l'expansion et le foisonnement de la Ahmadiyya au Burkina Faso. Enfin, seront précisément étudiés les désaccords entre la Ahmadiyya et les autres associations islamiques burkinabè, ainsi que la guerre des ondes que cela engendre.

## **Entre controverse dogmatique et travail humanitaire : les stratégies d'implantation de la Ahmadiyya au Burkina Faso**

Mirzâ Ghulâm Ahmad fonda le mouvement Ahmadiyya en 1882, date de sa révélation divine lui dictant de réformer les pratiques de l'islam. Né dans le village de Qadian, en Inde, durant la colonisation anglaise, ce pieux musulman voulut, grâce à sa nouvelle doctrine islamique, renforcer la foi de

ses contemporains en réaction au fort prosélytisme chrétien de l'époque. Cette révélation n'a, en soi, rien d'exceptionnel, puisque la plupart des grands fondateurs de courants islamiques ou de confréries musulmanes disent également avoir reçu des messages de Dieu, généralement en état d'éveil. L'œuvre d'Ibn Arabi qui, selon Friedmann (1989), inspira Mirzâ Ghulâm Ahmad, soutient d'ailleurs l'idée d'une chaîne de transmission (*silsila*) ininterrompue entre le Prophète Mohammad et les saints fondateurs de *turuq* [12]. Néanmoins, la particularité de Mirzâ Ghulâm Ahmad fut de se considérer comme étant le Mahdi (messie), établissant de la sorte un parallèle entre lui et Jésus. D'ailleurs, pour lui, Jésus ne serait pas mort en croix mais se serait simplement évanoui. Suite à son réveil, il se serait exilé en Inde où il aurait fondé une nouvelle communauté et où il serait mort de vieillesse.

C'est sur cette autoproclamation de Mahdi, de « messie promis » ou encore de « Jésus revenu », que repose toute la controverse avec les sunnites [13], qui ne peuvent accepter la venue d'un nouveau prophète après Mohammad. Mais Mirzâ Ghulâm Ahmad, s'appuyant sur l'annonce du retour de Jésus, inscrite autant dans le Bible que dans le Coran, soutint être ce rénovateur (*mujaddid*) réconciliant entre elles toutes les religions. En effet, selon sa doctrine, il serait le messie attendu par les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans, mais aussi par les Hindous, puisqu'il serait une « réincarnation » de Krishna devant revenir, à la fin des temps, en la personne d'un homme parfait.

La Ahmadiyya est une organisation très structurée, selon une hiérarchie pyramidale. Un système de khalifat élu [14] dirige le mouvement depuis Londres, secondé par des Amîrs nommés dans chacun des pays où la *Communauté* est implantée. Ces Amîrs [15], responsables de la Ahmadiyya localement, dirigent les différents missionnaires

affectés dans les villes secondaires, ainsi qu'un bureau



**Image 6**

Affichées au mur dans le bureau de l'émir à Ouagadougou les photos des cinq khalifes successeurs de Mirzâ Ghulâm Ahmad : Hadrat Hakeem Nour-oud-Din ; Hadrat Mirzâ Bashîr-ud-Dîn Mahmūd Ahmad ; Hadrat Mirza Nasir Ahmad ; Hazrat Mirza Tahir Ahmad ; Hadrat Mirza Masroor Ahmad.

Photo : Samson (2009).

exécutif composé de diverses instances (bureau des femmes (*ladina*), des jeunes filles (*nassirat*), des enfants de sept à quinze ans, des jeunes adultes,...). Les missionnaires, rémunérés par la *Communauté*, ont pour vocation d'organiser la *da'wa* (la prédication), allant des prières et enseignements à la mosquée, à des activités de prosélytisme très variées (campagnes médiatiques, tournois sportifs, éducation,...).

Le mouvement Ahmadiyya est relativement « fondamentaliste » [16] sous ses airs réformateurs, dans le sens où il prône un rejet de tout ce qui n'est pas inscrit dans le Coran (Brégrand, 2006). Mais il accepte toute la technicité occidentale moderne, et cherche constamment à

justifier la foi par une « pseudoscience » [17] reposant sur un principe de logique. Son enseignement de base est la non mixité : si les femmes doivent faire des études et travailler pour le bien-être de leur famille, de leur société et de la *Communauté* (elles payent ainsi leur cotisation), elles doivent être voilées, ne jamais serrer la main d'un homme et les activités sociales doivent être clairement séparées entre le groupe des hommes et celui des femmes.

Le mode de pensée de la Ahmadiyya repose sur l'idée de la religion comme bienfait pour l'humanité, et le groupe religieux défend une *da'wa* pacifique (Gaborieau, 2001). Ainsi, il tend à lutter fermement contre toute forme de violence, et s'insurge contre ceux qui transforment l'islam en une religion belliqueuse. Les Ahmadis sont, alors, persuadés de détenir la véritable pratique islamique, celle qui remettra l'humanité sur le droit chemin avant la fin du monde, et la *Jama'at* se doit de convertir la terre entière afin de sauver les âmes (**image 7**).

« La Ahmadiyya est la religion musulmane. Les gens croient que c'est une nouvelle religion, mais non, c'est l'islam. C'est une réforme parce que vous savez qu'au fil des temps, la religion musulmane a été dénaturée, il y a eu beaucoup de pratiques qu'on a ajoutées dans la religion, les gens ne pratiquent plus la religion que le Prophète avait donnée. Le message que le saint Prophète était venu livrer n'est plus pratiqué en notre temps. Ça a été prédit dans le saint Coran et dans les hadiths. Il y a un hadith qui dit qu'on a demandé au Prophète pendant combien de temps la religion musulmane sera toujours la religion. Il a dit que dans trois siècles après lui, la religion va tomber entre les mains de gens méchants et l'islam ne restera que de nom. Dans le saint Coran il est écrit que les musulmans seront les pires du monde, ils vont tramer des complots qui vont se retourner contre eux. Il a dit que les mosquées seront pleines mais vides de droiture. Ça veut dire que les musulmans ne vont plus appliquer la religion que le saint Prophète nous a apportée, qui est une religion de paix et d'amour, de soumission et d'obéissance » [18].

Pourtant, il est intéressant de noter que les Ahmadis, dont l'action missionnaire est centrale, ne veulent jamais se montrer tels de résolus prédicateurs : ils préfèrent, continuellement, dire qu'ils sont les martyrs des autres musulmans mauvais pratiquants, et donner l'image d'une communauté religieuse désintéressée, qui n'œuvre que pour le bien-être des populations, au-delà de toute considération confessionnelle. Leur mode opérationnel est, ainsi, basé sur l'exemple : grâce à la médecine, à l'éducation, à des œuvres sociales et à des types de comportements irréprochables, ils espèrent toucher le cœur des individus, partout où ils s'implantent.

Au Burkina Faso, la Ahmadiyya, qui se rattache à la branche de Qadian (Brégand, 2006) [19], s'est fortement développée grâce, justement, à un ensemble de centres de santé et d'écoles diverses qui font sa publicité. Comme cela est perceptible sur la photo ci-dessous, elle couvre l'ensemble du territoire national avec de nombreuses écoles primaires, plusieurs hôpitaux, quatre radios, de multiples missions et centres d'information de l'ONG *Humanity First* (**image 8**).



**Image 9**

Centre de formation en couture de Humanity first à Ouagadougou.

Photo : Samson (2009).



**Image 10**

Centre de formation en couture de Humanity first à Ouagadougou.

Photo : Samson (2009).



**Image 11**

Centre de formation en informatique de Humanity First à Ouagadougou.

Photo : Samson (2009).



**Image 12**

Ecole primaire de la Ahmadiyya à Dori.

Photo : Samson (2009).

Ses écoles y sont diversifiées, du primaire aux centres de formations pour adultes, et ses propositions de soins sont

également multiples : médecine générale, opérations de chirurgie générale (hernies, appendicites,...), accouchements, soins gynécologiques et échographies, homéopathie, ophtalmologie. La Ahmadiyya se fait régulièrement remarquer, depuis 2006, par des campagnes d'opérations gratuites de la cataracte. Des médecins fidèles, tous bénévoles, sillonnent les villages du Burkina à la recherche de personnes souffrant de la cataracte qu'ils envoient, ensuite, à l'hôpital de la communauté à Ouagadougou (**image 13** et **image 14**) où ils sont opérés sans frais, *Humanity First* prenant en charge les soins. Là est le point fort de la Ahmadiyya, sa manière de se faire connaître et apprécier des populations : elle soigne les gens au quotidien à un tarif non concurrentiel, la consultation généraliste étant de 300 francs CFA. Voici ce qu'en dit le médecin ahmadi de Bobo Dioulasso, Dr. Mubasher A Jamali [20], rencontré le 28 juillet 2008 (**image 15**) :

« Le continent africain est un continent qui souffre. Les gens qui viennent ici, ils savent que c'est moins cher. C'est à cause de ça. C'est pour ça que le centre est très bien. Par exemple, pour traiter le paludisme, si vous allez chez un spécialiste, ça peut dépasser 20 000 francs CFA. L'ordonnance aussi peut dépasser 8000 ou 10 000 francs CFA. Ici, on peut soigner le paludisme avec 2000 ou 3000 francs CFA. C'est une grande différence. C'est ça notre credo : servir les gens pas cher et servir beaucoup de gens. Nous, nous ne sommes pas venus ici pour faire de l'argent. Même si tu es spécialiste, la consultation reste à 300 francs CFA. Quel est le généraliste ou le spécialiste, en ville, qui peut prendre 300 francs CFA ? Personne. Notre cause humanitaire c'est qu'il faut soigner les gens, tout simplement. C'est ça la Ahmadiyya. Ici, quand on fait une opération, ça ne dépasse pas 40 ou 50 000 francs CFA. Même une hernie. C'est pour ça que le centre est connu. Ce sont les malades qui parlent à d'autres personnes. On a même des malades qui viennent du Mali parce que là-bas il n'y a pas de centres de santé Ahmadiyya ».

L'action humanitaire est, ainsi, une méthode de communication relativement efficace, puisque la Ahmadiyya, bien connue à travers le Burkina Faso, est généralement appréciée des populations rencontrées. Il n'existe cependant pas d'étude montrant l'impact de ces actions sur les conversions des individus. Quoiqu'il en soit, ses travaux de grande envergure, tels les barrages, forages, reboisement ou construction de puits, sont très prisés par les politiques locaux qui en tirent avantage, voyant les bénéfices de ces ouvrages sur leur territoire pour les populations administrées. Ils aiment également se montrer aux côtés des Ahmadis, lors de l'inauguration de ces travaux par exemple, afin de profiter des retombées

positives de tels ouvrages. Au plus haut niveau de l'Etat, la Ahmadiyya est également soutenue, au désespoir de certains groupes musulmans burkinabè, et lors du passage, en 2008, de l'actuel khalife dans le pays, il fut reçu par le président Blaise Compaoré en personne (**image 16**).

## Un outil de prosélytisme efficace : la radio

La stratégie d'expansion et de prosélytisme de la Ahmadiyya au Burkina Faso est l'occupation ostentatoire de l'espace public [21], des médias aux écoles et hôpitaux, en passant par des panneaux publicitaires dans les rues, à l'entrée et à la sortie des villes.



**Image 17**

Panneaux de signalisation de la Ahmadiyya (exemple de la ville de Dori).

Photo : Samson (2009).



**Image 18**

Panneaux de signalisation de la Ahmadiyya (exemple de la ville de Dori).

Photo : Samson (2009).



**Image 19**

Panneaux de signalisation de la Ahmadiyya (exemple de la ville de Dori).

Photo : Samson (2009).



**Image 20**

Panneaux de signalisation de la Ahmadiyya (exemple de la ville de Dori).

Photo : Samson (2009).

La *Jama'at* se veut visible et audible. Pour cela, elle crée, dans chacune des localités où elle s'installe, des complexes religieux de grande envergure, sur des terrains de plusieurs hectares, sur lesquels sont construits la mosquée, le siège local de la communauté (maison du/des missionnaires et bureaux administratifs) et, le cas échéant, la radio, une école, un hôpital, une imprimerie, etc. (**image 21** et (**image 22**).



**Image 23**

Studio de la radio de Bobo Dioulasso.

Photo : Samson (2009).



**Image 24**

Assis au premier plan, habillé de bleu, un missionnaire de la Ahmadiyya (chargé du fonctionnement de la radio de Bobo Dioulasso) entouré de responsables de la radio.

Photo : Samson (2009).

Ce fut donc à Bobo Dioulasso que cette première entreprise radiophonique vit le jour en 2002. Les studios d'enregistrement furent aménagés (images 23 et 24), aux côtés de la mosquée et de la maison du missionnaire principal, au sein du siège social qui n'était pas prévu pour cet effet au départ. Dans l'enceinte de la *Jama'at* de Bobo, fut également créé un lieu de consultation homéopathique (**image 25**). Par contre, l'hôpital et les écoles de la communauté sont dispersés dans la ville.

Depuis 2002, trois autres radios Ahmadiyya ont été inaugurées : à Léo, à Dori et à Dédougou. Dans ces agglomérations, des bâtiments ont été spécialement conçus, au sein de la *Jama'at*, pour les studios. Ainsi à Dori par exemple, la communauté est installée sur un immense terrain à l'entrée de la ville. Ce vaste emplacement, ancien marécage asséché par les missionnaires, a été donné quasi gratuitement par les autorités locales qui pensaient que la Ahmadiyya ne pourrait jamais rien en tirer, tant il était inondé. Aujourd'hui, après d'importants travaux, y sont construits la mosquée (**image 26**), l'école primaire, la

maison du missionnaire (**image 27**) et le local de la radio (images 28, 29, 30).



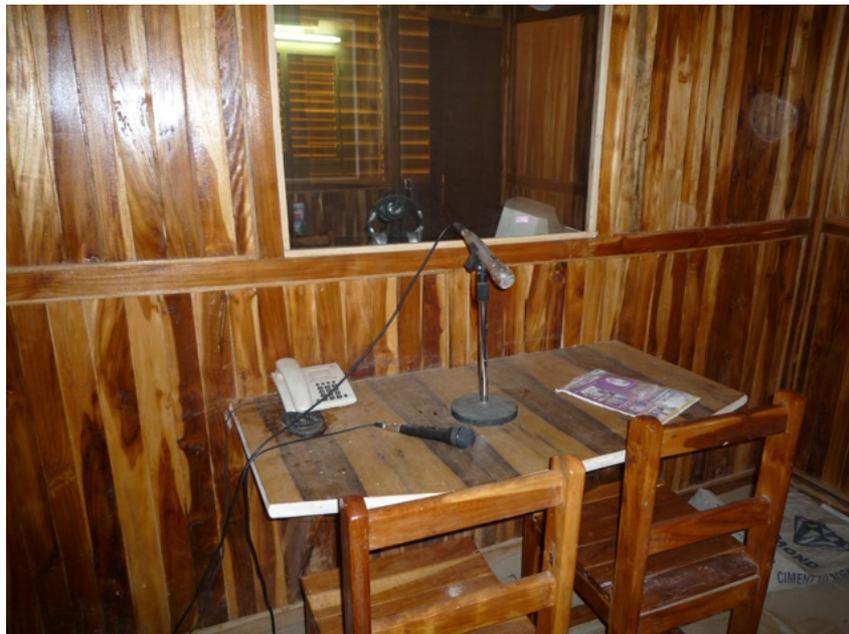
**Image 28**

La radio Islamique  
Ahmadiyya de Dori.  
Photo : Samson (2009).



**Image 29**

La radio Islamique  
Ahmadiyya de Dori.  
Photo : Samson (2009).



**Image 30**

La radio Islamique Ahmadiyya de Dori.  
Photo : Samson (2009).

Mais la Ahmadiyya n'a pas l'intention de s'en tenir là, et projette d'ouvrir une dizaine d'autres radios au Burkina, dans les années à venir. Plusieurs demandes d'autorisation sont en cours. Elle a également la volonté de créer une chaîne de télévision locale, transmettant 24 heures sur 24,

afin de diffuser des prêches, mais également des reportages historiques et culturels sur le pays, ainsi qu'un enseignement de langues. Pour l'instant, elle attend toujours l'aval du Conseil Supérieur de la Communication (CSC), non encore favorable à un tel projet.

Toute radio confessionnelle au Burkina Faso a l'obligation de diffuser au minimum 20% de programmes non religieux. Les contrôles sont réguliers, et le Conseil Supérieur de la Communication veille au bon fonctionnement de toute installation radiophonique : normes du matériel utilisé, légalisation des équipes et des employés, respect de la grille de programme. Ainsi, la *Radio Islamique Ahmadiyya* de Bobo Dioulasso se plie, comme les autres, à ces exigences. Elle est animée essentiellement par des missionnaires et des fidèles, mais aussi par trois employés non Ahmadis dont certains ne sont même pas musulmans : deux hommes animent des émissions sportives, une femme l'émission de cuisine [22]. Actuellement, une dizaine de personnes travaillent dans cette radio, et y sont salariées sous la direction de deux missionnaires, l'un d'origine pakistanaise et missionnaire principal de Bobo Dioulasso (missionnaire Akram Mahmoud), l'autre missionnaire burkinabè (Alassane Sawadogo). Lorsque la radio fut créée en 2002, il fallut aux responsables Ahmadi trouver des personnes aptes à s'occuper du matériel, à faire fonctionner les studios et à animer les émissions. La Ahmadiyya forma elle-même certains fidèles volontaires à ce métier, et leur finança le suivi de séminaires de journalisme. Ainsi, la plupart des employés actuels, simples fidèles à la base, sont devenus des prêcheurs professionnels, tandis que d'autres émissions plus spécifiques et ne demandant pas de connaissances particulières sur la *Jama'at* (sport, cuisine) sont laissées à des profanes. Le financement de la radio provient, quasi entièrement, de la *Communauté*, l'Etat burkinabè donnant

de faibles subventions à ce type d'initiatives. De plus, des plages publicitaires payantes viennent renforcer l'état des finances.

L'objectif de la radio est, bien évidemment, de faire connaître l'islam et, plus précisément, de transmettre le message Ahmadi : ses dogmes, ses slogans publicitaires (l'amour, la fraternité,...), dans le but de convertir les populations. Mais comme toujours avec la *Jama'at*, ce prosélytisme se fait d'une manière détournée, non frontale. Son esprit victimaire fait dire à ses dirigeants [23] que l'une des visées majeures de la radio est de se défendre contre les attaques des autres musulmans, qui blasphèment contre elle, dénigrent le messie promis et nient l'appartenance des Ahmadis à l'islam. Les droits de réponses dans les radios commerciales étant trop aléatoires et susceptibles d'être contredits à nouveau, la radio Ahmadiyya aurait, de la sorte, été créée avant tout, non pas pour faire connaître la *Communauté*, mais pour la préserver des malveillances extérieures. Dans les faits, la radio semble être un outil manifestement très utile pour le prosélytisme, la conversion et l'islamisation, dans un pays comme le Burkina, où les populations écoutent quotidiennement des émissions sur les ondes. Pour ce faire, la Ahmadiyya n'appelle jamais directement les auditeurs à se convertir, mais comme elle les attire grâce à ses aides sociales, éducatives et sanitaires, elle distrait les gens grâce à des émissions qui peuvent les intéresser, au-delà du caractère strictement religieux. Ainsi, elle organise, tous les week-ends, des débats sur des thèmes récurrents dans la société : le divorce, la polygamie, les problèmes de voisinage, de propriété, le droit des femmes et des enfants, l'éducation, le respect du conjoint, etc. Des spécialistes laïques de ces questions (juristes, professeurs, etc.) sont régulièrement invités à se prononcer sur ces thématiques, secondés par les animateurs Ahmadis qui donnent le point de vue de la *Communauté*. Les auditeurs cherchent, alors, dans ce type

d'émissions, des conseils précis par rapport à des interrogations quotidiennes, téléphonent en direct pour solliciter une aide particulière, et la caution religieuse de la Ahmadiyya renforce forcément la légitimité des recommandations promulguées. Les responsables de la radio sont, par conséquent, fiers d'expliquer [24] que grâce à eux, de nombreux couples se sont réconciliés et que beaucoup se sont, par la suite, convertis à la Ahmadiyya. Aucune preuve ne peut, assurément, confirmer ces propos, même si la radio de Bobo Dioulasso connaît, indéniablement, un certain succès.

La grille des programmes est essentiellement composée d'émissions religieuses diversifiées : lecture du Coran, prêches en langues nationales et en français (parfois en anglais), apprentissage de la lecture du Coran grâce à un ouvrage de phonétique vendu au siège de la *Jama'at*, chorale islamique, enseignement aux enfants, etc. D'autres émissions thématiques ne sont pas directement religieuses, mais permettent de transmettre des conseils basés sur le Coran et sur les écrits de Mirzâ Ghulâm Ahmad. Il s'agit, par exemple, d'émissions de santé où des médecins viennent parler du VIH/Sida, du paludisme, des maladies néo-natales, etc. Si la Ahmadiyya, qui veut toujours se montrer ouverte vers le monde extérieur, qui plus est scientifique, dit laisser ces médecins profanes s'exprimer librement, il s'agit tout de même pour elle de transmettre ses propres messages sur ces problèmes, notamment en invitant les médecins Ahmadis à venir parler à la radio. D'autres émissions d'éducation des enfants sont basées sur le même principe. Les missionnaires vont dans les écoles avoisinantes et, avec l'autorisation des directeurs d'écoles, recrutent des enfants qui participent à des émissions dites culturelles. Celles-ci consistent en des questionnements divers auxquels les enfants doivent répondre, portant sur la géographie, l'histoire, mais également sur le comportement correct des écoliers avec

leurs professeurs, leurs parents, leurs aînés, etc. Là est l'occasion, pour la *Communauté*, de transmettre une fois encore ses messages, sans que ces émissions soient comptabilisées comme étant purement religieuses. Par ailleurs, d'autres programmes s'intitulent *Actions Sociales* et portent sur des problèmes de violences sociales (viol, excision, travail des enfants, abus sexuels des enfants, droits à l'éducation,...). Les Ahmadis, ici encore, donnent leur point de vue sur ces questions, tout en faisant appel à des agents de l'action sociale (organisme étatique) afin de donner une nouvelle légitimité à leurs propos. D'autre part, certaines thématiques sont chères aux Ahmadis et reviennent régulièrement sur les ondes, comme par exemple le respect de la nature qui est, par ailleurs, une obligation de la *Bayât* [25] Ahmadiyya (**image 31**) puisqu'il est stipulé que l'homme se doit de protéger la création de Dieu. En ce sens, la Ahmadiyya explique ses activités de reboisement, d'aménagement des routes, de nettoyage des plans d'eau, des caniveaux, etc. Certaines émissions parlent également des grandes inventions des hommes à travers les siècles (le téléphone, la télévision, les satellites, etc.) montrant ainsi la fascination de la *Jama'at* pour tout ce qui est scientifique. De plus, la radio diffuse aussi des communiqués de l'Etat, transmis par le Conseil Supérieur de la Communication, et se dit honorée de collaborer avec les autorités, sans préciser que cela est le cas de toutes les radios, confessionnelles ou non. Ces quelques modèles de programmation révèlent que la *Radio Islamique Ahmadiyya* se veut ouverte sur la société, mais profite de ses émissions non officiellement religieuses pour continuer à transmettre ses enseignements dogmatiques.

Le sport est également un bon prétexte pour attirer les populations vers la Ahmadiyya, les inciter à écouter la radio, et montrer que la *Communauté* est ouverte sur son environnement social. Comme cela a déjà été précisé, les émissions sportives de la radio de Bobo Dioulasso sont

dirigées par des journalistes non Ahmadis. Néanmoins, les responsables missionnaires se targuent d'être capables de parler de sport, alors que d'autres radios confessionnelles musulmanes refusent d'aborder cette thématique non islamique. Pour les Ahmadis, le sport fait partie de la religion car il est un facteur de fraternité et de santé. Ils considèrent qu'il est nécessaire d'être en bonne santé pour adorer Dieu et le servir : le sport est donc une condition pour être un pieux musulman et un fidèle dévoué. Mais il est également un bon outil de communication et cela, la *Jama'at* l'a bien compris. Pour le septième anniversaire de la radio de Bobo Dioulasso, elle organisa un tournoi de foot dans la ville. Seize équipes composées de jeunes de différents quartiers s'affrontèrent durant deux mois, du 6 juin au 2 août 2009, date de la grande finale qui fut, bien évidemment, commentée sur les ondes. La Ahmadiyya n'avait pas d'équipe et peu de fidèles participèrent, ce qui prouve le caractère prosélyte de l'affaire. Pour l'organisation, les missionnaires recrutèrent les jeunes dans les clubs et centres sportifs de la ville, et dans les centres de formation en football. La *Jama'at* fut très fière de ce tournoi qui mobilisa beaucoup de jeunes bobolais, et pense [26] réitérer une telle entreprise dans le reste du pays lors de nouvelles commémorations.

La radio, dans un pays comme le Burkina Faso, semble ainsi devenir un enjeu de prosélytisme incontestable pour la plupart des associations religieuses. Preuve en est leur investissement autant dans des radios privées confessionnelles que dans des radios commerciales. Selon Sylvie Capitant (2008), 33 radios confessionnelles (toutes religions confondues) sont prévues après 2010. Ce foisonnement révèle l'importance qu'accordent les acteurs religieux à ce type de média. D'ailleurs, l'Etat burkinabé, en libéralisant le secteur radiophonique dans les années 1990, mit en place une législation stricte, craignant l'émergence d'une guerre des ondes entre groupes religieux. Alors, la

création, en 1995, du Conseil Supérieur de la Communication [27] obligea les radios confessionnelles à une ouverture des programmes sur la société, à un respect de la laïcité de l'Etat, et interdit aux partis politiques d'exploiter ces antennes [28].

Le thème du développement est, d'une part, un outil de prosélytisme efficace pour chaque radio confessionnelle, et le relais des messages étatiques, notamment dans les domaines sanitaires et éducatifs, est, d'autre part, un moyen de collaboration politique indéniable, permettant de rechercher le soutien des autorités locales et nationales. Dans cette perspective, le travail de la *Radio Islamique Ahmadiyya* recoupe celui des radios évangéliques du pays qui « prétendent faire du développement tout en évangélisant » (Loada, 1997) et qui, de la sorte, offrent la parole à des responsables politiques, au nom d'une moralisation des mœurs. Ainsi, tandis que les radios protestantes de Ouagadougou aiment inviter le maire de la ville, Simon Compaoré, réputé être un protestant pratiquant, la Ahmadiyya de son côté n'hésite pas à s'afficher auprès d'élus locaux, comme Eloi Bambara par exemple, gouverneur de la région de Dori, qui, bien que chrétien, ne refusa pas un voyage à Londres, tous frais payés [29], lors de la grande réunion annuelle de la *Jama'at*. Si, pour la *Communauté* religieuse, une telle proximité avec l'administration régionale favorise son développement propre et lui offre une bonne publicité, le gouverneur, pour sa part, tire également avantage de ce rapprochement, reprenant à son compte les ouvrages menés par la Ahmadiyya pour le développement de la région dont il est responsable.

Malgré ces manières de procéder similaires entre la Ahmadiyya et les radios protestantes du pays, c'est essentiellement avec les radios islamiques naissantes que la *Jama'at* est en concurrence.

## La guerre médiatique avec les autres groupes islamiques

Afin de saisir les enjeux de la guerre médiatique que se livrent les Ahmadis et les autres musulmans au Burkina Faso, il est important d'appréhender, en premier lieu, l'ampleur des divergences fondamentales existantes entre ces différents groupes.



« Ce qui différencie les Ahmadiyya des autres associations islamiques c'est qu'il y a des bases en Islam, il y a des principes. Par exemple, le fait de croire qu'il y aura un autre prophète après Mohammed, ça les disqualifie déjà. C'est-à-dire que pour les Ahmadiyya, ils ne croient pas que Mohammed est le sceau des Prophètes. Rien que cela suffit à ce qu'on dise que les Ahmadiyya ne font pas partie des musulmans. Même la communauté musulmane mondiale, en Arabie Saoudite, a été unanime comme quoi qu'on ne doit pas considérer les Ahmadiyya comme des musulmans. Ce qui fait que jusqu'à nos jours, au Burkina ici, les Ahmadiyya ne sont pas considérés comme des musulmans, même s'ils se revendiquent musulmans. Nous, nous ne les considérons pas comme des musulmans. Ça fait qu'au Burkina, quand on a eu l'idée d'instaurer une fédération pour toutes les associations islamiques, les Ahmadiyya ont voulu adhérer mais les associations islamiques ont refusé leur adhésion comme quoi, ils ne sont pas musulmans, on ne peut pas les accepter dans une association de musulmans. Ce qui fait qu'ils sont exclus de cette association de musulmans » [30].

Mohammed Kindo, l'auteur de ces propos, est docteur en théologie islamique de l'Université de Médine (Arabie Saoudite), et est un important responsable du mouvement

*Sunnite* au Burkina Faso. Il exprime clairement la base de désaccord entre les Ahmadis et les autres musulmans : l'acceptation de la venue du Mahdi. Toutefois, la lutte entre les communautés musulmanes et la *Jama'at* ne se résume pas uniquement à cela, même si effectivement la problématique du statut de Mirzâ Ghulâm Ahmad est centrale dans la compréhension du contentieux.

La Ahmadiyya prêche pour une religion universelle, cherchant de la sorte à réunir théoriquement en son sein les chrétiens, les musulmans, voire les hindous. Adeptes d'un discours de victimisation, elle accuse les autres musulmans de s'opposer à son entrée dans l'*Ummah* afin de renforcer la division entre les confessions, et de préserver leur leadership face à cet objectif de religion unique qui, selon elle, mènerait à la paix sur terre. Voici pour exemple l'explication d'un missionnaire pakistanais au Burkina :

« Les Ahmadis veulent montrer le vrai visage de l'islam qui est l'amour pour tous. Ils veulent construire des mosquées mais les autres musulmans s'y opposent. Même si les autorités donnent leur accord, les autres musulmans créent des histoires. C'est la même chose que pour Jésus : il est venu avec un bon message mais il a été refusé par les Juifs. C'est la même chose avec la Ahmadiyya : la vérité ne vient jamais d'un seul coup. Les autres musulmans manquent de tolérance, ils pratiquent mal et ne connaissent même pas le Coran. Mais s'ils ne s'opposaient pas à la Ahmadiyya, on ne verrait pas la vérité de notre message : la vérité ne se révèle que face au mensonge » [31].

De leur côté, la plupart des responsables musulmans burkinabè, quelle que soit leur tendance islamique, accusent la Ahmadiyya d'être à la solde de l'Occident, voire même d'avoir été une invention directe des Anglais durant

la colonisation britannique en Inde, afin de contrer toute ambition sociale ou politique des autres communautés de l'islam. La présence du khalife actuellement à Londres et la bonne entente entre les Ahmadis et les chrétiens renforce cette croyance. De même, l'importante manne financière dont elle dispose laisse penser, aux autres musulmans, que la Ahmadiyya est soutenue matériellement par le gouvernement britannique, selon une théorie relativement proche de celle d'un complot international contre l'islam.

Très proche de certaines pratiques chrétiennes (comme la dîme ou la référence régulière à Jésus), la *Jama'at* s'efforce de traduire le Coran en langues locales afin de le diffuser, mais cela est particulièrement critiqué par d'autres musulmans attachés au caractère sacré de la langue arabe. De plus, la Ahmadiyya s'oppose à l'orthodoxie musulmane à plusieurs niveaux : acceptation des caricatures du Prophète Mohammed [32], condamnation de la mendicité [33], notamment de la part des enfants *talibés*, etc. Pourtant, dans la pratique, si l'on exclut la question de Jésus et du Mahdi, la Ahmadiyya reste néanmoins assez proche des enseignements des autres groupes islamiques burkinabè. Par exemple, la question du rôle et de la place de la femme dans la société n'est pas si étrangère à ce qui est enseigné au sein de la section féminine de la Tidjaniyya. La femme Ahmadi doit être une femme active tout en gardant un comportement correct, des habits décents (port du voile). Elle ne doit pas trop fréquenter les hommes, les saluer sans leur serrer la main (cela n'est pas présent dans la Tidjaniyya mais plutôt chez certains groupes du mouvement *Sunnite*), mais elle peut étudier, travailler, avoir une vie sociale, être impliquée dans le développement de son pays. Elle a, également, une responsabilité particulière au sein de sa famille puisqu'elle a la charge première de l'éducation de ses enfants et, à ce titre, elle doit elle-même être bien formée en islam et avoir de bonnes mœurs. Au Burkina Faso, les responsables de

la *Jama'at* ont pris clairement position contre la pratique de l'excision féminine, mais ils ne sont pas, en ce sens, opposés à d'autres leaders musulmans qui sont assez partagés sur cette problématique. De plus, comme les autres, ils découragent leurs fidèles d'avoir des rapports sexuels hors mariage, meilleur moyen selon eux pour lutter contre le VIH/Sida. D'ailleurs, la Ahmadiyya prône une moralisation des mœurs proche du mouvement *Sunnite*, et critique, comme lui, le maraboutisme et les pratiques occultes.

Finally, au-delà de certains désaccords fondamentaux comme la cotisation à 16% jugée non islamique par les autres musulmans et, évidemment, la question du Mahdi, il semblerait que la Ahmadiyya dérange les autres communautés musulmanes du Burkina Faso essentiellement par le fait que, récemment introduite dans le pays, elle occupe l'espace public par son omniprésence médiatique, par les moyens démesurés qu'elle mobilise dans la construction de barrages, forages et autres travaux de grande envergure. Trop visible, elle contrarie les ambitions des autres musulmans qui ont, déjà sans elle, du mal à s'imposer dans le champ social et politique du pays.

L'un des plus grands détracteurs de la Ahmadiyya au Burkina est l'imam Sana, grand imam de la mosquée centrale de Ouagadougou, qui a également été, durant sept ans, le président de la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF). Durant ses prêches, il critique régulièrement la *Jama'at* qu'il accuse de subterfuge et, lors d'un entretien [34], il me déclara clairement admirer tous les grands leaders de l'islam, tel Ahmed Didat d'Afrique du Sud, qui ont lutté contre elle. Mais les Tidjanis sont également très critiques envers la Ahmadiyya, lui reprochant ses ressources financières, regardées avec

envie mais également avec une très forte méfiance. Voici à ce propos le témoignage de Boubakari Maïga, un responsable de la zawiya Maïga :

« La Ahmadiyya a énormément de moyens (radios, moyens matériels, etc.). C'est pour cela que certains fidèles sont partis dans la Ahmadiyya, car elle donne de l'argent aux gens. C'est un moyen d'aller contre l'islam. Ils achètent les gens par leurs activités, par les soins dans leurs hôpitaux, etc. » [35].

De l'argent, la Ahmadiyya en a effectivement beaucoup, qu'elle investit dans la médiatisation du mouvement. En 2007, l'association religieuse a mis en place un système de communication basé sur un réseau de journalistes qui, relativement sympathisants quoique non fidèles (certains sont d'ailleurs chrétiens), retransmettent automatiquement dans la presse écrite, radiophonique et télévisuelle, toutes ses activités religieuses et sociales importantes. D'après Abdoulaye Ouedraogo [36], missionnaire Ahmadi chargé de la communication de la *Communauté* au Burkina Faso, ce fut le directeur du quotidien national *Sidwaya* qui suggéra à la *Jama'at* d'organiser ce réseau journalistique, tel une véritable cellule de communication. Des journalistes de la presse écrite locale furent alors approchés (*Le Pays*, *Sidwaya*,...) de même que des sites Internet de presse (Agence d'information du Burkina, le Faso Presse,...), des radios commerciales (*Ouaga FM*, *Savane FM*, *Radio Jeunesse*) et la *Radio-Télévision Nationale* (RTB). Voici le témoignage de Lassina Fabrice Sanou [37], journaliste au quotidien national *Le Pays*, qui a intégré ce cercle de presse. S'il considère que son métier est de donner la parole à la Ahmadiyya, il se défend de toute possibilité de manipulation de la part de la *Communauté*, tout en reconnaissant favoriser sa publicité : là est l'ambiguïté de la presse burkinabè.

« Quand ils ont voulu qu'il y ait un certain groupe de journalistes autour d'eux pour faire leur communication, quand ils ont besoin de quelques encarts dans la presse, ils nous appellent. C'est un réseau qui est là, c'est un réseau de journalistes, ils nous appellent, ils ont nos contacts pour faire du travail pour eux, nous sommes déjà imprégnés de ce qu'ils font, de leurs activités. Plutôt que de faire appel à un profane qui ne comprend pas, nous, nous avons, avec la pratique, compris leur lexique, leur vocabulaire. Au départ, on était un peu sceptiques, on se disait « est-ce que ces gens là ne vont pas essayer de nous évangéliser », mais non, ils n'en n'ont rien fait. Je crois que leur méthode est souple. Quoi qu'on dise, ils sont en train de promouvoir la Ahmadiyya, mais de façon souple, sans brutaliser quelqu'un. Je sympathise avec toi, si ça te plaît on devient amis, c'est tout. Mais je ne te force pas. C'est un peu leur approche ».

Divers accords ont été passés entre la Ahmadiyya et ces organismes, favorisant financièrement la couverture médiatique des événements. Ainsi, toujours selon Abdoulaye Ouedraogo, la *Communauté* ne payerait que 80 000 francs CFA un passage aux informations nationales de la télévision, au lieu du tarif normal de 177 000 francs. D'autres organes de presse lui offriraient sa publicité, comme le *Faso Presse* par exemple. De nouvelles chaînes de télévision seraient, de plus, actuellement sollicitées (*SM TV*, *Canal 3*) en vue d'émissions religieuses et de débats. Enfin, un contrat avec les radios commerciales stipule que la Ahmadiyya dépose, tous les lundis, une cassette de prêche préenregistrée. Celle-ci est diffusée, après accord des responsables de la radio, durant le reste de la semaine.

Lorsque la Ahmadiyya est attaquée dans un média, elle demande systématiquement un droit de réponse qui, d'ailleurs, ne lui est pas toujours accordé. Ainsi, la radio *Sunnite Al Houda* de Ouagadougou n'a jamais accepté de diffuser un contre-communiqué de la *Jama'at*, alors que des prêcheurs du mouvement *Sunnite* l'y critiquent régulièrement d'une façon assez virulente. D'autres radios, comme *Ouaga FM*, disent ne pas diffuser les messages personnels de la *Jama'at* mais seulement relater ses activités [38], tandis que d'autres, tels le quotidien *Le Pays* ou le site *Faso.net*, publient les communiqués de la Ahmadiyya, de ses détracteurs, et les droits de réponses. C'est ainsi qu'en 2007, une querelle publique entre un détracteur de la *Communauté*, dénommé Boubacar Tamboura, et les responsables Ahmadis, occupa durant plusieurs semaines les pages du quotidien et du site Internet, renforçant la *Jama'at* dans son attitude fréquente de victimisation.

Cette omniprésence de la Ahmadiyya dans l'espace public burkinabè, grâce notamment à ses différentes radios, renforça certainement l'ambition déjà existante d'autres groupes islamiques du pays de développer, à leur tour, quelques radios confessionnelles, comprenant les enjeux d'une telle médiatisation. Le mouvement *Sunnite* est celui qui a le plus investi dans le domaine, avec la radio *Al Houda* à Ouagadougou (créée en 2004) et la radio *Al Mafaz* à Bobo Dioulasso (créée également en 2004). Il est intéressant de noter la concurrence, dans cette ville lieu fondateur de la première *radio islamique Ahmadiyya*, entre les deux radios islamiques, et il semble évident, d'après les enquêtes menées, que la radio Ahmadiyya est bien plus connue des populations locales. Mais il est vrai qu'elle émet depuis plus longtemps et organise de nombreuses activités dans la ville (tournois sportifs,...), tandis que la radio *Al Mafaz* a régulièrement des problèmes techniques, faute de moyens financiers. Le discours des responsables de ces

deux radios est, d'ailleurs, particulièrement révélateur de la place de chacune dans l'espace public : alors que les Ahmadis [39], en tant qu'acteurs prépondérants et combatifs, soutiennent avoir de bonnes relations avec *Al Mafaz* et disent l'aider face à ses difficultés, les responsables [40] de cette dernière nient catégoriquement tout contact avec la Ahmadiyya, estiment ne rien lui devoir, et prétendent, de plus, avoir créé leur radio en 2000, soit avant celle de la Ahmadiyya, ce qui est historiquement une erreur. Manifestement se joue là un enjeu capital dans la concurrence entre communautés musulmanes locales.

## Conclusion

Cette ethnographie de la *Radio Islamique Ahmadiyya* montre combien l'outil médiatique, et plus précisément radiophonique, est utile dans le travail de prosélytisme au Burkina Faso. D'ailleurs, si la radio islamique de la *Jama'at*, première implantée dans le pays, a très certainement renforcé le besoin des autres communautés musulmanes de se doter également de cet outil, les groupes chrétiens, catholiques et protestants du pays, communiquent également beaucoup par les médias (télévision et radio). Leurs radios sont, d'ailleurs, beaucoup plus nombreuses et plus anciennes.

Il est intéressant d'analyser la concurrence entre organisations confessionnelles par le biais de leur occupation de l'espace médiatique, car cela montre combien il est important, notamment pour un groupe comme la Ahmadiyya qui est particulièrement dénigré par les autres musulmans, de se faire voir et entendre pour s'imposer dans le paysage religieux du pays. Là repose toute la stratégie de la Ahmadiyya, son seul moyen de percer dans un environnement islamique très diversifié et concurrentiel. Le discours victimaire qu'elle développe lui permet, alors, de légitimer ses actions médiatiques,

sociales et humanitaires : c'est parce qu'elle est attaquée qu'elle dit devoir se défendre publiquement (médiatiquement) et, inversement, c'est parce qu'elle œuvre pour le bien public qu'elle pense être critiquée par les autres musulmans. Mais ce discours lui permet également de se présenter comme étant ouverte sur la société, soucieuse du seul bien être des populations, et désintéressée de toute action de prosélytisme. C'est justement en menant des activités censées être non religieuses qu'elle se fait connaître et apprécier, tant des populations que des politiques, et qu'elle espère, sans l'avouer, convertir ceux qui viennent à elle. La radio est, alors, l'un des meilleurs outils qu'elle ait trouvé pour mettre en œuvre cette stratégie, sans qu'il soit encore numériquement évident que cela incite, dans un pays comme le Burkina Faso, de très nombreuses personnes à une réelle conversion.

## Notes

[1] Le terme de *Communauté* est une traduction du terme arabe *Jama'at* (communauté, parti, groupe) employé par la Ahmadiyya elle-même. Pour des commodités de langage, nous utiliserons donc également ce terme pour la désigner, avec une majuscule et en italiques pour la différencier des autres groupes islamiques.

[2] Les origines réelles du groupe religieux sont dans le Nord-Ouest de l'Inde, dans le village de Qadian, dans l'Etat du Punjab. Comme cela sera explicité dans le texte, les dirigeants de la *Jama'at* sont des Pakistanais, mais la Ahmadiyya forme, au Burkina comme dans les autres pays où elle s'installe, de nombreux missionnaires locaux, proches des populations converties.

[3] Voir explication en note 1.

[4] Communauté des croyants dans l'islam

[5] Il est impossible de savoir si la *Jama'at* recrute plus parmi les chrétiens que parmi les populations déjà musulmanes, car aucune étude statistique n'existe sur la question. Lors de mes enquêtes, les deux cas de figures étaient visibles.

[6] Il est important de préciser que cette attitude n'est pas propre à la Ahmadiyya au Burkina Faso et qu'elle réagit de la même manière partout dans le monde.

[7] Termes utilisés par Mahmood Nasir Saqib, ancien Amir de la Ahmadiyya au Burkina Faso. Entretien du 16/07/2008.

[8] Pour un historique de l'implantation de la Ahmadiyya au Burkina Faso, voir Issa Cissé (2010).

[9] Le mouvement dénommé *Sunnite* est, au Burkina Faso, une organisation islamique particulière d'inspiration wahhabite. Il est à différencier des sunnites (en opposition à shiites), majoritaires au Burkina Faso.

[10] Depuis l'indépendance du pays en 1960, les différents régimes étatiques s'étaient réservés le monopole audiovisuel et médiatique. Sous la révolution

sankariste par exemple, la liberté d'expression n'avait aucun droit, au risque de voir les bureaux des journaux trop indépendants saccagés, comme cela fut le cas des locaux du quotidien *L'Observateur* (Loada, 1997). Il fallut attendre 1993 pour que le Burkina admette un pluralisme radiophonique et que naissent les premières radios confessionnelles : la *Radio Evangélique Développement* du pasteur Mamadou Philippe Karambiri, le 2 juillet 1993, puis une radio catholique (*Radio Maria*) dans les mois suivants. Les premières radios musulmanes arrivèrent bien plus tard (la pluralité et la division des associations islamiques dans le pays contribuent, très certainement, à cette absence), initiées par la Ahmadiyya en 2002.

[11] Cet article est volontairement plus ethnographique que conceptuel, privilégiant ainsi les résultats concrets des observations de terrain et des entretiens.

[12] Nom arabe pluriel désignant les confréries. Singulier : *tariqa*.

[13] A entendre au sens large, en opposition aux shiites.

[14] Actuellement, la Ahmadiyya en est à son cinquième khalife, Hazrat Mirza Mazroor Ahmad.

[15] Les Amîrs changent régulièrement de pays, pour stimuler leur travail et les obliger à se renouveler sans cesse. Ainsi, au Burkina Faso, l'Amîr Mahmood Nasir Saqib, rencontré en 2008, est parti en Côte d'Ivoire, tandis qu'un nouvel Amîr, Khalid Mahmood Shaid, l'a remplacé, provenant du Bénin.

[16] Cette classification imparfaite signifie que, comme de nombreux autres groupes religieux de par le monde, toute confession confondue, la Ahmadiyya réalise « un infatigable travail de ré-enchantement des sociétés par le bas, dans un esprit supranational (...) et n'aspire pas à occuper directement le pouvoir politique mais cherche à mobiliser massivement les populations (...). Essentiellement prosélytes, tous ces groupes organisent des espaces moraux, tels les « espaces islamisés » mis en place par les réformistes arabo-musulmans dès les années 1980 (Roy, 2002), dans lesquels les fidèles expérimentent leur foi et deviennent des « soldats de Dieu » afin de convertir leur environnement. » (Samson, 2007).

[17] Ce terme ne se veut pas péjoratif, mais renvoie à une méthode de prosélytisme particulier de la Ahmadiyya qui cherche, par des argumentations rhétoriques et logiques parfois excessives, à prouver rationnellement l'existence de Dieu, le caractère « messianique » de Mirzâ Ghulâm Ahmad ou encore à raisonner la question de la foi.

[18] Entretien réalisé à Ouagadougou avec Aïcha Traoré, fidèle Ahmadi, le 16/07/2008.

[19] Comme l'explique Denise Brégand, la *Communauté* s'est scindée en deux branches en 1914 : celle de Qadani et celle de Lahore, qui ne considère pas Mirzâ Ghulâm Ahmad comme un prophète mais comme un simple réformateur, et qui ne reconnaît pas le système de khalifat de la Communauté.

[20] Entretien réalisé à Ouagadougou le 28/07/2008.

[21] Ce concept d'espace public est, volontairement, peu conceptualisé ici, l'auteure préférant rester dans une approche ethnographique. Pour une analyse de ce concept et de celui « d'espace public religieux », défini dans l'ANR Publislam, voir les différentes contributions dans l'ouvrage collectif *L'islam, nouvel espace public en Afrique* (Holder, 2009).

[22] Toutes les informations sur la *Radio Islamique Ahmadiyya* de Bobo Dioulasso sont issues d'une enquête réalisée en août 2009 auprès des responsables et employés de cette radio (entretiens, visite des locaux, écoute de certaines émissions, collecte de documents : grilles des programmes, livres et publications divers,...).

[23] Entretiens avec les dirigeants de la radio de Bobo Dioulasso en août 2009.

[24] Idem.

[25] La *Bayât* est un terme arabe qui signifie littéralement l'allégeance et qui, chez les Ahmadi, est une sorte de texte de « lois » dans lequel sont énoncés tous les principes d'adhésion du fidèle. Celui-ci doit signer cette *Bayât* lorsqu'il s'engage dans la *Communauté*, pour affirmer son acceptation de tout le dogme ahmadi.

[26] Informations recueillies auprès du missionnaire principal de Dori, le 28/07/2009, qui participa à l'organisation de ce tournoi à Bobo Dioulasso.

[27] Ce Conseil fut largement critiqué par la proximité entre cet organisme et le pouvoir étatique.

[28] Loi n°56-93/ADP du 30 décembre 1993 et décret n°95-306/PRES/PM/MCC du 1er août 1995.

[29] Entretien réalisé avec Eloi Bambara à Dori, le 11 août 2009.

[30] Entretien réalisé à Ouagadougou avec Mohammed Kindo du mouvement *Sunnite*, le 26/07/2008.

[31] Entretien réalisé à Ouagadougou avec le responsable de la mission Ahmadiyya de Dori, le 28/07/2009.

[32] Voir à ce propos le site [www.aib.bf](http://www.aib.bf) (Agence d'information du Burkina) datant du 21/08/2008.

[33] Il faut noter cependant que d'autres responsables islamiques, notamment du mouvement *Sunnite*, rejettent également la mendicité des enfants talibés, pratique plus répandue dans les confréries soufies.

[34] Entretien réalisé à Ouagadougou avec l'imam Sana, le 30/07/2009.

[35] Entretien réalisé avec Boubakari Maïga à Ouagadougou, le 01/08/2009.

[36] Entretien réalisé à Ouagadougou avec Abdoulaye Ouedraogo, missionnaire Ahmadi burkinabé, le 10/08/2009.

[37] Entretien réalisé à Ouagadougou le 17/07/2008.

[38] Entretien réalisé avec Salif Kaboré, journaliste à la radio *Ouaga FM* de Ouagadougou, le 20/07/2008.

[39] Entretien avec les responsables de la radio islamique Ahmadiyya de Bobo Dioulasso, le 3/08/2009.

[40] Entretien avec les responsables de la radio Al-Mafaz de Bobo Dioulasso, le 3/08/2009.

## Bibliographie

BREGAND Denise, 2006. « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de Sciences Sociales des religions*, 135, pp. 73-90.

CAPITANT Sylvie, 2008. « La radio en Afrique de l'Ouest, un « média carrefour » sous-estimé ? L'exemple du Burkina Faso », *Réseaux*, 150, pp.189-217.

CISSE Issa, 2010. « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 2, pp. 95-116.

FISHER Humphrey, 1963. *Ahmadiyya : a study of contemporary Islam on the west African coast*. London, Oxford University Press.

FRIEDMANN Yohanan, 2003 (1989). *Prophecy Continuous, aspects of Ahmadi Religious thought and its medieval background*. Oxford, Oxford University Press.

GABORIEAU Marc, 1994. « Une nouvelle prophétie musulmane : les Ahmadiyya » in MARKOVITS, *Histoires de l'Inde moderne 1480-1950*. Paris, Fayard, pp. 551-552.

GABORIEAU Marc, 2001. « De la guerre sainte (jihad) au prosélytisme (da'wa). Les organisations musulmanes transnationales d'origine indienne » in BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dir.). *La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux*. Paris, L'Harmattan, pp. 35-48.

HOLDER Gilles (dir.), 2009. *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala.

LAVAN Spencer, 1974. *The Ahmadiyya movement : history and perspective*.

Delhi, Manohar book Service.

LOADA Augustin, 1997. « Les nouvelles radios évangéliques au Burkina Faso », publication dans un séminaire CNRS/ORSTORM *Citadins et religions*, Ouagadougou, 13-14 mai 1997.

ROY Olivier, 2002. *L'islam mondialisé*. Paris, Seuil.

SAMSON Fabienne, 2007. « Fondamentalismi in concorrenza. Nuovi movimenti musulmani e cristiani a Dakar, Senegal », *Afriche e Orienti*. Bologna, anno IX, 3-4, pp. 44-56.

YACOOB May, 1986. « Ahmadiyya and urbanization : easing the integration of rural woman in Abidjan », *Asian and African Studies*, 20, pp. 125-140.

## Numéro 22 - mai 2011

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

# La « discothèque » islamique : CD et DVD au cœur de la réislamisation nigérienne

Abdoulaye Sounaye

---

#### Résumé

Les analystes de l'islam dans l'espace public nigérien ont évoqué l'importance sociale, politique et culturelle que le projet de réislamisation prend, en particulier en milieu urbain. Le projet d'éthique islamique comme domaine de normes et de valeurs qui doivent informer aussi bien les comportements individuels que les actions publiques a été aussi l'objet d'attention de la part d'un certain nombre d'auteurs. Mais très peu a été écrit sur les outils de ce projet de transformation morale qui se fonde sur une reproduction et réinterprétation des normes islamiques. Les CD et DVD de prédication, par exemple, ont été rarement mentionnés dans les études de l'islam au Niger. Cet article propose une ethnographie de ces médias. Il examine l'émergence, l'organisation et la réception de ce qu'il convient d'appeler aujourd'hui l'industrie du CD et DVD islamiques. Depuis quelques années, à un fonds qui était

essentiellement importé, s'est ajouté une production locale de plus en plus dynamique. Comment cette industrie est-elle organisée ? Qui en sont les acteurs ? Pourquoi ce choix du CD et DVD ? Et finalement quel en est l'impact sur la production, la reproduction et la réinvention des normes de la réislamisation ? Le champ de mon étude se limite à la Communauté Urbaine de Niamey où l'industrie du prêche — sur lequel repose la production et la circulation des CD/DVD — est devenue une de ces nouvelles activités qui mettent en relation tripartite des prêcheurs de plus en plus conscients du bénéfice qu'ils peuvent tirer de ces médias ; les « discothèques islamiques », relais et distributeurs de cette nouvelle économie morale ; et un public de plus en plus demandeur de prestations et « albums » islamiques. Les données de ma contribution ont été recueillies au cours d'une série de missions de terrain conduites entre 2007 et 2010.

### **Abstract**

Scholars of Islam in Niger have pointed to the social, political and cultural significance of the re-Islamization processes currently taking place in urban contexts. Several authors have also examined the Islamic ethical project as a set of norms and values that seek to inform not only individual behavior but also public action. So far, however, very little has been written about the tools of this project of moral transformation, in particular when it grounds itself in the reproduction and reinterpretation of Islamic norms. Studies of Islam in Niger, for example, have rarely mentioned the fact that the medium of proselytizing is generally sermons recorded on CDs and DVDs. Within the last few years, the local production of these media has grown significantly, adding to the already dynamic sector of imported Islamic CDs and DVDs. This paper proposes an ethnographic study of these media : their emergence, structuring and reception. How is manufacturing undertaken ? Who are the principal actors involved ? Why CDs and

DVDs ? How do these media impact the production, reproduction and invention of norms in these renewed forms of Islam ? It focuses on the Niamey area where the preaching industry — which represents the basis for the production and circulation of Islamic CDs and DVDs — has a tripartite structure that includes preachers (who are now aware of the support these media bring to their discourses), “Islamic discotheques” (that distribute the media of this new moral economy), and audiences (seeking Islamic performances and “albums”). The data for this paper were collected during a series of field visits undertaken from 2007 to 2010.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2011/Sounaye>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Abdoulaye Sounaye, 2011. « La « discothèque » islamique : CD et DVD au cœur de la réislamisation nigérienne ». *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/Sounaye> - consulté le 05.06.2022)

*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.

# La « discothèque » islamique : CD et DVD au cœur de la réislamisation nigérienne

Abdoulaye Sounaye

## **Sommaire**

- Introduction
- Un contexte de diversification des médias et des discours islamiques en milieu urbain
- Au cœur de la production et de la distribution des outils de la réislamisation : les discothèques et studios
  - La Voix de l'islam : un entrepreneuriat jeune au service de l'islam
  - La discothèque d'Umar
  - Le studio de production de Yantala.
  
- Une brève typologie des CD/DVD islamiques
- Des outils pour une nouvelle dynamique islamique
- Conclusion
  
- Notes
- Bibliographie

## **Introduction**

Alors que je participais à un week-end de prêches organisé par une association islamique du Niger dans une ville proche de la frontière nigéro-bénino-nigériane, un vendeur de cassettes et de CD/DVD s'arrêta à côté de moi. Il proposa une cassette à mon voisin : « C'est la cassette de la série de prêches d'hier nuit », dit-il. Mon voisin la prit entre ses mains et commença à l'examiner. Se retournant vers moi, le vendeur me dit : « Pour toi, ce sera le DVD, à te voir tu viens de Niamey ». Il ne s'était pas trompé : je n'étais là que pour le week-end et je venais effectivement de Niamey. Mais le plus important n'est pas qu'il pût lire à travers mon habillement, le porte-document que je portais et la façon dont je réagissais, que je venais d'ailleurs. Ce qui frappe, c'est surtout l'association qu'il fait entre DVD et Niamey, le principal centre urbain du pays. Il semble signifier qu'à Niamey, il y a un univers médiatique et technologique dans lequel le DVD a une place, un espace dans lequel le DVD a une utilité. Je ne puis dire si ce vendeur voulait signifier toutes les conclusions que je tire ici, mais il reste qu'il a l'habitude de vendre des CD/DVD ; il a probablement une idée du profil social des acquéreurs.

L'association que ce vendeur fait entre CD/DVD et Niamey, centre urbain et centre de production, de circulation et de transmission de discours religieux est très pertinente. Elle traduit une réalité de cette ville qui, depuis l'ouverture démocratique des années 1990, est devenue le lieu d'un activisme islamique dynamique, peut-être le plus dynamique du Niger. À plusieurs égards, cette ville est le centre d'une économie religieuse en plein essor non pas seulement dans la façon dont les discours circulent, mais surtout du fait des supports médiatiques que cette économie religieuse utilise et se réapproprie. Le discours

de réislamisation, d'un retour à la *Sunna* du prophète Muhammad, trouve à travers ces outils des médias efficaces qui lui ont permis de redéfinir les contours du champ islamique, mais aussi ses dynamiques internes, surtout à Niamey.

Aujourd'hui, on rencontre CD et DVD islamiques à toutes occasions au point que l'on peut parler d'une industrie du CD/DVD islamique à Niamey. À un fonds qui était essentiellement importé s'est ajoutée une infrastructure locale de production de ces médias, désormais devenus des outils d'une pratique islamique qui se veut plus réfléchie, plus personnalisée et plus informée. Comment se présente cette industrie ? Quels en sont les espaces et acteurs ? Pourquoi le choix d'un tel support ? Ceci me semble important à investiguer dans un contexte où la médiatisation du discours semble être une des forces des groupes dits *Ahli Sunna*, le peuple de la *Sunna*, premiers agents de la réislamisation à Niamey, le champ de l'étude que je présente, mais aussi au Niger de façon générale.

Même si les études qui ont porté sur l'islam au Niger ont largement abordé la dimension de réislamisation des pratiques contemporaines (Maikorema, 2007 et 2009 ; Masquelier, 1999 ; Meunier, 1997 ; Alidou, 2005 ; Souley, 2005 ; Sounaye, 2005 et 2009b), elles ont plutôt négligé le rôle que jouent des médias comme les CD et DVD dans la nouvelle visibilité du fait islamique. Ces médias sont progressivement devenus des outils d'une culture religieuse personnalisée, mais publique. Au lieu de prendre le tournant d'un atomisme qui couperait le sujet musulman de sa communauté, on voit plutôt ces supports promouvoir le rattachement du sujet à un marabout, un groupe et une communauté. On voit également des réseaux de production se construire à partir de ces outils et autour d'acteurs précis, la plupart du temps des prédicateurs. D'un point de vue sociologique, cela est l'une des transformations que le

champ islamique nigérien observe depuis que le prêche est devenu un des canaux majeurs de l'articulation du discours de la réislamisation.

En d'autres termes, les CD/DVD ne coupent pas l'individu de la communauté ; ils ne l'isolent pas, mais l'enracinent dans une tradition discursive qu'à son tour il perpétue. C'est pour cette raison que le projet de réislamisation qui n'est devenu public que dans les années 90 — à cause de contingences sociopolitiques diverses (Sounaye, 2005 ; Niandou et Alzouma, 1996) — a surtout misé sur des outils de ce genre, comme on le voit avec certaines organisations islamiques qui enregistrent systématiquement leurs activités, non pas seulement pour les archiver, mais surtout pour les faire circuler. Le développement technologique, comme Wheeler (2000) le soutient, s'il a des aspects que l'on peut associer à une mondialisation culturelle, peut aussi promouvoir une culture locale dans le sens où celle-ci s'y adapte et peut en user selon ses discours et ses besoins. Launay (1997) a décrit dans le contexte rural ivoirien comment les médias électroniques ont affecté ce que je nommerai ici l'économie morale du milieu. La culture islamique émergente au Niger peut être perçue sous cet angle. Comme on le verra dans cette étude, l'articulation de cette économie du discours se trouve à deux niveaux. D'une part, elle se traduit comme une économie d'objets islamiques qui se produisent, se vendent et se transmettent ; d'autre part, elle sert de cadre de transmission de valeurs et de pratiques que l'audiovisuel — la force des CD/DVD — assurent plus efficacement.

Dans un premier temps, je propose une présentation du contexte dans lequel les CD/DVD sont devenus des médias clés pour les discours de réislamisation. Dans un second temps, je décris deux discothèques islamiques. Ces deux espaces représentent les relais de distribution de ces médias. Si la première, La Voie de L'islam, est une

discothèque islamique de quartier, la deuxième quant à elle se trouve au Grand Marché, c'est-à-dire au cœur de la vie socio-économique et culturelle de Niamey. De ce point de vue, elle a une envergure plus importante que la première. Mais toutes deux représentent deux catégories particulières de discothèques islamiques que l'on retrouve dans la Communauté Urbaine de Niamey. Ensuite, je présente un studio où les CD/DVD sont produits. Dans un troisième temps, je fais une brève typologie et une description du contenu des CD/DVD à l'aide de quelques photos. Enfin, j'analyse ces médias comme outils d'une culture religieuse urbaine en transformation et dont le besoin en matière de médiatisation est de plus en plus important.

## **Un contexte de diversification des médias et des discours islamiques en milieu urbain**

Ces deux dernières décennies, très peu de phénomènes ont acquis autant de visibilité que la religion — l'islam en particulier — dans l'espace public nigérien. En effet, en une vingtaine d'années, l'espace islamique a profondément changé, non seulement du point de vue des acteurs qui l'animent et des discours qu'ils articulent mais aussi du point de vue des outils qui sont utilisés. Des personnages ont émergé et des associations se sont constituées avec des programmes et une rhétorique de la défense de l'identité islamique de la société nigérienne (Sounaye, 2005 ; Charlick, 2004). Parmi les discours qu'ils articulent, les plus récurrents portent sur « le retour à l'islam authentique » et la promotion d'une nouvelle culture islamique. Dans ce contexte de conquête de l'espace public, les médias audiovisuels se sont avérés être les premiers alliés. La libéralisation de l'espace public et la dérégulation des médias vont contribuer à créer les conditions d'une visibilité et d'une présence de plus en plus remarquables de ces acteurs. Des stations de radios et télévisions privées, et même une presse écrite privée, vont

jouer ainsi un rôle déterminant dans la popularisation de ces discours en milieu urbain, mais aussi à travers le reste pays.

Parallèlement, un mécénat religieux s'est redynamisé, surtout dans les milieux commerçants. Non seulement ces derniers aident à la diversification des espaces islamiques (sponsorisation de mosquées, *markaz*, club, etc.), mais ils prennent aussi en charge le coût financier des prêches (radio et télé) et d'autres activités d'animation religieuse. Tout cela se passe dans un contexte où, pourrait-on dire, le religieux découvre l'usage qu'il peut faire des médias et des opportunités que ceux-ci offrent. Comme Brigaglia (2007) le montre dans le cas des sermons de Cheick Abubakar Gumi, une des figures marquantes de l'association *izala* [1] née au Nigéria, mais qui s'est répandue au Niger, les médias ont été déterminants dans la popularisation de son discours et de sa quête d'un « islam épuré ». A beaucoup d'égards, le discours *izala* n'a pu percer et asseoir sa légitimité que grâce à une stratégie tous azimuts de conquête de l'espace médiatique.

Mais en plus des grands médias comme la télévision et la radio qui sont des moyens à la disposition d'une culture de discours publics qui n'est pas que religieuse, se trouvent des petits médias (cassettes, CD et DVD) dont la profusion va assurer une présence de chaque instant aux discours islamiques. Ils serviront notamment à relayer des discours qui prônent la rupture par rapport à des pratiques « traditionnelles » (*al'adu*) qu'ils décrivent comme nuisibles à l'islam et les innovations contraires à la tradition du prophète que les agents *izala*, par exemple, localisaient essentiellement dans les pratiques des confréries. La démocratisation de ces médias va ainsi servir de support à un mode de transmission discursif qui met en rapport des prédicateurs et leur audience prise comme une communauté. Ainsi, ces médias sont progressivement devenus les

moyens par lesquels le sujet musulman maintient le pont avec le prédicateur et la communauté qui s'est formée autour de celui-ci. Dans l'intimité de chez soi, de la voiture ou du bureau, ces supports médiatiques entretiennent la présence quotidienne du prosélytisme islamique. Naturellement, les tenants d'une publicisation de l'islam voient dans ces moyens technologiques, des outils qu'ils peuvent mettre au profit d'une « stratégie de communication moderne » dans le cadre de leur activisme social et religieux (Souley, 2005).

Le Niger peut être à la périphérie de ce monde où les innovations technologiques redéfinissent et transforment les modes de communication et par conséquent les subjectivités. Mais il reste tout de même très affecté par ce nouveau régime de communication d'un islam qui use de CD et DVD pour acquérir et consolider une présence discursive. Dans un contexte religieux en pleine transformation, il faut dire que les nouvelles technologies médiatiques ont fortement contribué à asseoir des modes de discours publics et à légitimer des discours qui, il y a encore quelques années étaient marginaux ou simplement bannis [2]. La contribution des studios de montage et des points de vente des CD/DVD islamiques — les discothèques islamiques [3] — va être déterminante dans la circulation et la transmission des discours appelant à une réforme de la pratique islamique. Cette contribution est encore plus perceptible à travers une production locale qui prend forme. Elle compte de nombreux centres dans la Communauté Urbaine de Niamey. Pour la plupart, ils sont plutôt hybrides dans la mesure où ils vendent une panoplie d'articles, les CD et DVD islamiques n'étant qu'une partie de ceux-ci. Les espaces que les Niaméens appellent les discothèques islamiques, sont les points de vente les plus spécialisés de ces nouveaux objets des discours islamiques. Je présente dans la section qui suit deux

exemples de ces nouveaux espaces qui sont nés grâce au discours qui prône une conformité stricte aux pratiques prophétiques.

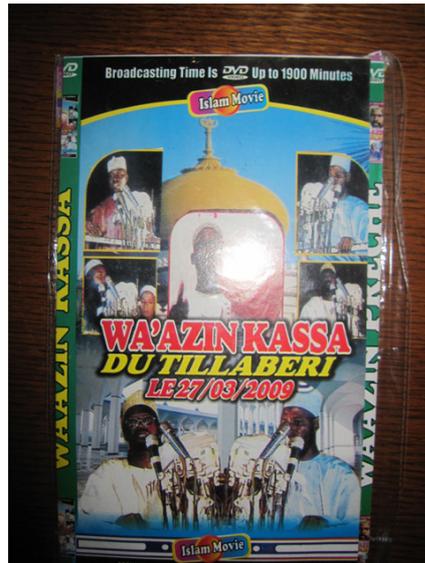
## **Au cœur de la production et de la distribution des outils de la réislamisation : les discothèques et studios**

Les espaces appelés discothèques islamiques représentent les centres principaux de distribution des CD/DVD islamiques à Niamey. On en retrouve plusieurs dizaines souvent implantées à des endroits stratégiques comme les marchés, les carrefours de rues, ou encore au cœur de quartiers populaires. Elles viennent contribuer à la distribution des petits medias en plus des vendeurs ambulants qui, poussant leurs charrettes d'un quartier à un autre ou d'un prêche à un autre, proposent à leur clientèle des cassettes, CD/DVD, pamphlets et autre attirail d'un islam qui se veut visible et public. Rien qu'au Grand Marché de Niamey, il y en a une dizaine, toutes aussi actives et bruyantes les unes que les autres. À cause des prêches, chants et poèmes islamiques qu'elles passent à longueur de journée, elles ont transformé l'environnement sonore de cet espace. Hausser le volume du lecteur de CD est certes une stratégie pour attirer des clients dans un cadre commercial très concurrentiel, mais on ne peut s'empêcher d'y voir aussi une illustration de l'importance que ces espaces de distribution du discours islamique ont acquise. Il y a quelques années, l'environnement sonore du Grand Marché était plutôt dominé par la musique d'origine malienne, congolaise ou ivoirienne. Cette musique d'ambiance n'a pas disparu dans la mesure où elle reste encore la favorite des bars, dancings et beaucoup d'autres lieux de distraction. Par contre, elle est de moins en moins présente dans des places publiques comme les marchés

où elle est confrontée à une forte concurrence de la part des CD/DVD de prêche islamique et du *Dandalin Soyeya*, la musique urbaine Hausa, originaire du Nord-Nigéria.

Pour le besoin de cette étude, je me suis limité à un échantillon de ces discothèques dans la Communauté Urbaine de Niamey. Ces espaces constituent les centres les plus importants de la distribution des CD et DVD de prêche. Pour la plupart, ils sont nés d'initiatives individuelles, de jeunes qui ont trouvé en cette activité non seulement un moyen d'œuvrer pour « le rayonnement de l'islam » [4], mais aussi un business. Pour des jeunes comme Dumma, un propriétaire de discothèque islamique au Grand Marché de Niamey, la vente des CD/DVD islamiques est devenue la profession. Non seulement cette activité les fait vivre, mais à travers elle, ils servent aussi une communauté qui se caractérise par des réseaux pour lesquels ces médias sont devenus des outils indispensables d'un mode de vie religieux. Au moment de notre première rencontre en juin 2008, il n'avait qu'un seul poste téléviseur, un lecteur DVD, et quelques rayons de CD/DVD. En février 2010, il a plus que doublé son chiffre d'affaires. Aujourd'hui, des piles de CD/DVD qui lui viennent des centres de production de Niamey et de l'extérieur se sont constituées de toutes parts dans sa discothèque au point que lui-même en ignore l'inventaire exact. Comme pour illustrer cela, alors que je m'entretenais avec lui, un de ses amis lui apporta un paquet de CD/DVD que des enfants ou pseudo-clients lui auraient subtilisés. L'ami qui tient lui aussi une discothèque les avait reconnus à l'écriture, alors qu'un enfant cherchait à les lui revendre à vil prix. Dumma ne s'en était pas rendu compte. Il n'a ni aide ni assistant, ce qui l'expose encore plus aux petits voleurs du marché.

Bien que les prix de vente des CD et DVD soient relativement élevés pour le Nigérien moyen, ils paraissent plutôt abordables, en général pour la majorité des Niaméens. Selon la marque, l'auteur du prêche et les qualités de marchandage du client, un CD ou DVD peut coûter entre 750 et 1500 francs CFA. À ce tarif, beaucoup de discothèques islamiques sont devenues des entreprises rentables du fait de l'intérêt pour ces médias islamiques. Par exemple, certains prédicateurs ont ciblé, monté ou encouragé des discothèques avec lesquelles ils collaborent, notamment pour que celles-ci enregistrent et/ou vendent les CD/DVD de leurs sermons. Certaines associations quant à elles, filment systématiquement leurs activités qu'elles proposent plus tard à leurs membres. C'est le cas de rencontres hebdomadaires ou occasionnelles comme on le voit avec l'association *Kitab Wa Sunna* qui fait un CD/DVD de chacune de ses rencontres à la *Markaz* du quartier Soni. Elle en fait de même lors des prêches nationaux (*Wa'zin Kasa*) qui sont devenus les occasions de rencontre de la communauté *izala* (Sounaye, 2009b). Les CD/DVD produits à cette occasion sont alors placés dans les discothèques de Niamey, envoyés à l'intérieur du Niger, mais aussi dans des pays comme le Togo et le Ghana. Dans le cas précis des CD/DVD des *Wa'zin Kasa*, le montage et la duplication est faite à l'extérieur, notamment au Nigéria où la production est mieux élaborée (images 1 et 2) [5].



**Image 1**

DVD de Wa'azin Kassa.



**Image 2**

DVD de Wa'azin Kassa.

Deux exemples des espaces que je décris sont la discothèque La Voix de l'islam, œuvre d'un jeune lycéen soutenu par sa famille et son marabout, et la discothèque d'Umar, située au Grand Marché de Niamey. Ces deux discothèques couvrent les deux catégories principales de discothèques, à savoir celles qui sont érigées dans les marchés et celles qui sont créées dans des quartiers populaires grâce à de jeunes entrepreneurs, souvent écoliers.

### **La Voix de l'islam : un entrepreneariat jeune au service de l'islam**

Cette discothèque est située dans le quartier 2ème Arrondissement, à un carrefour stratégique, non loin de l'imposante Mosquée Khadafi. Elle est bâtie en planches et trône devant une de ces grandes concessions en banco, comme on en voit dans les quartiers populaires de Niamey. Contigüe au mur de la concession, elle occupe une bonne partie de l'ombre de ce grand arbre neem (*azadirachta indica*) de la devanture de la concession. Selon Abdulkader, élève de Première dans un lycée de Niamey, l'initiateur et propriétaire de la discothèque, le fait que celle-ci soit contigüe au mur passait, mais qu'elle prenne toute l'ombre aussi était de trop pour ceux qui se reposaient sous le neem. Certaines personnes étaient opposées à l'idée de perdre un espace de rencontre et de causerie. « Mais lorsque je leur ai expliqué que mon projet est une œuvre pour servir les musulmans, ils n'ont plus rien dit », ajoute Abdulkader.

En effet, Abdulkader présente sa discothèque comme une œuvre qui sert les musulmans en mettant à leur disposition les cassettes, CD ou DVD dont ils ont besoin. Il me raconta les premiers pas qui ont abouti à La Voix de l'Islam : « Je n'avais que 80 000 francs CFA et rien du tout, même pas un bout de planche en octobre lorsque j'avais pris la décision de créer cette discothèque ». Il faut dire que pour lancer une discothèque moyenne comme celle d'Abdulkader, un fonds de départ d'au moins 300 000 francs CFA est nécessaire pour construire la discothèque et l'équiper avec le matériel de sonorisation et de duplication qui est généralement composé de lecteurs de CD et DVD, d'un poste téléviseur, d'un amplificateur et de haut-parleurs.

Comme une bonne partie des lycéens de Niamey, Abdulkader se « débrouille » pour subvenir à ses propres besoins. Dans le contexte nigérien, en général jusqu'aux premières années du cycle universitaire voire la fin de ses

études, le jeune est essentiellement à la charge de sa famille. Il n'a donc de pouvoir d'achat que celui que lui procure le soutien occasionnel de parents et amis. C'est dans ces conditions qu'AbdulKader a pris l'initiative d'investir le peu d'argent qu'il avait « pour démarrer La Voix de l'Islam ». Plus que les moyens financiers dont il disposait, c'est plutôt le soutien de son entourage et sa volonté d'accomplir une mission religieuse qui ont été déterminants dans son œuvre. « Mon oncle et mon marabout m'ont beaucoup encouragé », m'a-t-il confié. Mais il ajoutera, plus tard, qu'en fait :

« *Wa'zu* [6] me plaît beaucoup ; j'écoutais beaucoup de *wa'zu* ... J'aime l'islam et je voudrais que cette discothèque serve les autres aussi. Je voudrais qu'elle leur ouvre les yeux pour qu'ils aiment l'islam et qu'ils le pratiquent comme il faut » (AbdulKader, entretien 2010).

Le marabout dont AbdulKader parle est un prêcheur (Abdul Atif Abdourahmane) rendu populaire par ses prêches sur *Dounia* et *Tambara*, deux radios privées de Niamey. Il s'est constitué une audience assidue et fidèle à ses prêches radiodiffusés autant qu'à ceux qu'il tient régulièrement dans les quartiers de Niamey. Il y a quelque temps encore, après ses séances de prêches, ceux qui voulaient s'en procurer un CD ou DVD n'avaient pas cette possibilité. Un jour, AbdulKader eût l'idée de proposer au marabout leur enregistrement et leur duplication. Le marabout accepta tout de suite et depuis, l'équipe de La Voix de l'Islam le suit, l'enregistre et place ses « albums » dans sa discothèque.

Pour l'instant, La Voix de l'Islam n'a pas encore les moyens de faire des DVD. Ceux qu'elle vend sont produits à l'étranger ou montés par d'autres studios de Niamey. « Nous n'avons produit aucune des vidéos que vous voyez en rayon ici. Nous n'avons pas de caméra et par

conséquent ne pouvons pas enregistrer. Nous vendons des productions d'autres personnes », me dit Abdulkader. Mais il envisage d'acquérir une caméra qui lui permettrait de commencer ses propres montages.

---

**Image 3**

Discothèque islamique La  
Voix de L'islam.

**Image 4**

Hassane essayant un DVD.

Malgré un développement soutenu et une forte demande en films d'action hollywoodiens et romances bollywoodiennes, Abdulkader ne vend que des CD/DVD islamiques dans sa discothèque. Pourtant, il existe une forte clientèle qui voudrait voir en rayons ne serait-ce que quelques films, notamment les productions *Dandalin Soyeya* de Kanywood, films en Hausa très prisés par une catégorie de Niaméens. Mais il a toujours su résister : « j'ai promis à mes marabouts que c'est tout ce que je vendrai ici. Je tiens parole et ne veux pas être en rupture avec eux ». En fait, pour Abdulkader, la référence à Imam Nawawi dans le nom de la discothèque suffit à elle seule pour lui imposer cette restriction.

Nawawi a été une figure de l'islam classique dont un recueil de quarante hadiths est très recherché dans certains milieux islamiques nigériens. Il est perçu comme une figure qui a contribué à la connaissance de la *Sunna* du prophète Muhammad. D'ailleurs, lorsque j'ai demandé à Abdulkader la raison d'un tel choix, il m'a tout de suite répondu qu'Imam Nawawi est l'une des figures qui ont « contribué à la connaissance de la *Sunna* », une réponse classique que l'on retrouve chez les *izala* pour lesquels la référence à la *Sunna* tient précisément à cette idée que l'orthopraxie islamique repose d'abord sur la *Sunna* du prophète, le recueil des dits, faits et gestes du prophète Muhammad. L'intérêt pour les hadiths dans ces milieux s'explique par le fait que tout le discours de réforme de la pratique et de la

transformation du sujet musulman repose sur le prédicat d'une imitation et reproduction du modèle prophétique. Si Muhammad représente le prototype du Musulman, les textes qui communiquent ses dires et actes (hadiths) établissent par conséquent le modèle et le paradigme duquel le musulman attaché à la *Sunna* devrait s'inspirer. La recherche et la connaissance de cette *Sunna* s'imposent donc au « bon » sujet musulman, selon ce discours. Pour l'instant, La Voix de l'Islam n'offre que de l'audiovisuel dans la promotion de cette connaissance.

### **La discothèque d'Umar**

Au cours d'un entretien avec un prédicateur, je n'ai pas arrêté d'entendre des références aux « albums de prêche » et à la « discothèque ». Naturellement, je demandai à mon interlocuteur si je pouvais acheter certains de ses « albums ». Il me répondit : « il faudra voir à la discothèque ». À une autre question sur la qualité des enregistrements vidéo, il proposa : « Umar peut te faire visionner un DVD à la discothèque ». La fameuse discothèque — une abréviation pour discothèque islamique — n'est rien d'autre que le point de vente de sermons et autres discours islamiques enregistrés sur CD ou DVD. Elle est située au Grand Marché de Niamey, à l'angle droit de la « porte coté Mosquée Ali Mossi », du nom d'un riche commerçant et « mécène » des activités islamiques au Niger.

La discothèque en elle-même tient à peine sur trois mètres sur deux à l'angle de la bruyante entrée Sud-ouest. Rien ne la distinguait des autres boutiques environnantes sauf les voix stridentes des prêcheurs qui dominaient les marchandages et les conversations habituelles d'un marché nigérien. La discothèque attire par le volume de ses haut-parleurs et impressionne par la quantité de DVD achalandés tout le long du mur. Des passants s'arrêtaient

souvent pour satisfaire leur curiosité. Par moment, lorsqu'un client demandait l'essayage d'un CD, les décibels baissaient subitement, mais pour reprendre aussitôt. Au fond de la discothèque, un poste téléviseur était à peine perceptible à cause du fond sonore dominé par les prêches que jouait le lecteur de CD et du remue-ménage des clients et passants agglutinés à la devanture de la discothèque. Contrairement aux autres discothèques que j'ai visitées, celle-ci est essentiellement dominée par la production locale caractérisée par la simplicité de ses CD/DVD. Ils ne portent aucune image ; seules de grosses écritures au feutre permettent de les distinguer les uns des autres. Umar, son gérant, est cameraman et « technicien ». Il suit régulièrement les prêcheurs de Niamey lors de leurs campagnes de prêche dans les quartiers de Niamey, mais aussi dans les villages environnants où ils sont régulièrement invités à prêcher. Il est généralement assisté de deux jeunes gens qui lui permettent de couvrir plus efficacement les prêches.

Avec cette discothèque, on voit la portée publique de ce genre d'espace qui naît avec une culture d'objets islamiques de plus en plus dynamique. Au cours de notre conversation, Umar m'a confirmé que l'objet des outils qui sont devenus aujourd'hui le centre d'intérêt de ses activités est de communiquer la parole d'Allah, mais surtout de transmettre la *Sunna* du Prophète qui en est la mise en pratique et l'exemplification. En tant qu'outils audiovisuels, les CD et DVD peuvent présenter les gestes, les étapes et procédés recommandés par la *Sunna*. En Hausa ou Zarma, les principales langues de Niamey, ils sont accessibles à la majorité des Niaméens, surtout si l'on considère le faible taux d'alphabétisation, en particulier en Arabe, la langue d'écriture des promoteurs de la *Sunna*. Comme Ali, un autre jeune avec lequel j'ai eu un entretien sur l'industrie du prêche à Niamey, Umar ne suit que les *Sunnance*, ceux qui mettent l'accent sur la pratique

islamique telle que « Muhammad l'a enseignée ». À Niamey, c'est ce discours de la réislamisation qui est devenu aujourd'hui le discours islamique public dominant. Grâce à un investissement humain et une organisation remarquable, il s'est accaparé des médias, mais aussi des espaces publics, notamment des lieux de prêches, des *Markaz* et des mosquées. Pourtant, il y a encore une vingtaine d'années, il n'était que minoritaire et localisé dans des segments particuliers de la population. C'est dans cet univers de discours de popularisation de la *Sunna* que la discothèque d'Umar a émergé, grâce à des relations nourries avec les prédicateurs, mais aussi grâce à une clientèle qui trouve chez lui les « albums » de prêches, comme on les appelle dans ce milieu.

En juillet 2008, alors que je m'entretenais avec l'un de ses assistants, deux femmes de passage marquèrent un arrêt et demandèrent : « Avez-vous le dernier sermon d'Abdoul Aziz ? Celui qu'il a tenu à Haro Banda [un quartier de Niamey] ». Abdoul Aziz, l'étoile montante du prêche urbain à cette époque, était perçu comme le « prédicateur des femmes » à cause de son insistance sur le rôle et les responsabilités de la femme tels que l'islam les conçoit. Ses prêches se diffusaient sur les antennes des radios privées de Niamey, mais aussi sur la nouvelle télévision privée, TV Dounia. Umar leur répondit : « je ne l'ai pas encore, mais repassez dans deux jours ».

Déçue, l'une d'entre elles répondit : « malheureusement nous ne pouvons pas, nous prenons le car cet après-midi pour rejoindre nos postes [de travail] à Bonkougou ». Elles avaient l'air d'être des enseignantes ou des infirmières fraîchement recrutées et déployées pour leur service rural de deux ans comme cela se passe habituellement dans la Fonction Publique nigérienne. Elles insistèrent pour avoir une alternative. À mon tour je leur suggérai de prolonger leur séjour à Niamey en disant : « vos élèves peuvent vous

attendre deux jours, non ? » Ce à quoi la seconde répondit : « Non, nous ne sommes pas autorisées à rester au-delà du week-end, nous devons rentrer ». Umar leur demanda alors si elles voulaient repasser dans une heure pour prendre le CD, mais avec une majoration du prix, ce qu'elles acceptèrent.

Comme on peut le voir à travers cet épisode, la discothèque d'Umar peut avoir une portée au-delà de Niamey dans la mesure où les médias qu'elle vend circulent et avec eux, les discours qu'ils portent. Une des raisons qui expliquent la rapide popularité des discours de réislamisation est qu'ils usent de ces médias et de façon générale de tous les médias et technologies de communication. On imagine bien ces femmes se rassembler dans un gros village comme Bonkoukou pour écouter leurs CD/DVD sinon se les passer d'un groupe à un autre, comme c'est le cas souvent à Niamey.

Comme on peut l'observer à Niamey, les discothèques comme celles d'Umar et d'AbdulKader sont progressivement devenues des relais importants dans la chaîne de distribution des outils de la réislamisation. À côté des discothèques islamiques qui ne sont en réalité que des points de vente et de distribution, il y a les centres de production des CD/DVD, les studios. À quelques exceptions près, le montage et la duplication des CD/DVD se font dans ces endroits. Mes observations ont porté sur deux d'entre eux, le premier au Marché Wadata de Niamey et le second dans le quartier populaire de Yantala, au nord-est du centre-ville de Niamey. Si la boutique de Wadata a signé la majorité des montages de DVD de prêches de production locale, celle de Yantala est plutôt jeune, mais en relation avec un nombre croissant de prédicateurs. Dans les paragraphes ci-dessous, je présente le studio de Yantala [7].

## **Le studio de production de Yantala.**

Le Cyberbusiness d'Illa est une échoppe d'à peu près cinq mètres sur six au bord de la route principale qui mène du quartier Yantala au centre-ville de Niamey. Elle est à peine remarquable au milieu d'un groupe de petites boutiques et des tables de vendeurs d'articles divers, les « Tabliers », comme on les appelle au Niger. On remarquera plus facilement le bar d'à côté, à cause de sa musique bruyante et des nombreuses motos garées à son entrée. La seule chose qui distingue la boutique d'Illa est une écriture en peinture au fronton. Du dehors, rien n'indique ce qui s'y passe, sauf l'image d'une camera sur la porte.

Illa a accepté de me rencontrer à cet endroit que je n'ai pas eu de mal à retrouver puisque j'y étais déjà passé il y a quatre mois, pour y chercher le DVD d'un prêche auquel j'avais pris part au cours du Ramadan 2009. C'est justement à cette occasion que j'ai rencontré Illa pour la première fois. Alors que j'attendais le gravage du DVD en question, on avait passé une demi-heure à parler d'un jeune prêcheur auquel je voulais consacrer quelques chapitres du travail que je menais. Illa le connaissait très bien pour avoir enregistré tous ses prêches du mois de Ramadan 2008.

Illa est un jeune d'à peu près 30 ans qui n'a pas encore de « boulot fixe », comme il dit. Mais il est en train de finir un Master en maintenance et réseaux informatiques dans une grande école de Niamey. C'est en 2004 qu'il a commencé cette aventure d'enregistrement et de duplication de CD/DVD. Contrairement à AbdulKader cependant, Illa mène d'autres activités de « tournage » qui lui offrent une source alternative d'entrées financières. En effet, il est souvent sollicité pour filmer des cérémonies de mariage, baptêmes ou autres célébrations familiales et communautaires. Parallèlement, il fait du montage publicitaire. Pendant les vacances ou en début d'année —

la saison des publicités pour les écoles privées de Niamey —, il prête son savoir-faire à plusieurs établissements en faisant le montage de leurs spots publicitaires. Pour ajouter à sa « débrouille », il est aussi enseignant dans une école où il s'est trouvé des heures de vacation.

Sa décision de faire du montage des CD/DVD islamiques une activité professionnelle est plutôt arrivée d'une façon qui est devenue banale à Niamey. Comme AbdulKader, il allait aux prêches avant de décider de les enregistrer et de les monter. Du jeune prédicateur dont il m'a parlé lors de notre première rencontre, il dit ceci :

« J'aime ses prêches. Il fait rire, mais c'est pédagogique. Je me dis que c'est ce qui attire les filles à ces prêches. Il a réussi de cette façon à convertir beaucoup d'entre elles. Les gens se convertissent après avoir écouté ses prêches. C'est ce qui m'a attiré. Partout où il prêche, je suis là-bas. Je pars jusqu'à Talladje [un quartier à l'extrémité de la ville] — juste pour écouter ses prêches. Il dit l'essentiel... C'est ce qui m'a poussé à couvrir ces trucs-là ».

Illa ne couvre que les prêches des *Ahli Sunna*, « ceux que l'on appelait *izala* ». En général, le prêcheur ou quelqu'un de son entourage l'informe de la tenue du prêche. Il achète les « accessoires » (CD, DVD, piles, ampoules, etc.) et se rend au lieu du prêche. Il est la plupart du temps le premier sur les lieux afin de faire l'installation du matériel de sonorisation et d'enregistrement. Parfois, il envoie son assistant pour ne pas rater les cours qu'il prend à son école ou ceux qu'il dispense. « Je ne demande jamais que le marabout me paie », me dit-il. « J'ai filmé plus de cinquante prêches gratuitement », ajoute-t-il. Mais Illa a des entrées financières lorsqu'après le montage et la duplication du CD

ou du DVD, les propriétaires de discothèques viennent prendre livraison du produit fini. Les discothèques fournissent les CD et DVD vierges ; Illa et son assistant, pour leur part, s'occupent de la duplication à l'aide de trois ordinateurs. « Je leur fais un prix », dit-il. Vu la quantité de CD/DVD qu'il grave, ses entrées peuvent être suffisantes pour couvrir les charges de la location de la boutique et certains frais de fonctionnement. Exceptionnellement, il a de grosses commandes. « Je peux faire plus de deux cents à trois cents duplications par semaine ». Il lui est même arrivé en une seule commande de graver plus de mille CD et DVD durant le mois de Ramadan 2009. Un de ses partenaires est Umar qui tient la discothèque de l'entrée Sud-ouest du Grand Marché de Niamey. Illa lui a fait le montage de l'essentiel de ses DVD, comme Umar lui-même me l'a confirmé.

Même si Illa ne vend pas de CD/DVD, mais s'occupe plutôt de « couvrir » les prêches et de « travailler » pour les discothèques, on voit bien l'importance de son rôle dans la médiatisation des discours de réislamisation et l'économie morale qui se construit autour de cette activité. Comme projet de transformation morale individuelle et collective fondée sur la redéfinition de l'islam et la limitation de son orthopraxie au Coran et à la *Sunna*, la réislamisation a besoin de médias et de canaux de communication, en particulier dans un centre urbain comme Niamey. Dans le cas précis d'Illa, son activité est devenue un élément clé non seulement de la production locale des supports médiatiques des discours de réislamisation, mais aussi de leur transmission dans des espaces urbains de plus en plus demandeurs.

Illa est devenu un partenaire des discothèques islamiques, mais aussi des prêchers. Dans la semaine de notre entretien, me confia-t-il, deux groupes de prédicateurs avaient sollicité ses services pour couvrir leurs activités. À

ce titre, autant que le commerçant que Triaud et Villalón (2009) décrivent comme un agent de mutations, Illa apparaît comme un acteur qui se place encore plus au cœur de la rencontre entre une économie de marché et une économie morale. Sans conteste, c'est la rencontre de ces deux économies qui rend possible l'émergence d'acteurs comme Illa. Mais c'est aussi des acteurs comme Illa qui produisent les objets de cette économie à double visage. En fait, si l'on regarde de plus près, et pour reprendre une formule déjà popularisée par Larkin à travers son étude sur les médias au Nord Nigéria (Larkin, 2008), le studio d'Illa participe de ce dispositif infrastructurel qui permet non seulement la production, mais également la distribution des discours de réislamisation.

## **Une brève typologie des CD/DVD islamiques**

Les CD et DVD que j'ai retrouvés dans les discothèques islamiques de Niamey peuvent être classés selon leur provenance, leur mode de production et leur contenu, et par conséquent l'audience qu'ils ciblent. Une bonne partie de ces médias vient de l'étranger grâce aux canaux de distribution du discours islamisant de plus en plus mondialisé. En plus des CD/DVD qui viennent du Nigéria, notons également des CD/DVD provenant des Emirats Arabes Unis (Dubai), de l'Indonésie, de la Malaisie et même de la Chine. Un DVD que certaines télévisions de Niamey passent sur leurs antennes est une lecture du Coran dont le sous-titrage est en Bahasa Indonésien. Cette catégorie est remarquable grâce aux pochettes très imagées et son usage de places et monuments symboliques (*Kaaba*, mosquées, minarets, dômes, etc.), comme on le voit sur la photo du CD/DVD « *Complete Qur'an* » que je présente. Quand ils viennent du Nigéria, en général, ils sont placés dans des emballages cartonnés et plastifiés portant des photos du ou des prêcheurs et des

symboles forts de l'islam. Par exemple, le CD/DVD de Sheikh Abubakar Gero, dont la pochette est présentée en photo ci-dessous, joue sur le symbolisme de la *Kaaba* qui prend l'essentiel de l'espace au recto comme au verso. Au recto, trois photos du prêcheur sont superposées avec la *Kaaba* en arrière plan. Au-dessus se lit en gros caractères le nom du prédicateur. Au verso, les trois photos sont détachées et placées au-dessus de la *Kaaba*, comme pour renforcer l'idée de la centralité de la *Sunna* telle que les tenants de la réislamisation le défendent. La *Kaaba* dans ce contexte, est surtout un lieu de la *Sunna*. Il faut dire que ce symbolisme de la *Kaaba* est très fort dans ces milieux, surtout lorsqu'il s'agit de critiquer les pratiques et influences confrériques (**image 5** et **image 10**).

Les CD/DVD produits au Niger portent essentiellement sur des prêches en langues Hausa, Zarma et occasionnellement, en Français. La présentation ici est peu élaborée, plutôt sobre et artisanale. Par exemple, les CD/DVD ne sont pas emballés, mais simplement placés dans un plastique transparent avec l'indication de l'auteur du prêche et le titre de l'« album » au feutre (**image 7**). Les studios de production nigériens n'ont pas l'outil nécessaire pour les emballages et présentations sophistiqués de la première catégorie. Ainsi, afin de ne pas grever les coûts de production, ils ne s'encombrent pas d'accessoires inessentiels, comme le soutient Umar.

<b>Image 5</b> DVD de Sheikh Abubakar Gero.	<b>Image 6</b> DVD de Sheikh Abubakar Gero.
<b>Image 7</b> 4 DVD islamiques produits localement.	<b>Image 8</b> Un DVD importé.

Qu'ils viennent de l'étranger ou qu'ils soient produits

localement, les CD/DVD ont tendance à être de formats similaires. Ici, les prêches en Hausa (images [5](#), [6](#), [7](#), [9](#) et [10](#)) et Zarma dominant. Souvent polémiques et virulents, ils donnent l'occasion aux prêcheurs de rejeter toute position qui s'écarte de ce qu'ils considèrent être l'orthodoxie. Un exemple illustratif de ce type de CD/DVD est le nouvel « album » de Sheikh Kabiru Gombe, un prédicateur nigérian régulièrement invité à Niamey dans le cadre des activités des organisations *izala*. Le DVD comporte une série de sermons dont les deux plus importants sont : « *Sabuwar Madina a'Sanigal* » (L'érection d'une nouvelle Médine au Sénégal) et « *Yahudanci : Tushan Shi'a* » (Le *Shi'isme* tire sa source du Judaïsme). Le premier est une critique du sufisme dont la consécration se trouve dans les confréries sénégalaises. Pour ce prédicateur, c'est comme si le Sufisme sénégalais avait érigé une seconde Médine, un des symboles forts de la tradition islamique. Les Sufis auraient ainsi poussé l'innovation en instituant une alternative à Médine. Le second verse dans un nouveau discours qui prend pour cible la *Shi'a*, un courant qui est devenu la cible des discours de réislamisation des *Ahli Sunna*. Son association avec le judaïsme sert à lui nier toute légitimité et authenticité islamique.

Quand ils sont en Hausa ou Zarma, ces CD/DVD ciblent en premier lieu la masse non-scolarisée ou peu lettrée, les commerçants, femmes ménagères, etc. Mais ce type ne se limite pas à ces profils sociaux comme je l'ai constaté avec mon voisin Moussa, le fonctionnaire, qui a des CD/DVD islamiques dans les trois langues principales de Niamey : le Zarma, le Hausa et le français. Ainsi, les prêches peuvent être en français. Dans ce cas, ils ciblent exclusivement l'élite francophone, principalement les travailleurs du secteur publique et moderne, et les élèves et étudiants. Il importe de noter que certains CD/DVD peuvent contenir plusieurs sermons. Il m'est arrivé d'essayer un CD (*Khalid*) contenant 53 sermons.

En dehors des prêches, on retrouve aussi des conférences publiques d'intellectuels Nigériens ou non, présentant des thèmes qui vont, par exemple, du monothéisme à la relation entre islam et développement. Dans la même catégorie, on trouve le genre documentaire, qui porte sur l'histoire de l'islam, le portrait de grandes figures de l'islam, notamment nigériennes. Comme on l'imagine, ces CD/DVD sont destinés à l'élite francophone, généralement critiquée pour sa laïcité. Dans leur style d'exposition, les conférences sont peu argumentatives, et quand elles le sont, toutes les sources qu'elles utilisent restent subordonnées au Coran et aux Hadiths. En général, les discours ici tendent plutôt à célébrer la grandeur de l'islam et à le défendre contre l'occidentalisme et les autres religions, en particulier le christianisme et le lobby juif (**image 9**).

Pour asseoir un islam épuré des innovations (*bid'a*), il importe d'insister sur la pratique et les rituels qui doivent accompagner celle-ci. La popularité de cet argument a conduit à la production de CD/DVD que je nommerai des médias de rituels. Ceux-ci détaillent minutieusement la façon d'accomplir certains rituels comme l'ablution, la prière (de la gèneuflexion à la position de la pointe des pieds en passant par l'angle de courbure du dos, la position de la tête, des bras, etc.), la toilette après des rapports sexuels, etc. Il faut ajouter à ce type tous les CD/DVD qui enseignent au musulman les formules coraniques à réciter avant d'entrer dans les toilettes, celle pour en ressortir une fois qu'il a fini, etc. Ces CD/DVD de leçons d'orthopraxie sont les derniers à apparaître dans l'univers des petits médias islamiques, probablement du fait que le discours de la réislamisation est devenu aujourd'hui un discours islamique normal, contrairement aux années 90 pendant lesquelles il était plutôt marginal. Dans cette seconde phase, l'accent est d'abord porté sur la connaissance et l'accomplissement des rituels, et moins sur les discours de justification et de légitimation.

La nécessité de rupture est souvent exposée à travers les CD/DVD qui promeuvent la transformation morale et immédiate du musulman. Ici encore, sa nature de pratiquant, moins que celle de croyant, est sollicitée. Le même DVD est souvent repris dans toutes les langues, une indication de l'audience de la portée que ses promoteurs veulent lui donner. *Tawhid* (monothéisme, non-associationnisme) et *al ikhlas* (fidélité, sincérité et pureté de l'intention) sont des thèmes récurrents ici. Un DVD caractéristique de ce genre est *Hassan*. Il relate sur un ton grave et émouvant le passage d'un jeune d'une vie hédoniste à une vie profondément religieuse après qu'Allah lui ait montré en rêve le sort qui attend le mécréant. En utilisant des effets audiovisuels variés, ce DVD particulièrement populaire dans la ville de Niamey, vise à toucher la sensibilité du jeune afin de l'inciter à la conversion. Le film se termine sur la conversion et la transformation de Hassan, lequel embrasse désormais une piété qui l'éloigne de ses camarades et d'un mode de vie plutôt oisif.

Cette brève typologie des CD/DVD islamiques serait incomplète si je ne mentionnais pas les *Du'a* (supplications). Elles consistent en récitations du Coran soutenues par des images panoramiques (montagnes, cours d'eau, jardins...), des images d'animaux sauvages s'ébattant dans la forêt, etc. ; comme pour rappeler la grandeur de la nature, l'harmonie de celle-ci et le pouvoir suprême de son créateur. Ces images et le fond sonore des récitations qui les accompagnent, à maints égards, participent d'une incitation à la réflexion et à la spiritualité. En exposant la grandeur et la beauté de la Création, cette technique d'exposition voudrait rappeler au croyant la toute puissance du Créateur.

---

**Image 10**

Recto d'un DVD de Du'a  
(supplications).

**Image 11**

Verso d'un DVD de Du'a  
(supplications).

## **Des outils pour une nouvelle dynamique islamique**

Il faut lier l'essor de ces médias dans le champ islamique nigérien au changement technologique qui affecte le mode de vie du citoyen urbain de façon générale. Celui-ci dispose aujourd'hui d'une panoplie de moyens et d'objets médiatiques de plus en plus accessibles. Mais il faut également voir dans le phénomène que je décris la consécration d'un esprit d'entreprise qui se déploie dans le champ religieux. L'une des conséquences de ce déploiement est l'invention de nouveaux espaces et outils qui sont à leur tour mobilisés pour servir la cause de la réislamisation. La mondialisation de certains médias, leur accessibilité, notamment en Afrique, et l'émergence de jeunes prédicateurs véhiculant un discours de retour à la *Sunna* du prophète Muhammad ont conduit à cette réinvention des canaux de communication et de transmission des discours islamiques. L'esprit religieux inventif de ces jeunes acteurs a trouvé dans les outils que j'examine des alliés, non seulement pour véhiculer leurs discours, mais aussi pour asseoir les bases de communautés que je voudrais appeler ici des communautés de prédication. Dans les cas des deux femmes qui voulaient se procurer le dernier album d'AbdulAziz, on peut lire à travers leur attachement un besoin de rester en relation avec un discours qu'elles ne trouvent pas toujours à leurs nouveaux postes. L'occasion d'une visite à Niamey est donc celle d'une remise à niveau, une façon de se mettre à jour et de raviver le lien qu'elles entretiennent avec la communauté. L'album qu'elles achèteront ne sera plus un objet du monde urbain ; il sera versé au compte des outils de l'économie des idées et des

valeurs qui sous-tend la réislamisation. Mieux, il va servir de média qui va lier une communauté urbaine à un village, et même créer une communauté qui pourrait se mettre, tout comme ces deux dames, à rechercher les prêches d'AbdulAziz.

Sous cet angle, comme Hirschkind (2006) le montre avec les cassettes dans le contexte égyptien, ces nouveaux médias participent d'une vie religieuse médiatisée non pas dans le sens où les deux femmes dont j'ai parlé voudraient dévoiler à tous leur religiosité, mais plutôt dans le sens où il semble qu'elles trouvent dans ces objets des supports médiatiques d'un discours qui donne sens à leur religiosité. Dans ce cas précis, les CD/DVD offrent une commodité aussi bien aux discours qui incitent à des formes épurées de religiosité, qu'aux sujets qui les écoutent et les mettent en pratique. La commodité qu'offrent ces outils est certainement l'une des raisons pour lesquelles ils sont devenus les nouveaux objets de la foi. Moussa, un de mes voisins dans le quartier populaire de Madina à Niamey, critique les programmes des chaînes de télévision parce qu'elles ne diffusent pas suffisamment d'émissions islamiques, selon lui. Il me confie qu'il n'est pas grand amateur de télévision :

« Je regarde Télé Sahel [la chaîne publique], la plupart du temps, juste pour les actualités. Mais depuis qu'elle ne parle que de Tandja [président de la république jusqu'en février 2010], j'ai arrêté. Je préfère regarder mes DVD de *wazou* [sermons] ».

Le lecteur de DVD est dans ce cas précis devenu une alternative à la télévision publique, considérée comme insuffisamment islamique. Il me dira plus tard qu'il garde d'autres CD et DVD dans son bureau, ce qui l'aide à

passer la journée à son travail au lieu de retourner chez lui pour la pause-déjeuner entre 12:30 et 15:30, comme c'est le cas dans la Fonction Publique nigérienne.

Les exemples de Moussa et des deux jeunes dames que j'ai présentés sont loin d'être des cas isolés. Au contraire, aujourd'hui s'est constitué à Niamey un univers religieux qui fait des CD et DVD des outils que l'on utilise dans son bureau, chez soi, entre deux courses, pendant que l'on fait son jogging, comme je l'ai remarqué avec un certain nombre de personnes au stade Seyni Kountché de Niamey. Les CD/DVD sont progressivement devenus des supports pour véhiculer des discours transformatifs non seulement pour l'individu mais aussi pour des groupes et des communautés. C'est le cas de certains milieux scolaires et universitaires, par exemple, où des soirées de visionnement de DVD et d'écoute de CD de prêches sont régulièrement organisées. Mais ils sont aussi les indices d'une technologisation du discours islamique avec une génération de prédicateurs et des jeunes qui ont réalisé qu'ils peuvent faire du business à travers la médiatisation de l'islam. Dans la Communauté Urbaine de Niamey, ces nouvelles technologies servent aussi bien un type nouveau de prêcheurs (Schulz, 2006) qu'une nouvelle expression de l'islam urbain. Ils sont ainsi au service de nouvelles voix de l'islam grâce auxquelles un discours de réinterprétation s'établit, se communique et se popularise.

Mais en tant que médias, ces CD/DVD sont aussi au service d'une audience qui veut voir et écouter ses « marabouts » et « éclaireurs ». Contrairement à la thèse d'une atomisation possible de la vie, une inquiétude souvent formulée dans les études de nouveaux médias, comme c'est le cas avec l'internet (Tajbkhsh, 2003), dans les usages que j'ai constatés, les CD/DVD sont devenus plutôt des liens entre prêcheurs, leur audience et des entrepreneurs qui profitent d'un intérêt de plus en plus

croissant dans des objets et espaces dits islamiques (CD/DVD, discothèques, bibliothèques, etc.). Les jeunes qui s'investissent dans cette activité de création de discothèques islamiques sont en relation avec des prédicateurs qui produisent le discours de réislamisation. Illa et Abdulkader, par exemple, ne sont pas que de simples relais de ces discours, mais des maillons importants dans la transmission du discours et sa popularisation. Si le discours de réforme par rapport aux pratiques « traditionnelles » a pu percer et se populariser en milieu urbain, notamment avec le mouvement *izala*, c'est surtout grâce aux petits médias, parmi lesquels ceux que nous examinons ici.

Il importe ainsi de noter que la mise en circulation de certains de ces CD/DVD répond à l'idéal de démocratisation du savoir islamique qui est au cœur des discours réformateurs de l'islam nigérien de ces quinze dernières années. Avec ces outils, il devient possible à l'individu voulant s'instruire et s'informer d'avoir accès au Coran et aux prêches, du moins en théorie. Par exemple, les DVD de récitation du Coran sont généralement sous-titrés. Lorsque le sous-titrage est en Français, dans un média plus convivial comme le DVD, le Coran est à la portée d'une catégorie sociale francisée généralement critiquée pour son inculture islamique. Beaucoup plus que les cassettes, ces médias permettent donc d'éclater l'univers ésotérique du savoir islamique sur la base duquel certaines subjectivités musulmanes se sont construites. Il est bien connu qu'avec les discours de réislamisation, l'appel est essentiellement pour l'émergence d'une autre conscience musulmane, c'est-à-dire une autre subjectivité. C'est peut-être pour cette raison que le CD/DVD est devenu plutôt un média d'une catégorie sociale de plus en plus islamiquement instruite et plus attachée à une performativité de l'islam (Mahmood, 2003). En effet, le média audiovisuel dans ce contexte joue un rôle très

important dans la mesure où il montre effectivement non seulement la façon de faire, mais également les différentes étapes de ce faire. Pour le discours de la réislamisation, il faut dire que l'islam repose pour une bonne part sur le faire et la mise en acte. Khalid, un éminent prêcheur de Niamey le rappelle souvent dans ses prêches : « l'islam réside dans le faire ! » Beaucoup de ces CD/DVD islamiques ont intégré ce principe en se focalisant non pas sur des arguties théologiques et spéculatives, mais sur des actes qui parlent et montrent aux enfants comment prier, aux femmes comment porter le hijab, etc.

## Conclusion

Au terme de cette présentation et pour conclure cette rapide excursion dans le champ des CD/DVD islamiques, on voit bien que dans l'émergence des discothèques se trouve un facteur économique. Illa et AbdulKader en ont fait leur activité, mais il est probable qu'ils hésiteraient à investir plus que ce qu'ils y ont déjà investi s'il n'y avait pas un marché pour leurs produits. Les CD/DVD islamiques, il faut le reconnaître, ont fait émerger une activité rentable. Non seulement celle-ci permet à la discothèque de faire quelques entrées financières qui permettent au propriétaire « de subvenir à quelques-uns de ses besoins » [8], mais elle offre aussi quelques moyens au marabout qui a généralement une équipe d'assistants qu'il doit prendre en charge. C'est pourquoi AbdulKader précise qu'« après [la vente des CD/DVD], la discothèque prélève une partie des recettes qu'elle remet au marabout pour les activités religieuses ».

Mais il est aussi évident que s'il n'y avait pas une clientèle pour ce marché du discours islamique, ni Illa ni AbdulKader ne verraient ce facteur économique. C'est donc parce que des sujets musulmans achètent ces CD/DVD que l'industrie elle-même tient. En d'autres termes, c'est cette économie

morale qui supporte l'industrie du CD/DVD. Dans les milieux où les discours du retour à la *Sunna* dominant, ces médias sont devenus des outils du quotidien, à la disposition de sujets musulmans producteurs et consommateurs de discours de transformation morale.

Sans conteste, l'émergence de cette industrie des CD/DVD islamiques participe d'une popularisation du discours de réislamisation. Un certain nombre de facteurs ont contribué à cela. D'abord, la popularité de ces médias en milieu urbain et l'émergence de nouveaux discours et agents islamiques à la recherche de canaux pour se légitimer dans l'espace social et le champ religieux. D'un point de vue sociologique, les CD et DVD sont en train de devenir des médias faciles dont peut disposer une classe moyenne urbaine de plus en plus ouverte à un discours islamique de transformation morale. De ce point de vue, il serait intéressant d'étudier le phénomène de circulation de ces médias surtout dans un contexte de plus en plus religieusement globalisée. Analyser les formes de communautés qui se construisent grâce à cette économie morale peut être d'un apport significatif pour une sociologie de la religion dans un contexte ouest africain où elle reste encore en friches.

Enfin, pour ce qui est du cas précis du Niger et de Niamey en particulier, ce que j'ai essayé de montrer, malgré ma proximité, car je suis aussi de ce milieu, c'est que les CD/DVD constituent des outils importants de l'entreprise de réislamisation à travers leur rôle de médias, les acteurs qu'ils mobilisent et les espaces qu'ils permettent de créer. De ce point de vue, ils sont au centre de la réislamisation. Evidemment, mon propos ici n'a porté que sur les médias audiovisuels, mais il ne faudrait pas perdre de vue le fait que les discours de la réislamisation ont aussi redynamisé l'économie du texte islamique, comme on peut le remarquer

dans les bibliothèques islamiques de Niamey, en particulier au Grand Marché, où, là encore, une production locale est de plus en plus présente.

## Notes

[1] Izala est un diminutif utilisé pour Izalat bid'a wa iqamatul Sunna qui était au départ une organisation dont l'objectif est la restauration de la *Sunna* du prophète Muhammad en enlevant toute les « innovations blâmables » aux pratiques islamiques. À ce titre il s'est particulièrement illustré par son opposition aux confréries sufis. Né au Nigéria, izala s'est ensuite propagé dans les pays voisins.

[2] Jusque dans les années 1990, l'organisation d'un prêche était soumise à une autorisation préalable. Celle-ci devait s'obtenir auprès de l'Association Islamique du Niger qui contrôlait en même temps l'accès des acteurs islamiques aux médias d'Etat. Mais avec la dérégulation des médias et la liberté d'association, toutes sortes de discours islamiques, en particulier ceux qui étaient non-autorisés ont trouvé dans les médias privés le moyen d'être publics. Cette publicité s'est renforcée encore plus avec le phénomène des CD et DVD islamiques observé ces dix dernières années.

[3] On peut s'étonner que le terme "discothèque" soit utilisé dans ces milieux où justement on voudrait s'éloigner de la musique d'ambiance (occidentale ou africaine) et de toutes les représentations autour des effets immoraux de celle-ci. Mais en réalité, les promoteurs de ces espaces voient surtout en ces lieux des médias qui peuvent aider les prêches islamiques à accéder à des catégories sociales comme les jeunes, les fonctionnaires, étudiants, etc.

[4] AbdulKader, entretien 2010.

[5] Le DVD de la photo 1 est produit au Nigéria, celui de la photo 2 au Niger.

[6] Sermon, en Zarma.

[7] Il m'a été impossible de faire autre chose que de l'observation dans le cas du studio de Wadata, son initiateur n'ayant pas voulu s'entretenir avec moi du fait de ma position de chercheur.

[8] AbdulKader, entretien 2010.

## Bibliographie

ALIDOU Ousseina, 2005. *Engaging Modernity*. Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.

BRIGAGLIA Andrea, 2007. « The Radio Kaduna *Tafsir* (1978-1992) and the construction of public images of Muslim scholars in the Nigerian », *Journal for Islamic Studies*, 27 : 173-210.

CHARLICK Robert, 2004. « Islamism in West Africa : Niger », *African Studies Review*, 47(2) : 97-107.

HIRSCHKIND Charles, 2006. *The Ethical Soundscape : cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York, Columbia University Press.

LARKIN Brian, 2008. *Signal and noise : media, infrastructure, and urban culture in Nigeria*. Durham, Duke University Press.

LAUNAY Robert, 1997. « Spirit : The electronic and Islam among the Dyula of northern Cote d'Ivoire », *Africa*, 67(3) : 441-452.

MAHMOOD Saba, 2003. « Ethical formation and individual autonomy in contemporary Egypt », *Social Research : An International Quarterly*, 70(3) : 837-866.

MAIKOREMA Zakari, 2007. « La naissance et le développement du mouvement *Izala* au Niger », in Souley Hassane, Xavier Moyet et al. (dir.). *Islam, Sociétés et Politique en Afrique Subsaharienne : Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigéria*. Paris, Les Indes Savantes : 51-74.

MAIKOREMA Zakari, 2009. *Islam dans l'espace nigérien : 1960-2000*. Paris, L'Harmattan.

MASQUELIER Adeline, 1999. « Debating Muslims, Disputed Practices : Struggles for the Realization of an Alternative Moral Order in Niger », in .L. Comaroff & J. Comaroff (dir.). *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. Chicago, University of Chicago Press : 219-250.

MEUNIER Olivier, 1997. *Dynamique de l'enseignement islamique au Niger*. Paris, Karthala.

PETRY Carl. F., 1981. *The civilian elite of Cairo in the later Middle Ages*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

NIANDOU A. Souley, GADO Alzouma, 1996. « Islamic Renewal : from Monolith to Plurality », *Social Compass*, 43(2) : 249-265.

SCHULZ Dorothea, 2006. « Promises of (im)mediate salvation : Islam, broadcast, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, 33(2) : 210-229.

SOULEY Hassane, 2005. « Les nouvelles élites islamiques du Niger et du Nigéria du nord : itinéraires et prédication fondatrices », in Laurent Fourchard, André Mary, René Otayek (dir.). *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala : 350-373.

SOUNAYE Abdoulaye, 2005. « Les politiques de l'islam dans l'ère de la démocratisation de 1991 à 2002 », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara*. Paris, Karthala : 503-525.

SOUNAYE Abdoulaye, 2009a. « *Izala* au Niger : une alternative de communauté religieuse », in Laurent Fourchard, Odile Goerg, Muriel Gomez-Perez (dir.). *Les lieux de sociabilité urbaine dans la longue durée en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 481-500.

SOUNAYE Abdoulaye, 2009b. « Islam, État et société : à la recherche d'une éthique publique au Niger », in René Otayek, Benjamin Soares (dir.). *Islam, État et Société*. Paris, Karthala : 327-351.

TAJBKSH Kian, 2003. « Media in the Islamic World : Introduction », *Social Research*, 70(3) : 1201-1208.

TRIAUD Jean Louis, VILLALON leonardo, 2009. « Contraintes du local et ressources du global : L'islam subsaharien entre économies morales et économie du marché », *Afrique contemporaine*, 231 : 23-43.

WHEELER Deborah, 2000. « New Media, Globalization and Kuwaiti National Identity », *Middle East Journal*, 54(3) : 432-444.

**Numéro 22 - mai 2011**  
**Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation  
et moralisation au sud du Sahara**

Entre histoire et anthropologie : pour une  
réaffirmation de l'identité disciplinaire de  
l'histoire comparée des religions

Philippe Bornet, Yvan Bubloz

---

**Résumé**

L'article s'interroge sur la nature de l'histoire des religions et en défend l'autonomie disciplinaire. Après avoir interrogé la notion même de discipline académique, les auteurs développent plus spécialement trois points : (1) la question du champ d'investigation de l'histoire des religions ; (2) celle des méthodes ; et enfin, (3) celle de la communauté académique réunie sous la dénomination de l'histoire des religions. L'article se conclut sur une réaffirmation du caractère indépendant de cette discipline pour des raisons épistémologiques, sociales et politiques.

**Abstract**

The article examines the field of the comparative history of religion and reasserts its disciplinary autonomy. Reflecting first on the notion of "academic discipline", the authors go on to specify three points : (1) the question of what is the

research domain of the history of religion ; (2) the question of methods ; and finally (3) the question of which academic community is associated with the discipline. The article concludes by reaffirming of the autonomy of this discipline on epistemological, social and political grounds.

URL : <https://www.ethnographiques.org/2011/Bornet-Bubloz>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Philippe Bornet, Yvan Bubloz, 2011. « Entre histoire et anthropologie : pour une réaffirmation de l'identité disciplinaire de l'histoire comparée des religions ».

*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/Bornet-Bubloz> - consulté le 15.06.2022)

*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.

# Entre histoire et anthropologie : pour une réaffirmation de l'identité disciplinaire de l'histoire comparée des religions

Philippe Bornet, Yvan Bubloz

## Sommaire

- Introduction
- Tribus académiques et pratiques disciplinaires
- « Les religions », champ d'investigation de l'histoire des religions ?
- L'autre objet de l'histoire des religions
- La comparaison historique et différentielle pour méthode
- La communauté scientifique de l'histoire des religions : aperçu historique et distribution nationale
- Conclusion
  
- Notes
- Bibliographie

## **Introduction**

Lorsque nous expliquons que nous travaillons dans le domaine de l'histoire des religions, le grand public nous associe immédiatement à la théologie [1]. Certaines personnes sont même convaincues que nous sommes des pasteurs [2] qui, parce qu'ils ne sont pas parvenus à travailler dans une paroisse, se sont résolus, sans doute à contrecœur, à approfondir leurs connaissances dans le domaine des religions. D'autres s'étonnent du fait que l'on puisse se spécialiser dans l'étude des religions à l'université : ils ne tiennent pas la religion pour un objet d'étude valable. Héritiers de l'athéisme des Lumières, ils ont généralement une mauvaise opinion de la religion : ils la considèrent comme une entrave au développement intellectuel. Pour eux, le simple fait de s'intéresser à la religion relève déjà, d'une manière ou d'une autre, d'un acte de propagande en faveur de la religion. Mais ces personnes-là, malgré leur profonde défiance vis-à-vis du religieux, ne sont guère différentes de celles de la première catégorie : ils confondent discours religieux et discours *sur* le religieux ; ils n'imaginent pas qu'il soit possible de produire des travaux critiques et non confessionnels sur la religion.

Tout le monde s'accorde cependant à reconnaître l'autorité des spécialistes dans le traitement des questions relatives aux changements que vit notre société, que ce soit sur le plan collectif ou sur le plan individuel. Il ne se passe pas un jour sans que les médias consultent qui un psychologue, qui un sociologue, qui un politologue, pour parler des sujets saillants de l'actualité. Qu'on cherche à comprendre pourquoi la violence connaît une recrudescence en milieu urbain, et l'on se tournera volontiers vers un sociologue ; qu'on tente de cerner la complexité de la composition

ethnique de l'Afghanistan, et c'est auprès d'un politologue, d'un historien ou d'un ethnologue qu'on tentera de trouver des réponses. Mais, quand il s'agit de parler de religion, on peine à dénicher des spécialistes, comme si l'on ne pouvait admettre que la religion puisse constituer un domaine d'étude en soi. Ou malheureusement le réflexe le plus courant consiste à demander à un théologien, de préférence engagé dans le dialogue interreligieux, de nous livrer ses réactions sur le sujet. Tout le monde s'approprie la religion, parce que tout le monde se sent habilité à dire quelque chose d'intéressant à son propos. Aucun profane, en revanche, n'osera contester les vues d'un biologiste sur la constitution du vivant, mais n'importe qui aura l'impression d'être en mesure de dire quelque chose de pertinent sur la religion.

Cette situation malencontreuse reflète le peu de considération fait à l'égard d'une discipline académique dont la spécialité consiste pourtant précisément en la tenue d'un discours distancié et critique sur les religions : l'histoire des religions. « Histoire des religions » avez-vous dit ? N'est-ce pas là un simple domaine de l'histoire, comme son nom semble l'indiquer ? Ne s'agit-il pas seulement et simplement de faire l'étude historique de « faits religieux » ? L'affaire semble entendue, et le dossier clos. Pour autant, nous allons montrer qu'il ne suffit certainement pas de produire des travaux historiques sur les religions pour faire œuvre d'historien des religions. En bref, l'histoire des religions peut faire valoir une certaine spécificité, et ne se réduit pas à une « simple » histoire des faits religieux. Où réside alors cette spécificité ? Afin de répondre à cette question, il nous faut revenir un instant sur la notion de discipline académique.

## **Tribus académiques et pratiques disciplinaires**

La nature d'une discipline académique, par exemple en opposition à un simple domaine de recherche, n'est qu'apparemment évidente. La question est d'ailleurs particulièrement aiguë dans le domaine des sciences humaines : au sein d'une même discipline, la manière de concevoir l'objet et la méthode ne remportent que très rarement l'unanimité des chercheurs, et ne sauraient donc constituer des éléments caractéristiques incontestables [3].

Dans ces conditions, une bonne manière d'aborder le problème consiste à considérer pour un instant le monde académique sous un angle ethnographique. On observera alors un certain nombre de pratiques et de croyances partagées par des acteurs appartenant à différents groupes, répartis en autant de tribus (Becher, 1989). De manière générale, chaque tribu se range sous la bannière d'une « discipline académique ». Si certaines de ces pratiques et croyances sont partagées par la plus grande partie du monde académique (on peut penser aux différents rites d'initiation académique ou aux hiérarchies relatives aux grades académiques), d'autres sont spécifiques à une discipline. Ces dernières sont naturellement liées à une certaine manière de structurer le savoir, mais n'impliquent pas forcément un agrément complet sur les questions de l'objet et des méthodes [4]. Il existe en effet d'autres marqueurs caractéristiques tels que la visée poursuivie par la recherche, la manière de juger des travaux « prestigieux », la maîtrise d'un jargon spécialisé, ou encore le rapport entretenu à une tradition disciplinaire, rapport qui peut-être plus ou moins idéalisé selon les cas.

Il est important de noter la question des logiques de groupe à l'œuvre à la fois au sein de ces tribus disciplinaires et entre elles. Bien évidemment, les membres d'une tribu donnée chercheront à maintenir et développer la discipline qu'ils représentent — fût-ce au détriment des autres tribus. Cette tendance complique d'ailleurs le travail

interdisciplinaire puisque celui-ci peut être perçu comme potentiellement préjudiciable à l'affirmation des identités disciplinaires [5]. L'espace compétitif de l'université encourage donc chaque discipline à maintenir une distinction nette d'avec les acteurs évoluant au sein d'autres disciplines.

Ces quelques éléments de réflexion sont cruciaux pour le cas qui nous occupe. Il s'agit en effet de savoir si l'histoire des religions constitue une discipline au sens évoqué ici, ou s'il ne s'agit que d'un champ d'étude interdisciplinaire — et la manière dont on répondra à cette question comportera des implications institutionnelles et politiques. Il n'y a probablement pas de réponse « absolue » à cette alternative dans la mesure où la défense de l'une ou l'autre des positions correspond aux intérêts divergents de tribus académiques différentes. En l'occurrence, l'« effet de mode » induit par l'omniprésence des religions dans les médias représente un attrait significatif auprès de différentes communautés des sciences humaines. Ces nouveaux venus auront tout intérêt à relativiser l'existence disciplinaire de l'histoire des religions, de sorte à mieux investir les nouveaux horizons.

C'est dans ce même cadre que s'inscrit notre démarche. Nous souhaitons défendre l'identité disciplinaire de l'histoire des religions, parce que celle-ci nous semble occuper une place particulière dans le champ du savoir : une position qui ne saurait être entièrement reprise à notre sens ni par une théologie reconfigurée, ni par l'histoire, ni encore par l'anthropologie *stricto sensu*.

Afin d'examiner ce qui fait l'identité de cette discipline, nous devons évoquer quelques éléments typiques des pratiques et croyances académiques qui y ont cours, à savoir (1) le champ d'investigation, (2) les méthodes et enfin (3) l'histoire et la nature de la communauté épistémique des

chercheurs. Ce faisant, notre propos ne sera pas seulement de l'ordre du constat : il sera également programmatique. Nous prenons la parole en tant que participants et observateurs de ce domaine disciplinaire, et exprimons une conception de l'histoire des religions déjà bien implantée dans la culture anglo-saxonne que nous espérons voir se développer dans le monde francophone [6].

## « Les religions », champ d'investigation de l'histoire des religions ?

Les remarques précédentes nous conduisent à considérer la question du champ sous deux angles différents : on distinguera ici un aspect « factuel », qui se rapporte au travail d'élaboration historique, et un aspect « conceptuel », qui concernera le travail sur des processus transculturels et sur les catégories elles-mêmes.

Comment appliquer cette dichotomie à l'histoire des religions ? Quel est son objet « factuel » ? À première vue, l'histoire des religions se penche sur les religions. Mais il convient ici de prendre garde au piège du sens commun et de remarquer qu'aucun système ou fait religieux ne se donne jamais tel quel : le christianisme, l'islam ou l'hindouisme, pour ne citer qu'eux, ne sont que des *constructions* historiques, qui ont répondu, à l'époque de leur création, à des intérêts précis [7]. Ce qui est donné « empiriquement », ce sont seulement des documents qui consignent des pratiques ou des doctrines, des observations de pratiques présentes ou encore des traces matérielles renvoyant à des activités passées. Nous n'avons jamais sous les yeux une « religion » ; nous n'avons jamais affaire qu'à des productions culturelles, le plus souvent de nature discursive. Ainsi l'« hindouisme » en tant que système religieux est-il le résultat d'une *construction conceptuelle* à laquelle ont contribué des protagonistes autant indiens qu'européens (Stietencron, 1989). En ce

sens, les ouvrages déclinant les caractéristiques des « grandes religions » nous semblent manquer leur objet : ceux-ci répliquent en effet une vision stéréotypée, qui reflète elle-même une conception élitiste et euro- et/ou christiano-centrée des traditions en question, sans interroger le caractère construit de ces catégories.

Cela dit, il nous faut aborder ici une controverse récente dans le champ de l'étude des religions. Plusieurs auteurs contemporains estiment qu'il n'est plus légitime d'employer le terme même de « religion » dans le cadre d'un travail académique d'histoire des religions. Le simple usage de la notion relèverait déjà d'une prise de position théologique [8] et seule la suppression du terme du vocabulaire savant pourrait résoudre le problème. Pour notre part, nous estimons qu'un changement de vocabulaire aussi radical est problématique pour au moins deux raisons : (1) une telle position ne prend pas en compte le fait que l'emploi du terme « religion » est plus ou moins problématique selon le contexte dans lequel il s'insère. D'autre part (2), on ne peut nier que les travaux sur « la religion » d'auteurs des siècles passés, quelque critiquables qu'ils fussent sur le plan scientifique, ont exercé un impact sur les pratiques culturelles elles-mêmes, *y compris extra-européennes*, au moins à partir du temps des grandes découvertes et de l'expansion de la mission chrétienne [9].

Comment dès lors reconnaître les faits culturels pertinents pour l'analyse ? Il y a deux manières de répondre à cette question : on peut décider de se limiter à l'étude de faits définis « à l'interne » (par les acteurs politiques ou sociaux eux-mêmes) en référence à une notion de « religion » qu'il conviendra alors de localiser et d'historiciser. Dans cette mesure, la notion ne peut concerner que des traditions occidentales jusqu'à l'avènement des grandes découvertes, puis des traditions extra-européennes en interaction avec

des discours savants (missionnaires, par exemple) sur la ou les religion(s). Ce volet inclut bien sûr l'étude contemporaine des religions dans leur complexité.

La seconde réponse possible à la question du domaine d'investigation consiste à délimiter un champ comparatif au moyen d'une problématique transculturelle (le sacrifice, par exemple), avec une visée essentiellement heuristique. Cette option implique un plus grand travail d'élaboration de la part du chercheur, et conséquemment, une réflexion plus théorique. L'anthropologie culturelle et sociale pourra fournir ici de précieux modèles de réflexion.

## **L'autre objet de l'histoire des religions**

Dans cette perspective résolument construite, le terme de « religion » (ou toute autre catégorie apparentée) sera élaboré par l'historien des religions dans un but précis, et il sera possible d'en faire usage à propos de contextes *a priori* étrangers à cette catégorisation (comme la Grèce ancienne, l'Inde ancienne ou les civilisations amérindiennes). En ce sens, on pourra se référer à une définition de « religion » telle que celle proposée par Melford Spiro (2004 :96), à savoir « une institution consistant en une interaction culturellement qualifiée avec des êtres surhumains culturellement postulés » ou choisir de mettre l'accent sur d'autres éléments. Dans tous les cas, l'élaboration de l'objet permettra de dégager des processus plus généraux, tels que les logiques de pouvoir et de différenciation sociale, la relation à une tradition, ou encore le rapport à l'environnement. [10]

L'un des principaux promoteurs de cette approche est le savant américain Jonathan Z. Smith. « Il n'y a pas de données pour la religion », souligne avec provocation Smith, parce que, ajoute-t-il, « la religion est uniquement la création de l'étude du chercheur. Le chercheur la crée pour

ses objectifs analytiques par des actes imaginatifs de comparaison et de généralisation » (1982 : XI). Bien qu'extrême dans son nominalisme, cette remarque insiste judicieusement sur le caractère nécessairement construit de l'approche savante.

On demandera à juste titre en quoi la catégorie « religion » peut être utile si elle ne correspond à rien de concret. À cela nous répondrons que la catégorie comporte une fonction équivalente à celle d'un outil topographique : pour nous orienter dans nos déplacements, nous dressons des représentations schématiques de l'espace, des « plans » [11]. Mais les frontières ainsi tracées sont des projections intellectuelles ; les découpages territoriaux n'ont d'existence objective que dans les cartes. Comme le fait remarquer Smith (1978) : « *Map is not territory* » [12]. En ce sens, la notion de « religion » n'est en fin de compte qu'un « dispositif de marquage » (Braun, 2000 : 8). Cette conception peut évidemment s'étendre à ces autres termes clés que sont « sacrifice », « mythe », « rite », « croyance », etc.

De manière complémentaire à ce que propose Smith, nous insistons sur l'importance de faire l'histoire de ces catégories avant d'en faire un emploi heuristique. « Religion » n'est en effet pas exactement une page blanche qu'il suffirait de remplir de manière judicieuse. La catégorie est lourde d'un héritage riche et complexe qu'il convient de réinterroger, et dont on ne peut s'affranchir par une simple pétition de principe. L'élaboration *ad hoc* de la catégorie ira donc de pair avec une réflexion de nature historiographique faisant apparaître les enjeux impliqués par un choix plutôt qu'un autre. C'est en connaissance de cause que le chercheur choisira alors de quelle manière il souhaite définir les termes, tout comme le cartographe choisira un système de représentation et une échelle. Par exemple, l'emploi des catégories de mythe et de rite

permet une approche du fonctionnement social (*a priori* séculier) du *star-system* dans le monde occidental (Morin, 1984).

## **La comparaison historique et différentielle pour méthode**

Nous avons suggéré plus haut qu'il était possible de dégager des éléments méthodologiques relativement spécifiques à l'histoire des religions. Au regard de ce que nous avons dit de l'« objet », il nous paraît que l'une des originalités des recherches en histoire des religions est que celles-ci croisent le plus souvent histoire et anthropologie. Par ce croisement, l'historien des religions maîtrisera autant les sources qui composent ses dossiers (dans leur langue originale, il va sans dire) que les logiques transculturelles qui constituent ses clés d'analyse. Puisant à l'expertise anthropologique relative à l'étude du regard ethnographique lui-même, il sera rompu à la distinction de discours « émiques » et « étiques » [13], à l'examen de processus transculturels (logiques sociales, etc.), et aux biais à l'œuvre au sein de certaines catégories [14]. Pour la mise en œuvre d'un tel programme, la démarche comparative est tout indiquée, et il y a sur ce point une affinité méthodologique forte entre l'histoire des religions telle que nous la concevons et l'anthropologie culturelle et sociale. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous préférons l'appellation d'histoire comparée des religions à celles de « science des religions », de « science religieuse » ou encore d'« étude des religions » : le terme d'« histoire comparée » suggère en effet le recours conjoint aux sciences historiques et à l'anthropologie. Nous devons donc nous arrêter un instant sur la question classique de la comparaison, afin d'en dégager les enjeux majeurs.

Dans le contexte de l'histoire des religions, l'un des plus ardents défenseurs de la comparaison fut Mircea Eliade, qui, à la manière de la phénoménologie religieuse du 20<sup>e</sup> siècle, fit usage d'une comparaison typologique et essentialiste tournée vers la saisie d'universaux. Il s'agit là du postulat de base de son ouvrage *Traité d'histoire des religions* (1949) — et préfacé par un autre grand comparatiste : Georges Dumézil — dans lequel Eliade établit une morphologie du sacré en classant des phénomènes religieux issus des contextes les plus divers sous des catégories générales [15]. Cette approche est aujourd'hui vivement critiquée pour plusieurs raisons. En détachant ses exemples de leurs contextes socio-historiques (et discursifs) respectifs, il en a radicalement altéré la signification [16]. On conteste également le caractère ontologique des catégories identifiées au sein de contextes variés. Eliade souscrit à un postulat théologique de l'existence d'une force éminemment supérieure et transhistorique modelant la sensibilité et le comportement religieux d'un *homo religiosus*. L'exemple d'Eliade constitue cependant une mise en garde utile contre des emplois excessifs de la comparaison. En tant que telle, celle-ci conserve en effet son intérêt, pour autant qu'elle soit mise en œuvre avec quelques précautions et à des fins précises.

En premier lieu, la comparaison permet de déceler dans un ensemble de faits culturels (religieux ou non) les éléments qui ont été empruntés à une autre culture au contact de celle-ci. On parlera dans ce cas de comparaison à visée généalogique [17]. Ici la démarche comparative permet de mettre le doigt sur les influences réciproques qui résultent des échanges que les cultures nourrissent entre elles. Ainsi l'étude comparée des épopées grecques et sémitiques a révélé que l'*Illiade* et l'*Odyssée* contiennent plusieurs passages dérivés de modèles proches-orientaux (Burkert, 1992). Un autre exemple est celui des mouvements

millénaristes de la fin du Moyen-âge, dont l'étude comparée sur l'aire eurasiatique permet d'expliquer des éléments du développement subséquent des cultures concernées [18]. Ce type de comparaison a l'avantage de mettre en évidence le caractère éminemment syncrétique de toute production culturelle.

On distingue usuellement cette comparaison travaillant sur les interactions culturelles de la comparaison « analogique » qui met en relation des éléments culturels qui ne sont pas historiquement reliés (Smith, 1990 : 36–53). Ce second type de comparaison peut remplir plusieurs fonctions, adéquatement décrites par Philippe Borgeaud (1986) dans un article classique sur le comparatisme [19]. Celle-ci peut viser un objectif heuristique, « dans le sens [que la comparaison] vise à contourner une difficulté momentanément insurmontable du point de vue de l'analyse interne de tel ou tel corpus » (Borgeaud, 1986 : 68). Dans ce cas, on s'efforce d'expliquer la fonction problématique d'un élément interne à un ensemble de faits en le comparant à un élément similaire pris dans un autre contexte, au sein duquel son rôle systémique est plus intelligible. Le détour par une autre tradition permettra au chercheur de trouver des solutions aux problèmes de détail qu'il rencontre dans l'étude de sa tradition de spécialisation. C'est la démarche que suit John Scheid (2007 : 54-55) quand il propose un détour par le rituel védique pour éclairer la question du fonctionnement des rituels à Rome, ou Catherine Hezser (1997 : 324-327) qui éclaire la structure sociale du mouvement rabbinique dans la Palestine du début de notre ère par une comparaison avec les institutions des sociétés Kalinga et Tausūg d'Asie du Sud-est.

La comparaison analogique peut également remplir une fonction « ethnographique ». Elle servira alors d'« instrument d'éloignement », afin de combattre

l'ethnocentrisme [20]. L'avantage prépondérant de cet exercice d'éloignement consiste à « aiguïser le regard » (Borgeaud, 1986 : 69). Après s'être aventuré dans un autre contexte culturel, on retournera à l'étude de son domaine de spécialisation enrichi de nouvelles perspectives ; on sera amené ainsi à considérer son objet sous l'angle d'une problématique renouvelée.

La comparaison peut enfin comporter une fonction « herméneutique ». Borgeaud la présente ainsi : « Se situant au niveau de l'interprétation globale, elle n'a pas d'abord pour but d'expliquer tel ou tel détail incompris d'un corpus donné. Elle intervient quand le corpus déjà organisé, déjà compris, est mis en présence d'autres corpus eux aussi constitués, dans un rapport mutuel d'entités qui pourraient se suffire à elles-mêmes, mais auxquelles leur confrontation ajoute du relief. » (1986 : 69) Par une *perspective croisée*, la comparaison enrichit ainsi le regard porté sur des corpus déjà constitués. [21]

Dans l'ensemble de ces cas, la comparaison a pour conséquence de déranger des historiographies à visée particulariste, défendant par exemple la « pureté » d'une tradition [22]. C'est précisément l'objectif principal que Marcel Detienne assigne à la comparaison, qui plaide pour un comparatisme à large spectre : « Le comparatisme constructif dont j'entends défendre le projet et les procédures doit d'abord se donner comme champ d'exercice et d'expérimentation l'ensemble des représentations culturelles entre les sociétés du passé, les plus distantes comme les plus proches, et les groupes humains vivants observés sur la planète, hier ou aujourd'hui » (Detienne, 2000 : 42-43). Quelle procédure Detienne propose-t-il pour cet exercice de comparaison ? Pour « amorcer » le travail de la comparaison, il faut, dit-il, choisir « une porte d'entrée en forme de catégorie », qui

présente un assez grand caractère de généralité, sans être excessivement commune, pour éviter de rester tributaire d'une culture en particulier (Detienne, 2000 : 44-45).

La comparaison ne vise ainsi pas à mettre en évidence ce qu'il y a de pareil ou d'identique entre les cultures [23]. La démarche est inverse : comparer les cultures les plus éloignées les unes des autres permet d'identifier ce qu'il y a de spécifique dans chacune d'entre elles. L'incomparable de chaque culture « surgit » alors au cours travail de comparaison dans un éclair de « violence heuristique » (Detienne, 2000 : 45) [24], c'est-à-dire que les particularités d'une culture apparaissent de manière éclatante lorsqu'on la confronte à l'altérité d'un système culturel étranger. Précisons toutefois qu'aucune culture ne saurait être considérée en soi comme « unique » ou véritablement « incomparable » : ce qui peut sembler un trait propre dans tel ou tel exercice de comparaison peut se révéler un point commun dans tel autre. Pour combattre l'essentialisation des catégories, la comparaison se doit de mettre en évidence les différences, et non de rechercher la saisie de l'unique ou du semblable (Smith, 1990 :42) [25].

S'il est important d'insister sur la visée différentielle de la comparaison, il est tout aussi crucial de problématiser la nature des éléments comparés. La plupart du temps en effet, on ne compare pas des phénomènes entre eux, mais des discours qui impliquent la prise en compte autant des contextes respectifs des « auteurs » ou « locuteurs » que ceux de leurs multiples récipiendaires. La réalisation du caractère discursif des sources complique certes le travail comparatif, mais permet de lutter contre les extrapolations hâtives d'un élément de discours à l'ensemble d'une culture ou d'une religion [26].

En somme, et sous réserve d'un certain nombre de précautions méthodologiques, la comparaison constitue un outil méthodologique tout particulièrement important pour l'histoire des religions, dans la mesure son objet principal paraît si évidemment ethno-, euro-, et christiano-centré. S'il est clair que la comparaison « explicite » n'est qu'une option méthodologique parmi d'autres pour un historien des religions, la visée poursuivie par son entremise — à savoir se dégager de courants historiographiques qui seraient par trop orientés par des intérêts religieux ou politiques — nous semble quant à elle faire l'objet d'un large consensus parmi les chercheurs.

## **La communauté scientifique de l'histoire des religions : aperçu historique et distribution nationale**

La communauté scientifique — la tribu académique donc — passée et présente constitue un élément important de la définition d'une discipline. Est-il possible de dessiner les contours d'une tradition et d'une communauté scientifique dans le cas de l'étude des religions ? Il est très certainement possible de répondre par l'affirmative à cette question. Il existe bien une longue tradition intellectuelle, et une communauté présente de chercheurs en histoire des religions.

Celles-ci ne se définissent pas nécessairement en référence à un même objet immuable. En revanche, elles s'inscrivent dans une arène discursive au sein de laquelle sont problématisées, discutées et critiquées certaines notions cardinales, comme celles de « religion », « sacrifice », « rite », « mythe », « croyance » ou « Eglise ». Ces catégories, faut-il le rappeler, ont joué et jouent toujours des rôles de première importance sur le plan social et politique, et ont servi à distinguer — souvent même hiérarchiser [27] — différents groupes socio-culturels. C'est

donc d'abord autour d'un ensemble de problèmes que se trouve réunie la communauté des chercheurs en histoire des religions [28].

Esquissons à présent quelques éléments historiques des traditions nationales de l'histoire des religions, sans aborder les aspects plus actuels de ces différentes traditions, de sorte à éviter l'arbitraire qu'implique le choix de figures contemporaines représentatives. L'histoire des religions jouit cependant aujourd'hui d'une tradition bien vivante – et même en fort développement — dans tous les pays (et de nombreux autres) d'appartenance des figures historiques que nous allons mentionner.

Même si certains précurseurs avaient ouvert la voie d'une étude critique et empirique des religions [29], on peut estimer que l'histoire des religions moderne est née en 1870. Cette année-là, le philologue et orientaliste allemand Friedrich Max Müller prononça en effet à Oxford ses fameuses leçons sur la *science de la religion* (traduction littérale de l'appellation allemande de la discipline : la *Religionswissenschaft*). Il fut l'un des premiers à insister sur l'importance de la comparaison pour la constitution de la nouvelle discipline. On lui doit le célèbre mot : « Qui ne connaît qu'une seule [religion] n'en connaît aucune. » (1876 : 14) [30]. L'approche philologique de Müller, s'inscrivant dans le cadre du développement de l'orientalisme allemand, allait durablement marquer l'étude des religions. A la recherche d'une religion originelle centrée sur l'adoration de la nature, le comparatisme large de Müller s'inspirait largement de l'étude comparée du langage. C'est par une lecture adéquate des mythes au moyen des outils de la philologie qu'il s'agissait de remonter aux couches les plus anciennes de la civilisation indo-européenne — une approche évidemment éloignée de l'étude des rituels ou de la société.

C'est un paradigme différent, voire opposé, que nous voyons apparaître presque simultanément dans le contexte des universités britanniques. Nous faisons bien sûr référence à l'anthropologie évolutionniste victorienne qui, en rupture avec le modèle philologique et linguistique, pratique un comparatisme qui dispose différents ensembles civilisationnels et religieux sur une échelle diachronique. Il ne s'agit plus de partir à la recherche d'une supposée religion naturelle, mais plutôt de décrire les différentes phases de l'évolution religieuse de l'humanité. Cette approche s'est développée dans le contexte colonial britannique qui rendait nécessaire une réflexion sur la diversité religieuse et culturelle des territoires de l'empire. Les tenants de cette approche se situent plutôt du côté des « sceptiques », puisque la religion est volontiers considérée comme un stade rudimentaire appelé à être remplacé par la science (même si, bien évidemment, certains auteurs chrétiens argueront que le christianisme représente le sommet de l'évolution). On pourra notamment penser à Edward Burnett Tylor (premier titulaire de la chaire d'anthropologie d'Oxford, créée en 1896), James George Frazer (Fellow du Trinity College de Cambridge à partir de 1879) ou Jane Ellen Harrison (Lecturer à Newnham College de Cambridge dès 1898), l'une des rares femmes actives dans le champ de l'étude des religions au tournant du 20<sup>e</sup> siècle.

En partie en réaction au modèle de l'anthropologie évolutionniste, se développa un autre courant, plutôt intéressé au classement morphologique des formes religieuses qu'à leur place dans le développement de l'humanité. C'est aux Pays-Bas que cette approche émergea d'abord, avec la figure de Cornelis Petrus Tiele qui occupa une chaire d'histoire comparée des religions dès 1877 à l'Université de Leyde. Émanant d'un contexte protestant (calviniste) libéral, la tradition néerlandaise de l'étude des religions a fourni de nombreux

phénoménologues de la religion, comme Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Gerardus Van der Leeuw, William Brede Kristensen, Claas Jouco Bleeker et Jacques Waardenburg [31]. Ces différents auteurs ont en commun de reconnaître la présence de « formes religieuses » similaires au sein de contextes géographiquement et temporellement distincts. Dans leurs travaux, ils mettront l'accent sur les similarités entre différentes cultures, de sorte à faire apparaître ces formes religieuses. Celles-ci, estiment-ils, ne sont pas entièrement réductibles à d'autres institutions culturelles, comme l'économie ou la société, mais ont une raison d'être qui leur est propre.

En France, le protestantisme libéral exerça également une certaine influence sur le développement de l'étude des religions. La fameuse Ve section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), entièrement consacrée aux « sciences religieuses », fut ainsi fondée en 1886 à la suite de la suppression de la faculté de théologie catholique de Paris, et compta, parmi ses premiers occupants, de très nombreux savants de tendance protestante libérale – comme Louis Auguste Sabatier ou les frères Réville. C'est dans cette même perspective que fut rédigé l'un des premiers manuels d'histoire des religions, par Maurice Vernes (1887), également fondateur de la *Revue de l'histoire des religions* et alors directeur de la Ve section de l'EPHE.

Un autre courant, tout aussi influent pour le développement d'une étude non confessionnelle des religions, et en particulier pour l'histoire de la sociologie des religions [32], est représenté par le groupe des Durkheimiens (Emile Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, Robert Hertz notamment). Tout particulièrement intéressés à la dimension du rite, ceux-ci se sont distanciés à la fois de l'école « mythologique » de F. M. Müller, de l'évolutionnisme de E. B. Tylor et de la phénoménologie

religieuse. Leur approche consistait largement en la mise en évidence de logiques socio-historiques au travers de différents contextes culturels — ainsi du fameux *Essai sur le don* de M. Mauss ou de l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* d'Hubert et Mauss, qui constituent des exercices de comparaison sans ambition de mettre à jour des universaux religieux. Dans le courant du 20<sup>e</sup> siècle, l'approche sociologique du religieux a connu un succès considérable dans le contexte français : en témoignent par exemple les travaux de M. Halbwachs, ou plus récemment ceux épistémologiquement divergents mais examinant similairement la fonction sociale des institutions religieuses, de Pierre Bourdieu et Danielle Hervieu-Léger.

De son côté, bien que n'ayant pas développé une perspective réellement originale, la Suisse peut se targuer d'avoir abrité dans la Faculté des lettres de l'Université de Genève « la première chaire au monde d'histoire des religions » (Borgeaud, 1999 : 72), dont le premier titulaire fut en 1874 Théophile Droz.

L'histoire des religions apparut plus tardivement en Italie. Il fallut attendre 1911 pour qu'un enseignement d'histoire des religions fût organisé à l'université : cette année-là, des cours furent donnés à Milan par Uberto Pestalozza. L'histoire des religions, en tant que science non confessionnelle privilégiant une approche historico-comparative, reçut une impulsion nouvelle grâce aux bons soins de Raffaele Pettazzoni. En 1924, après des années de résistance rencontrée du côté de l'église catholique, Pettazzoni finit par obtenir la première chaire d'histoire des religions d'Italie, à Rome en 1924. L'école de Rome fut dirigée par la suite par Angelo Brelich, Ugo Bianchi et Ernesto De Martino.

En Allemagne, l'histoire des religions (*Religionswissenschaft*) se libéra avec quelque peine de l'emprise de la théologie. Les premiers à s'intéresser à une étude comparée des religions furent des théologiens protestants libéraux : Rudolf Otto et Friedrich Heiler. Otto a été rendu célèbre par son ouvrage *Le Sacré*, qu'il publia sous le titre allemand *Das Heilige* en 1917. Il s'opposa énergiquement aux tendances réductionnistes d'approches sociologiques telles que celle d'un Max Weber qui se disait lui-même « religiös unmusikalisch », et s'intéressait plus aux effets socio-économiques des religions qu'à une prétendue essence religieuse. En 1927, Otto rassembla à l'Université de Marburg tous les objets religieux qu'il avait ramenés de ses nombreux voyages à l'étranger, pour en faire une collection de musée, qui est toujours ouverte au public de nos jours : c'est la *Religionskundliche Sammlung* de l'Université de Marburg. Heiler se fit connaître principalement par sa thèse consacrée à la prière, *Das Gebet*, qu'il défendit en 1917. En 1922, il occupa la première chaire d'histoire comparée des religions à la Faculté de théologie de l'Université de Marburg. Depuis, la tradition allemande s'est affranchie de la théologie. Elle s'est distinguée notamment par la valorisation d'une approche purement historique et philologique, comme dans les travaux de Burkhard Gladigow.

Aux Etats-Unis, la présence de l'histoire des religions fut assez timide dans la première moitié du XXe siècle, mais avec l'arrivée de Mircea Eliade à l'Université de Chicago en 1956 elle connut un essor grandissant. En 1957, Mircea Eliade prit la succession de l'allemand Joachim Wach à Chicago, et exerça une influence considérable jusqu'à sa mort en 1986. Wilfred Cantwell Smith développa de son côté le centre pour l'étude des « World Religions » à l'université d'Harvard, et fut l'un des premiers à questionner la validité universelle du concept de religion (Smith, 1962).

Les arrêtés répétés de la cour suprême des Etats-Unis au sujet du caractère non-constitutionnel de l'enseignement religieux dans l'enseignement public, entre 1960 et 1963, a par ailleurs contribué à dessiner les frontières entre les études religieuses et les études *sur* le religieux, avec d'importantes répercussions sur l'organisation de l'étude des religions dans le monde académique américain. Dans le domaine de la sociologie de la religion, on dénombre de nombreuses contributions des savants américains, comme celle de Rodney Stark et William Sims Bainbridge qui ont développé une théorie de la religion visant à analyser les « biens religieux » dans une perspective économique (Stark et Bainbridge, 1987).

Récemment, une approche connaît un essor assez frappant : il s'agit de l'approche cognitive et socio-biologique, qui compte de nombreux représentants en Scandinavie et aux Etats-Unis [33]. Ses tenants cherchent à expliquer le religieux par des facteurs cognitifs (neurobiologiques) ou environnementaux (socio-biologiques). La religion serait ainsi un produit dérivé du fonctionnement du cerveau (Pascal Boyer) ou le résultat de comportements sociaux avantageux pour la survie d'un groupe (Walter Burkert). Bien que prometteuse, cette approche nous semble pour l'heure manquer de sophistication, en raison de son présupposé néo-positiviste sur l'existence ontologique de phénomènes religieux scientifiquement analysables, et de son optimisme quant aux capacités explicatives des sciences cognitives.

Les spécialistes de l'histoire des religions ne s'organisent pas seulement à l'échelle nationale. Il faut encore mentionner l'existence de grandes organisations internationales favorisant le développement de l'histoire des religions à un niveau mondial. L'organisme faïtier de l'étude internationale des religions est l'*International Association for the History of Religions* (IAHR). Cette

organisation fut fondée en 1950 à Amsterdam à l'occasion de la 7e édition du Congrès International pour l'Histoire des Religions, association fondée à Paris en 1900. Elle est composée des organisations nationales d'étude des religions des cinq continents, et son objectif officiel est de promouvoir la collaboration internationale entre les chercheurs faisant l'étude académique des religions [34]. Au niveau européen, il existe depuis 2001 l'Association Européenne pour l'Etude des Religions (en anglais *European Association for the Study of Religion*). La sociologie des religions dispose elle aussi de différentes associations aux niveaux national et international, comme l'*Association française de sociologie des religions*, ou l'*Association for the Sociology of Religion*. Il existe par ailleurs un très grand nombre d'associations nationales d'histoire des religions, non seulement en Amérique du Nord et en Europe, mais sur les cinq continents : depuis quelques années déjà, la discipline est présente en Afrique et en Asie, où elle fait preuve d'une vitalité grandissante [35]. En témoignent notamment l'existence de l'*Indian Association for the Study of Religion* et celle de l'*African Association for the Study of Religions* [36]. La Suisse possède elle aussi son organisation d'histoire des religions : il s'agit de la *Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft / Société Suisse pour la Science des Religions* (SGR / SSSR).

Signalons enfin que les travaux produits au sein de cette discipline paraissent dans des revues spécialisées, comme *Archiv für Religionsgeschichte*, *History of Religions*, *Method and Theory in the Study of Religion*, *Numen*, *Religion*, la *Revue de l'histoire des religions*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (à quoi on peut ajouter l'*Année sociologique*, *Archives de sociologie des religions*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, *Social Compass*, pour ce qui relève de la sociologie des religions).

## Conclusion

De toute évidence, l'histoire des religions se caractérise bien par un ensemble de pratiques savantes qui configurent un champ particulier du savoir. Elle est également représentée par une communauté de chercheurs qui s'inscrivent dans une « arène discursive » riche d'une longue et complexe tradition. L'histoire des religions est ainsi plus qu'un simple domaine de recherche interdisciplinaire, et ne se réduit pas à une simple prise de distance par rapport à la théologie.

L'histoire des religions est donc cette discipline des sciences humaines et sociales qui, d'une part, observe, décrit, classifie et interprète de façon critique et en dehors de toute préoccupation confessionnelle les faits culturels catégorisés comme religieux. Elle produit d'autre part un discours théorique dont la finalité est à la fois d'expliquer par des causes humaines des processus associés à la catégorie générique de religion, et de porter un regard critique sur ses propres outils analytiques.

Sur le plan civique et politique, enfin, à l'heure où les religions se font de plus en plus bruyantes, il semble urgent de réaffirmer la nécessité d'une approche distanciée, réflexive et critique du religieux, qui se tienne soigneusement à l'écart de toute idée d'absolu. C'est là, à notre sens, le dessein principal de l'histoire comparée des religions.

## Notes

[1] Nous remercions, pour leur lecture attentive et leurs commentaires critiques, les professeurs Maya Burger et Silvia Mancini ainsi que deux relecteurs d'[ethnographiques.org](http://ethnographiques.org).

[2] Nous exerçons notre activité en Suisse, dans le canton de Vaud, qui est protestant par tradition.

[3] Sur la distinction, sans doute à concevoir plutôt en termes de gradation que de rupture absolue, entre sciences humaines et sciences exactes, voir l'ouvrage classique de Bourdieu (1984 : 55-96, en particulier la note p. 64).

[4] Voir sur ce point Becher (1989 : 20) qui revient sur plusieurs définitions classiques de la notion de discipline avant de proposer l'idée qu'une discipline se caractérise à la fois par les « attitudes, activités et styles cognitifs des groupes académiques qui représentent une discipline » et par « les caractéristiques et structures des domaines du savoir. »

[5] Pour cette raison, l'interdisciplinarité se pratique d'autant plus facilement que les limites disciplinaires sont bien marquées. Sur cette question, voir Becher (1989 : 37) et Klein (1990).

[6] Nous ne sommes évidemment pas les premiers à avoir réfléchi dans le monde francophone à l'identité disciplinaire de l'histoire des religions. Mentionnons par exemple les prolégomènes de Brelich (1970) ou l'excellent article de Borgeaud (1999).

[7] Sur ce point, voir Smith (1998 : 275–276) qui fait ainsi remonter la catégorie de « bouddhisme » à 1821, celle de « hindouisme » à 1829, celle de « taoïsme » à 1839 et celle de « confucianisme » à 1862. Pour Oddie (2006 : 71), la catégorie « hindooism » apparaît dès 1787 dans une correspondance entre C. Grant et T. Raikes au sujet d'un projet de mission protestante au Bengale et au Bihar. L'ouvrage de Masuzawa (2005) vise précisément à dégager quelques uns des intérêts ayant présidé à la construction des catégories désignant les « World Religions », aux 19e et 20e siècles.

[8] Ainsi, Fitzgerald (2000) ou Dubuisson (1998) qui propose de remplacer le terme par « formation cosmographique ».

[9] On peut citer, parmi de très nombreux exemples, le cas du néo-hindouisme. Sur la fortune d'idées et de concepts occidentaux sur le terrain indien, voir Halbfass (1981 : 217–246).

[10] Un exemple typique de « processus » se retrouvant au sein de plusieurs contextes serait celui de la différenciation sociale, souvent lié à la structuration sociale prônée par les élites d'un groupe « religieux ». Voir les exemples passionnants traités par Fabre-Vassas (1993) sur les emplois du cochon comme marqueur social, ou Lincoln (1981) sur l'effet de différenciation genrée des rites de passage.

[11] Pour être utile à ses lecteurs, une carte ne doit pas forcément représenter le territoire dans toute la richesse de ses détails. L'histoire de l'élaboration des cartes des métros new-yorkais et londonien le démontre, comme l'évoque Smith (2004 : 59).

[12] Smith emprunte la formule à Alfred Korzybski, le fondateur de la sémantique générale.

[13] Sur cette distinction fondamentale en anthropologie, voir l'ouvrage du linguiste Pike (1967).

[14] L'analyse remarquable de Bernard et Gruzinski (1988) sur la notion d'idolâtrie constitue un bon exemple de « démarche croisée » entre l'histoire et l'anthropologie.

[15] Sur la visée morphologique des travaux d'Eliade, qui se rapproche de la morphologie des plantes de Goethe, voir les deux articles de Smith (2000a : 315–331 et 2000b).

[16] Dudley (1977 : 148) va ainsi jusqu'à qualifier Eliade d'« anti-historien des religions » en raison de son manque quasi complet de sensibilité historique.

[17] Il s'agit du « controlled comparativism » dont parle Segal (2006 : 252–254).

[18] On pense ici aux travaux de Sanjay Subrahmanyam en « histoire connectée » (par exemple 2001).

[19] Pour des exemples concrets de la comparaison entendue dans cette perspective, voir l'ouvrage de Burger et Calame (2006).

[20] Voir McClymond (2008), qui par un travail comparatif de ce type sur les mondes juifs et indiens, repère les biais à l'œuvre dans l'étude des pratiques sacrificielles.

[21] Pour des exemples d'études comparées de corpus textuels issus des mondes indiens et proche-orientaux, sur respectivement l'ascétisme et l'hospitalité, voir Freiburger (2009) et Bornet (2010).

[22] C'est en ce sens que Bruce Lincoln (1989 : 172) envisage l'emploi de la comparaison : « La seule alternative à la comparaison revient à tomber dans une sorte ou une autre de provincialisme. C'est la posture de ceux qui privilégient la matière avec laquelle ils sont familiers, tout en ignorant, et ainsi en demeurant ignorant de, tout le reste. Parmi les espèces les plus courantes, sont l'ethnocentrisme, l'androcentrisme, l'eurocentrisme, et les autres centrismes non nommés ici (par exemple, ceux de classe, de temporalité ou de genre), qui conduisent tous à des généralisations hautement dommageables, sans qu'il n'y ait rien là d'accidentel ».

[23] Remarquons que Detienne ne désire aucunement, selon ses propres mots, « trouver ou imposer des lois générales qui nous expliqueraient enfin la variabilité des inventions culturelles de l'espèce humaine, le comment et le pourquoi des variables et des constantes » (Detienne, 2000 : 57).

[24] L'importance du caractère nécessairement différentiel de la comparaison est bien développée par Heidmann (2006).

[25] Comme cet auteur l'écrit (1990 : 42) : « D'un point de vue d'historien, pour citer Toynbee, "le mot 'unique' est un terme négatif qui signifie ce qui est mentalement incompréhensible." Il convient de développer un discours de la

'différence', un terme complexe qui invite à la négociation, classification et comparaison, et en même temps, permet d'éviter un discours simpliste du 'même' ».

[26] Voir en ce sens les remarques de Carlo Ginzburg (1980 : 18-20) sur l'emploi de la notion de « mentalité ».

[27] Voir notre article (Bornet, 2009) qui compare les taxinomies hiérarchisantes des religions de Tiele (1830-1902) et Troeltsch (1865-1923) et critique des emplois plus récents de ces idées.

[28] Sur cette idée, voir Strenski (2003, et en particulier p. 171). Voir également Filoramo (2007) pour un panorama des thématiques récentes dans l'étude des religions.

[29] On pense notamment au philosophe David Hume (1711-1776), auteur des Dialogues sur la religion naturelle (Hume, 1973) et à l'orientaliste William Jones (1746-1794), qui fut l'un des instigateurs de l'idée d'une famille de religions indo-européennes (Jones, 1788). Sur ces deux figures, voir respectivement Segal (1994) et Lincoln (1994).

[30] « Wer eine kennt, kennt keine ». N'oublions toutefois pas que chez Müller, la comparaison et la « science de la religion » visent finalement à revaloriser la tradition chrétienne. Voir à ce propos l'excellent ouvrage de Olender (1989, en particulier pp. 125–126).

[31] Sur l'école phénoménologique hollandaise, voir l'article de Waardenburg (1972) et plus récemment Molendijk (2005).

[32] Sur l'histoire de la sociologie des religions, voir Hervieu-Léger et Willaime (2001).

[33] Voir par exemple Burkert (1972), Lawson et McCauley (1990), Boyer (2001), Geertz (2004) et Whitehouse (2004).

[34] Relevons au passage qu'en 1960 l'IHR a adopté une charte définissant les conditions minimales pour la pratique de l'histoire des religions. Cette charte, originellement rédigée par l'historien des religions israélien Zwi Werblowsky, fut approuvée par plusieurs autorités de l'époque, dont Brelich, Eliade, Goodenough et Kitagawa. Le texte est intégralement reproduit par Schimmel (1960).

[35] Pour un panorama des traditions extra-européennes de l'étude académique des religions, voir Alles (2007).

[36] Voir <http://www.a-asr.org>

## Bibliographie

ALLES Gregory D. (éd.), 2007, *Religious Studies : a Global View*, London/New York : Routledge.

BECHER Tony, 1989, *Academic Tribes and Territories : Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*, Buckingham : The Society for Research into Higher Education and Open University Press.

BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, 1988, *De l'idolâtrie*, Paris : Seuil.

BIANCHI Ugo, 1975, *The History of Religions*, Leiden : E. J. Brill.

BORGEAUD Philippe, 1986, « Le comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales* 24, p. 59–75.

BORGEAUD Philippe, 1999, « Qu'est-ce que l'histoire des religions ? », *Equinoxe* 21, p. 67–83.

BORNET Philippe, 2009, « L'histoire des religions est-elle le 'destin de la théologie' ? », *Asdiwal* 3, p. 41–54.

BORNET Philippe, 2010, *Rites et pratiques de l'hospitalité : mondes juifs et indiens anciens*, Stuttgart : Steiner.

BOURDIEU Pierre, 1984, *Homo Academicus*, Paris : Minuit.

BOYER Pascal, 2001, *Et l'homme créa les dieux : Comment expliquer la religion*, Paris : Robert Laffont.

BRAUN Willi, 2000, « Introduction » in *Guide to the Study of Religion*, London/New York : Cassell.

BRELICH Angelo, 1970, « Prolégomènes à une histoire des religions » in *Histoire des religions*, PUECH H.-C. (éd.), Paris : Gallimard, t. 1, p. 3–59 (Encyclopédie de la Pléiade).

BURGER Maya et CALAME Claude (éd.), 2006, *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris, Arché/Edidit.

BURKERT Walter, 1972, *Homo Necans*, Berlin : Walter de Gruyter.

BURKERT Walter, 1992, *The Orientalizing Revolution : Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Mass.) & London : Harvard University Press.

DESPLAND Michel, 1999, *L'émergence des sciences de la religion : la Monarchie de Juillet*, Paris : L'Harmattan.

DETIENNE Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris : Seuil.

DUBUISSON Daniel, 1998, *L'Occident et la religion : mythes, science et idéologie*, Bruxelles : Complexe.

DUDLEY Guilford, 1977, *Religion on Trial : Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia : Temple University Press.

ELIADE Mircea, 1949, *Traité d'histoire des religions*, Paris : Payot, coll. « Bibliothèque historique Payot ».

FABRE-VASSAS Claudine, 1993, *La bête singulière*, Paris : Gallimard.

FILORMO Giovanni, 2007, *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes, problèmes*, Paris : Cerf.

FITZGERALD Timothy, 2000, *The Ideology of Religious Studies*, New York/Oxford : Oxford University Press.

FREIBERGER Oliver, 2009, *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*, Wiesbaden : Harassowitz Verlag.

GEERTZ Armin W., 2004, « Cognitive Approaches to the Study of Religion », in Antes P., Geertz A. W., Warne R., (éd.), *New Approaches to the Study of Religion, Volume 2 : Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Berlin/New York : Walter de Gruyter, p. 347–399.

GINZBURG Carlo, 1980, *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Flammarion.

HALBFASS Wilhelm, 1981, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany : State University of New York Press.

HEIDMANN Ute, 2006, « La comparaison différentielle », in BURGER M. et CALAME C., (éd.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris, Arché/Édidit, p. 141–157.

HERVIEU-LEGER Danielle et WILLAIME Jean-Paul, 2001, *Sociologies et religion : approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France.

HEZSER Catherine, 1997, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen : Mohr Siebeck.

HUME David, 1973 (1779), *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris : Vrin.

JONES Sir William, 1788, « On the Gods of Greece, Italy and India », in *Asiatick Researches* 1, p. 188–235.

KLEIN Julie Thompson, 1990, *Interdisciplinarity / History, Theory, and Practice*, Detroit : Wayne State University Press.

LAWSON E. Thomas et MCCAULEY Robert N., 1990, *Rethinking Religion : Connecting Cognition and Culture*, Cambridge/New York : Cambridge University Press.

LINCOLN Bruce, 1981, *Emerging from the Chrysalis*, London/Cambridge (MA) : Harvard Univ. Press.

LINCOLN Bruce, 1989, « Unconcluding Postscripts » in *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford/New York : Oxford University Press.

LINCOLN Bruce, 1994, « Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples » in *History of Religions* 42/1, p. 1–18.

MASUZAWA Tomoko, 2005, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago : University of Chicago Press.

MCCLYOMND, Kathryn, 2008, *Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*, Baltimore : Johns Hopkins University Press.

MOLENDIJK Arie L., 2005, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden : E. J. Brill.

MORIN Edgar, 1984, *Les stars*, Paris : Galilée.

MUELLER Friedrich Max, 1876 (1870), *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg : J. Trübner.

ODDIE Geoffrey A., 2006, *Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900*, Thousand Oaks/London : Sage Publications.

OLENDER Maurice, 1989, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris : Gallimard.

PIKE Kenneth Lee, 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, The Hague : Mouton.

RUDOLPH Kurt, 1981, « Basic positions of *Religionswissenschaft* », *Religion* 11/2, p. 97–107.

SCHEID John, 2007, « Le sens des rites. L'exemple romain » in *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Genève : Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique : p. 39–71.

SCHIMMEL Annemarie, 1960, « Summary of the Discussion » in *Numen* 7/2, p. 235–239.

SEGAL Robert A., 1983, « In Defense of Reductionism », *Journal of the American Academy of Religion* 51/1, p. 97–124.

SEGAL Robert A., 1994, « Hume's *Natural History of Religion* and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion » in *Religion* 24/3, p. 225–234.

SEGAL Robert A., 2006, « Postmodernism and the Comparative Method » in IDINOPULOS T. A., WILSON B. C., et HANGES J. C., (éd.), *Comparing Religions : Possibilities and Perils*, Leiden : Brill.

SMITH Jonathan Z., 1978, *Map Is Not Territory*, Leiden : E. J. Brill.

SMITH Jonathan Z., 1982 *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown*. Chicago & London : The University of Chicago Press.

SMITH Jonathan Z., 1990, *Drudgery Divine*, London : School of Oriental and African Studies (University of London).

SMITH Jonathan Z., 1998, « Religion, Religions, Religious » in TAYLOR M. C., (éd.), *Critical Terms for the Study of Religion*, Chicago : University of Chicago Press.

SMITH Jonathan Z., 2000a, « Acknowledgments : Morphology and History in Mircea Eliade's 'Patterns in Comparative Religion' (1949–1999), Part 1 : The Work and Its Contexts » in *History of Religion* 39/4, p. 315–331.

SMITH Jonathan Z., 2000b, « Acknowledgments : Morphology and History in Mircea Eliade's 'Patterns in Comparative Religion' (1949–1999), Part 2 : The Texture of the Work », in *History of Religions* 39/4, p. 332–351.

SMITH Jonathan Z., 2004, « When The Chips Are Down », in *Relating Religion : Essays in the Study of Religion*, Chicago : The University of Chicago.

SMITH Wilfred Cantwell, 1962, *The Meaning and End of Religion : A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York : MacMillan.

SPIRO Melford, 2004 (1966), « Religion : Problems of Definition and Explanation » in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London : Routledge.

STARK Rodney et BAINBRIDGE William Sims, 1987, *A Theory of Religion*, New York : Peter Lang.

STIETENCROON Heinrich von, 1989, « Hinduism : On the Proper Use of a Deceptive Term » in KULKE Günther-Dietz et SONTHEIMER Hermann (éd.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi : Munshiram Manoharlal, p. 11–27.

STRENSKI Ivan, 2003, « Why it Is Better to Know Some of the Questions than all of the Answers » in *Method and Theory in the Study of Religion* 15/2.

SUBRAHMANYAM Sanjay, 2001, « Du Tage au Gange au XV<sup>e</sup> siècle : une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique » in *Annales HSS* 56/1, p. 51–84.

VERNES Maurice, 1887, *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Paris : Ernest Leroux.

WAARDENBURG Jacques, 1972, « Religion Between Reality and Idea. A Century of Phenomenology of Religion in the Netherlands » in *Numen* 19 (2/3), p. 128–203.

WHITEHOUSE Harvey, 2004, *Modes of Religiosity : a Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek (CA) : AltaMira Press.

**Numéro 22 - mai 2011**  
**Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation  
et moralisation au sud du Sahara**

**Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve.  
Récits d'usagers de la chambre de  
guérison de Genève**

Christophe Monnot, Laetitia Krummenacher

---

**Résumé**

Ce texte présente une partie des conclusions d'une enquête ethnographique réalisée par les deux auteurs au sein d'une communauté pentecôtiste genevoise. L'article se focalise sur une nouvelle offre thérapeutique développée en Suisse romande depuis 2002 : la chambre de guérison. Partant de l'analyse de récits relatant l'expérience de la guérison divine, cet article met en avant le rôle du corps dans l'articulation de la narration. Du vécu de la maladie et de ses conséquences, jusqu'à la guérison, six étapes centrées sur le corps sous-tendent les récits de guérison. Ce nouvel éclairage permet de mieux saisir les prétentions de cette offre pentecôtiste à se ranger au sein des quêtes de mieux-être individuelles parmi la pluralité des offres thérapeutiques complémentaires.

**Abstract**

This paper presents the main results of an ethnographic investigation of a Pentecostal congregation in Geneva. We focus on a new therapeutic offer to be found in Switzerland, the “Healing Room”, created in 2002. Based on our analysis of testimonies of miraculous healings, we emphasize the key role of the body in these processes. We highlight six constitutive steps structuring these accounts of healing, from the primary experience of sickness through the search for care based on the body. This analysis brings new understanding of the importance of this therapy to the lives of patients and of the particular claims it makes in order to distinguish itself from and legitimize itself in relation to other alternative therapies.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2011/Monnot-Krummenacher>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Christophe Monnot, Laetitia Krummenacher, 2011. « Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève ». *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/Monnot-Krummenacher> - consulté le 25.06.2022)

*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.

# Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève

Christophe Monnot, Laetitia Krummenacher

## Sommaire

- Le miracle comme produit thérapeutique
- La chambre de guérison
- Guérir en se rapprochant du Seigneur
- Une enquête ethnographique
- Deux protagonistes
- L'épreuve du corps
- Le corps médical
- Réincorporation
- La chambre : un corps spécifique et efficace
- Corps en prières — corps en guérison
- Le corps comme preuve
- De quelle guérison s'agit-il ?
  
- Notes
- Bibliographie

## **Le miracle comme produit thérapeutique**

Une offre de guérison particulière a vu le jour très récemment en Suisse : « les chambres de guérisons ». Ces chambres s'inscrivent dans une tradition de prière de guérison, portée par le pentecôtisme [1]. Cette branche, particulièrement dynamique du protestantisme, est née au début du XXe siècle aux États-Unis. Elle entend mettre l'accent sur les charismes. Il s'agit, pour les chrétiens évangéliques, des dons que l'Esprit Saint alloue aux fidèles dans le but de prophétiser ou de guérir. La prière de guérison, même si elle n'a jamais été totalement absente des pratiques des Églises chrétiennes, est devenue un aspect central pour les différents groupes et Églises nés dans le sillage de ce mouvement [2].

Une originalité de ces chambres réside dans le fait que la prière ne se pratique ici ni en Église ni lors de réunion chrétienne dans de grandes salles publiques. Elles offrent un service individualisé de prière dans un espace sans signes religieux particuliers, un cabinet, un appartement, pour des personnes qui en font la demande. Concrètement, une personne malade peut à tout moment prendre rendez-vous et se rendre à la chambre de guérison où quelqu'un la réceptionnera, et après lui avoir fait remplir un formulaire, l'introduira dans une salle de prière. La pratique de soins proposée par la chambre repose notamment sur l'écoute du malade, la prière et l'imposition des mains, introduisant ainsi la possibilité du miracle de guérison.

Une autre spécificité consiste à positionner, dans les faits, l'offre proposée par la chambre de guérison dans le champ des thérapies alternatives. En effet, en désolidarisant la prière pour les malades de la pratique ecclésiale, elle se trouve autonomisée. On peut ainsi la présenter comme une

offre particulière et distincte d'une adhésion à un ensemble d'énoncés de croyance spécifique pour la proposer dans le créneau des alternatives thérapeutiques. Dans ce sens, les chambres de guérison peuvent effectivement s'adresser à un large public puisqu'elles ne demandent pas à l'utilisateur d'aller à l'Église, ni même d'adhérer à un catéchisme spécifique.

Nous avons suivi pendant plusieurs mois l'équipe d'encadrement et mené douze entretiens, principalement avec d'anciens usagers s'étant déclarés guéris suite à la prière reçue dans la chambre de guérison. Nous avons tenté de comprendre à quel genre de guérison la chambre de Genève contribuait. En effet, si cette offre se positionne parmi la pléiade des médecines alternatives, n'est-elle pas tout simplement une nouvelle entreprise de « biens de salut » (Weber, 1971 ; Merz-Benz, 2008) [3] ? De quelle guérison les usagers témoignent-ils ? L'accent est-il mis sur un cheminement spirituel, un rapprochement avec Dieu ou une amélioration de la santé ? [4]

## La chambre de guérison

La chambre de guérison de Genève est rattachée à une association pentecôtiste indépendante fondée en 2004, l'*Association internationale des ministères de guérison* (AIMG) [5]. Le but de cette association est d'organiser de grands rassemblements de guérison à Lausanne. Des évangélistes, prédicateurs, prédicatrices évangéliques, des guérisseurs, guérisseuses, disposant de ce que l'on appelle des « ministères de guérison », donnent ainsi des conférences et appellent l'auditoire à s'approcher de Dieu pour recevoir la guérison divine. Les trois éditions (2005, 2007, 2009) ont chacune rassemblé environ 5000 personnes dans la patinoire de Malley à Lausanne. En dehors de ces conférences, cette association offre

plusieurs autres services, dont les chambres de guérison, qu'elle aimerait voir implanter dans chaque ville importante de Suisse [6].

A Genève, la chambre de guérison est un grand appartement, mis à disposition par une communauté pentecôtiste de la ville, qui est ouvert un vendredi après-midi par quinzaine. Deux dames, membres de cette communauté — l'une médecin, l'autre épouse d'un pasteur du lieu — sont les responsables de la chambre. Les coéquipiers ainsi que les personnes sollicitant la prière proviennent, en grande partie, de cette assemblée ou de son réseau de relations proche (famille, amis). Pour se faire connaître, la chambre dispose d'un réseau de relais dans plusieurs communautés de la ville, ainsi que du bouche-à-oreille des usagers. Les récits de ces derniers transitent par les différents membres de l'Église pour être relayés dans les réunions de type charismatique et parfois lors des célébrations dominicales. Dans un premier temps, il nous a fallu suivre régulièrement les cultes de cette Église pour avoir véritablement accès à la chambre de guérison. C'est principalement à partir de notre présence régulière au culte qu'une relation de confiance a pu être tissée, nous permettant ainsi d'obtenir des informations pour pénétrer l'autre de la prière.

Un équipier de la chambre de Genève organise les rendez-vous pris pendant la semaine. Une équipe de prière arrive une heure avant l'ouverture, se rencontre pour partager avec les responsables un texte biblique et prier. Cette équipe, « les intercesseurs », veille dans cette salle pendant que les personnes malades sont accueillies dans la cuisine puis accompagnées dans une autre pièce. Les intercesseurs ne voient ni ne côtoient les individus qui ont pris rendez-vous. Avant de recevoir la prière, l'usager remplit un questionnaire, signe une décharge et reçoit un document expliquant les fondements sur lesquels se base

l'équipe dans sa démarche. Ensuite, deux coéquipiers sont désignés pour se rendre auprès de la personne malade et prier avec elle durant quinze à trente minutes. Puis la personne repart, avec si nécessaire la possibilité d'un autre rendez-vous.

Avant de commencer la prière avec la personne malade, les deux intercesseurs discutent brièvement avec elle de son mal, de ses symptômes ou besoins. Le malade est assis, les équipiers prient principalement à mi-voix en mettant leurs mains sur les épaules, parfois sur la tête ou à l'endroit de la douleur comme cela se pratique habituellement dans les rencontres de guérison en assemblée.



**Image 1**

La salle de rencontre des équipiers de prière.

Photo : Christophe Monnot.

Cette procédure, en plus d'être calquée sur un rendez-vous médical classique, a l'avantage de fonctionner comme une boîte noire. Personne ne saura si la guérison a eu lieu ou non. Les personnes guéries pourront donner des nouvelles soit aux responsables soit à leur réseau. Ceci contribue inévitablement à une visibilité des récits de guérison, au détriment des autres définitivement confinés à l'anonymat. Un second aspect est celui d'assigner un espace physique à l'avènement, un *topos* à la guérison qui ordinairement, en

chrétienté, est décrit en terme spirituel ou physique (bien que certains malades associent *a posteriori* la chambre de guérison au rétablissement, car ils n'ont remarqué le mieux-être ou la guérison que quelque temps après leur passage par la chambre).

## **Guérir en se rapprochant du Seigneur**

Le type de guérison promu par les chambres de guérison correspond au miracle divin, à l'action de l'Esprit Saint, au fruit de la prière fidèle affirmée par les mouvements pentecôtistes. Les récits retraçant ce genre de guérison ont déjà fait l'objet de plusieurs études qui, avant nous, ont pu montrer que pour les récits de guérison, « un point important est que la guérison marche premièrement et prioritairement comme une expérience spirituelle. Les guérisons physiques et les changements émotionnels sont des aspects secondaires pour lesquels on espère » (McGuire & Kantor, 1988 : 43) [7]. Il n'est pas nécessaire qu'un diagnostic médical confirme le rétablissement pour expérimenter une guérison divine, car le narrateur subordonne son expérience de la maladie au cheminement spirituel entrepris. « Les processus de guérison et de développement spirituel sont liés, parce que la maladie est perçue comme un obstacle au développement spirituel. Dans ce processus, la guérison est entendue comme une nécessité pour le développement spirituel individuel, qui en retour amène la bonne santé » (Csordas, 1988 : 123). Le système de guérison que nous avons observé est holistique, intégrant ainsi tous les niveaux de la personne qui est constituée, chez les chrétiens pentecôtistes, de trois parties : le corps, l'âme et l'esprit. La guérison physique est de plus souvent perçue comme secondaire et découlant d'une guérison spirituelle où les aspects physiques, émotionnels et spirituels s'entremêlent. Dans ce contexte, le principal « critère de guérison est de se rapprocher du Seigneur » (Poloma & Hoelter, 1998).

Les récits que nous avons recueillis, ainsi que ceux entendus lors des diverses célébrations auxquelles nous avons assisté, semblent correspondre pour une part importante à ces observations. Pourtant, à l'analyse serrée que nous avons menée, il apparaît que ce schéma explicatif ne suffit pas à appréhender pleinement ce que décrivent les usagers de la chambre. En effet, la personne qui a eu recours à la prière de la chambre de guérison raconte premièrement un rétablissement physique (McGuire, 1990). Pour comprendre si les chambres de guérisons constituent une nouvelle forme d'entreprise de « biens de salut » (Weber, 1971 ; Merz-Benz, 2008) ou non, nous avons centré notre analyse sur le corps du malade. La spécificité de notre propos sera de dégager des étapes qui décrivent le malade dans son corps et subséquemment en interaction avec le corps social. Car, nous le verrons, le corps tient une place centrale dans ces récits, c'est lui qui permet au récit de s'articuler ; d'un lieu d'épreuve, la souffrance, la maladie, il devient lieu de preuve de la guérison, de l'action divine.

## Une enquête ethnographique

Nous avons mené une enquête ethnographique d'une année dans une communauté charismatique genevoise qui accueille la chambre de guérison. Pour cela, nous avons régulièrement assisté aux célébrations dominicales et pu ainsi faire plus amplement connaissance avec la spiritualité de la communauté, ses membres ainsi que les responsables de la chambre de guérison. Un d'entre nous a ensuite participé aux réunions de la chambre de guérison et enquêté auprès des usagers pendant plusieurs mois. Si l'article que nous présentons ici se centre sur deux récits, ils font partie d'un corpus de données provenant de notre observation participante, de témoignages entendus et de douze interviews de personnes ayant passé par ou étant engagées à la chambre de Genève [8]. La plupart des entretiens usaient d'une grammaire convenue consistant à

raconter sa guérison à partir d'un tiers. La position de ce dernier est importante à souligner pour comprendre la démarche et l'analyse qui en découle. Les entretiens compréhensifs visaient ainsi à saisir de « l'intérieur, par le biais du système de valeurs des individus » (Kaufmann, 1996 : 23) [9]. Ils ont été enregistrés et ensuite retranscrits. Notre intégration dans les activités régulières de la communauté nous a permis de ne pas être perçus comme étrangers aux croyances partagées, mais comme des personnes en quête spirituelle. Par exemple, lors d'un entretien, une interlocutrice ajoute à la fin d'un échange : « ... et pour toi aussi, ça t'aide à mieux comprendre ».

## Deux protagonistes

Cet article s'est plus directement centré sur deux interlocuteurs : Gérald et Véronique.

Gérald [10] est âgé de 90 ans et vit avec son épouse dans une maison de retraite. Sa fille est active à la chambre de guérison de Genève et c'est par son intermédiaire que nous l'avons rencontré. La fille de Gérald était présente lors de l'entretien, qui s'est déroulé dans la cafétéria de son lieu de vie. Voici comment il décrit l'apparition de sa maladie :



« Alors j'ai eu du psoriasis pendant 56 ans, et ça a commencé lorsque j'ai perdu ma mère. Probablement que j'ai eu un choc, et j'ai commencé à avoir des rougeurs aux coudes et aux genoux. Puis ces rougeurs se sont un petit peu transformées avec la peau qui a séché, et puis qui s'en allait en me donnant, en provoquant des démangeaisons, qui sont vraiment alors ce qu'on appelle des démangeaisons ! Alors je me grattais toujours, forcément, et puis à force de me gratter, ça commençait à saigner ».

Notons que Gérald a commencé à nous faire le récit de sa maladie sans qu'il ait été nécessaire de poser la moindre question. Du fait de leur familiarité avec l'action de témoigner, il arrive fréquemment qu'il n'y ait pas besoin de poser la moindre question pour que ces personnes entament le récit de leur guérison miraculeuse. Dans son histoire de vie, Gérald fait coïncider l'apparition de sa maladie avec la disparition de sa mère [11].

Véronique, elle, est âgée de 45 ans. Elle vit avec ses deux enfants dans un appartement donnant sur un jardin. L'habitation est située au rez-de-chaussée d'un petit immeuble dans le village d'une commune genevoise. Elle a vécu un divorce douloureux suivi d'une période difficile. Elle nous a parlé d'une voix lente et parfois traversée par l'émotion suscitée par l'évocation de ses difficultés. Voici un extrait de l'entretien durant lequel elle nous décrit les difficultés qui l'ont conduite à la chambre de guérison :

« Pour ma dépression, mais aussi pour des problèmes comportementaux qui étaient directement liés à la dépression. Des comportements avec mes enfants, où j'étais pas la maman que j'aurais voulu être : tout le temps en colère euh... souvent en colère, trop souvent en colère, pis maîtrisant mal ma colère. Donc j'en venais à des comportements malheureux, que je regrettais infiniment après ».

Nous comprenons donc que son recours à la chambre de guérison a été motivé par son désir d'en finir avec ces « comportements malheureux » de son corps affecté par la dépression. Véronique a pris en compte ses symptômes ainsi que leurs répercussions sur l'accomplissement de ses rôles sociaux, notamment celui de mère. Sa relation avec ses enfants a constitué pour elle un élément déclencheur de quête de soins et de santé [12].

Pour analyser leur récit, nous suivons au fil des entretiens l'articulation entre le vécu de la maladie dans le corps et l'affection que cette dernière induit sur la position de nos interlocuteurs dans le corps social. Le thème du corps (physique, symbolique et social) nous a permis de relever que les récits étaient structurés en six grandes étapes sur la base desquelles sera structuré notre propos :

- 1. L'épreuve du corps
- 2. Le corps médical
- 3. La réincorporation
- 4. La chambre : un corps spécifique et efficace
- 5. Les corps en prières, les corps en guérison
- 6. Le corps comme preuve de guérison.

Ces étapes nous permettent de souligner la centralité du corps, du moins symboliquement, comme lieu traversé par la maladie. De là, nous pourrions expliciter les prétentions des chambres de guérison et plus particulièrement de l'AIMG à se profiler parmi la pléiade des thérapies alternatives plutôt que parmi celles des offres purement spirituelles.

## **L'épreuve du corps**

Raconter sa guérison ou sa maladie, c'est d'abord raconter l'expérience de la maladie qui traverse le corps, qui vient chambouler le quotidien (Le Breton, 1990 : 94-96), qui change les perceptions et trouble la capacité à assumer ses rôles. Les narrateurs soulignent à quel point la maladie les limite dans leur rôle de parent, époux, employé, etc. souvent valorisés en milieu chrétien (Halkowski, 1990 ; Massé, 1995 : 340). Les descriptions de la maladie ont pour point commun de distinguer le statut du corps sain de celui du corps malade. Ces mises en contraste, si elles peuvent apparaître à différents moments des entretiens, sont exprimées à chaque fois dans le but précis de

souligner la difficulté de vivre avec la maladie avant l'intervention divine [13]. Gérald nous explique ainsi combien le regard d'autrui était pénible à supporter. Il montre comment la maladie le coupait socialement des autres :

« Alors ça [le psoriasis] me donnait un complexe, j'osais pas être en chemise à manches courtes, j'osais pas être en short. J'aime beaucoup l'eau, je n'osais pas aller me baigner parce que forcément les gens disaient : « mais regarde celui-là, est-ce qu'il est contagieux ? » Pis c'est pas du tout contagieux hein, alors j'ai dû me priver, au fond, beaucoup d'être comme ça. Pas à moitié nu, non, mais enfin je pouvais pas faire ce que je voulais. Et pis j'avais toujours peur que les gens, en me regardant, se disent : « celui-là, il faut s'en écarter parce qu'il peut nous donner une maladie ! » Enfin bref, enfin ça a duré pendant 56 ans ça ».

Ce passage se situe après qu'il ait donné son point de vue sur la genèse de son mal. La maladie n'affecte donc pas seulement le corps, elle produit également un rejet hors du corps social, une solitude face à la souffrance que l'on porte. Le malade explique le travail d'adaptation qu'il doit mener pour maintenir ses liens sociaux, malgré tout, en cachant ses symptômes ou en changeant ses habitudes. De plus, il souligne qu'il a dû « se priver », qu'il n'a « pas osé », car il était « comme ça », le psoriasis ayant des aspects visibles et, selon lui, repoussants. Cette maladie est présentée comme un stigmat, « un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité, c'est en terme de relations et non d'attributs qu'il convient de parler » (Goffman, 1975 : 13). Il se sentait hors du corps social, à tel point qu'il évoque la peur de le contaminer lorsqu'il en fait part. Non seulement la maladie suscite de la

crainte, mais celle-ci pourrait envahir un corps sain (Douglas, 2001). Quant à Véronique, voici les difficultés engendrées par sa dépression et son divorce :

« ... la rupture a été assez, très violente parce qu'il a déménagé sans... on s'entendait bien, il n'y a jamais eu de dispute. Donc du jour au lendemain, je suis rentrée chez moi et il était plus là. Donc ça, ça a pas fait du bien à la dépression. Là après, j'ai du arrêter le travail parce que j'arrivais plus à me concentrer, j'arrivais plus à... C'était une phase de dépression euh... ben due à la fatigue je pense. À un stade où on doit arrêter de travailler, on n'arrive plus à réfléchir, on n'arrive plus à vivre normalement, il y a un grand, une grande marche de franchie ».

Véronique nous explique elle aussi combien sa maladie l'a coupée de son environnement social. Elle a tout d'abord vécu une rupture difficile qui l'a brisée dans son rôle de femme. Elle a ensuite dû arrêter de travailler, ce qui a eu pour effet de la plonger dans une grande solitude. S'ajoute à cela son sentiment de ne plus parvenir à assumer son rôle de mère. Elle glisse hors du corps social en même temps que sa maladie empire.

Ces récits soulignent ainsi la manière dont la maladie isole et empêche de « faire corps » avec ses proches, ses amis, ses coreligionnaires, etc. Non seulement la souffrance singularise, mais elle représente une expérience personnelle, unique et ineffable. « Certitude absolue pour le malade, la douleur reste ambiguë et invérifiable par les autres ; elle demeure intérieure, résiste à la validation sociale » (Good, 1998 : 264) [14]. Le malade partage le sentiment aigu qu'il ne peut plus correctement être intégré au corps social.

Dans tous les récits recueillis, nos interlocuteurs commencent par mettre en avant les difficultés provoquées par la maladie ainsi que l'aspect désarmant de la situation. Au-delà d'une présentation complète des conséquences de leur affection, cette mise en récit permet de rendre saillant l'amélioration obtenue au travers de la chambre de guérison. Plus la situation de départ est délicate, plus la « force » de l'intervention divine, découlant des prières de la chambre de guérison, est mise en valeur. Cet aspect est un point essentiel de la mise en récit de la maladie en général et non spécifiquement pentecôtiste. Good (1998) parle d' « élément subjonctivant » lorsque la « représentation du mystère » apparaît dans les récits de maladie. Le récit parvient à « subjonctiver » la réalité lorsqu'il fait appel à l'imagination des auditeurs, lorsque ces derniers « explor(ent) l'indétermination de la réalité ». La guérison peut ainsi être évoquée, même si elle implique un miracle. « Les récits de maladie relatent souvent des expériences du mystère, des histoires qui laissent imaginer un pouvoir que l'on cherche rarement dans la vie de tous les jours » (Good, 1998 : 320).

Cette caractéristique n'est pas absente des récits de maladie recueillis auprès d'usagers de la chambre de guérison. Il s'agit même d'un axe central de la mise en récit : souligner et rendre évidente l'intervention divine en attribuant à chaque mieux-être un caractère miraculeux. « Les histoires de guérisons miraculeuses sont d'abord des récits de miracles. Le miracle est un acte humainement impossible, un acte transcendant qui démontre alors qu'il existe une autre réalité, celle de Dieu et de sa toute-puissance en laquelle il vaut la peine de croire » (Singleton, 2001 : 130). Chez les pentecôtistes, c'est bien pour parler de « miracle » que l'on témoigne, même s'il n'y a pas eu de guérison (Monnot, 2009). Étonnamment, lorsqu'un membre de la communauté traverse une épreuve de maladie grave, il peut, sous certaines conditions, présenter cette situation

comme relevant de « l'incarnation de la présence divine » (Gonzalez & Monnot, 2008 : 84). Il peut également être une occasion de montrer sa confiance en Dieu dans l'attente de la guérison miraculeuse, car, selon Andrew Singleton, « l'absence de guérison ne signifie aucunement que Dieu ait failli » (2001 : 134).

## **Le corps médical**

Pour souligner que leur état de malade est difficilement supportable, nos interlocuteurs ont introduit à chaque fois une parole d'autorité, d'expert médical [15]. Les paroles du médecin concluent les descriptifs de la maladie et les valident. Voici comment Gérald fait intervenir la parole du corps médical après avoir décrit la manière dont il souffrait du psoriasis :

« Alors je suis allé chez un dermatologue et qui m'a dit : « ben je peux vous soulager, mais je ne peux pas vous guérir parce que c'est une maladie incurable ». Il m'a fait des piqûres de cortisone qui m'ont soulagé momentanément de ces démangeaisons, mais je commençais à enfler ».

Dans les récits recueillis, nos interlocuteurs convoquent les propos de médecins à plusieurs fins. Tout d'abord, ces paroles confirment le diagnostic. Ensuite, elles attestent que le narrateur a traversé une période de maladie sérieuse. La maladie et les conséquences qu'il décrit sont réelles, conséquences tant physiques que psychologiques ou sociales. De plus, la référence aux médecins indique que le malade a eu recours au système de santé, tel que cela est usuellement pratiqué et reconnu par le sens commun. Enfin, ils montrent que la science ne peut rien ! Le dermatologue soulage par les piqûres de cortisone, mais il ne peut guérir. En prêtant au médecin des propos tels que « je ne peux vous guérir », Gérald exprime non seulement

que la situation délicate dans laquelle il se trouve est médicalement incurable, mais également pourquoi il peut légitimement entreprendre des démarches pour recourir au service de la chambre de guérison. Comme nous l'avons mentionné précédemment, le propos négatif attribué aux médecins participe à la mise en contraste entre un avant — difficilement supportable — et un après la prière — la rémission, l'amélioration ou la guérison. En statuant d'une maladie incurable, le narrateur donne par la négative les preuves d'une intervention que l'on peut alors caractériser de miraculeuse. Il peut attribuer à Dieu tout changement d'état de santé de son corps. Véronique procède ainsi dans son récit afin de mentionner le manque d'efficacité de la médecine et, de ce fait, justifier son recours auprès de la chambre de guérison :

« ... la seule façon de pouvoir vraiment donner des chances de... d'une santé, d'une restauration de la santé, c'est de mettre Dieu dans le coup. Et plus que dans le coup, de le mettre à la source du retour à la santé en fait. J'ai bien essayé la thérapie avec des psy, ça m'a apporté quelque chose, mais c'est pas ça qui a rétabli ma santé ».

La simple mention du fait que Véronique ait suivi une thérapie psychiatrique atteste de son état et des symptômes qu'elle a auparavant décrits dans son récit. Ensuite, en se basant sur l'échec médical qu'elle a constaté, elle s'adresse légitimement au service de la chambre de guérison. Cette dernière constitue l'unique manière de mettre Dieu « à la source du retour à la santé », « dans le coup ». L'approche de la chambre de guérison est la seule alternative thérapeutique qui fasse sens pour Véronique, qui répond de manière adéquate et pertinente à l'interprétation qu'elle construit de sa maladie.

Face au diagnostic médical radical et à l'impuissance constatée par nos interlocuteurs, leur appel à la chambre de guérison leur apparaît totalement justifié. Il est présenté comme une alternative tout à fait raisonnable et bien loin d'un prétendu illuminisme religieux dont on pourrait les suspecter. Dans ce sens et pour aller plus loin, tous nos interlocuteurs ont eu recours à la médecine afin de tenter de soigner leur maladie, mais bien qu'ayant suivi les traitements prescrits, ils octroient leur guérison à l'intervention divine et non à celle des médecins. Singleton arrive au même constat lorsqu'il écrit que « la guérison ne découle pas d'une combinaison de traitements médicaux et d'interventions divines » (2001 : 131).

## Réincorporation

Nous avons plus haut évoqué la singularité dans laquelle se retrouvent plongés les malades, vivant dorénavant dans un corps qui les différencie de leurs congénères.

L'impuissance que nos interlocuteurs accordent à la médecine ajoute un certain désarroi à ce sentiment de singularité. Devant leurs tentatives pour trouver une aide efficace contre la douleur, un éventail d'offres semble *a priori* envisageable. Pourtant, les personnes interviewées ne mentionnent qu'une unique possibilité dans la palette des médecines complémentaires : le recours à la puissance divine par la prière de la chambre de guérison. Les récits présentent différents éléments d'un cheminement vers la chambre de guérison. Pour Gérald, il est important de se faire tout d'abord à l'idée que la prière peut constituer une solution à son mal avant de s'en remettre aux soins proposés par la chambre :

« Ça [la maladie] a duré pendant 56 ans ça. Et puis tout d'un coup, j'ai mon petit-fils, Cédric, qui est venu vers moi en disant : « tu sais grand-papa, je veux venir une fois par semaine vers toi et pis on va prier ensemble ». Et moi : « ben quelle bonne idée, pourquoi pas ! » Alors j'ai trouvé formidable que ce gamin qui était en apprentissage, qui après son travail venait vers moi, on allait dans notre chambre à coucher et puis les deux on priait. Il me disait : « tu sais grand-papa, je suis sûr, il va te guérir, faut demander à Jésus qu'il te guérisse et il te guérira ». Oui, j'ai dit bon ben on va laisser faire hein, j'étais pas tellement... Enfin bref il a fait ça pendant toute une année alors j'étais tellement touché que je me suis dit que... mais faut croire qu'il y a peut-être quelque chose qui va se passer ».

Cédric joue un rôle primordial consistant à proposer à son grand-père de faire appel à la prière de guérison. Il est introduit dans le récit pour amener une solution. Gérald dit à ce sujet que cela est arrivé « tout à coup ». Cédric est présenté dans le récit comme un point de contact entre le miracle et la maladie. Cette dernière survient et isole, tandis que le proche amène un lien entre le souffrant et le corps social.

La présence de Cédric dans le récit de Gérald montre une première étape de rapprochement en direction du corps social. En effet, Gérald n'est désormais plus seul avec sa maladie. Il est « touché » par l'action de son petit-fils et la confiance de ce dernier en la guérison divine. Il pallie en quelque sorte le manque de conviction de Gérald à l'époque, qui « n'était pas tellement... ». Le fait d'être touché par la proposition ou l'action d'un proche constitue un premier pas dans la préparation à recevoir et accepter ce qui se déroulera par la suite dans la chambre de guérison. S'approprier l'idée d'aller prier à la chambre de

guérison est imbriqué dans le processus de réincorporation du corps social par le malade. L'intervention d'un proche dans les récits de guérison divine est commune aux différents entretiens que nous avons recueillis. Cela représente un trait d'union entre l'individu malade et le corps social. Cette tierce personne fait intégralement partie du processus dynamique que constitue la quête de guérison.

Véronique, quant à elle, exprime son renouement avec Dieu qui lui a permis par la même occasion de réintégrer une communauté chrétienne à laquelle elle appartient depuis. Elle l'a rejointe après six ans d'« isolement », se considérant alors tant coupée de Dieu que du corps social. Ce renouvellement du sentiment d'appartenance est particulièrement remarquable dans son entretien, car cet extrait vient juste après un long passage durant lequel elle nous explique comment la maladie l'a coupée de Dieu : « Je me suis sentie abandonnée par Dieu... Pas vraiment : je me suis sentie coupée de lui par ma propre faute en fait, c'est plus honnête que de dire abandonnée ». Voici comment elle raconte cette période :

« Je suis revenue à Dieu complètement il y a deux ans en arrière. Je Le connais depuis longtemps, et pis j'avais une vie de foi riche et en communauté aussi avant. Et pis après j'ai vécu presque six ans d'isolement. Je retournais aux cultes, mais c'était pas très vivant et pis... euh... c'était très en retrait comme ça. Pis j'ai... après je suis venue à (nom de l'église à laquelle elle appartient), et là ça a été une communauté très euh... qui vit, où la louange est au tout premier plan. Et à partir du moment où j'y suis allée, j'ai plus raté un culte. Donc ça pendant une année et demie, pis la chambre de guérison c'est venu quand j'avais déjà repris une vie de foi importante, depuis une année et demie à peu près, avant de faire appel à la chambre de guérison ».

Nous avons vu précédemment que Véronique met Dieu à la source de son mieux-être, tant physique que psychologique et social. Nous pouvons ajouter que l'amélioration ressentie dans son « corps » s'est déroulée en parallèle de sa réintégration dans le corps social, ici en l'occurrence dans la communauté évangélique concernée. Pour Véronique, c'est Dieu lui-même, avec son assemblée chrétienne, qui joue le rôle du « proche qui propose ».

Entre le moment où Véronique entend parler de la chambre de guérison et le moment où elle décide d'y avoir recours, il s'écoule plusieurs mois. Quant à Gérald, cette période est beaucoup plus longue, puisque sa fille lui a parlé de la prière et de la guérison miraculeuse il y a bien des années. Cette période s'apparente à un apprivoisement durant lequel nos interlocuteurs entendent parler régulièrement de la prière de guérison. Ils y sont régulièrement confrontés au travers des témoignages, des discussions, des rencontres, lors des cultes ou dans des publications chrétiennes.

Thomas J. Csordas nomme cette période « la prédisposition — qui dans le contexte de la communauté

de référence — signifie pour la personne qui implore Dieu qu'elle soit d'abord persuadée que la guérison divine est possible, puisqu'elle fait partie des demandes logiques et légitimes pour ce groupe d'appartenance » (2002 : 27). Il est intéressant de noter qu'aux yeux des personnes interviewées, cette période est plutôt brève. Or, dans les faits, elle prend beaucoup plus de temps. La prédisposition trouve son origine dans le renouement des malades avec le corps social, la famille, la communauté. Durant cette phase, nos interlocuteurs se décrivent et se perçoivent comme entourés de paroles favorables à la guérison divine et ceints de corps de fidèles fervents (au sein de leur communauté, de leur famille, de la chambre de guérison). Cette période consiste en un processus d'acquisition d'un langage spécifique (Harding, 1987 : 169). C'est dans ce contexte que prend racine la prédisposition et qu'elle se construit suivant un processus plus ou moins long et non linéaire. Nous préférons le terme de « réincorporation », car il permet de souligner deux aspects : la réincorporation par le malade du corps social et la réincorporation d'un corps sain grâce à la guérison.

## **La chambre : un corps spécifique et efficace**

Une fois les narrateurs plus ou moins prédisposés (selon le terme de Csordas) à recourir à la prière pour la guérison, pourquoi font-ils spécifiquement appel à la chambre et non uniquement à la prière en assemblée qu'il est possible de recevoir à la fin de chaque culte ? Les intercesseurs de la chambre représentent pour les membres de la communauté que nous avons côtoyés des croyants plus spécialisés dans la prière pour la guérison. Véronique aborde la notion d'efficacité par la rapidité des progrès qu'elle perçoit suite aux prières faites à la chambre de guérison. C'est ce

qu'elle explique dans cet extrait qui suit directement le récit retraçant son renouement avec la communauté et sa décision de recourir à la chambre :

« Par contre, là [après avoir fait appel à la chambre de guérison], le mieux-être dans ma vie ça a été exponentiel ! Autant je peux dire que j'ai ramé pendant six ans, même aussi en thérapie, autant moi, là, j'allais beaucoup mieux. Mais j'ai senti l'action de Dieu très forte dans ma vie, vraiment très forte, et les progrès. Ce que je déplorais en thérapie, c'est la lenteur de l'avancement des progrès et là, les progrès ils ont été vraiment rapides et à la mesure de ce que Dieu fait, vraiment, euh... j'ai vu une efficacité très importante c'est très réjouissant ».



**Image 2**

Les équipiers de prières en intercession.

Photo : Christophe Monnot

Les équipiers de la chambre apparaissent en mesure de guider dans la prière pour la guérison des individus peu confiants. La capacité des premiers permet aux seconds d'avoir tout de même recours à la chambre de guérison, comme dans le cas de Gérald « qui n'était pas tellement... ». Cette possibilité, revendiquée par les responsables de la chambre, permet d'envisager la consultation d'un usager n'appartenant pas à une

communauté chrétienne. Voici l'explication d'une des responsables justifiant le pôle plus spécialisé dans le domaine de la guérison de cette structure :

« Je crois qu'une chambre de guérison ne peut pas exister sans quelque chose qui est très, très basique, et qui est pas du tout spectaculaire : c'est l'engagement des personnes. Et c'est ces personnes-là, qui ont chacun leur don, qui ne sont pas forcément explosifs, qui font qu'il y a un travail qui se fait. Il y a une base qui s'établit et qui permet je dirais à l'Esprit de Dieu et à la guérison de jaillir ».

Les intercesseurs sont perçus comme ayant reçu une mission de la part de Dieu leur demandant d'être actif dans le domaine de la santé, un don, tel que conçu dans cette communauté. La chambre constitue donc un corps de "spécialistes" de la prière, mettant au service de tout un chacun son expérience [16].

## **Corps en prières — corps en guérison**

« Et puis j'y suis allé [à la chambre de guérison], j'ai eu même une imposition des mains et j'ai remarqué au bout de deux-trois semaines que j'avais une nette amélioration. C'est-à-dire que mes démangeaisons diminuaient un petit peu, mais j'avais toujours ces rougeurs » (Gérald).

Gérald n'apporte pratiquement aucun élément décrivant le dispositif en place dans la chambre de guérison. Il ne donne aucun détail concernant les personnes y offrant la guérison, l'appartement, l'inscription préalable ou la salle de prière. La mention de la chambre de guérison est très brève pour laisser la place dans le récit à la guérison miraculeuse. Véronique n'en dit pas beaucoup plus :

« (...) J'ai eu les informations qu'il y avait une cellule de guérison et que... une chambre de guérison, et que je pouvais y aller et pis là aussi encore plus, chaque fois, je ressentais le Saint Esprit chaque fois on priait pour moi je le ressentais. Mais jamais si puissamment que... que... que ... dans ces moments de prière, parce que c'est à chaque fois une visitation, c'est... les mots manquent pour dire comment Dieu agit par grâce et comment le mal peut être très fort pour nous descendre. Mais c'est des expériences très très fortes aussi, dans le bon sens, et c'est aussi émouvant. C'est très très émouvant. Côté émotion, c'est très très fort, c'est comme du feu vivant qui vous re... ressuscite ».

Si Véronique ne donne aucun élément au sujet du déroulement d'une séance, elle nous décrit ce qu'elle a ressenti, même si « les mots manquent ». Il est intéressant de souligner en revanche le vocabulaire qu'elle emploie à cette fin : « ressentir », « puissamment », « visitation », « expérience », « forte », « émouvant », « émotion », « feu vivant ». Rien n'est dit sur la manière dont se déroule pratiquement une séance de guérison, car celle-ci passe au second plan, laissant la primauté au récit de ce qui se passe à l'intérieur du corps : l'avènement de la guérison. Le dispositif mis en place dans la chambre de guérison importe peu, il est subordonné à l'intervention divine rendue possible par le cheminement spirituel du malade. Comme souligné précédemment, cette dernière se situe toujours au premier plan (Amiotte-Suchet, 2005 ; Csordas, 1994).

Durant cette étape, nos interlocuteurs se présentent comme réincorporant la communauté. Au moment où la chambre de guérison intervient dans les récits, les personnages qui y sont rattachés sont présentés comme des alliés dans la quête de mieux-être. En effet, dans les parties précédentes, les narrateurs ont mis l'accent sur la solitude ressentie

durant la période antérieure à l'intervention divine. Bien que



**Image 3**

Conseillères en train de faire la prière de guérison.

Photo : Christophe Monnot.

plusieurs personnes fassent partie des équipes de prière de la chambre de guérison [17] — lors de notre observation, nous avons rencontré cinq équipiers en plus des deux responsables —, nos interlocuteurs ne nomment que les deux responsables. Le fait que les autres intercesseurs soient des inconnus met en avant la puissance de la prière et de l'action divine, ceci dans la procédure même de la chambre. Un groupe, les intercesseurs, prie dans une salle annexe sans avoir aucun contact avec l'usager. Ce procédé est important, car il met en avant le caractère spirituel de la démarche. De plus, les bénévoles à la chambre ne sont jamais présentés comme des guérisseurs dans les récits puisqu'il n'y a que Dieu qui guérit. Ainsi, le flou et le manque de description entourant une séance à la chambre participent premièrement au mystère de l'intervention divine et, deuxièmement, objectivent la réalisation d'un toucher divin (Claverie, 1991 ; Piette, 1999) [18].

Nos interlocuteurs mentionnent très peu de détails dans leur récit au sujet de l'organisation rituelle parmi les équipiers. Soulignons toutefois que nos observations participantes ainsi que nos entretiens avec les responsables de la chambre ont mis en évidence une certaine unité. Les intercesseurs partagent une vision commune de ce que

signifie la guérison divine, et tous considèrent accomplir une mission divine. De plus, les équipiers sont subordonnés, dans le fonctionnement, aux responsables de la chambre de guérison. La chambre est le lieu matérialisé de l'avènement de la guérison. Le point de contact des responsables de la chambre avec le malade matérialise son moment. Gérald parle d'imposition des mains. Ces mains posées sur lui sont le point de contact entre Dieu et son mal. Les responsables sont les canaux d'un avènement spirituel. Véronique attribue au Saint Esprit lui-même un toucher intérieur. A la chambre de guérison, lieu de guérison, il y a donc contact, moment de guérison. Le contact physique ou spirituel, rendu possible grâce à l'imposition des mains, préfigure le renouement du malade avec la communauté (ici premièrement chrétienne). L'imposition des mains, permettant à la guérison d'avoir lieu, précède la réintégration du miraculé au sein du corps social. Le corps malade, devenu corps miraculé, ne constitue plus un obstacle dans le développement spirituel de nos interlocuteurs. Bien au contraire, cet obstacle est dorénavant considéré comme un jalon dans la vie spirituelle de Gérald et de Véronique, comme une épreuve qui les a rapprochés de Dieu de manière privilégiée. Les "guéris" retrouvent alors pleinement leur place dans la communauté, leur corps ne les excluant plus, mais devenant au contraire un nouveau support de preuve à leur élection. C'est en effet dans un second temps, en témoignant de leur guérison miraculeuse, que nos interlocuteurs n'auront pas uniquement repris leur place, mais acquerront un nouveau rôle dans la communauté : celui de témoin de l'intervention divine en faveur des chrétiens, le corps constituant une preuve tangible (Monnot, 2009).

## **Le corps comme preuve**

La guérison divine a lieu en parallèle du renouement de Véronique et de Gérald avec le corps social. Cette réincorporation trouve son origine dans la prière vécue à la Chambre de guérison. Le corps miraculé devient la preuve de l'intervention divine. Cette dernière est dans un premier temps constatée par le malade lui-même, connaissant intimement son corps et ses souffrances. Les propos de Gérald dans ce sens sont intéressants :

« Et il y a deux ans de ça, j'ai eu une forte crise. Je me suis dit : « ça y est, voilà que ça recommence » et je suis allé chez un dermatologue, une femme dermatologue, qui m'a dit : « mais écoutez, c'est pas du tout du psoriasis que vous avez là, c'est une allergie. Est-ce que vous avez mangé quelque chose qui ne vous a pas convenu ? » (il répond) « Non, je ne vois pas ». Je me suis dit : « et bien, c'est notre Sauveur qui me guérit ! » Alors il m'a provoqué cette allergie, et ce psoriasis est parti comme ça : les démangeaisons ont cessé, mes rougeurs ont cessé, j'ai une peau de bébé sur un homme de nonante ans. C'est quelque chose d'extraordinaire ! Alors je suis tellement, tellement reconnaissant, et tous les jours en me levant, je vais devant la glace, je me regarde, je me dis : « mais c'est pas possible, c'est pas toi ! » C'est vrai moi je trouve ça formidable. Alors vous voyez, avoir la foi, j'avais la foi, mais... ouais, rien de plus. Alors maintenant, vraiment, j'ai la foi, je sais que notre Seigneur peut tout faire, Il m'a guéri. Et je suis tellement reconnaissant que j'essaie de publier partout où je vais en disant : « j'ai été guéri par la prière et c'est notre Sauveur qui m'a guéri et c'est vrai ». Je reconnais qu'en priant, qu'en ayant la foi, eh bien Il peut tout ».

Gérald constate dans son corps l'intervention divine et utilise la notion de foi pour expliquer que le Seigneur a agi en sa faveur. L'intervention divine est pour lui la seule conclusion possible, les médecins ayant auparavant déclaré leur impuissance [19]. La foi de Gérald est inductive, elle découle d'un « cheminement de la pensée religieuse qui prend son départ dans l'expérience » (Gonzalez, 2002 : 48).

Se basant sur son expérience corporelle, le miraculé peut témoigner et, dans ce cadre, faire intervenir un personnage central de son récit : Dieu. Ce dernier est considéré, selon Piette, « comme le résultat d'un réseau hétérogène constitué d'éléments humains et non humains associés dans une chaîne très articulée » (2002 : 369). Il est rendu situationnellement présent en tant qu'interactant invisible pour lequel le chrétien témoigne de traces de sa présence. « L'exemplification par un ensemble d'attitudes et de comportements témoignant de l'amour que Dieu a montré » (Piette, 2002 : 366) constitue l'une de ces modalités de médiation. Nos interlocuteurs témoignent de la présence de Dieu, le rendent présent à travers cette modalité du récit miraculeux (ils apportent un élément subjonctif, pour reprendre les termes de Good), tout en étant eux-mêmes (en considérant les individus de manière holiste, telle que cette notion est véhiculée en milieu pentecôtiste) des preuves de l'intervention divine.

Le rôle de témoin, que nos interlocuteurs endossent lorsqu'ils narrent leur expérience, est l'aboutissement d'un processus relativement long. Les chrétiens pentecôtistes que nous avons rencontrés sont des témoins privilégiés, des preuves de la puissance divine. À première vue, il peut sembler étonnant de parler de preuve dans un monde régi par la foi. Or nous avons montré que ces deux modes de compréhension sont articulés de manière pertinente par nos interlocuteurs afin de donner sens à ce qu'ils ont vécu.

Pour reprendre les développements de Claverie, le terme de « foi » peut avoir « deux acceptions : il désigne une adhésion finie, un contenu, mais aussi (...) un état ou un mouvement particulier qui s'est défait de toute résistance à ce contenu précis, un mouvement de consentement qui n'a pas besoin de preuves. Or, ce mouvement de consentement (contrairement à son contenu) n'est pas référentiel à l'attestation directe de quelqu'un qui pourrait se mettre en position de l'authentifier. De plus, la foi ne procède pas de la persuasion, ni du contact avec une démonstration probante » (Claverie, 1990 : 68).

Témoigner d'une guérison miraculeuse semble difficile sans, au préalable, ressentir cet état particulier exempt de résistance à l'égard du miracle vécu. Recourir à la preuve « offre un espace de description admissible pour autrui, il est un passage obligé pour 'en parler' » (Claverie, 1990 : 69). « Apprendre 'à parler miracle', 'à parler grâce' sans passer pour fou aux yeux des autres est un apprentissage mutuel qui demande de la prudence » (Claverie, 1991 : 163). C'est pour passer comme raisonnable que nos interlocuteurs construisent leur récit sur le mode de la preuve. Cette preuve n'est d'ailleurs pas médicale. Sa légitimité provient du fait que le témoin est incorporé à la communauté et à son mode de croyance dans lequel la preuve du corps racontée est suffisante. Les miraculés ne témoignent qu'exceptionnellement hors du milieu évangélique. Ils s'adressent ainsi à un auditoire chrétien pour lequel la foi comme mode de compréhension fait sens.

## **De quelle guérison s'agit-il ?**

Le corps miraculé de nos interlocuteurs constitue une preuve de l'intervention divine. Certes, Gérard et Véronique relatent une guérison, néanmoins celle-ci est indissociable d'un mieux-être obtenu à d'autres niveaux. Le terme de guérison est à comprendre dans son acception holistique et

pas uniquement physique. Nous avons vu que Véronique se sent dorénavant comme elle était avant sa maladie, notamment grâce au fait que « Dieu lui a fait sentir son amour ». Pour elle, une autre preuve de l'action de Dieu se trouve dans son vécu quotidien, dans sa relation avec ses enfants, dans le fait de retravailler et de se sentir à nouveau entourée et plus sûre d'elle-même. Tout comme Gérald, la guérison n'est pas uniquement physique. Nous comprenons donc qu'en parlant de guérison, nos narrateurs renvoient aussi au mieux-être ressenti dans leur vie, dans leur quotidien et, par-dessus tout, dans leurs relations avec autrui. Ils font en effet à nouveau partie du corps social. L'expérience transcendante opère une réorganisation dans la vie de nos interlocuteurs, en fonction du sens qu'ils lui attribuent.

Nous avons pu constater que nos interlocuteurs, comme tous les autres malades, parlent de leur corps meurtri, de l'isolement que procure la maladie, de leur désarroi face aux diagnostics médicaux et ensuite de leur cheminement vers et au travers de la chambre de guérison. Si le format demeure proche des témoignages de guérisons pentecôtistes avec tous ses corollaires, nous avons perçu que l'offre des chambres de guérison repose sur une légitimité thérapeutique. C'est avec la preuve narrative du corps guéri que l'expérience peut être partagée.

Cela fait-il de la chambre de guérison un lieu de thérapie alternative ? L'analyse nous permet de mieux comprendre la logique des initiateurs des chambres de guérison qui se positionnent dans le champ des thérapies alternatives. Nous avons soulevé que les histoires de guérisons miraculeuses sont d'abord des récits de guérisons, délivrées dans un cadre narratif formel : le témoignage du miracle [20]. En effet, le corps malade puis rétabli est la pièce centrale de l'articulation du récit. Il est évident que nous ne pouvons ignorer l'argumentation spirituelle qui

donne la trame au récit. Si cet aspect de la narration avait déjà été abondamment soulevé jusqu'ici, nous avons pu comprendre qu'il repose sur les étapes de la maladie vécue dans le corps physique et social. En effet, le récit ne peut pas prendre forme sans la maladie, ni obtenir son statut de témoignage de guérison sans la preuve d'un corps rétabli.

Une des particularités de la chambre est que le récit de guérison ne fait pas partie d'une stratégie de promotion d'un thérapeute ou d'un praticien, mais d'une profession collective. Ce caractère collectif, par ses canons d'énonciation, occulte un aspect, celui de la singularité du malade qui traverse la souffrance et réincorpore la communauté (humaine) au travers de la chambre de guérison, comprise comme un sas vers le salut. Les récits que nous avons analysés montraient que c'était à partir du corps, malade puis rétabli, que se déploie « l'administration de la preuve du miraculeux » (Claverie, 2003). En somme, la singularité de cette offre thérapeutique réside dans le fait qu'aucun de nos interlocuteurs n'a jamais mentionné la chambre de guérison comme thérapie, mais bien comme lieu de prière. Cette caractéristique associée à la forme particulière des récits que nous avons recueillis n'exclut pas les chambres de guérison de la large palette des médecines complémentaires. Le recours à la chambre de guérison est dans tous les cas perçu comme complémentaire à la médecine, nos interlocuteurs soulignent son caractère holistique, traitant les causes et non uniquement les symptômes, tout en accordant beaucoup de considération aux propos du malade lors de la prise en charge. Une thérapie alternative qualifiée par le lieu dans lequel elle est appliquée soulève toutefois un sujet qui devrait faire l'objet d'une prochaine recherche.

Nous avons ainsi pu mieux saisir le genre de guérison auquel la chambre de Genève contribuait. Si les récits parlent de rémissions physiques, de guérisons médicales, c'est avec un langage et une structure spécifiques. Ils insistent effectivement sur le caractère miraculeux de la guérison, ou imputent leur rétablissement à l'action divine. Cette offre est bien plus qu'une simple entreprise de « biens de salut » (Weber, 1971 ; Merz-Benz, 2008), car même si les usagers parlent d'un rapprochement avec Dieu, c'est surtout pour expliquer leur rétablissement dans la santé. On comprend mieux pourquoi elle se revendique comme médecine alternative. La chambre de guérison est le *topos*, le lieu de guérison, le *kairos*, l'avènement, au moment de la prière du miracle et le *logos*, le langage dans lequel les personnes vont restituer leur guérison. Le corps traversé par la maladie est pénétré par la guérison au moment de la prière. Il permet alors une mise en discours sur la preuve vivante qu'un événement miraculeux a *effectivement* pris corps.

## Notes

[1] En Suisse, le terme pentecôtiste est très rarement utilisé, les Églises s'identifiant plutôt par le terme de charismatique (évangélique/catholique charismatique) ou parfois par l'adjectif « pentecôtisant ». Par souci de clarté pour le lecteur francophone, nous avons opté pour le terme de pentecôtiste, comme un équivalent d'évangélique charismatique. Insistons tout de même sur le fait que les charismatiques sont des pentecôtistes, certes, mais modérés (dans la pratique et la théologie). Dans la classification de Favre (2006), la communauté qui accueille la chambre est rangée parmi les évangéliques « modérés ».

[2] Lire à ce sujet l'article de Laurent Amiotte-Suchet (2008) que les auteurs remercient ici pour ses conseils et remarques avisés.

[3] Voir le collectif proposant une discussion sur les biens de salut édité par Stolz (2008) selon plusieurs perspectives sociologiques.

[4] C'est dans une communauté chrétienne que Laetitia Krummenacher et Christophe Monnot se sont rencontrés. Elle, étudiante en ethnologie, faisait du terrain pour l'obtention de son mémoire de licence. Lui, doctorant en sociologie des religions, récoltait des témoignages de chrétiens souffrants. Ensemble, ils ont choisi de confronter leurs analyses pour tenter ainsi de comprendre la dynamique des témoignages de guérison et les spécificités d'une offre de soin pentecôtiste : les chambres de guérison.

[5] Voir le site officiel de l'AIMG : [www.laguerison.org](http://www.laguerison.org).

[6] Voir le site de l'Association internationale des chambres de guérisons (<http://healingrooms.com>) qui fait converger sa fondation, par John G. Lake, avec celle du pentecôtisme américain.

[7] Toutes les citations traduites de l'anglais vers le français sont l'œuvre des auteurs de cet article.

[8] Comme dit précédemment, nous avons été pris dans les événements auxquels nous avons participé ou dans les témoignages récoltés. Cette posture nous a permis d'être aux premières loges de la « religion en train de se faire » et d'éviter

de rentrer dans cette recherche avec une « proposition définitionnelle du fait religieux posée a priori » (Piette, 2003). Nous avons fait de Dieu un « objet ethnographique », afin de « penser ensemble le travail humain de construction du fait religieux et l'indépendance de l'être divin extérieur et autonome » (Piette, 2002).

[9] Voir également Favret-Saada (1977 : 61-73).

[10] Les prénoms de nos interlocuteurs sont fictifs, par souci d'anonymat.

[11] Pollner note que dans les témoignages, les narrateurs font coïncider des événements pour fournir des explications (1991). Il constatera encore que « le discours religieux encourage ou même contraint les individus à donner des descriptions de leur état personnel en termes positifs, même si « objectivement » c'est loin d'être le cas » (Pollner, 1989 : 110).

[12] Sur l'élément déclencheur d'une quête de soin, voir Massé (1995).

[13] Dans ces récits, le mieux-être est dû à la prière, suite à la visite à la chambre de guérison ou au miracle de la guérison compris comme des interventions que le malade attribue à Dieu. La guérison miraculeuse est souvent rattachée dans les récits à un instant biographique précis. Or, dans les faits, il s'agit d'un processus plus long, allant de l'identification du mieux-être ou de la guérison miraculeuse à la construction du sens de l'événement maladie dans des catégories pentecôtistes.

[14] Good se réfère ici explicitement à l'intéressant ouvrage d'Elaine Scarry (1985 : 56).

[15] Lorsque nos interlocuteurs parlent de la médecine ou de médecins, ils font exclusivement référence au corps biomédical. En effet, le recours aux médecines complémentaires parmi les chrétiens évangéliques que nous avons rencontrés relève de l'exception.

[16] Toutefois, bien que la chambre de guérison apparaisse comme un espace privilégié et plus spécialisé dans le domaine de la santé, elle n'est pas complètement assimilable à une médecine complémentaire. En effet, ce dispositif est tout de même lié à la communauté, bien que revendiqué comme indépendant.

[17] Nous avons pu le vérifier grâce à nos observations participantes des cultes auxquels se rend la majorité des membres de la chambre de guérison, ainsi que lors des séances de guérison se déroulant à la chambre de Genève.

[18] Au sein de la chambre de guérison, la guérison divine peut avoir lieu alors que le guérisseur (Dieu) est invisible (mais pas absent). Par des procédés de médiation bien définis, Dieu est rendu présent et interagit ainsi avec l'intercesseur et le malade. Ces trois personnages (Dieu, intercesseurs et malade) sont en situation de coprésence constituante (Piette, 1999). Il y a effectivement un toucher divin, par l'intermédiaire de l'imposition de mains pratiquée par l'équipier sur le malade, dont les signes, les preuves sont observables (Claverie, 1991).

[19] Raconter sa maladie et sa guérison contient une similitude certaine avec les récits de conversion. On peut en effet appliquer cette remarque de Peter Stromberg aux témoignages entendus dans le cadre de notre enquête : « le récit de conversion permet au croyant de se forger un sens de cohérence en utilisant un langage idéologique [...]. C'est ce sens de cohérence qui indique autant au croyant qu'à son auditeur une identité transformée » (Stromberg, 1990 : 54).

[20] Nous répondons ici en clin d'œil à Singleton pour qui « les histoires de guérisons miraculeuses sont d'abord des récits de miracles » (Singleton, 2001 : 130).

## Bibliographie

AMIOTTE-SUCHET Laurent, 2005. « Tous égaux devant Dieu ? Réflexions sur les logiques d'éligibilité des miraculés », *Social Compass*, 52(2) : 241-254.

AMIOTTE-SUCHET Laurent, 2008. « Les médiations de l'immédiateté. L'individualisme communautaire des assemblées pentecôtistes », *Théologiques*, 16(2) : 105-121.

CLAVERIE Elisabeth, 1990. « La Vierge, le désordre, la critique : les apparitions de la Vierge à l'âge de la science », *Terrain*, 14 : 60-75.

CLAVERIE Elisabeth, 1991. « Voir apparaître les "événements" de Medjugorje », in Jean-Luc Petit (dir.). *L'événement en perspective*. Paris, Éditions de l'École

des Hautes Études en Sciences Sociales (*Raisons pratiques*, n°2) : 157-176.

CLAVERIE Elisabeth, 2003. *Les guerres de la Vierge, une anthropologie des apparitions*. Paris, Gallimard.

CSORDAS Thomas J., 1988. « Elements of Charismatic Persuasion and Healing », *Medical Anthropology Quarterly*, 2(2) : 121-142.

CSORDAS Thomas J., 1994. *The sacred self : a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley, University of California Press.

CSORDAS Thomas J., 2002. *Body, meaning, healing*. New York, Palgrave Macmillan.

DOUGLAS Mary, 2001. *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte.

FAVRE Olivier, 2006. *Églises Évangéliques de Suisse : origines et identités*. Genève, Labor et Fides.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977. *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.

GOFFMAN Erving, 1975. *Stigmaté : les usages sociaux des handicaps*. Paris, Éditions de Minuit.

GONZALEZ Philippe, 2002. « Dire le surnaturel. Pour une sociologie globale du fait religieux », *Carnets de Bord*, 3(1) : 40-52.

GONZALEZ Philippe & MONNOT Christophe, 2008. « Témoigner de son pâtre et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique », in Pierre Gisel (dir.). *Le corps, lieu de ce qui nous arrive : approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*. Genève, Labor et Fides : 60-87.

GOOD Byron J., 1998. *Comment faire de l'anthropologie médicale ? : médecine, rationalité et vécu*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.

- HALKOWSKI Timothy, 1990. « "Role" as an interactional Devise », *Social Problems*, 37(4) : 564-577.
- HARDING Susan, 1987. « Convicted by the Holy Spirit : The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist*, 14 (1) : 167-181.
- KAUFMANN Jean-Claude, 1996. *L'entretien compréhensif*. Paris, Nathan.
- LE BRETON David, 1990. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MASSÉ Raymond, 1995. *Culture et santé publique : les contributions de l'anthropologie à la prévention et promotion de la santé*. Montréal, Éditions G. Morin.
- MCGUIRE Meredith B. & KANTOR Debra, 1988. *Ritual healing in suburban America*. London, Rutgers University Press.
- MCGUIRE Meredith B., 1990. « Religion and the Body : Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3) : 283-296.
- MERZ-BENZ Peter-Ulrich, 2008. « Salvation Goods and Culture Goods : An Interpretation of Max Weber, in Jörg Stolz (dir.), *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*. Berne, Peter Lang : 19-30.
- MONNOT Christophe, 2009. « De l'affliction à la prédication : quand les souffrants parlent à la communauté », *Social Compass*, 56(2) : 214–225.
- PIETTE Albert, 1999. *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*. Paris, Éditions Métailié.
- PIETTE Albert, 2002. « Entre la Sociologie et le Dieu Chrétien : Résultats d'une enquête ethnographique dans des paroisses catholiques en France », *Social Science Information*, 41(3) : 359-383.
- PIETTE Albert. 2003. *Le fait religieux : une théorie de la religion ordinaire*. Paris,

Economica.

POLLNER Melvin, 1989. « Divine Relations, Social Relations, and Well-Being », *Journal of Health and Social Behavior*, 30(1) : 92-104.

POLLNER Melvin, 1991 (1974). « Que s'est-il réellement passé ? Evénements et monde commun », in Jean-Luc Petit (dir.). *L'événement en perspective*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales : 75-96.

POLOMA, Margaret & HOELTER, Lynette, 1998. « The 'Toronto Blessing' : A Holistic Model of Healing », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2) : 257-272.

SCARRY Elaine, 1985. *The body in pain : the making and unmaking of the world*. Oxford, Oxford University Press.

SINGLETON Andrew, 2001. « "Your Faith Has Made You Well" : The Role of Storytelling in the Experience of Miraculous Healing », *Review of Religious Research*, 43(2) : 121-138.

STOLZ Jörg (dir.), 2008. *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*. Berne, Peter Lang.

STROMBERG Peter G., 1990. « Ideological Language in the Transformation of Identity », *American Anthropologist*, 92(1) : 42-56.

WEBER Max, 1971. *Économie et société*. Paris, Plon.