



Repenser les dynamiques religieuses en Afrique : Approche par les “ pratiques privées”

Fabienne Samson, Mame-Penda Bâ, Maud Saint-Lary

► To cite this version:

Fabienne Samson, Mame-Penda Bâ, Maud Saint-Lary. Repenser les dynamiques religieuses en Afrique : Approche par les “ pratiques privées”. Matérialités religieuses. Aux frontières du public et du privé, CODESRIA, 2019. hal-02357986

HAL Id: hal-02357986

<https://hal.science/hal-02357986>

Submitted on 11 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Repenser les dynamiques religieuses en Afrique : Approche par les « pratiques privées »

Bâ Mame-Penda, Saint-Lary Maud, Samson Fabienne

Ce livre est le prolongement, sans en être réellement l'issue, du colloque « Les objets du renouveau religieux en Afrique de l'Ouest ; Matérialités, espaces privés, trajectoires personnelles » organisé à l'université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal en mars 2016. Ce colloque vint lui-même clore un travail de quatre ans, réalisé au sein du programme ANR *Priverel* intitulé « espaces privés religieux : individus, expériences ordinaires et dynamiques religieuses en Afrique de l'Ouest ».

Constitué de 16 chercheurs européens, africains et américains, issus de six disciplines différentes¹, *Priverel*² avait pour objectifs initiaux d'analyser l'influence des normes religieuses dans la vie quotidienne de croyants, dans trois pays ouest-africains (Sénégal, Burkina Faso et Bénin) où les espaces publics – endroits communs, accessibles et gratuits (Paquot 2009 : 3), mais également lieux de débats socio-politiques – sont fortement saturés par le religieux. Le caractère novateur de ce programme résultait de ce glissement analytique du public vers le privé, débattu dans ces trois contextes où les religions catholique, protestante et musulmane sont représentées dans des proportions différentes.

Une notion en discussion : les espaces privés religieux

Le concept « d'espaces privés religieux » fut central à ce programme, élaboré selon plusieurs acceptions complémentaires.

Associée à « l'intime », cette notion y exprima tout d'abord les pratiques religieuses cachées, soustraites au regard d'autrui afin de ne pas déroger, en apparence, à la morale dominante. Cette première approche permit d'appréhender le libre arbitre des croyants qui, selon leur conscience, interprètent les dogmes chacun à leur manière, révélant ainsi le caractère pragmatique des religiosités perçues comme solution existentielle ; ressource thérapeutique (magie, transe, théologie de la prospérité) ; économie morale ou encore valorisation personnelle. Dès lors, chaque trajectoire spirituelle, au-delà des injonctions sociales, fut analysée selon le désir d'un accomplissement individuel en lien avec une

¹ Anthropologie, sociologie, histoire, science politique, démographie et économie.

² *Priverel*, dirigé par Fabienne Samson et Maud Saint-Lary, est un programme financé par l'Agence Nationale de la Recherche pour une période allant de 2012 à 2016. Il a été porté par le Centre d'études africaines (CEAF), devenu entre temps Institut des Mondes Africains (IMAf) en partenariat avec les universités de Saint-Louis (Sénégal), de Ouagadougou (Burkina Faso) et d'Abomey-Calavi (Bénin), et aussi l'Université Libre de Bruxelles (Belgique), l'Université de Mayence (Allemagne), l'Université de Copenhague (Danemark), et Michigan State University (Etats-Unis).

représentation éthique et symbolique du monde. Les musulmans sénégalais adeptes d'une Église évangélique en quête d'un miracle, décrits par Fabienne Samson au sujet de l'IURD à Dakar, sont un parfait exemple de ces arrangements personnels et secrets, révélant la fluidité insoupçonnée d'individus n'hésitant pas à aller voir dans la religion d'à-côté si ne s'y trouve pas leur salut.

« Seule l'étude de la religiosité permet de comprendre comment la religion peut se traduire en pratiques sociales » dit Olivier Roy dans ses entretiens avec Jean-Louis Schlegel (2014 : 266). Nous pourrions ajouter que rien n'est figé en matière religieuse et que, contrairement aux discours dogmatiques, toute activité sociale compose avec des apports culturels et religieux multiples et parfois contradictoires. La fabrique des *boliw*, au sud du fleuve Niger, associe l'islam à une pratique considérée comme païenne par les plus fondamentalistes, et Jean Paul Colley montre bien l'illusion – qui ne résiste pas à l'expérience de terrain – de croire en l'existence d'une authentique tradition pure de toute influence ou, à l'inverse, en un « religieusement correct » qui se développe actuellement au Mali, cherchant à imposer l'idée d'une société « totalement ³ » musulmane, débarrassée de toute référence préislamique. Ainsi est le discours des wahhabites, des puritains évangéliques ou de tous ceux qui prêchent un retour à un temps ancien béni, et qui utilisent le religieux déconnecté d'un contexte culturel et historique local (Roy, 2008), comme outil politique de modélisation des normes sociales. Ces formes rigoristes influencent la vie de chacun, contraignant parfois les gens à délaisser – au moins en apparence – des habitudes sociales et religieuses anciennes, telles les funérailles catholiques et lignagères au Bénin (Noret, 2008). Elles diffusent, même auprès de ceux qui voudraient s'y opposer, des modes de pensée et d'expression assujettis à un carcan religieux, obligeant par exemple les athées à taire leur incroyance, sous peine d'ostracisme, dans quasiment toutes les sociétés ouest-africaines contemporaines. L'approche des « espaces privés religieux » suggère alors de saisir les justifications implicites et explicites des adeptes qui défendent un mode de vie en rupture avec le reste de la société. Ainsi en est-il des femmes wahhabites burkinabè décrites par Maud Saint-Lary, qui s'appuient sur une vision du monde corrompu pour légitimer leur réclusion dans l'espace domestique et leur port du voile intégral. Ce retranchement de l'espace public est justifié par une conception de la pudeur et de la honte, mécanisme qui n'est pas sans faire écho avec le processus de « civilisation des mœurs » qui a traversé les sociétés occidentales à partir du XVI^{ème} siècle (Elias, 1973). Les notions de pudeur et de honte (très prisées par le religieux) sont souvent des clés pour comprendre les conceptions du corps et de l'intime et leurs transformations.

Pour Blondin Cissé, « la religion est de l'ordre du clos » car dogmatique, hors du temps et propice « au don de soi » de la part de fidèles qui se laissent enfermer dans un collectif (communauté de foi) sécurisant et offrant du rêve. Ainsi en serait-il, selon l'étude de Mame-Penda Ba, Rachid Id Yassine et Abdourahmane Seck sur un potentiel djihadisme au Sénégal, des enfants talibés, éduqués dans des écoles coraniques traditionnelles et forgés aux âpretés

³ Au sens de « fait social total » de Marcel Mauss.

de la vie. On ne sait, toutefois, si leur éventuel endoctrinement serait une réelle menace ou un argument théorique pour légitimer l'encadrement des madrasas par le gouvernement sénégalais. Quoiqu'il en soit, l'approche de la religiosité par la sphère privée mène à s'interroger – à l'inverse de celle sur les espaces publics – sur le for intérieur du croyant, sur ses motivations à adhérer à une voie spirituelle, voire à y militer. Comme l'écrit Jean Paul Colley, face aux adversités de la vie, chacun trouve des réponses chez des guérisseurs, marabouts ou groupes religieux divers, les uns n'excluant pas forcément les autres.

Les parcours de conversions peuvent être multiples au cours d'une vie (Langewiesche, 2003) ; s'appuyant parfois sur la nécessité de dire sa souffrance pour la bannir, comme cela est le cas chez certains évangéliques mettant en spectacle les sentiments et émotions (Corten, Dozon et Oro, 2003 ; Edio Soares : 2005). Ces conversions répondent également à des logiques de reconnaissance et d'adhésion, tels les fidèles Ahmadis au Burkina-Faso décrits par Katrin Langewiesche, qui souhaitent, par leur engagement dans la *Jama'at*, entrer dans une nouvelle grande famille mondiale et consentir à ses valeurs ; ou les disciples de Cheikh Béthio Thioune à Dakar, étudiés par Mamaram Seck, dont le langage verbal et corporel participe à la construction d'une identité mystique de groupe. Les processus de conversion ou d'engagement engendrent des bouleversements non seulement chez l'individu concerné mais également dans l'entourage familial, comme le démontre Anne Attané à propos de l'intensification religieuse chez des femmes burkinabè. De même, la démarche de non-conversion révèle des enjeux d'influence et de pouvoir à l'intérieur des couples mixtes étudiés par Galilou Abdoulaye au Bénin. Bref, les codes religieux ou les procédés magiques guident le quotidien des gens, en Afrique comme ailleurs, et si la sécularisation tant annoncée de la modernité avait eu lieu, ces enjeux sociaux et personnels autour de la question religieuse ne seraient pas si brûlants.

Là fut le défi épistémologique de *Priverel* : appréhender les pratiques religieuses privées, tantôt individuelles, tantôt familiales ou socialement marquées, afin de mieux cerner l'influence réelle sur les croyants, des discours et actions religieuses fortement ancrés dans l'espace public. Il importait en somme d'interroger l'impact des dynamiques religieuses qui dominent les champs sociaux, politiques et économiques dans l'Afrique actuelle (Fourchard, Mary et Otayek, 2005 ; Marshall-Fratani et Péclard, 2002).

Du militantisme religieux aux pratiques individuelles

Ces phénomènes contemporains de militantismes religieux s'appliquent autant à l'islam qu'au christianisme.

S'agissant du réformisme islamique, catégorie hautement polysémique, il se définit en premier lieu par un puritanisme influencé par le wahhabisme inscrit dans l'école juridique sunnite de l'imam Ahmad ibn Hanbal » (Benzine, 2008 : 36). En Afrique de l'Ouest, ces réformismes se sont déclinés en autant de mouvements qualifiés de rigoristes et dénommés, selon les lieux où ils s'implantent, par les termes « wahhabites », « salafistes » ou encore

« isâlistes » (Souley, 2007 ; Seesemann, 2005, Kane 2003). Par la suite, la notion de réformisme fut élargie à une kyrielle de tendances, dont les leaders usent largement des espaces publics pour diffuser des normes et élargir leur clientèle : ils sont Ahmadis (Gaborieau, 2001 ; Samson 2011), néo-soufis (Holder, 2009 ; Samson, 2005), chiïtes (Leichtman, 2009 ; Bayat et Bahman, 2002), Tabligh (Janson, 2009), et parfois même, ils revêtent une forme « hybride, entre soufisme et fondamentalisme » (Vitale, 2012). Ce réformisme s'est également diffusé en dehors de toute mouvance explicitement revendiquée, les « musulmans simples » récupérant eux aussi certains marqueurs de cet islam (Saint-Lary, 2012). Leur point commun est d'être engagés dans un travail de réislamisation, souvent par le bas, de leur société.

Du côté chrétien, le militantisme religieux se manifeste par l'émergence des évangélismes et des Églises charismatiques à travers le monde, notamment en Afrique subsaharienne. Diversement qualifiées en fonction de leur période d'apparition et de leurs caractéristiques dogmatiques, ces Églises déploient un arsenal technologique conséquent pour leur entreprise de prosélytisme (Brasil Fonseca, 2003 ; Loada, 1997). Comme chez les musulmans, elles s'assignent de purifier les mœurs, mais leur crédo est de libérer les individus des attaques sorcières en diabolisant les pratiques magiques (Boyer, 96 ; Meyer, 1998 ; Mary, 2002) et en désignant les autres « religions révélées » de corrompues. Transnationales pour la plupart d'entre elles (Fancello, 2005), elles sont également inscrites dans des enjeux politiques nationaux (Dorier-Apprill et Ziavoula, 2005 ; Corten et Mary, 2000 ; Mapeu, 1997).

Ces militantismes religieux ont pour point commun de s'exprimer au sein de mouvements contemporains souvent conservateurs, visant la transformation des mœurs quotidiennes. Dans ce contexte, interroger la « réception » des normes religieuses par les individus, évaluer l'intériorisation de ces normes dans leurs pratiques culturelles, leurs relations interpersonnelles et familiales, leurs parcours individuels et professionnels, permet au programme Priverel d'estimer le poids réel du religieux omniprésent dans ces sociétés.

La sphère privée fut alors envisagée, entre autres, par l'espace domestique, la maison, la famille et le couple, entités sociales où les pratiques religieuses s'expriment en actes et au quotidien. Cet espace domestique semble concurrencé, aujourd'hui, par des prédicateurs chrétiens et musulmans qui se substituent à la famille quant à la transmission des valeurs religieuses : les nouvelles religiosités s'opposent parfois à certaines traditions familiales, et leur observation dans les espaces privés permet d'appréhender la manière dont elles influent sur les liens intrafamiliaux, les statuts personnels et les rapports de genre.

Attaché à effectuer des ethnographies de l'expérience religieuse ordinaire, notre parti pris privilégia une « religion de près » (Piette, 1999). À l'instar de Jean-Noël Ferrié (2004), il s'agit d'analyser l'insertion du religieux dans la vie quotidienne sans pour autant supposer qu'il domine les croyants. Une telle approche doit permettre de considérer les marges de manœuvres des individus – qui s'approprient les normes religieuses quand bien même celles-ci semblent ne laisser que peu de place à l'inventivité – et la manière par laquelle ils

insèrent les règles et routines du religieux dans leur vie quotidienne. La gageure fut méthodologique : comment appréhender l'intime, qui par définition ne se montre pas et ne peut être accessible à l'ethnographe ? Il fallut trouver, face à des hiatus évidents – des musulmans dans une Église évangélique (Samson) ; des divergences quant à l'utilisation de l'argent de l'épouse musulmane (Saint-Lary) ; des querelles à propos de la décoration intérieure de la maison mixte (Abdoulaye) ; ou encore une consommation ostentatoire d'objets insolites dans les rituels islamiques (Leblanc) – une manière d'approcher cette intimité puis de comprendre comment le religieux est vécu secrètement en tant qu'expérience individuelle ou de couple, et comment il dessine des trajectoires particulières, socialement inavouables, telles que le cumul ou le bricolage religieux, ou même l'incroyance, dans des contextes où l'injonction à une appartenance religieuse est forte.

Les objets et matérialités du religieux

Les croyants, quelques soient leurs pratiques, utilisent des objets pour mettre en scène leurs rituels, penser leur relation à Dieu, asseoir leurs normes religieuses ou respecter leurs devoirs de croyants. Ces matérialités ont constitué, pour nous, le point d'entrée méthodologique utile pour analyser la façon dont ils s'approprient le religieux.

Les prédicateurs et les guides sont les premiers à mobiliser nombre de matérialités pour la transmission de leurs messages. Les livres, les nouvelles technologies de l'information et de la communication, les cassettes, les DVD et la pacotille, sont autant d'objets qui nous permettent de comprendre leurs modes de prosélytisme et la manière dont ils organisent la vie religieuse. Mara Leichtman nous montre ainsi l'utilisation des documentaires vidéo pour la promotion d'une association chiite au Sénégal, laquelle use également de son statut d'ONG pour asseoir sa légitimité religieuse.

Par ailleurs, toute activité religieuse est rythmée, dans ses cultes et rituels, par des objets servant de support cérémoniel et symbolique : l'eau, l'argent, les photos, l'encens, les herbes ou autres sont « habités », investis de pouvoirs surnaturels et symboliques dont le sens est transmis, de pratiquants à pratiquants, ou parfois détourné et réinventé, comme dans l'Église Universelle du royaume de Dieu au Sénégal où les pasteurs fidélisent les musulmans en utilisant des objets de leur quotidien. Ces-derniers sont destinés à rendre le culte évangélique plus familier aux fidèles musulmans non convertis au christianisme. Les objets servent donc de support, mais ils facilitent aussi l'adhésion. Cela est le cas pour les fidèles du mouvement Cantaakóon au Sénégal, dont Mamaram Seck nous dit qu'ils font « corps » avec leur guide spirituel grâce notamment à des événements discursifs, communicationnels : la parole incarne, ici, le processus d'adhésion à la communauté.

Les objets servent de relais entre le croyant et Dieu, mais leur mise en scène permet surtout de s'affirmer socialement. Codifiée, cette mise en scène donne à voir des logiques de classe sociale, comme le démontre Marie-Nathalie Leblanc : l'utilisation de certaines matérialités (vêtements, nourriture, etc.) lors de cérémonies familiales en Côte d'Ivoire (mariages,

baptêmes, funérailles ou rupture du jeûne du Ramadan) est une manière ostentatoire d'afficher une ascension sociale, notamment pour la classe moyenne soucieuse d'offrir d'elle-même l'image d'une bonne religiosité. Sources d'honneur et de reconnaissance sociale, les objets sont des marqueurs d'appartenance : un langage corporel (voile, chapelet, djellaba etc.) comme chez les femmes wahhabites décrites par Maud Saint-Lary au Burkina Faso ; un langage communautaire chez les Ahmadis étudiés par Katrin Langewiesche qui affichent l'image de leur Calife dans leurs espaces publics (hôpitaux, salle d'attente, bureau) et privés (domicile, chambre, salon, fond d'écran sur le téléphone portable). Tous ces objets construisent l'image du « bon » croyant » selon les références de chaque communauté. Les prendre comme sujets d'analyse permet d'appréhender cet espace privé religieux *a priori* difficilement saisissable.

Intimité, famille, appartenances

Le cœur de cet ouvrage s'articule autour de ce lien matérialités / religiosités, abordé par l'intimité religieuse de croyants ouest-africains. Les thématiques d'approches, diverses, recoupent trois entrées principales : le rapport intime au religieux ; le religieux en famille ; et l'appartenance communautaire.

Le rapport intime au religieux

Jean Paul Colleyn, à travers des expériences personnelles sur ses divers terrains, pose les bases essentielles à l'appréhension de la religion dans les espaces privés : aucune pratique n'est figée, normée, mais chacune est plutôt réinventée, sans cesse, par chaque pratiquant. En ce sens, la tradition n'existe pas en soi mais est toujours une affaire politique, et toute classification ne peut être qu'illusoire car mouvante. Dans ce texte introductif, Jean Paul Colleyn tourne autour des objets, cœur des pratiques, et montre qu'à eux seuls ils font rituel, croyance au-delà des continents, et sont eux-mêmes l'instrument, parfois, de politiques religieuses concurrentielles.

Dans l'esprit de ce texte, celui de Fabienne Samson sur les fidèles musulmans d'une Église évangélique (l'IURD) au Sénégal montre l'utilité des objets pour, à la fois, se reconnaître dans un culte étranger à sa propre religion, et également s'en démarquer. Face à des individus qui assistent à un culte pour en recevoir les bénéfices, mais refusent de s'y convertir, et qui surtout font semblant d'être fidèles, seule l'approche par les matérialités permet de saisir toute la complexité de ce cumul religieux.

La complexité de l'adhésion fut également discutée par Blondin Cissé qui, voyant dans les confréries musulmanes sénégalaises un « espace clos » dans lequel les fidèles s'enferment volontairement, interroge cette démarche d'asservissement volontaire pour se couper du monde. Sorte d'exil social qui met en péril, par sa radicalisation, la société dans son ensemble, cet enfermement est, selon Blondin Cissé, un « désinvestissement maximum de la réalité ».

Le religieux en famille

La famille, et le couple en particulier, sont des espaces privilégiés pour analyser les revendications religieuses comme rapports de domination. Galilou Abdoulaye prend ainsi l'exemple de plusieurs couples religieusement mixtes au Bénin, et démontre les enjeux liés à la confession de chacun. L'aménagement de l'espace domestique, le prénom et l'éducation donnés aux enfants deviennent source de compétition, chacun des membres du couple voulant parfois imposer sa religion à l'autre, au risque d'aller jusqu'au divorce. Parfois encore, le couple trouve une entente, mais la pratique religieuse reste centrale dans ces rapports égalitaires/inégalitaires au sein du couple.

Toujours s'agissant du couple, Maud Saint-Lary étudie les normes islamiques qui régissent l'utilisation de son argent par une épouse. Elle part d'un consensus basé sur l'idée que pour les musulmans, l'argent de l'épouse lui appartient et la charge du foyer incombe à l'époux qui en est le chef. Elle montre qu'à l'épreuve de la réalité, les interprétations et les pratiques de cette norme à première vue consensuelle, sont moins homogènes qu'il n'y paraît.

Enfin, Anne Attané trace le parcours de plusieurs femmes burkinabé, et analyse les effets de leur conversion religieuse sur leur vie conjugale et dans leur famille élargie. Sa démonstration s'ancre dans des schémas de parenté qui donnent à voir les itinéraires confessionnels des individus et leur impact dans la transformation de leurs conditions de vie.

L'appartenance communautaire

Marie-Nathalie Leblanc dresse le portrait de plusieurs familles musulmanes de la classe moyenne à Abidjan et à Bouaké en Côte d'Ivoire, nous révélant la manière dont ces familles se mettent en scène pour affirmer la bonne religiosité de leur appartenance sociale. Les fêtes religieuses et le ramadan sont l'occasion d'afficher leurs appareils (vêtements, voitures 4X4, mets copieux et « exotiques » ou, au contraire, affichés « locaux »), et Marie-Nathalie Leblanc décrypte l'articulation entre marqueurs matériels et construction identitaire, religieuse et de classe socio-économique.

Katrin Langewiesche, dans un texte sur la Ahmadiyya au Burkina Faso, revient sur l'importance des médias dans le prosélytisme de cette communauté, au point où le portrait du Calife devient un objet central facilitant la diffusion, l'adhésion et le sentiment d'appartenance à la « Jamma'at ». L'image du Calife incarne ainsi la communauté religieuse ; sa régénérescence (par la succession des Califes et de leurs portraits) ; sa grandeur internationale et politique (le Calife se montre aux côtés de chefs d'État) ; et les valeurs ahmadies (le visage du Calife dévoile – selon les fidèles – la bonté, la sagesse et la sérénité). Ce portrait, affiché chez tous les disciples, leur permet de se sentir membre d'une même grande famille – la communauté religieuse – grâce notamment aux photos que chacun peut faire avec le Calife lors d'événements particuliers.

Dans le texte de Mamaramé Seck, c'est la parole du guide qui permet à la communauté

des Cantaakóon au Sénégal de ne faire qu'une autour de son leader. L'événement particulier du « Cant » démarque ce groupe musulman – dont le responsable est déjà très atypique – de la communauté mouride. Grand rassemblement d'hommage au fondateur de la Mouridiyya, cet événement devient un moment central de cohésion communautaire, de réaffirmation de l'allégeance des disciples à leur guide dont le discours, à ce moment-là, constitue selon Mamaram Seck « la valeur distinctive de son offre dans le champ socioreligieux sénégalais ».

De son côté, Mara Leichtman retrace la vie de Cherif Muhammad Ali Aidara, fondateur d'une ONG confessionnelle chiite au Sénégal, qui utilise des vidéos à des fins de prosélytisme. Ce qui fait communauté, dans cette ONG, est là-encore le discours du responsable qui, reprenant à son compte la devise mouride sur le travail comme prière, transforme sa doctrine religieuse en action développementale.

Pour conclure l'ouvrage, le texte de Mame Penda Ba, Abdourahmane Seck et Rachid Id Yassine quitte l'espace privé et les matérialités pour porter un regard sur le phénomène djihadiste qui secoue la région ouest-africaine depuis près de 10 ans. Ce texte s'interroge sur un possible passage à l'acte de djihadistes au Sénégal, pays dont les pratiques islamiques sont habituellement considérées comme différentes des pays voisins en lien avec le rôle socio-politique central des confréries soufies. Les auteurs mènent à réfléchir sur les divergences doctrinales internes à l'islam dans le pays, qui pourraient potentiellement devenir une faille sur laquelle s'appuieraient ces djihadistes, malgré une forte implication politique de l'État sénégalais contre toute possibilité de passage à l'acte.

Bibliographie

BAYAT, Asef et BAHMAN Baktiari, 2002, « Revolutionary Iran and Egypt : Exporting inspirations and anxieties », in Nikki R. Keddie et Rudi Matthee (ed.), *Iran and the surrounding world: interactions in culture and cultural politics*, Seattle, University of Washington Press, 305-326.

BENZINE, Rachid, 2008, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel.

BOYER, Véronique, 1996, « Possession et exorcisme dans une Eglise pentecôtiste au Brésil », in *Cahiers des Sciences Humaines*, n°32, pp 243-264.

BRAZIL FONSECA, Alexandre, 2003, « Un empire médiatique », in *Les nouveaux conquérants de la foi*, Paris, Karthala, pp 213-230.

CORTEN, André et MARY, André (éds.), 2000, *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala.

CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre, et ORO, Ari Pédro, (éds.), 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi*, Paris, Karthala.

DORIER APPRILL, Elisabeth et ZIAVOULA, Robert, 2005, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », in *Hérodote*, n°119, pp 129-155.

ELIAS, Norbert (1973 [1939]), *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.

FANCELLO, Sandra, 2005, « Réseaux migratoires et structures de pouvoir, la Church of Pentecost du Ghana face aux communautés francophones » in FOURCHARD, Laurent, MARY, André et OTAYEK, René (s. dir.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'ouest*, Ibadan/Paris, IFRA/Karthala, pp 111-133.

FERIE, Jean-Noël, 2004, *La Religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine*, Paris, Khartala (coll. Les Afriques).

FOURCHARD, Laurent, MARY, André et OTAYEK, René (s. dir.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'ouest*, Ibadan/Paris, IFRA/Karthala.

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, *La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux*, Paris, l'Harmattan, pp 35-48.

HOLDER, Gilles, 2009, « Maouloud 2006 de Bamako à Tombouktou. Entre réislamisation de la nation et laïcité d'Etat : la construction de l'espace public religieux au Mali », in Holder (dir.), *L'Islam en Afrique : vers un espace public religieux ?*, Paris, Karthala : 125-151.

JANSON, Marloes, 2009, « Searching for God : young Gambians' conversion to the Tabligh Jama'at », in Mamadou Diouf and Mara A. Leichtman, eds, *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 139-166.

KANE, Ousmane, 2003, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria. A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Leiden, Brill.

LANGEWIESCHE, Katrin, 2003, *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Munster, Lit-Verlag.

LEICHTMAN Mara, 2009, "The Authentication of a Discursive Islam: Shi'a Alternatives to Sufi Orders," in Mamadou Diouf and Mara A. Leichtman, eds, *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 111-138.

LOADA, Augustin, 1997, "Les nouvelles radios évangéliques au Burkina Faso", presentation colloque *Citadins et Religions*, CNRS/ORSTOM, Ouagadougou.

MARSHALL-FRATANI, Ruth et PECLARD Didier, 2002, « la religion du sujet en Afrique », in *Politique Africaine*, n°87, pp 5-19.

MARY, André, 2002, « Prophètes pasteurs, la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire » in *Politique Africaine*, n°87, pp 69-94.

MAUPEU, Hervé, 1997, « Les Eglises chrétiennes au Kenya, des influences contradictoires », in CONSTANTIN et COULON, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp 81-113.

MEYER, Birgit, 1998, "Les Eglises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la tradition", in *Anthropologie et Société*, vol 22, pp 63-84.

NORET, Joël, 2008 « Penser la place de la mort et du deuil », *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 16 (2), pp. 229-236.

PAQUOT, Thierry, 2009, « Introduction », *L'espace public. La Découverte*, pp. 3-9.

PIETTE, Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.

ROY, Olivier, 2008, *La sainte Ignorance*, Paris, Seuil, 275p.

ROY, Olivier, 2014, *En quête de l'Orient perdu. Entretiens avec Jean-Louis Schlegel*, Paris, Seuil, 318p.

SAINT-LARY, 2012, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Réveil islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, pp 449-470.

SAMSON, Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

SAMSON Fabienne, 2011, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », in *ethnographiques.org*, Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/La-guerre-des-ondes-comme-mode-de>, Numéro 22.

SESEMAN, Rüdiger, 2005, « The quotidian dimensions of Islamic reformism in Wadai (Chad) », in *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp 327-346.

SOARES Edio (2005), « Prier c'est jouer un peu : approche ethnographique de la « prière forte » à l'Église universelle du royaume de Dieu », in *Ethnographique.org*, n°8, <http://www.ethnographique.org/2005/Soares.html>.

SOULEY Hassan, 2007 « les associations islamiques du Niger et les mouvements de réislamisation, 1960-2000 », Thèse de doctorat, Université de Provence.

VITALE, Mara, 2012, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207: 367-388