Rivalités et collaborations entre ainés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)

Frédérick Madore

▶ **To cite this version:**

Frédérick Madore. Rivalités et collaborations entre ainés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017). Histoire. Université Laval (Québec, Canada), 2018. Français. NNT : . tel-01880373v2

HAL Id: tel-01880373
https://hal.science/tel-01880373v2

Submitted on 14 Jun 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.

Rivalités et collaborations entre ainés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)

Thèse

Frédérick Madore

Doctorat en histoire
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

© Frédérick Madore, 2018

Rivalités et collaborations entre ainés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)

Thèse

Frédérick Madore

Sous la direction de :

Muriel Gomez-Perez, directrice de recherche
Cédric Jourde, codirecteur de recherche

Présentée et soutenue publiquement à l'Université Laval le 7 septembre 2018

Membres du jury :
Issouf Binaté (Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire)
Marie Brossier (Université Laval, Canada)
Muriel Gomez-Perez (Université Laval, Canada)
Cédric Jourde (Université d'Ottawa, Canada)
Leonardo A. Villalón (University of Florida, États-Unis)

RÉSUMÉ

À première vue, les récentes actions terroristes en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso ont laissé croire à une radicalisation de l'islam dans ces deux pays. Cependant, la grande attention médiatique portée sur ces craintes et les nombreuses analyses qui ont été publiées sur les risques d'une montée de l'extrémisme, bien qu'elles soient importantes, éclipsent d'autres dynamiques récentes et plus anciennes caractérisant l'islam ivoirien et burkinabè. Il s'agit de présenter un portrait plus nuancé et dans la longue durée des réalités caractérisant ces communautés musulmanes, qui sont moins couvertes, mais plus prégnantes telles que la participation des musulmans issus de catégories sociales d'ordinaire marginalisées, principalement les jeunes et les femmes, dans les mutations de l'islam à travers leur engagement militant.

À travers une étude comparative des cas ivoirien et burkinabè, cette thèse entend donc emprunter une avenue encore peu exploitée en proposant une recherche sur des cadets sociaux, appartenant à des modèles culturels différentiés (francophone/arabophone, islam fondamentaliste/réformiste, etc.). Nous verrons de quelles manières ces acteurs, depuis les années 1970, sont parvenus à renégocier les rapports de pouvoir et les modalités hiérarchiques, voire à les bousculer, pour revendiquer une place plus importante dans le champ religieux et la sphère publique au point de reconfigurer progressivement des associations islamiques nationales. Trois grandes hypothèses sont défendues.

D'abord, la première hypothèse pose que jusqu'à la fin des années 1980, les cadets restèrent grandement en retrait des principales associations islamiques, qui étaient dominées par des ainés sociaux tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso, sans que cela soit à l'origine de véritables tensions ouvertes ou de conflits intergénérationnels. Au cours de cette période, la prépondérance des rivalités sur la base de la « politique du ventre » entre dirigeants d'organisations islamiques des deux pays consolida la position des ainés, qui maitrisaient les procédures administratives de l'État tout en pouvant mettre de l'avant des stratégies d'extraversion. Dans ce contexte, l'émergence d'une nouvelle cohorte de jeunes arabisants ivoirien et burkinabè ne permit pas un renouvèlement des leaders associatifs malgré l'important capital religieux dont ils disposaient.

Une deuxième hypothèse défend l'idée que des jeunes et des femmes jouèrent un rôle plus significatif au sein de l'islam associatif ivoirien et burkinabè à partir des années 1990 et 2000, à la faveur de négociations, de compromis et de coopération entre ainés et cadets dans le cadre d'un processus sinueux marqué par des avancées – beaucoup plus importantes en Côte d'Ivoire – et des reculs selon les structures associatives. Dans les deux pays, les cadets des organisations de musulmans francophones bénéficièrent d'un cadre particulièrement favorable pour exprimer leur agencéité. À partir des années 2000, les changements survenus dans les mouvements salafistes des deux pays et la grande place faite aux jeunes et aux femmes dans des radios islamiques, surtout en Côte d'Ivoire, illustrèrent bien le fait que les ainés furent aussi amenés à revoir les responsabilités dévolues aux cadets dans la *da'wa*. Cependant, les relations entre les ainés et les cadets au sein des structures reconnues comme étant les principales interlocutrices des musulmans auprès de l'État furent particulièrement évocatrices du caractère encore grandement gérontocratique de l'islam au Burkina Faso contrairement à la Côte d'Ivoire.

Enfin, la dernière hypothèse postule que la maitrise du langage de l'État et le savoir religieux ne sont plus suffisants pour s'affirmer dans le champ de plus en plus concurrentiel des associations musulmanes et revendiquer la légitimité de pouvoir s'exprimer au nom de la « communauté ». Si le savoir religieux demeure important, la légitimité et l'autorité des responsables d'organisations islamiques découlent de plus en plus de la capacité à véhiculer un « islam civil » et à s'engager sur le plan du développement socioéconomique. Ce phénomène, qui eut pour conséquence de favoriser entre autres la montée de jeunes scolarisés dans le système éducatif francophone, se manifesta beaucoup plus rapidement en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé iii

Table des matières v

Glossaire xii

Liste des tableaux xiv

Liste des principales abréviations et sigles xv

Remerciements xvii

Introduction 1

1. Pertinence d'une approche comparée entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire 4

2. L'islam en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso : une religion en pleines mutations encore sous-étudiée 11

2.1. Un islam pluriel et concurrentiel 11

2.2. Les jeunes et les femmes en islam : au cœur de nouvelles formes de mobilisation religieuse et politique 13

2.3. L'autorité religieuse en transformations : l'émergence de nouveaux acteurs dans la sphère publique islamique 18

2.4. Entrepreneuriat religieux et mobilisations politiques 21

3. Problématique et hypothèses 24

4. Plan de la thèse 27

Chapitre I Considérations théoriques et approche méthodologique 29

1. Cadre théorique et définition de concepts 29

1.1. Rapports de pouvoir et de domination entre cadets et ainés sociaux 30

1.2. Le militantisme islamique des cadets sociaux à la lumière de l'« agencéité » et de l'« empowerment » 36

1.3. « Sphère publique musulmane », « islam civil » et citoyenneté par le religieux 41

2. Sources et méthodologie 45

2.1. Recherche de terrain et enquêtes orales 45

2.2. Les sources écrites 53

Chapitre II Ainés sociaux et associations islamiques nationales : les maitres du jeu (1970-fin 1980) 62

1. Maintien de l'ordre social 63

1.1. Statut social et appartenance ethnique privilégiés 63

1.2. Le wahhabisme en Côte d'Ivoire et en Haute-Volta : un véhicule pour les cadets sociaux? 71

2. Invisibilité ou marginalisation des jeunes et des femmes dans les associations islamiques nationales? 80

2.1. Des ainés en quête de jeunes et de femmes pour un renouvèlement du militantisme islamique : entre discours et réalités 80

2.2. « Nouvelle élite » d'arabisants en quête d'une place : un renouvèlement associatif en berne 87

3. Rivalités des ainés dans les associations islamiques : des jeunes doublement marginalisés 97

3.1. Prégnance des rivalités entre ainés et développement de la coopération arabe : les cadets exclus du jeu 97

3.2. Des ainés dans une logique de « politique du ventre » : les jeunes arabisants exclus des instances associatives 107

Chapitre III Jeunes, femmes et ainés : débuts d'un rapprochement réel (1970-1990) 115

1. Premières associations de musulmans francophones ou les jeunes et les ainés conscients de leurs points communs 116

1.1. Premières initiatives de jeunes musulmans de l'« école du Blanc » 116

1.2. L'AEEMCI et l'AEEMB sous le sceau de la coopération entre générations 121

1.3. CERFI, 3A et CMR : l'appui des jeunes expérimentés à leurs ainés 132

2. Visibilité affirmée des jeunes et des femmes dans la sphère publique 136

2.1. Entre affirmation d'un islam d'« expression française » ….....137

2.2. … et une implication plus forte, mais restreinte des femmes toutes générations confondues.....146

Chapitre IV Dialogue et tensions entre cadets sociaux et ainés (depuis 1990).....156

1. Agencéité des cadets dans les associations islamiques francophones : des ainés bousculés.....157

1.1. Légitimation des cadets sociaux à l'AEEMB et l'AEEMCI : une liberté de parole et d'initiatives.....158

1.2. Figures d'émancipation religieuse féminine : vers une « pious critical agency » et un féminisme islamique?.....167

2. Des rapprochements intergénérationnels pour une *da'wa* renouvelée.....177

2.1. Nouveaux profils dans la mouvance salafiste ou le dialogue entre jeunes et ainés.....178

2.2. Ascension des cadets : les radios islamiques comme tremplin.....188

3. Tensions intergénérationnelles dans les associations islamiques nationales : vers la marginalisation des cadets?.....196

3.1. Entre usure et essoufflement du leadership islamique en Côte d'Ivoire… 197

3.2. … et mise à l'écart des cadets au Burkina Faso.....201

Chapitre V Coopération et rivalités entre jeunes et ainés dans le jeu politique (1990-2010)....205

1. Mobilisation citoyenne des leaders associatifs : trajectoires politiques et rapports intergénérationnels différenciés (années 1990).....206

1.1. Coopération renforcée entre jeunes et ainés face aux dérives de l'ivoirité en Côte d'Ivoire.....206

1.2. La IVe république du Burkina Faso ou l'ère de la cooptation des ainés : des jeunes invisibles.....218

2. Exacerbation des tensions et des différentiations dans les années 2000 : islam civil de « jeunes » en Côte d'Ivoire vs un islam coopté de « vieux » au Burkina Faso (2000-2010)..229

2.1. Mise à l'épreuve d'un islam civil en Côte d'Ivoire : une sphère islamique morcelée 229

2.2. Timide agencéité des jeunes face au règne de la logique clientéliste et gérontocratique au Burkina Faso 236

Chapitre VI Nouvelles dynamiques intergénérationnelles sur le terrain politique et de l'entrepreneuriat religieux (2010-2017) 243

1. Bouleversements politiques et reconfiguration du paysage associatif : des trajectoires inversées en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso 244

1.1. « Bavard sous Gbagbo, muet sous Ouattara » : un nouveau positionnement des responsables d'associations islamiques? 245

1.2. « Plus rien ne sera jamais comme avant » au sein des associations islamiques du Burkina Faso? 254

2. Entrepreneuriat religieux ou l'intervention des ainés et des jeunes dans l'arène du développement socioéconomique 269

2.1. Entre prosélytisme et revendications citoyennes : les ainés sur le terrain de l'humanitaire 270

2.2. Réappropriation des discours développementalistes et établissements de partenariats étrangers par les jeunes 277

Conclusion 287

Sources et bibliographie 299

1. Sources 299

1.1. Sources orales 299

1.2. Sources écrites 302

1.3. Sources électroniques 324

2. Bibliographie 329

2.1. Ouvrages et articles 329

2.2. Travaux universitaires 358

Annexes 360

I. Guide d'entretiens semi-dirigés 360

II. Grille d'observation 363

III. Article de presse sur la construction de la grande mosquée Rahma dans le journal *Fraternité Matin* (6-7 août 1977) 364

IV. Articles de la presse ivoirienne sur les jeunes musulmans et l'islam 365

V. Entretien de Moussa Comara, président du CSI, paru dans le journal *Fraternité Matin* (1er août 1979) 368

VI. Article de presse sur la médiation du président Thomas Sankara dans les conflits internes à la CMBF (*Sidwaya*, 16 juin 1986) 369

VII. Entretien avec Marboulaye Nombré, un pionnier dans la création de l'AEEMB (6 juillet 2015, Ouagadougou) 370

VIII. Article de presse sur de jeunes musulmans francophones, qui militent à la JEM et à l'AEEMCI (Ivoire Dimanche, 12 décembre 1976) 372

IX. Hommage à Tidjane Ba dans un article paru dans *Islam Info* (16 au 22 mai 2018) ... 373

X. Page couverture du premier numéro du magazine islamique *Allahou Akbar – La voix de l'Islam* (avril-mai-juin 1981) 374

XI. Articles de la presse généraliste sur des activités de l'AEEMCI et de l'AEEMB dans les années 1980 375

XII. Entretien avec Faty Ouédraogo, une pionnière de la cellule féminine du CERFI (19 juin 2015, Ouagadougou) 378

XIII. Page couverture du premier numéro du journal islamique *Plume Libre* (octobre 1991) 384

XIV. Page couverture du premier numéro du journal islamique *L'Appel* (novembre-décembre 1994) 385

XV. Compte-rendu des premières Journées internationales de la femme musulmane organisée par le CERFI (*Sidwaya*, 8 février 1993) 386

XVI. Entretien avec Aminata Kane Koné, une ancienne militante de l'AEEMCI et ancienne animatrice à la radio *Al Bayane*.....387

XVII. Affiche de la Journée de la militante aeemciste édition 2017 392

XVIII. Entretien d'Habibou Ouattara dans le journal *Le CERFIste* (avril 2008) 393

XIX. Texte sur les droits des femmes en islam écrit par la cellule féminine du CERFI dans le journal *Sidwaya* (8 août 2012) 395

XX. Discours d'Idriss Koudouss Koné exprimant les doléances du CNI au président Félix Houphouët-Boigny (*Le Patriote*, 8 février 1993) 397

XXI. Déclaration du CNI et du COSIM sur la révision du code électoral de 1994 (*La Voie*, 9 août 1995) 398

XXII. Article d'Ibrahim Doumbia sur l'« épuration ethnique » dans l'administration (*Plume Libre*, février 1995) 399

XXIII. Portrait d'Oumarou Kanazoé tiré du Groupe Kanazoé.....400

XXIV. Article du journal *L'Appel* sur les élections municipales de 1995 au Burkina Faso (janvier-février 1995) 401

XXV. Déclaration des associations islamiques du Burkina Faso sur la situation nationale suivant la mort de Norbert Zongo (*L'Observateur Paalga*, 4 janvier 1999) 402

XXVI. Déclaration du COJEMCI sur les agressions de la FESCI 403

XXVII. Sermon « Foi et citoyenneté » de l'imam Tiégo Tiemtoré (*An-Nasr Vendredi*, 1er février 2004) 405

XXVIII. Page couverture du journal *Notre Voie* du 10 septembre 2014 sur le rôle qu'aurait joué l'imam Ousmane Diakité dans la nomination de Youssouf Bakayoko à la tête de la CEI 409

XXIX. Déclaration du COSIM sur le projet de nouvelle constitution (18 octobre 2016) 410

XXX. Article « Vie politique nationale : la FAIB muette comme toujours » paru dans le journal islamique *Le vrai visage de l'islam* (no 21, 5 décembre 2014 au 5 janvier 2015) 412

XXXI. Liste des doléances formulées par la Coordination des Associations Islamiques de l'Ouest à l'intention des candidats pour les élections présidentielle et législative de novembre 2015 413

XXXII. Communiqué de la FAIB sur le projet de loi sur les libertés religieuses (7 janvier 2017) 414

XXXIII. Entrevue de Fadiga Moussa Al Farouk sur l'ouverture de l'Université islamique Al Fourqane (*Islam Info*, nº 233, 21 au 27 avril 2010) 418

XXXIV. Affiche du projet de construction du Centre culturel islamique de l'AEEMB (7 mars 2018) 419

GLOSSAIRE

Les termes présentés ici sont marqués d'un astérisque (*) à leur première mention dans le texte. Les mots arabes sont transcrits suivant une translittération simplifiée.

Aïd el-Fitr : La fête musulmane marquant la rupture du jeûne du mois de Ramadan.

Bid'a : Innovation blâmable. Pratique considérée comme un ajout néfaste à la norme originelle de l'islam.

Charia : Ensemble de prescriptions tirées du Coran, de la Sunna et de l'interprétation des juristes, auxquelles les musulmans doivent se conformer.

Da'wa : Signifie « appel » en arabe. Effort de prédication, de prosélytisme, considéré comme un devoir du musulman.

Fitna : Ce terme arabe réfère au désordre. Il est utilisé pour faire référence aux troubles, divisions et luttes internes, qui marquèrent l'évolution de la communauté musulmane.

Hadith : L'ensemble des traditions relatives aux actes et aux paroles de Mohammed et de ses compagnons, considérés comme des principes de gouvernance personnelle et collective pour les musulmans, désigné généralement sous le nom de « tradition du Prophète ».

Hadj : Pèlerinage à La Mecque. Un des cinq piliers de l'islam que le musulman doit accomplir une fois dans sa vie s'il en a les moyens financiers et physiques.

Ijtihâd : désigne l'« effort de réflexion » en arabe des juristes pour interpréter les textes fondateurs de l'islam et en déduire le droit musulman.

'ilm : Signifie « savoir », « connaissance » ou « science » en arabe.

Khalifa : Terme qui signifie littéralement « successeur » (du prophète Mohammed) en arabe. Dans le contexte ouest-africain, ce titre est donné à des guides de confréries soufies.

Maouloud : Expression dérivée de *mawlid an-nabi* signifiant l'anniversaire de la naissance du Prophète en arabe.

Médersa : De l'arabe « *madrasa* » (plur. *madâris*), qui signifie « école ». En Afrique de l'Ouest, ce terme désigne plus spécifiquement les institutions d'enseignement dans lesquels sont enseignées les sciences islamiques en plus des disciplines telles que les sciences naturelles, l'histoire, la géographie et les mathématiques, par opposition aux écoles coraniques essentiellement basées sur la mémorisation du Coran. Ces écoles ont fait leur apparition au cours de la décennie 1940.

Moaga : L'ethnonyme « Moaga » (plur. « Moose ») ou « Mossi », qui est aussi utilisé, désigne l'ethnie majoritaire au Burkina Faso, surtout concentrée à Ouagadougou, dans le centre du pays.

Moogo Naaba : Le *Moogo Naaba* (ou *Mogho Naba*, *Moro Naaba*) est le titre porté par les rois du royaume moaga de Ouagadougou ou de l'Oubritenga au Burkina Faso.

Muqqadam : Dans des confréries soufies, un *muqqadam* est un individu qui a été autorisé par son guide pour aider à enseigner le chemin aux autres étudiants.

Shirk : Associer quelque chose ou quelqu'un à Dieu. Ce mot peut être rendu par les termes « idolâtrie », « polythéisme » ou « association religieuse ».

Sunna : Norme de conduite islamique fondée sur l'exemple de la vie du prophète Mohammed.

Tabaski : Nom donné en Afrique de l'Ouest à l'*Aïd al-Adha* (« fête du sacrifice ») – aussi appelée l'*Aïd al-Kébir* (« la grande fête ») – commémorant le sacrifice d'Abraham.

Umma : Signifie « communauté des croyants » musulmans.

Zakât : Signifie « aumône légale ». Il s'agit du troisième pilier de l'islam.

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Population par religion au Burkina Faso (2006) 6
Tableau 2 : Population par religion en Côte d'Ivoire (2014) 6
Tableau 3 : Associations islamiques nationales au centre de l'étude 47
Tableau 4 : Bilan du dépouillement de la presse généraliste 55
Tableau 5 : Bilan du dépouillement de la presse islamique 56
Tableau 6 : Composition du bureau national du Mouvement Sunnite en 1973 66
Tableau 7 : Liste des conseillers techniques du Mouvement Sunnite en 1973 75
Tableau 8 : Conseil d'administration de l'AMOCI au moment de sa reconnaissance officielle. 79

LISTE DES PRINCIPALES ABRÉVIATIONS ET SIGLES

3A : Amicale des Anciens de l'AEEMCI

AEC : Association des Enseignants Coraniques

AEEMB : Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina

AEEMCI : Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire

AFMCI : Association des Femmes Musulmanes de Côte d'Ivoire

AIDE : Association Ihsane pour le Développement et l'Éducation

AIT : Association Islamique de la Tijâniyya

AJMCI : Association des Jeunes Musulmans de Côte d'Ivoire

AMOCI : Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire

AMOP : Association Musulmane pour l'Organisation du Pèlerinage à La Mecque

AMSCI : Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire

AMSV : Association Musulmane des Scolaires Voltaïques

BID : Banque Islamique de Développement

CAJM : Collectif des Associations de Jeunesse Musulmane

CDP : Congrès pour la Démocratie et le Progrès

CDR : Comités de Défense de la Révolution

CDVR : Commission Dialogue Vérité et Réconciliation

CEEMUCI : Communauté des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire

CEMUCE : Communauté Estudiantine Musulmane de l'Université de Cocody et de l'École Normale Supérieure

CERFI : Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques

CITBF : Communauté Islamique de la Tijâniyya du Burkina Faso

CJICI : Convergence de la Jeunesse Islamique de Côte d'Ivoire

CMBF : Communauté Musulmane du Burkina Faso

CMHV : Communauté Musulmane de Haute-Volta

CMR : Communauté Musulmane de la Riviera

CNI : Conseil National Islamique

CODIS : Conseil des Imams Sunnites

CODMPP : Collectif d'organisations démocratiques de masse et de partis politiques

COFEMCI : Confédération des Organisations Féminines Musulmanes pour l'unité, la paix et le développement en Côte d'Ivoire

COJEMCI : Collectif des Organisations de Jeunesse Musulmane

COSIM : Conseil Supérieur des Imams

CSI : Conseil Supérieur Islamique

FAIB : Fédération des Associations Islamiques du Burkina

FEDAP-BC : Fédération Associative pour la Paix et le Progrès avec Blaise Compaoré

FESCI : Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire

FOI : Front de la Oumma Islamique

FPI : Front Populaire Ivoirien

ISESCO : Organisation Islamique pour l'Éducation, la Science et la Culture

JEC : Jeunesse Étudiante Catholique

JEM : Jeunesse Étudiante Musulmane

JEMA : Jeunesse Estudiantine Musulmane d'Abidjan

JEMCI : Jeunesse Musulmane en Côte d'Ivoire

JMA : Journée de la Militante Aeemciste

LIM : Ligue Islamique Mondiale

MEECI : Mouvement des Étudiants et Élèves de Côte d'Ivoire

OCI : Organisation de la Conférence Islamique

OFMB : Organisation des Femmes Musulmanes du Burkina

PDCI : Parti Démocratique de Côte d'Ivoire

PIFCI : Plateforme Interconfessionnelle des Femmes de Côte d'Ivoire

RDA : Rassemblement Démocratique Africain

RDR : Rassemblement des Républicains

REN-LAC : Réseau national de lutte contre la corruption

RSP : Régiment de Sécurité Présidentielle

SNSI : Semaine Nationale de la Solidarité Islamique

UCM : Union Culturelle Musulmane

UDC : Union Discipline Croyance

REMERCIEMENTS

La réalisation de cette thèse n'aurait pas été possible sans l'aide du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH), ni celle du Bureau international de l'Université Laval et de son programme de mobilité « Stage hors Québec ».

Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance envers mes deux codirecteurs de recherche, Muriel Gomez-Perez et Cédric Jourde. Je ne vous remercierai jamais suffisamment pour votre encadrement et votre dévouement, d'autant plus qu'une nouvelle inattendue nous a quelque peu contraints à accélérer la cadence. Par vos commentaires tantôt rigoureux, parfois très colorés ou même « cyniques », vous avez su faire ressortir le meilleur de mes capacités. L'ampleur du chemin parcouru depuis la première version de ce texte en témoigne bien.

Merci à Aïssétou Sawadogo et à Yssoufou Traoré pour votre aide inestimable lors de mes enquêtes de terrain à Ouagadougou et à Abidjan et surtout, pour votre amitié. Je remercie également les professeurs Mathias Sawadogo, Dakouri Gadou et Issa Cissé pour leur accueil chaleureux et leurs conseils, qui ont grandement facilité mon séjour. Merci également à Marcel Kinda et Bielaï Désiré Somé du Centre de Recherche et d'Actions pour la Paix (CERAP) d'Abidjan, que j'ai eu la chance de côtoyer pendant de nombreuses journées passées à dépouiller la presse ivoirienne. Merci aussi à Jocelyn Létourneau pour ses conseils et son enthousiasme envers ce projet, qui ont eu une grande influence au début de mon parcours doctoral.

J'adresse aussi des remerciements à tous ceux qui ont participé à mes enquêtes orales. Votre contribution fut essentielle à la réalisation de ce présent travail. Je suis tout particulièrement reconnaissant à Ibrahim Doumbia qui, en plus de m'accueillir comme un membre de sa famille, m'a ouvert ses vastes archives personnelles.

Merci aux membres du jury, Marie Brossier, Leonardo Villalón et Issouf Binaté, qui ont accepté d'évaluer cette thèse.

Enfin, je me dois de remercier Andrée-Ann. Il m'est difficile d'exprimer en mots toute ma reconnaissance pour ta patience, ton soutien indéfectible et tes encouragements dans les moments de doute et d'incertitude. Toi seule sais l'ampleur des sacrifices consentis pour ce projet parfois difficile à concilier avec la vie de couple.

INTRODUCTION

Depuis une quinzaine d'années, l'islam en Afrique de l'Ouest a attiré davantage l'attention du grand public, de chercheurs et de dirigeants occidentaux. Les craintes de la « radicalisation » de l'« islam africain », réputé « traditionnellement pacifique », sont dorénavant au centre de nombreux débats en Occident. Les actions terroristes menées par Boko Haram dans la région du lac Tchad depuis 2009[1], la crise malienne déclenchée en janvier 2012 et la montée de diverses organisations djihadistes dans le Sahel[2] ont contribué à alimenter ces inquiétudes. Plus récemment, la menace du terrorisme islamique, qui planait sur la zone sahélienne – particulièrement au Mali –, s'est propagée à d'autres pays d'Afrique de l'Ouest. Ainsi, en l'espace de quelques mois, plusieurs attentats terroristes ont été revendiqués par les organisations Al Qaïda au Maghreb islamique (AQMI), Al-Mourabitoune et le Groupe pour le Soutien de l'Islam et des Musulmans (GSIM), dont celui de Ouagadougou, la capitale du Burkina Faso, en janvier 2016, et Grand-Bassam[3], en Côte d'Ivoire, en mars 2016.

Longtemps épargné par les groupes armés du Sahel, le Burkina Faso se trouve dorénavant au cœur des troubles de la région. À la mi-décembre 2016, le groupe armé du Burkinabè Ibrahim Malam Dicko revendiquait l'attaque contre un détachement antiterroriste à Nassoumbou, dans le nord du pays. Ansaroul Islam, alors révélé au grand jour, devenait du même coup le premier groupe djihadiste de l'histoire du pays[4]. Au début de 2017, leurs actions se sont multipliées dans la province du Soum, qui est située dans la zone sahélienne, à la frontière du Mali et du Niger. À

[1] Sur Boko Haram, voir notamment Marc-Antoine Pérouse de Montclos (dir.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security, and the State in Nigeria*, Leiden, African Studies Centre, 2014; Christian Seignobos, « Boko Haram : innovations guerrières depuis les monts Mandara. Cosaquerie motorisée et islamisation forcée », *Politique africaine*, vol. 252, nº 4, 2014, p. 149-169; Christian Seignobos, « Boko Haram et le lac Tchad. Extension ou sanctuarisation? », *Afrique contemporaine*, vol. 255, nº 3, 2015, p. 93-120; Alexander Thurston, *Boko Haram: The History of an African Jihadist Movement*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

[2] Si plusieurs observateurs ont été surpris de l'« apparition » du djihadisme dans la région dans les dernières années, des auteurs ont rappelé que le djihad n'est pas un phénomène nouveau en Afrique de l'Ouest avec la présence de plusieurs empires érigés à la suite de djihads aux XVIIIe-XIXe siècles, dont le califat de Sokoto fondé par Usman dan Fodio, l'Empire peul du Macina (1820-1862) et l'Empire Toucouleur suivant les conquêtes d'El Hadj Oumar Tall (1848-1893). Voir notamment Ousmane Kane, « Islamism: What is New, What is Not? Lessons from West Africa », *African Journal of International Affairs*, vol. 11, nº 2, 2008, p. 157-187; Paul E. Lovejoy, *Jihād in West Africa during the Age of Revolutions*, Athens, Ohio University Press, 2016.

[3] Ces plages, non loin d'Abidjan, le centre économique du pays, sont très fréquentées la fin de semaine tant par les Ivoiriens que les ressortissants occidentaux.

[4] Héni Nsaibia et Caleb Weiss, « Ansaroul Islam and the Growing Terrorist Insurgency in Burkina Faso », *CTC Sentinel*, vol. 11, nº 3, 2018, p. 21-26.

la fin janvier, la presse rapportait que des hommes armés avaient visité des écoles de cette région pour y menacer des enseignants en exigeant d'eux qu'ils abandonnent le programme d'éducation officiel au profit des enseignements du « Coran et de l'islam » sous peine de représailles[5]. Malgré le renforcement de la présence militaire au Nord au printemps 2017, la mort d'Ibrahim Malam Dicko en mai[6] et le déploiement de la force du G5 Sahel[7], la menace n'a pas été éradiquée. En effet, le Nord du pays a été le théâtre de plus de 80 attaques, principalement menées par Ansaroul Islam, en plus de milliers de déplacés fuyant les violences[8]. En août 2017 et en mars 2018, Ouagadougou subissait ses deuxièmes et troisièmes attaques terroristes.

Si la Côte d'Ivoire n'a pas été frappée par d'autres actions djihadistes sur son territoire, Lassina Diarra, chercheur ivoirien sur le terrorisme en Afrique de l'Ouest[9], avait affirmé, dans une dans une tribune parue en septembre 2017 sur « les risques terroristes auxquels est exposé ce pays », qu'« on peut légitimement se demander si la ville de Man[10], désormais sous l'influence de salafistes, majoritairement étrangers, peut constituer un terreau fertile au prosélytisme de l'intolérance confessionnelle, prélude à la propagation du Jihad[11]. » Une semaine plus tard, le tabloïd *Soir Info* titrait « Des révélations sur des signes de radicalisation à l'Ouest. De sérieuses menaces terroristes guettent la Côte d'Ivoire » en première page et proposait un article sur cette question avec la participation de Lassina Diarra[12]. En octobre, c'était au tour du média en ligne *Connectionivoirienne.net* de publier une enquête en deux parties sur la menace terroriste dans la ville

[5] « Au nord du Burkina Faso, des hommes armés menacent des écoles de villages », *RFI*, 31 janvier 2017.
[6] En juin 2017, une publication d'une page Facebook non authentifiée se revendiquant d'Ansarul Islam affirmait que Jafar Dicko, le frère cadet d'Ibrahim Malam Dicko, prenait sa succession à la tête du mouvement. Voir « Jafar Dicko, le nouveau visage du djihadisme au Burkina Faso », *Le Monde*, 21 décembre 2017.
[7] Le G5 Sahel est une organisation de coopération régionale réunissant le Burkina Faso, le Mali, la Mauritanie, le Niger et le Tchad. Créé lors d'un sommet en février 2014 à Nouakchott (Mauritanie), il vise à coordonner les politiques et les stratégies de développement et de sécurité des cinq États notamment en ce qui concerne la menace que constituent les différentes organisations djihadistes de la région. Le 2 juillet 2017, le sommet du G5 Sahel à Bamako a marqué le lancement officiel de la force militaire conjointe transfrontalière.
[8] Rinaldo Depagne, « Burkina Faso's Alarming Escalation of Jihadist Violence », *International Crisis Group*, 5 mars 2018, www.crisisgroup.org/africa/west-africa/burkina-faso/burkina-fasos-alarming-escalation-jihadist-violence, page consultée le 15 mars 2018; « Burkina Faso : 5 000 déplacés depuis janvier liés à l'insécurité dans le nord », *Jeune Afrique*, 28 mars 2018.
[9] Lassina Diarra, *Terrorisme international. La réponse de la Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2016; Lassina Diarra, La CEDEAO face au terrorisme transnational : mécanismes et stratégies de lutte, Paris, L'Harmattan, 2016.
[10] Ville située à l'ouest de la Côte d'Ivoire, qui compte un peu plus de 170 000 habitants.
[11] « Terrorisme : Man foyer de radicalisation en Côte d'Ivoire? », *Centre 4S*, 15 septembre 2017, www.centre4s.org/index.php?option=com_content&view=article&id=221:terrorisme-man-foyer-de-radicalisation-en-cote-divoire-&catid=45:articles&Itemid=63, page consultée le 16 janvier 2018.
[12] « Situation sécuritaire. De sérieuses menaces terroristes guettent la Côte d'Ivoire : les révélations d'un spécialiste sur des signes de radicalisation à Man », *Soir Info*, 23-24 septembre 2017.

de Man[13]. Ces « révélations » n'avaient toutefois pas eu beaucoup d'écho dans le débat public. Plus récemment, en juillet 2018, Aguib Touré, un imam d'Abidjan, fut inculpé pour apologie du terrorisme et pour incitation à la haine et à la désobéissance civile. Il fut finalement libéré en août[14].

À première vue, ces évènements ont laissé croire à une nouvelle radicalisation de l'islam au Burkina Faso, qui est souvent présenté comme un modèle de dialogue interconfessionnel[15], et, dans une moindre mesure, en Côte d'Ivoire. Cependant, la grande attention médiatique portée sur ces craintes et les nombreuses analyses sur les risques d'une montée de l'extrémisme dans cette région qui ont été publiées au cours des dernières années[16], bien qu'elles soient importantes, éclipsent d'autres dynamiques récentes et plus anciennes caractérisant la communauté musulmane de ces deux pays.

Cette thèse vise à contribuer à l'étude des reconfigurations de l'islam en Afrique de l'Ouest et plus largement des effets du religieux sur le social et le politique en allant au-delà d'une perspective sécuritaire. Il s'agit de présenter un portrait plus nuancé et dans la longue durée des

---

[13] « Mouvements islamiques : la ville de Man en Côte-d'Ivoire serait-elle devenue un foyer de radicalisation? (enquête) », *Connectionivoirienne.net*, 27 octobre 2017, www.connectionivoirienne.net/130230/mouvements-islamiques-la-ville-de-man-en-cote-divoire-serait-elle-devenue-un-foyer-de-radicalisation-enquete, page consultée le 28 octobre 2017; « Enjeux et mode de violence religieuse : la ville de Man un foyer de radicalisation? (enquête 2è partie) », *Connectionivoirienne.net*, 28 octobre 2017, www.connectionivoirienne.net/130244/cote-divoire-enjeux-et-mode-de-violence-religieuse-la-ville-de-man-un-foyer-de-radicalisation-enquete-2e-partie, page consultée le 30 octobre 2017.

[14] « La justice ivoirienne inculpe un imam pour des faits "d'apologie du terrorisme" », *RFI*, 14 juillet 2018; « Côte d'Ivoire : l'inculpation d'un jeune imam intégriste divise la communauté musulmane », *Jeune Afrique*, 19 juillet 2018.

[15] Katrin Langewiesche, « Le dialogue interreligieux au service du développement : élites religieuses et santé publique au Burkina Faso », *Bulletin de l'APAD*, nº 33, 2011, https://journals.openedition.org/apad/4087; Louis Audet-Gosselin, « Une nation pluraliste? Les limites du dialogue interconfessionnel chez les jeunes militants religieux à Ouagadougou », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 105-126.

[16] Voir notamment Augustin Loada et Peter Romaniuk, « Preventing Violent Extremism in Burkina Faso: Toward National Resilience Amid Regional Instability », *Global Center on Cooperative Security*, New York, 2014, www.globalcenter.org/publications/preventing-violent-extremism-in-burkina-fasoprevention-de-lextremisme-violent-au-burkina-faso, page consultée le 18 juin 2018; William Assanvo, « La Côte d'Ivoire est-elle confrontée au radicalisme religieux? », 2015, https://issafrica.org/pscreport/west-africa-report/la-cote-divoire-est-elle-confrontee-au-radicalisme-religieux; Peter Romaniuk, « Assessing Violent Extremism: The case of Burkina Faso », dans Sara Zeiger et Anne Aly (dir.), *Countering Violent Extremism: Developing an evidence-base for policy and practice*, Perth, Curtin University, 2015, p. 37-46; « Nord du Burkina Faso : ce que cache le jihad », *International Crisis Group*, 12 octobre 2017, www.crisisgroup.org/fr/africa/west-africa/burkina-faso/254-social-roots-jihadist-violence-burkina-fasos-north, page consultée le 11 janvier 2018; « Violent Extremism Takes Root in Burkina Faso: Why the West Should Worry », *Foreign Affairs*, 25 avril 2017, www.foreignaffairs.com/articles/burkina-faso/2017-04-25/violent-extremism-takes-root-burkina-faso, page consultée le 28 février 2018; « Extremist Expansion in Burkina Faso: Origins and Solutions », *IPI Global Observatory*, 12 mai 2017, https://theglobalobservatory.org/2017/05/burkina-faso-extremism-al-qaeda-ansarul-islam/, page consultée le 28 février 2018; Chris Mensah-Ankrah, « Eriksonian Analysis of Terrorism in West Africa », *International Journal of Cyber Warfare and Terrorism (IJCWT)*, vol. 7, nº 1, 2017, p. 42-59.

réalités caractérisant ces communautés musulmanes, qui sont moins couvertes, mais plus prégnantes telles que la participation des musulmans issus de catégories sociales d'ordinaire marginalisées, principalement les jeunes et les femmes, dans les mutations de l'islam à travers leur engagement militant. Pour ce faire, une comparaison à partir des cas ivoiriens et burkinabè et plus spécifiquement des villes de Ouagadougou et d'Abidjan semble particulièrement heuristique.

1. Pertinence d'une approche comparée entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire

Leurs configurations socioreligieuses similaires en font des contextes idéaux pour une étude comparée sur l'islam. Alors que d'autres pays de la région tels que le Sénégal, le Mali et le Niger ont une écrasante majorité musulmane, les contextes burkinabè et ivoirien sont définis par le pluralisme religieux. L'islam au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire souffrit d'ailleurs de la persistance de certains préjugés. Les deux colonies étaient considérées comme des bastions animistes et des terres propices au christianisme. En 1922, le lieutenant-colonel français Paul Marty estimait qu'environ un seizième de la population totale de la colonie ivoirienne était musulman, le reste étant animiste ou fétichiste[17]. La Haute-Volta était de son côté parfois qualifiée de « fille aimée de l'Église » par les colonisateurs. La littérature islamique coloniale jugeait que les populations de la Haute-Volta, en particulier les Moose, étaient réfractaires à l'islam, très largement animistes et sensibles à la prédication chrétienne. En 1924, André avait affirmé que « L'Islam conquérait ainsi peu à peu les peuples du Sénégal et du Niger, mais dans l'Est les deux empires moose, celui de Ouagadougou fondé en 1050, et celui du Yatanga, fondé en 1170, offraient à l'Animisme un rempart irréductible contre l'envahissement de l'Islam[18] ». Pourtant, dès 1958, Skinner avait plutôt montré l'attrait de l'islam pour les Moose contrairement à la religion chrétienne[19].

[17] Paul Marty, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Édition Ernest Leroux, 1922, p. 5.
[18] Pierre J. André, *L'Islam noir. Contribution à l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique Occidentale suivie d'une étude sur l'Islam au Dahomey*, Paris, Paul Geuther, 1924, p. 31. Voir aussi Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*, Paris, Émile Larose, 1912, p. 187 (tome 3); Alphonse Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, Larose, 1952, p. 52.
[19] Elliott P. Skinner, « Christianity and Islam among the Mossi », *American Anthropologist*, vol. 60, n° 6, 1958, p. 1102-1119.

Malgré tout, l'islam connut une progression durant la période coloniale tant en Haute-Volta[20] qu'en Côte d'Ivoire[21]. Selon un recensement de 1960-1961, la Haute-Volta comptait 27,5 % de musulmans (contre 68,7 % d'animistes et 3,7 % de catholiques) alors que dans la ville de Ouagadougou, les musulmans représentaient 53,5 % de la population contre 33,5 % de catholiques et 11,0 % d'animistes[22]. Au tournant des indépendances, la Côte d'Ivoire ne comptait pour sa part qu'environ 20 % de musulmans[23]. Plus d'un demi-siècle plus tard, l'islam est devenu la religion la plus pratiquée des deux pays. Selon des chiffres du dernier recensement de la population au Burkina Faso en 2006, les musulmans étaient estimés à 60,5 % de la population contre 23,2 % de chrétiens.

---

[20] Jean Audouin et Raymond Deniel, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1978; Assimi Kouanda, « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso », dans Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, p. 125-134; Hamidou Diallo, « 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*, vol. 4, 1990, p. 33-45; Hamidou Diallo, « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », dans Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002, p. 913-934; Hamidou Diallo, « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 395-415; Boukary Savadogo, « L'islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au sud du Sahara*, nº 10, 1996, p. 7-23; Issa Cissé, « L'islam au Burkina pendant la période coloniale », dans Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002, p. 935-956; Bakary Traoré, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 417-447; Bakary Traoré, « L'islam à Bobo-Dioulasso : facteur d'intégration et enjeu de luttes d'influence de personnes et de politiciens », dans Katja Werthmann et Mamadou Lamine Sanogo (dir.), *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2013, p. 83-107; Jean-Pierre Jacob, « L'Islam à la frontière : le rôle des marabouts dans l'installation et la protection des villages winye (Centre-ouest Burkina Faso) entre le XVIIe et le XIXe siècle », *Journal des africanistes*, vol. 84, 2014, p. 132-154.

[21] Jean-Louis Triaud, « La pénétration de l'islam en Côte d'Ivoire. Notes et documents pour servir à l'histoire des musulmans de Côte d'Ivoire méridionale (1900-1935) », thèse de doctorat, Paris, Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1971; Jean-Louis Triaud, « Lignes de force de la pénétration islamique en Côte d'Ivoire », *REI*, vol. 42, nº 1, 1974, p. 123-160; Jean-Louis Triaud, « La question musulmane en Côte d'Ivoire (1893-1939) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 61, nº 225, 1974, p. 542-571; Jean-Louis Triaud, « Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte d'Ivoire : le village d'Ahua au début du siècle », *Cahiers d'études africaines*, vol. 14, nº 54, 1974, p. 317-337; Raymond Delval, *Les musulmans d'Abidjan*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1980; Robert Launay, *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*, Berkeley, University of California Press, 1992; Robert Launay, « Des infidèles d'un autre type. Les réponses au pouvoir colonial dans une communauté musulmane de Côte-d'Ivoire », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 415-430.

[22] « Enquête démographique par sondage en République de Haute-Volta 1960-1961 (Tome I) », *Service de Statistique et de la Mécanographie de la République de Haute-Volta*, www.odsef.fss.ulaval.ca/sites/odsef.fss.ulaval.ca/files/fonds_gp/c-doc_365_odsef.pdf, page consultée le 29 janvier 2018.

[23] Marie Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006, p. 61.

Tableau 1 : Population par religion au Burkina Faso (2006)[24]

Religion	Ensemble de la population (%)
Catholique	19,0
Protestant	4,2
Ensemble chrétien	**23,2**
Musulmane	60,5
Animiste	15,3
Autre/sans religion	1,0

En Côte d'Ivoire, selon des chiffres officiels de 2014[25], les musulmans comptent pour 42,9 % de la population contre 33,9 % de chrétiens. 72,7 % des non-nationaux, représentant 24,2 % de la population résidente en Côte d'Ivoire, sont musulmans.

Tableau 2 : Population par religion en Côte d'Ivoire (2014)[26]

Religion	Ivoiriens (%)	Non-Ivoiriens (%)	Ensemble de la population (%)
Catholique	18,5	13,0	17,2
Méthodistes	2,1	0,4	1,7
Évangélique	14,5	3,3	11,8
Autres religions chrétiennes	3,9	1,0	3,1
Ensemble chrétien	**39,1**	**17,7**	**33,9**
Musulmane	33,7	72,7	42,9
Animiste	4,4	0,9	3,6
Autres religions	0,6	0,2	0,5
Sans religion	22,2	8,5	19,1

Il faut toutefois noter que derrière ces données statistiques nationales se trouvent d'importantes disparités selon les régions des deux pays, certaines étant très islamisées, d'autres étant au

[24] « Recensement général de la population et de l'habitation au Burkina Faso (RGPH) en 2006 », *Institut National de la Statistique et de la Démographie (INSD) du Burkina Faso*, juillet 2008, www.insd.bf/n/index.php/publications/18-les-publications/enquetes-et-recensements/141-recensement-general-de-la-population-et-de-l-habitation-au-burkina-faso-rgph-en-2006, page consultée le 20 janvier 2018.

[25] Les résultats du recensement de 2014 doivent être pris avec certaines réserves compte tenu des conditions du déroulement de l'opération. Celle-ci a enregistré peu d'engouement auprès des militants des partis de l'opposition, dont certains étaient encore en exil dans les pays limitrophes. Le Front Populaire Ivoirien (FPI) de l'ex-président Laurent Gbagbo avait également appelé au boycottage. Ces résultats confortaient néanmoins ceux du recensement de 1998, qui estimait les musulmans à 38,6 % de la population en Côte d'Ivoire. Voir notamment « Côte d'Ivoire : le FPI boycotte toujours le recensement de la population », *RFI*, 1er juin 2014.

[26] « Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2014 », *Institut national de la Statistique (INS) de Côte d'Ivoire*, www.ins.ci/n/documents/RGPH2014_expo_dg.pdf, page consultée le 20 janvier 2018.

contraire à prédominance catholique. La géographie religieuse de la Côte d'Ivoire est d'ailleurs souvent dépeinte à tort par les médias, notamment ceux occidentaux, entre un Nord musulman et un Sud chrétien. Certes, l'islam a historiquement une forte présence dans la région soudano-sahélienne au nord du pays avec sa population en majorité mandé malinké. Or, selon des chiffres de 1998, 77 % des musulmans vivaient dans le Sud et seulement 23 % dans le Nord[27].

Les villes de Ouagadougou et d'Abidjan ont toutes deux été marquées par un dynamisme de l'islam, qui s'est notamment traduit par une multiplication de mosquées depuis les années 1980 et 1990. Ouagadougou en comptait à elle seule 632 en 2008 selon des données compilées par la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB)[28]. Le nombre de mosquées à Abidjan se chiffrait de son côté à 668 en 2005 alors que seulement cinq avaient été recensés dans les années 1950[29]. Elles ne sont toutefois pas les villes parmi les plus islamisées à l'échelle nationale. Selon le recensement de 1998 – le dernier fournissant des données sur la répartition des religions sur le territoire –, Abidjan comptait 41,0 % de musulmans contre 42,3 % de chrétiens (dont 28,8 % de catholiques et 7,5 % de protestants). Ceci représentait tout de même 20 % de tous les musulmans du pays[30]. La situation est très similaire dans la capitale burkinabè. Dans la région administrative du centre, qui comprend essentiellement la grande agglomération de Ouagadougou, les musulmans comptaient pour 55,9 % de la population contre 36,2 % de catholiques et 6,0 % de protestants selon des données de 2006[31]. Ouagadougou et Abidjan abritent néanmoins la quasi-totalité des sièges des plus importantes associations islamiques à l'échelle nationale. Sans en faire un angle d'analyse principal, la situation multiconfessionnelle

---

[27] Thomas J. Bassett, « "Nord musulman et Sud chrétien" : les moules médiatiques de la crise ivoirienne », *Afrique contemporaine*, vol. 206, nº 2, 2003, p. 16-23.

[28] Voir aussi Assimi Kouanda, « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », dans René Otayek *et al.* (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 91-99; Muriel Gomez-Perez, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », dans Laurent Fourchard *et al.* (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 405-433.

[29] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 7.

[30] « Recensement Général de la Population et de l'Habitat 1998 (RGPH-98) », *Institut national de la Statistique (INS) de Côte d'Ivoire*, www.ceped.org/ireda/inventaire/ressources/civ-1998-rec-o1_t1_%20etat_structure_population.pdf, page consultée le 20 janvier 2018.

[31] « Recensement général de la population et de l'habitation au Burkina Faso (RGPH) en 2006 », *Institut National de la Statistique et de la Démographie (INSD) du Burkina Faso*, juillet 2008, www.insd.bf/n/index.php/publications/18-les-publications/enquetes-et-recensements/141-recensement-general-de-la-population-et-de-l-habitation-au-burkina-faso-rgph-en-2006, page consultée le 20 janvier 2018.

abidjanaise et ouagalaise en fait des sites privilégiés pour mesurer l'influence de la compétition interreligieuse sur les stratégies mises en place par les musulmans[32].

Outre l'importante progression de l'islam depuis les indépendances, les similitudes dans les rapports entre l'État et les différentes religions rendent la comparaison des cas ivoirien et burkinabè particulièrement féconde. Malgré le fait que l'islam soit devenu la religion majoritaire, les communautés musulmanes des deux pays ont connu plusieurs décennies de subordination politique, voire de marginalisation dans le cas ivoirien. L'État burkinabè a su contrôler et structurer la vie religieuse musulmane nationale en intervenant régulièrement dans les divisions internes des musulmans afin de favoriser leur marginalisation politique et leur allégeance. Otayek a parlé d'un « état de subordination politique de l'islam dans l'espace burkinabè[33] ». Pour Cissé, l'État a utilisé cette communauté à des fins électoralistes et dans le but d'obtenir l'aide des pays arabes[34].

L'islam a également été confiné à un rôle subalterne au niveau politique du côté ivoirien. Pour Miran, la « politique musulmane » du président Félix Houphouët-Boigny (1960-1993), qui s'est caractérisée par la méfiance de l'islam et du monde arabe, a oscillé entre répression et largesses par le biais de relations clientélistes[35], notamment rendue possible par la redistribution de la rente des filières de cacao et de café, une sorte de « clientélisme éclairé[36] ». Dans le contexte de la lutte féroce entre les successeurs d'Houphouët-Boigny, la politique ethno nationaliste lancée du président Henri Konan Bédié (1993-1999), qui était incarnée par la doctrine de l'ivoirité, puis poursuivie sous les présidences de Robert Guéï (1999-2000) et de Laurent Gbagbo (2000-2010) pour exclure la candidature d'Alassane Ouattara, a contribué à fabriquer des « étrangers de l'intérieur ». Assimilés aux Dioula, les musulmans furent ainsi réduits à des citoyens de seconde

[32] Cédric Mayrargue, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, nº 1, 2009, p. 98.
[33] René Otayek, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », dans Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993a, p. 124.
[34] Issa Cissé, « Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990 », thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII – Denis Diderot, 1994.
[35] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 133-188. Voir aussi Boukary Mathias Savadogo, « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 583-600.
[36] Bernard Conte, « La responsabilité du FMI et de la Banque mondiale dans le conflit en Côte d'Ivoire », *Études internationales*, vol. 36, nº 2, 2005, p. 219-229.

zone tout en étant la cible de nombreuses exactions même si certains vivaient et travaillaient en Côte d'Ivoire depuis la période coloniale[37].

À cela s'ajoute la domination culturelle et politique des chrétiens, qui caractérise les deux pays. En effet, l'Église catholique, à travers son vaste réseau d'écoles implanté dès la période coloniale, s'est assuré le quasi-monopole de l'élite dirigeante des États postcoloniaux burkinabè et ivoirien. Au Burkina Faso, bien que minoritaire, les catholiques ont pu établir des réseaux et alliances pragmatiques leur permettant d'exercer leur influence dans tous les domaines de la vie sociale[38]. Ils se perçoivent encore aujourd'hui comme une minorité religieuse dominante sur le plan politique en raison de leur poids dans l'appareil étatique[39]. À l'instar du Burkina Faso, l'enseignement catholique en Côte d'Ivoire a constitué un pilier de la société ivoirienne postcoloniale avec son réseau d'écoles subventionné par l'État, à la réputation de former les

[37] Bruno Losch, « Introduction au thème. La Côte d'Ivoire en quête d'un nouveau projet national », *Politique africaine*, vol. 78, nº 2, 2000a, p. 5-25; Jean-Pierre Chauveau, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire : les enjeux silencieux d'un coup d'État », *Politique africaine*, nº 78, 2000, p. 94-125; Jean-Pierre Dozon, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, nº 78, 2000, p. 45-62; Jean-Pierre Dozon, « La Côte d'Ivoire au péril de l'"ivoirité" : genèse d'un coup d'État », *Afrique contemporaine*, vol. 193, nº 1, 2000, p. 13-23; Jean-Pierre Dozon, « Les déchirures ivoiriennes : entre excès et manque de transcendance », *Social Compass*, vol. 54, nº 4, 2007, p. 593-602; Jean-Pierre Dozon, *Les clefs de la crise ivoirienne*, Paris, Karthala, 2011; Francis Akindès, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA, 2004; Richard Banégas, « Côte d'Ivoire: Patriotism, Ethnonationalism and other African Modes of Self-Writing », *African Affairs*, vol. 105, nº 421, 2006a, p. 535-552; Ruth Marshall-Fratani, « The War of "Who Is Who": Autochthony, Nationalism, and Citizenship in the Ivoirian Crisis », *African Studies Review*, vol. 49, nº 2, 2006, p. 9-43; Mike McGovern, *Making War in Côte d'Ivoire*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

[38] Xavier Boinot, « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta 1950-1960 », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 225-231; Paul Pauliat, « Les Pères Blancs en Haute-Volta 1900-1960 », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 181-198; René Otayek, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 221-258; Magloire Somé, « Christian Base Communities in Burkina Faso: Between Church and Politics », *Journal of Religion in Africa*, vol. 31, nº 3, 2001, p. 275-304; Magloire Somé, *La christianisation de l'Ouest-Volta. Action missionnaire et réaction africaine 1927-1960*, Paris, L'Harmattan, 2004; Jean-Marie Bouron, « Les Pères Blancs, acteurs du jeu colonial. Mission catholique et enjeux politiques en Haute-Volta au lendemain de la Seconde Guerre mondiale », *Histoire et Missions Chrétiennes*, vol. 14, 2010, p. 59-81; Jean-Marie Bouron, « Indépendance des élites voltaïques, indépendance du pays : la mission catholique entre deux feux (1950-1960) », dans Caroline Sappia et Olivier Servais (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine, Europe*, Paris, Karthala, 2010, p. 153-168; Jean-Marie Bouron, « La Mission catholique et la reconstitution de la Haute-Volta. Intérêts, rôle, conséquences », dans Moussa Willy Batenga *et al.* (dir.), *La reconstitution de la Haute-Volta*, Ouagadougou, L'Harmattan, 2010, p. 63-90; Jean-Marie Bouron, « Amitiés, inimitiés. Les rapports incertains de l'Église catholique avec la Première République voltaïque (1960-1966) », *Civilisations*, vol. 60, nº 1, 2011, p. 123-142.

[39] Ismaila Kane, « "Les catholiques sont l'élite!" : représentations de l'espace politique par une minorité religieuse au Burkina Faso », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 65-86.

cadres et élites politiques, intellectuelles et ecclésiales. Le président Houphouët-Boigny était également réputé pour sa proximité avec l'Église catholique[40].

Si l'élite catholique demeure très influente dans la politique ivoirienne et burkinabè, les églises pentecôtistes et évangéliques ont connu un essor particulièrement important dans les deux pays depuis les années 1990. Au Burkina Faso, bien que les premières missions évangéliques aient été établies dès les années 1920 et 1930, ce n'est que depuis les vingt dernières années que ces églises commencent à exercer une influence croissante sur la vie religieuse, sociale et politique du pays. Elles se montrent passablement visibles dans l'espace public avec une utilisation importante des médias et l'organisation de grandes campagnes d'évangélisation[41]. Pour la Côte d'Ivoire, de nombreuses études ont montré comment la conversion de Laurent Gbagbo et de son épouse au pentecôtisme en 1998 ainsi que la présence de pasteurs et de « prophètes » dans l'entourage du couple présidentiel ont mené au développement d'une rhétorique pentecôtiste dans l'arène politique dans les années 2000. Tout un imaginaire théologico-politique a servi à légitimer le pouvoir de Gbagbo par la volonté divine tout en stigmatisant et diabolisant l'opposition, l'« étranger », le « Dioula », le « musulman », le « rebelle[42] ».

---

[40] Éric Lanoue, *L'école catholique en Côte d'Ivoire, 1945-2005 : politique, religion et fait scolaire en Afrique*, Pessac, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2006; Ernest Gnagoran Yao Bi, *Côte d'Ivoire : un siècle de catholicisme*, Abidjan, Éditions du CERAP, 2009.

[41] Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2009 [2003]; Sandra Fancello, « Les défis du pentecôtisme en pays musulman (Burkina Faso, Mali) », *Journal des africanistes*, vol. 77, nº 1, 2007, p. 29-53; Fabienne Samson, « Entre repli communautaire et fait missionnaire : deux mouvements religieux (chrétien et musulman) ouest-africains en perspective comparative », *Social Sciences and Missions*, vol. 21, nº 2, 2008, p. 228-252; Katrin Langewiesche, « The Ethics of Wealth and Religious Pluralism in Burkina Faso: How the Prosperity Gospel is Influencing the Current Religious Field in Africa », dans Andreas Heuser (dir.), *Pastures of Plenty: Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*, Frankfurt, Peter Lang Edition, 2015, p. 183-202.

[42] Jean-Pierre Dozon, « Post-prophetism and Post-Houphouëtism in Ivory Coast », *Social Compass*, vol. 48, nº 3, 2001, p. 369-385; André Mary, « Prophètes pasteurs : la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, nº 87, 2002, p. 69-94; Sandrine Raynal, « En Côte-d'Ivoire, "les forces du bien contre les forces du mal" », *Hérodote*, vol. 119, nº 4, 2005, p. 111-128; Bony Guiblehon, *Le Pouvoir-faire : religion, politique, ethnicité et guérison en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2010; Bony Guiblehon, « Laurent Gbagbo and the Evangelical Church in Côte d'Ivoire: Ambiguous Political Affinities », *The International Journal for Religious Freedom*, vol. 4, nº 2, 2011a, p. 37-60; Johannes Vüllers, « Fighting for a Kingdom of God? The Role of Religion in the Ivorian Crisis », *GIGA Working Paper*, nº 178, 2011, https://www.giga-hamburg.de/en/publication/fighting-for-a-kingdom-of-god-the-role-of-religion-in-the-ivorian-crisis; Mike McGovern, « Turning the Clock Back or Breaking with the Past? Charismatic Temporality and Elite Politics in Côte d'Ivoire and the United States », *Cultural Anthropology*, vol. 27, nº 2, 2012, p. 239-260; Marie Miran-Guyon, « Apocalypse patriotique en Côte d'Ivoire : le pentecôtisme de la démesure », *Afrique contemporaine*, vol. 252, nº 4, 2014, p. 73-90; Marie Miran-Guyon, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala, 2015; Konstanze N'Guessan, « Côte d'Ivoire: Pentecostalism, Politics, and Performances of the Past », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 18, nº 3, 2015, p. 80-100; Franck Gawa, « Structures idéologiques de l'État "malfaiteur" et mobilisations pentecotistes en contexte ivoirien », *Journal des anthropologues*, nº 150-151, 2017, p. 217-237.

2. L'islam en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso : une religion en pleines mutations encore sous-étudiée

En dépit d'une importante progression de l'islam au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire depuis la fin de la colonisation, les deux pays sont restés quelque peu à l'écart des études sur l'islam en Afrique de l'Ouest, qui se sont popularisées à partir des années 1960, surtout dans le monde anglo-saxon, et qui se sont plus largement répandues dans les universités francophones à la fin des années 1970 et au début de la décennie 1980[43]. Selon l'*AfricaBib*[44] de l'*African Studies Centre in Leiden* (ASCL), une base de données en ligne qui recense plus de 8 000 travaux sur l'islam en Afrique, 106 études portent sur le Burkina Faso et 85 sur la Côte d'Ivoire comparativement à 1 552 pour le Nigeria, 784 pour le Sénégal et 324 pour le Mali selon des chiffres de janvier 2018. Néanmoins, un nombre croissant de recherches ont mis en évidence le fait que la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso ne sont pas restés en retrait du dynamisme de l'islam subsaharien et que des mutations profondes sont à l'œuvre à l'instar des autres pays de la région. Parmi les principaux éléments soulignés par la production scientifique sur ce sujet se trouvent le caractère pluriel et concurrentiel de l'islam ivoirien et burkinabè; le rôle joué par des jeunes et des femmes dans les nouvelles formes de mobilisation religieuse et politiques des musulmans; l'émergence de nouveaux acteurs islamiques suivant les reconfigurations de l'autorité religieuse; l'entrepreneuriat religieux; les rapports entre islam et État.

2.1. Un islam pluriel et concurrentiel

Plusieurs études ont dressé le portrait d'une communauté musulmane burkinabè qui, malgré sa volonté de se regrouper au sein d'une organisation nationale unique avec la création de la Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV) en 1962, s'est avérée être divisée autour d'axes « réformistes », « traditionalistes », « modernistes », confrériques et ethniques[45]. Ces

[43] John Ralph Willis, « The Historiography of Islam in Africa: The Last Decade (1960-1970) », *African Studies Review*, vol. 14, nº 3, 1971, p. 403-424; Benjamin F. Soares, « The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View », *The Journal of African History*, vol. 55, nº 1, 2014, p. 27-36; Jean-Louis Triaud, « Giving a Name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy », *The Journal of African History*, vol. 55, nº 1, 2014, p. 3-15.

[44] www.africabib.org/islam.htm.

[45] René Otayek, « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'études africaines*, vol. 24, nº 3, 1984, p. 299-320; René Otayek, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, nº 2, 1996, p. 233-247; Cissé, *op. cit.*, 1994; Assimi Kouanda, « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 83-100; Frédérick Madore, *La construction d'une sphère publique musulmane en Afrique de l'Ouest*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/Hermann, 2016, p. 46-55; 70-91.

antagonismes ont mené à la création de nouvelles associations islamiques, dont le Mouvement Sunnite en 1973 et l'Association Islamique de la Tijâniyya (AIT) en 1979. Du côté ivoirien, ce n'est qu'à partir des années 1970 que les premières associations musulmanes nationales ont fait leur apparition telles que le Conseil Supérieur Islamique (CSI) en 1979. La communauté musulmane de Côte d'Ivoire a elle aussi connu des divisions, qui se sont entre autres manifestées par des clivages ethno nationalistes entre les Dioula du nord, les musulmans du sud du pays et les musulmans étrangers pour l'accès au pouvoir et aux ressources à la fois matérielles et symboliques[46]. À partir de la fin des années 1980 et surtout depuis la transition démocratique du début de la décennie 1990, cette diversité s'est exprimée à travers la multiplication des associations islamiques tant au Burkina Faso[47] qu'en Côte d'Ivoire[48].

D'autres travaux ont montré comment le développement des établissements d'enseignement confessionnel islamique[49] a favorisé l'émergence d'une élite arabisante, qui revendique l'autorité spirituelle au sein de la communauté musulmane par ses connaissances religieuses et sa maitrise de la langue arabe. Ces arabisants s'appuient sur leur formation dans les médersas*[50] locales et sous-régionales et dans certains cas, sur le prestige lié à un séjour d'études dans les grandes universités arabes[51]. Certains d'entre eux, qui ont prôné l'orthodoxie et critiqué les pratiques associées à l'islam soufi, ont contribué au développement du wahhabisme/salafisme tant au

[46] Marie Miran-Guyon, « Islam In and Out: Cosmopolitan Patriotism and Xenophobia among Muslims in Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. 86, nº 3, 2016, p. 447-471.

[47] Issa Cissé, « Les associations islamiques au Burkina Faso, de la Révolution d'août 1983 à l'avènement de la IVè République », *Cahiers du CERLESHS*, nº 28, 2007, p. 51-73; Bakary Traoré, « À la recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieux au Burkina Faso », dans Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 9-54.

[48] Savadogo, *loc. cit.*, 2005, p. 583-600.

[49] Issa Cissé, « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 4, 1990, p. 57-72; Issa Cissé, « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 101-115; Issa Cissé, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, IRD/Éditions Tombouctou, 2014, p. 125-138; Marie Nathalie LeBlanc, « The Production of Islamic Identities Through Knowledge Claims in Bouaké, Côte d'Ivoire », *African Affairs*, vol. 98, nº 393, 1999, p. 485-508; Issouf Binaté, « Anyama : un nouveau foyer d'enseignement islamique en Côte d'Ivoire », dans Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 117-136; Issouf Binaté, « La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 80, nº 4, 2016a, p. 123-144.

[50] Les termes suivis d'un astérisque (*) sont définis dans le glossaire.

[51] René Otayek, « L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993b, p. 229-252; LeBlanc, *loc. cit.*, 1999, p. 485-508; Marie Nathalie LeBlanc, « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXIe siècle », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 173-196; Issouf Binaté, « Histoire de l'enseignement islamique en Côte d'Ivoire : dynamique d'évolution d'une éducation communautaire (fin XIXème siècle-2005) », thèse de doctorat, Abidjan, Université de Cocody, 2012.

Burkina Faso[52] qu'en Côte d'Ivoire[53], dont certaines des idées véhiculées par ce courant sont dorénavant plus largement diffusées et acceptées depuis une vingtaine d'années. Ces recherches ont fait écho à celles qui ont mis l'accent sur la participation des jeunes hommes ou femmes dans le « réformisme » islamique et la diffusion du salafisme ailleurs en Afrique de l'Ouest.

2.2. Les jeunes et les femmes en islam : au cœur de nouvelles formes de mobilisation religieuse et politique

Avec le retour des diplômés des universités arabes et la montée de l'islam politique à la suite de la révolution iranienne de 1979, plusieurs auteurs se sont penchés sur les jeunes « réformistes » ou arabisants véhiculant un discours religieux « novateur[54] ». Ceci a souvent été présenté en termes de lutte entre générations selon laquelle des jeunes, dont des femmes, entraient en conflit avec leurs ainés, clercs et marabouts soufis locaux détenant l'autorité religieuse. En effet, en s'appuyant sur leur maitrise de la langue arabe, leurs connaissances étendues en islam et leurs pratiques cultuelles qu'ils associent à la forme originelle de leur religion, ces jeunes remettaient en cause l'islam « traditionnel » incarné par leurs ainés[55]. Pour Soares, ce genre d'études dans

[52] Maïmouna Koné-Dao, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 449-459; Issa Cissé, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, vol. XXIV, nº 33, 2009, p. 1-33; Ousman M. Kobo, « The Development of Wahhabi Reforms in Ghana and Burkina Faso, 1960-1990: Elective Affinities between Western-Educated Muslims and Islamic Scholars », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, nº 3, 2009, p. 502-532; Ousman M. Kobo, *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*, Leiden, Brill, 2012; Maud Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, nº 2, 2012a, p. 449-470; Muriel Gomez-Perez, « "Political" Islam in Senegal and Burkina Faso: Contrasting Approaches to Mobilization since the 1990s », *Mediterranean Politics*, vol. 22, nº 1, 2017, p. 176-195.

[53] Marie Miran, « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1990) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 12, 1998, p. 5-74; Frédérick Madore, « The New Vitality of Salafism in Côte d'Ivoire: Toward a Radicalization of Ivoirian Islam? », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, nº 4, 2016a, p. 417-452.

[54] Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983; Jean-Loup Amselle, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 19, nº 2, 1985, p. 345-357; Otayek, *loc. cit.*, 1993b, p. 229-252.

[55] Adeline Masquelier, « Debating Muslims, Disputed Practices: Struggles for the Realization of an Alternative Moral Order in Niger », dans John L. Comaroff et Jean Comaroff (dir.), *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 219-250; LeBlanc, *loc. cit.*, 1999, p. 485-508; Erin Augis, « Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 309-326; Erin Augis, « Jambaar or Jumbax-out? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », dans Mamadou Diouf et Mara A. Leichtman (dir.), *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York, Palgrave, 2009, p. 211-233; Erin Augis, « "They Haven't Even Mastered the Qur'an": Young Sunnite Women's Negociations of Social Change and Generational Hierarchies in Dakar », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 539-577; Simon Turner, « "These Young Men Show No Respect for Local Customs": Globalisation and Islamic Revival in Zanzibar », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, nº 3, 2009, p. 237-261; Marloes Janson, « The Battle of the Ages: Contests for Religious Authority in The Gambia », dans Linda Herrera et Asef Bayat (dir.), *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 95-111; Abdoulaye

lesquelles le rôle des jeunes dans les dynamiques de transformation de l'islam est principalement compris et analysé en termes de mouvements réformistes suit fréquemment un raisonnement téléologique : un processus linéaire et inévitable semble mener inéluctablement au réformisme[56]. D'autres recherches ont aussi nuancé cette vision en soulignant plutôt la mise en œuvre de négociations, voire de stratégies de coopération entre jeunes et ainés au sein des associations religieuses et des mosquées en dépit de la présence de tensions[57].

Plus largement, il y a eu un foisonnement d'études à partir des années 1990 et surtout 2000, qui ont montré comment les jeunes[58] et les femmes, généralement relégués dans une position subalterne, sont arrivés à s'affirmer politiquement, socialement et culturellement. Il faut souligner ici que cette marginalisation s'inscrivait dans un contexte où le passage à l'âge adulte s'est passablement compliqué pour nombre de jeunes hommes et femmes d'Afrique subsaharienne avec la chute brutale des cours des matières premières à partir de la fin des années 1970 et la mise en place des plans d'ajustements structurels du Fonds Monétaire International (FMI) dans la décennie suivante[59]. Dans un contexte de paupérisation et de chômage massif, les jeunes, dont le poids démographique devenait de plus en plus important, se voyaient être écartés « des modes d'insertion socio-économiques par l'entremise du système éducatif national et du salariat que privilégiaient nombre de leurs aîné-e-s[60] ». Par conséquent, la plupart des jeunes ont peiné « à atteindre les principaux marqueurs balisant l'accès à un statut social d'adulte[61] » si bien qu'ils sont restés confinés à un statut de cadets sociaux alors que la

Sounaye, « Irwo Sunnance yan-no! 1: Youth Claiming, Contesting and Transforming Salafism », *Islamic Africa*, vol. 6, nº 1-2, 2015a, p. 82-108.

[56] Soares, *loc. cit.*, 2014, p. 27-36; Benjamin Soares et Marie Nathalie LeBlanc, « Islam, jeunesse et trajectoires de mobilisation en Afrique de l'Ouest à l'ère néoliberale : un regard anthropologique », dans Kadya Tall *et al.* (dir.), *Collective mobilisations in Africa / Mobilisations collectives en Afrique. Enough is enough! / Ça suffit!*, Leiden, Brill, 2015, p. 69-70.

[57] Muriel Gomez-Perez *et al.*, « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, nº 2, 2009, p. 186-218; Marloes Janson, « "We don't despair since we know that Islam is the truth": New Expressions of Religiosity in Young Adherents of the Tabligh Jama'at in the Gambia », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 579-615; Abdoulaye Sounaye, « Les Clubs des Jeunes Musulmans du Niger. Un cadre de formation et un espace intergénérationnel », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 217-258.

[58] Nous reviendrons plus en détail sur les critères définissant la « jeunesse » dans le chapitre I.

[59] Frédérick Madore, « Islam, politique et sphère publique à Ouagadougou (Burkina Faso) : différentes cohortes d'imams et de prêcheurs entre visibilité nouvelle et reconfiguration des rapports intergénérationnels (1960-2012) », mémoire de maitrise, Québec, Université Laval, 2013, p. 14.

[60] Boris Koenig, « Les économies occultes du "broutage" des jeunes Abidjanais : une dialectique culturelle du changement générationnel », *Autrepart*, vol. 71, nº 3, 2014, p. 195.

[61] *Ibid.*

durée de la jeunesse tendait à s'éterniser. Les jeunes ont alors émergé comme l'une des préoccupations centrales des études africaines, ce qui a fait dire à certains auteurs que cette « génération perdue[62] » constituait une population à risque de sombrer dans la criminalité et la violence[63]. Face à cette vision pessimiste, d'autres études ont plutôt valorisé le dynamisme, la créativité et la capacité d'action et de résistance des jeunes – leur agencéité[64] –, à travers l'idée de la « débrouille », pour transformer leur milieu de vie[65] ou pour provoquer des changements générationnels dans leur société[66].

Dans ce contexte, des études sur l'islam en Afrique de l'Ouest ont fait des jeunes et des femmes un objet d'étude central alors qu'auparavant, les recherches s'étaient principalement concentrées sur les grandes figures d'autorité religieuse masculines. Des auteurs ont ainsi montré que les jeunes musulmans ouest-africains, en dépit de leur marginalisation, ont développé de nouvelles formes de prédication par le biais de la musique comme en témoignent les *dhikr*[67] rapés, slamés ou même récités sur du reggae avec l'émergence des « rasta » soufis[68]. Certains travaux ont

---

[62] Donal B. Cruise O'Brien, « A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa », dans Richard P. Werbner et Terence O. Ranger (dir.), *Postcolonial Identities in Africa*, New Jersey, Zed Books, 1996, p. 55-74.

[63] Mamadou Diouf, « Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space », *African Studies Review*, vol. 46, nº 2, 2003, p. 1-12.

[64] Ce concept sera défini dans le chapitre I.

[65] Jean Comaroff et John Comaroff, « Réflexions sur la jeunesse : du passé à la postcolonie », *Politique africaine*, nº 80, 2000, p. 90-110; Yacouba Konaté, « Génération zouglou », *Cahiers d'études africaines*, nº 168, 2002, p. 777-796; Jon Abbink, « Being Young in Africa: the Politics of Despair and Renewal », dans Jon Abbink et Ineke van Kessel (dir.), *Vanguard or Vandals: Youth, Politics, and Conflict in Africa*, Leiden, Brill, 2005, p. 1-34; Filip De Boeck et Alcinda Honwana (dir.), *Makers and Breakers. Children and Youth in Postcolonial Africa*, Oxford, James Currey, 2005; Adeline Masquelier, « The Scorpion's Sting: Youth, Marriage and the Struggle for Social Maturity in Niger », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, nº 1, 2005, p. 59-83; Piet Konings et Dick Foeken (dir.), *Crisis and Creativity: Exploring the Wealth of the African Neighbourhood*, Leiden, Brill, 2006; José Arturo Saavedra Casco, « The Language of the Young People: Rap, Urban Culture and Protest in Tanzania », *Journal of Asian and African Studies*, vol. 41, nº 3, 2006, p. 229-248.

[66] Catrine Christiansen *et al.* (dir.), *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006; Susan R. Whyte *et al.*, « Generational Connections and Conflicts in Africa: An Introduction », dans Erdmute Alber *et al.* (dir.), *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 1-23; Jennifer Cole, « A Cultural Dialectics of Generational Change: The View From Contemporary Africa », *Review of Research in Education*, vol. 35, nº 1, 2011, p. 60-88; Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012. Pour un bilan de la production scientifique sur les jeunes en Afrique subsaharienne, voir Louis Audet Gosselin, « Les jeunes en Afrique subsaharienne : bilan d'un champ en mutation », *Cahiers d'histoire*, vol. 29, nº 2, 2010, p. 13-40.

[67] Évocation, mention, rappel, répétition rythmique dans l'islam, qui désigne à la fois le souvenir de Dieu et la pratique qui avive ce souvenir. Cette litanie est associée aux ordres soufis.

[68] Benjamin F. Soares, « "Rasta" Sufis and Muslim Youth Culture in Mali », dans Linda Herrera et Asef Bayat (dir.), *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 241-257; Abdoulaye Niang, « Hip-hop, musique et Islam : le rap prédicateur au Sénégal », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 49, 2010, p. 63-94; Adeline Masquelier, « God Made me a Rapper: Young Men, Islam, and Survival in an Age of Austerity », dans Anne Haour (dir.), *Being and Becoming Hausa: Interdisciplinary Perspectives*, Leiden, Brill, 2010, p. 235-256; Adeline Masquelier, « "The Mouthpiece of an Entire Generation": Hip-Hop, Truth, and Islam in Niger », dans Adeline Masquelier et Benjamin F. Soares (dir.), *Muslim Youth and the 9/11 Generation*, Albuquerque,

également souligné le rôle majeur joué par les jeunes et les femmes dans les milieux associatifs islamiques et tout particulièrement dans les regroupements de quartiers à partir des années 1990[69]. D'autres études ont, pour leur part, analysé les nouvelles mobilisations religieuses et politiques des jeunes musulmans[70]. Les femmes sont elles aussi de plus en plus nombreuses à investir l'espace public pour participer aux débats sur la laïcité, les droits féminins, le code de la famille, les mutilations et les violences sexuelles[71].

Différentes recherches sur la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso se sont inscrites dans cette tendance en mettant en lumière la participation accrue des jeunes et des femmes à l'activisme

University of New Mexico Press, 2016, p. 213-238; Joseph Hill, « "Baay is the spiritual leader of the rappers": performing Islamic reasoning in Senegalese Sufi hip-hop », *Contemporary Islam*, vol. 10, nº 2, 2016, p. 267-287; Joseph Hill, « God's Name Is Not a Game: Performative Apologetics in Sufi *Dhikr* Performance in Senegal », *Journal for Islamic Studies*, vol. 35, 2016, p. 133-162; Joseph Hill, « A Mystical Cosmopolitanism: Sufi Hip-Hop and the Aesthetics of Islam in Dakar », *Culture and Religion*, vol. 18, nº 4, 2017, p. 388-408.

[69] Penda Mbow, « Les femmes, l'Islam et les associations religieuses au Sénégal », dans Eva Evers Rosander (dir.), *Transforming Female Identities, Women's Organizational Forms in West Africa*, Uppsala, The Nordic Africa Institute, 1997, p. 148-163; Marie Nathalie LeBlanc, « From "Sya" to Islam: Social Change and Identity among Muslim Youth in Bouaké, Côte d'Ivoire », *Paideuma*, vol. 46, 2000, p. 85-109; Augis, *loc. cit.*, 2005, p. 309-326; Muriel Gomez-Perez, « The Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD) between the Local and the Global: An Analysis of Discourse », *Africa Today*, vol. 54, nº 3, 2008, p. 95-117; Dorothea E. Schulz, « (Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali », *Africa Today*, vol. 54, nº 4, 2008, p. 20-43; Benjamin F. Soares, « An Islamic Social Movement in Contemporary West Africa: NASFAT of Nigeria », dans Stephen Ellis et Ineke van Kessel (dir.), *Movers and Shakers: Social Movements in Africa*, Leiden, Brill, 2009, p. 178-196; Marloes Janson, *Islam, Youth and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; Marloes Janson, « Unity Through Diversity: A Case Study of Chrislam in Lagos », *Africa*, vol. 86, nº 4, 2016, p. 646-672; El Hadji Malick Sy Camara et Mamadou Bodian, « Islam in the Academic Sphere in Senegal: The Case of Cheikh Anta Diop University in Dakar (UCAD) », *Contemporary Islam*, vol. 10, nº 3, 2016, p. 379-398.

[70] Fabienne Samson, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005; Adeline Masquelier, « Negotiating Futures. Islam, Youth and the State in Niger », dans Benjamin F. Soares et René Otayek (dir.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, Londres, Palgrave, 2007, p. 243-259; Denise Brégand, « Les réformistes et l'État au Bénin », dans René Otayek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 187-210; Marie Brossier, « Penser la participation politique par l'impératif religieux : trajectoires d'engagements musulmans au Sénégal », *Revue Internationale de politique comparée*, vol. 20, nº 4, 2013, p. 190-210; Camara et Bodian, *loc. cit.*, 2016, p. 379-398.

[71] Lucy Creevey, « Islam, Women and the Role of the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, nº 3, 1996, p. 268-307; Dorothea E. Schulz, « Political Factions, Ideological Fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali », *Islamic Law and Society*, vol. 10, nº 1, 2003, p. 132-164; Fatou Sow, « Les femmes, l'État et le sacré », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 283-307; Nadine Sieveking, « 'We Don't Want Equality; We Want to be Given Our Rights': Muslim Women Negotiating Global Development Concepts in Senegal », *Africa Spectrum*, vol. 42, nº 1, 2007, p. 29-48; Nadine Sieveking, « Negotiating Women's Rights from Multiple Perspectives: The Campaign for the Reform of the Family Law in Senegal », dans Gudrun Lachenmann et Petra Dannecker (dir.), *Negotiating Development in Muslim Societies. Gendered Spaces and Translocal Connections*, New York, Lexington Books, 2010, p. 145-170; Ousseina D. Alidou et Hassana Alidou, « Women, Religion and the Discourses of Legal Ideology in Niger Republic », *Africa Today*, vol. 54, nº 3, 2008, p. 21-36; Rosa De Jorio, « Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, nº 1, 2009, p. 95-111; Denise Brégand, « Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 73-119.

islamique, particulièrement dans le cas ivoirien. LeBlanc et Gomez-Perez ont avancé que les jeunes aspirent à l'établissement de l'islam comme « religion civile », c'est-à-dire comme une structure morale de la pratique citoyenne, en opposition aux modèles privilégiés par les courants islamistes, qui revendiquent l'hégémonie d'un cadre religieux sur la société[72]. LeBlanc a affirmé qu'à travers la conceptualisation du « bon musulman », les jeunes arabisants ivoiriens participent à la « remoralisation » de la sphère publique. Ce « renouveau religieux » véhiculé par des jeunes repose sur une nouvelle façon de vivre l'islam nécessitant de modifier radicalement la quotidienneté et les modalités de socialisation avec l'adoption de marqueurs d'appartenance religieuse (hijab, djellaba, etc.) et d'une hygiène corporelle islamique[73]. Audet Gosselin a pour sa part montré le dynamisme des jeunes musulmans burkinabè dans les associations de quartiers de Ouagadougou, qui bénéficient d'une plus grande liberté que ceux qui sont actifs dans les grandes associations nationales[74]. Néanmoins, Vanvyve a souligné, par rapport aux jeunes musulmans de l'Université de Ouagadougou, que si la « légitimité traditionnelle de la gérontocratie [à la tête de la communauté musulmane du Burkina Faso] semble ne plus être acceptée de façon inconditionnelle », le « respect de l'aîné semble difficilement contournable » et nombre de jeunes musulmans ont « intériorisé ce modèle de domination gérontocratique[75] ».

Concernant les femmes, différentes études de LeBlanc ont montré que pour les jeunes arabisantes ivoiriennes, l'activité au sein de groupes leur permet d'investir l'espace public en prenant part aux prêches et aux débats islamiques tout en conservant un statut de « bonne musulmane » et d'épouse potentielle. Pour les femmes âgées, leur implication associative apparait comme un moyen de recevoir une instruction islamique de base permettant de bien réciter les prières, mais aussi d'organiser des activités génératrices de revenus[76]. Pour le Burkina Faso, les

---

[72] Marie Nathalie LeBlanc et Muriel Gomez-Perez, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2, 2007, p. 39-59.

[73] LeBlanc, *loc. cit.*, 2000, p. 85-109; Marie Nathalie LeBlanc, « 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*, vol. 27, n° 1, 2003a, p. 85-110; Marie Nathalie LeBlanc, « Between Ethnicity, Religion and Citizenship: Young Muslims in Côte d'Ivoire », dans Catherine Coquery-Vidrovitch *et al.* (dir.), *Être étranger et migrant en Afrique au XXe siècle : enjeux identitaires et modes d'insertion*, Paris, L'Harmattan, 2003b, p. 233-259.

[74] Louis Audet Gosselin, « *Fresh contact* dans la jeunesse religieuse autour du cinquantenaire de l'indépendance du Burkina Faso (2010) », thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013.

[75] Adrienne Vanvyve, « L'érosion de l'autorité musulmane à Ouagadougou : le discours de militants de l'Association des Elèves et Etudiants Musulmans au Burkina », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, n° 1, 2016, p. 38.

[76] Marie Nathalie LeBlanc, « *Imaniya* and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, 2007, p. 35-50; Marie Nathalie LeBlanc, « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes au tournant du XXIe siècle », dans Laurent Fourchard *et al.* (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 435-459.

travaux de Gomez-Perez sur des prêcheuses musulmanes ont montré que certaines d'entre elles sont des figures ascendantes en animant des conférences dans les quartiers pour sensibiliser les femmes sur leurs droits et devoirs en islam, en prenant l'initiative de construire des écoles coraniques privées et en animant des émissions à la radio[77]. Quant à Saint-Lary, elle a souligné que l'implication des élites islamiques francophones dans les politiques du genre – particulièrement la question des rapports entre époux et de la gestion du foyer familial – les amène à établir des partenariats avec les organisations internationales. Elle affirme que nombre de femmes musulmanes érudites considèrent que les textes islamiques fournissent un corpus juridique, qui leur permet de défendre leurs droits, d'où la possibilité de parler de « féminisme islamique » pour certaines formes d'activisme féminin[78].

2.3. L'autorité religieuse en transformations : l'émergence de nouveaux acteurs dans la sphère publique islamique

Dans un contexte de fragmentation de l'autorité religieuse, d'autres auteurs se sont par ailleurs penchés sur l'émergence de nouveaux acteurs islamiques. Ceci se posait de plus en plus suivant l'expansion de l'éducation de masse, des médias et des nouvelles technologies de communication et particulièrement Internet, qui ont sapé les modes traditionnels et verticaux de l'autorité et de l'interprétation religieuses dans le monde musulman[79]. Comme l'ont montré Eickelman et Piscatori, ceci a permis l'« objectivation de la conscience musulmane », un processus par lequel les fidèles questionnent de plus en plus la nature de leur croyance religieuse et sa relation avec leur conduite quotidienne. Des musulmans, hommes et femmes, issus de différents segments de

[77] Muriel Gomez-Perez et Frédérick Madore, « Prêcheurs(ses) musulman(e)s et stratégies de communication au Burkina Faso depuis 1990. Des processus différentiés de conversion interne », *Théologiques*, vol. 21, nº 2, 2013, p. 121-157; Muriel Gomez-Perez, « Women's Islamic Activism in Burkina Faso: Toward Renegotiated Social Norms? », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 45-63; Frédérick Madore et Muriel Gomez-Perez, « Muslim Women in Burkina Faso since the 1970s: Toward Recognition as Figures of Religious Authority? », *Islamic Africa*, vol. 7, nº 2, 2016, p. 185-209; Muriel Gomez-Perez, « Prêcheuses arabisantes à Dakar et à Ouagadougou. Des logiques d'individualisation et d'individuation », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 42, nº 1, 2018, p. 205-226.

[78] Maud Saint-Lary, « Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso », *Autrepart*, vol. 61, nº 2, 2012b, p. 137-155; Maud Saint-Lary, « Politiques du genre et féminisme islamique au Burkina Faso », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *Femmes d'Afrique et émancipation : entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles*, Paris, Karthala, 2018, p. 275-300.

[79] Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson, « Redefining Muslim Publics », dans Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson (dir.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press, 2003 [1999], p. 1-18; Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London, Pluto Press, 2003; Gary R. Bunt, *iMuslims: Rewiring the House of Islam*, University of North Carolina Press, 2009; Bryan S. Turner, « Religious Authority and the New Media », *Theory, Culture & Society*, vol. 24, nº 2, 2007, p. 117-134; Peter Mandaville, « Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World », *Theory, Culture & Society*, vol. 24, nº 2, 2007, p. 101-115.

la société proclament dorénavant leur droit d'interpréter les textes religieux et de construire leurs propres versions de la politique musulmane idéale[80].

Dans cette lignée, des travaux sur l'islam en France ont souligné l'émergence d'un nouveau type d'autorité religieuse incarné par l'intellectuel ou le « conférencier » musulman. Généralement issu des collèges et universités occidentalisés et sans formation formelle dans les sciences islamiques, l'essentiel de son autorité découle moins d'un savoir islamique classique que du charisme et de la revendication d'un engagement citoyen au nom de l'islam[81]. Ce phénomène a aussi été constaté en Afrique de l'Ouest alors qu'un nombre croissant de travaux ont fait ressortir l'émergence des musulmans francophones diplômés du système éducatif officiel, laïque ou chrétien, comme acteurs islamiques de plus en plus incontournables[82], qui aspirent à se poser en « leader d'opinion[83] ».

Miran a relevé l'émergence d'un « islam d'expression française » à Abidjan de plus en plus visible dans la sphère publique depuis les années 1970. Ces musulmans francophones aux côtés des « réformistes » relèvent d'un islam légaliste et moderniste qui participe pleinement à la « révolution islamique silencieuse », dont l'Afrique est le théâtre[84]. Ce phénomène a coïncidé avec l'apparition d'une nouvelle classe moyenne et supérieure de musulmans « réformistes », mieux intégrée au secteur moderne de l'économie ivoirienne. Cette bourgeoisie urbaine de « marabouts en cravate » ne partageait ni les problèmes ni les aspirations de la masse musulmane si bien qu'elle a reconsidéré les conceptions et la gestion de l'islam dans le pays[85]. Bien que ce phénomène soit beaucoup moins accentué au Burkina Faso, Saint-Lary a tout de même montré que dans une optique de raffermissement de leur foi, nombre de musulmans francophones s'inscrivent à des cours du soir visant l'apprentissage du Coran[86]. Des imams et prêcheurs de ce profil investissent

---

[80] Dale F. Eickelman et James P. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2004 [1996].
[81] Franck Frégosi, « L'Imam, le conférencier et le jurisconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 125, 2004, p. 131-146; Romain Sèze, « Leaders musulmans et fabrication d'un "islam civil" », *Confluences Méditerranée*, vol. 95, nº 4, 2015, p. 43-58.
[82] Abdoulaye Sounaye, « Le français : langue d'élite, langue de religiosité, outil de réislamisation au Niger », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 36, nº 4, 2015b, p. 119-140; Camara et Bodian, *loc. cit.*, 2016, p. 379-398.
[83] Jean-Louis Triaud, « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », dans Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 55-76.
[84] Miran, *op. cit.*, 2006; Marie Miran-Guyon et Nurudine Oyewolé, « Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 36, nº 4, 2015, p. 141-158.
[85] Marie Miran, « "La lumière de l'Islam vient de Côte d'Ivoire" : le dynamisme de l'Islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 41, nº 1, 2007, p. 95-128.
[86] Maud Saint-Lary, « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, nº 22, 2011, www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary.

également de plus en plus l'espace public et prêchent activement si bien que certains ont acquis une plus grande notoriété[87].

D'autres recherches sur les religions et les médias ont également souligné l'importance des dimensions performatives et esthétiques dans la construction de l'autorité religieuse : des éléments comme le charisme et les émotions suscitées jouent un rôle essentiel pour persuader les fidèles et leur transmettre les connaissances religieuses[88]. La prolifération des médias islamiques – journaux, radios, télévision et plus récemment Internet – en Afrique de l'Ouest a offert de nouvelles opportunités à des individus, qui n'ont pas nécessairement le profil religieux classique, d'acquérir une légitimité, voire une autorité dans la sphère publique en tant que prédicateur[89] et prédicatrice[90]. Ce même phénomène de médiatisation religieuse a également touché la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso en contribuant à la diffusion de l'islam, mais en favorisant du même coup une fragmentation de l'autorité religieuse avec la concurrence entre différents courants et certaines figures très médiatisées[91].

---

87 Madore, *op. cit.*, 2016, p. 138-161.

88 Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Columbia University Press, 2006; Birgit Meyer et Annelies Moors (dir.), *Religion, Media and the Public Sphere*, Indianapolis, Indiana University Press, 2006; Birgit Meyer (dir.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, New York, Palgrave Macmillan, 2009; Matthew Engelke, « Religion and the Media Turn: A Review Essay », *American Ethnologist*, vol. 37, nº 2, 2010, p. 371-379; Marleen de Witte *et al.*, « Aesthetics of religious authority: introduction », *Culture and Religion*, vol. 16, nº 2, 2015, p. 117-124.

89 Dorothea E. Schulz, « Mediating Authority: Media Technologies and the Generation of Charismatic Appeal in Southern Mali », *Culture and Religion*, vol. 16, nº 2, 2015, p. 125-145; Abdoulaye Sounaye, « Alarama is all at Once: Preacher, Media "Savvy", and Religious Entrepreneur in Niamey », *Journal of African Cultural Studies*, vol. 25, nº 1, 2013, p. 88-102; Abdoulaye Sounaye, « Salafi Aesthetics: Preaching Among the Sunnance in Niamey, Niger », *Journal of Religion in Africa*, vol. 47, nº 1, 2017a, p. 9-41.

90 Dorothea E. Schulz, « A Fractured Soundscape of the Divine Female "Preachers", Radio Sermons and Religious Place-making in Urban Mali », dans Patrick A. Desplat et Dorothea E. Schulz (dir.), *Prayer in the City: The Making of Muslim Sacred Places and Urban Life*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2012, p. 239-264; Dorothea E. Schulz, *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*, Bloomington, Indiana University Press, 2012; Muriel Gomez-Perez et Selly Ba, « Les prédicatrices au Sénégal : de la visibilité à la légitimité religieuse et sociale (des années 1980 à nos jours) », dans Abdourahmane Seck *et al.* (dir.), *État, Sociétés et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*, Paris, Karthala, 2015, p. 175-203; Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 45-63.

91 Robert Launay, « Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. 67, nº 3, 1997, p. 441-453; Mathias Savadogo et Muriel Gomez-Perez, « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou », *Ethnographiques.org*, nº 22, 2011, www.ethnographiques.org/2011/Savadogo,Gomez-Perez; Fabienne Samson, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, nº 22, 2011, www.ethnographiques.org/2011/Samson#nh10; Frédérick Madore, « Islam, médias, mise en place du Sénat et article 37 de la Constitution : changement de paradigme au Burkina Faso (1991-2014)? », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016b, p. 7-27; Frédérick Madore, « L'islam ivoirien et burkinabé à l'ère du numérique 2.0 », *Journal des anthropologues*, nº 146-147, 2016c, p. 151-178.

2.4. Entrepreneuriat religieux et mobilisations politiques

Récemment, une autre tendance de la recherche s'est intéressée à l'importance prise par l'entrepreneuriat religieux en Afrique de l'Ouest depuis les années 1990[92]. Suivant l'idée de l'« islam de marché » popularisée par les travaux d'Haenni[93], certains auteurs ont étudié les « figures de la réussite[94] » islamiques, qui sont au cœur d'un renouveau de l'islam subsaharien lequel s'inscrit de plus en plus entre une économie morale et une économie de marché[95]. Pour nombre de musulmans, l'islam est dorénavant étroitement associé à la nécessité de contribuer au développement socioéconomique ce qui est à l'origine de nouvelles formes d'autorités religieuses[96].

Au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, la tournure entrepreneuriale prise par l'islam a également contribué à l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène islamique. En effet, au cours des dernières années, les ONG islamiques tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso se sont répandues[97]. Des acteurs musulmans ivoiriens sont de plus en plus actifs sur le terrain du service humanitaire, surtout depuis l'éclatement de la crise dans la décennie 2000[98]. À travers une étude des rôles sociopolitiques joués par les organisations féminines dans la ville de Bouaké, LeBlanc

---

[92] Mayke Kaag et Maud Saint-Lary, « Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement. L'implication des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, nº 33, 2011, https://journals.openedition.org/apad/4073; Ute Röschenthaler et Dorothea E. Schulz, « Introduction. Forging Fortunes: New Perspectives on Entrepreneurial Activities in Africa », dans Ute Röschenthaler et Dorothea E. Schulz (dir.), *Cultural Entrepreneurship in Africa*, New York, Routledge, 2015, p. 1-15.

[93] Patrick Haenni, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005.

[94] Richard Banégas et Jean-Pierre Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, vol. 82, nº 2, 2001, p. 5-23.

[95] Jean-Louis Triaud et Leonardo Villalón, « Introduction thématique. L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, vol. 231, nº 3, 2009, p. 23-42.

[96] Mara Vitale, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, vol. 231, nº 3, 2009, p. 229-243; Marie Nathalie LeBlanc *et al.*, « Les ONG confessionnelles en Afrique de l'Ouest : un équilibre précaire entre prosélytisme et professionnalisme au Burkina Faso », *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, vol. 34, nº 2, 2013, p. 236-256; Sounaye, *loc. cit.*, 2013, p. 88-102; Abdoulaye Sounaye, « Let's Do Good for Islam: Two Muslim Entrepreneurs in Niamey, Niger », dans Ute Röschenthaler et Dorothea E. Schulz (dir.), *Cultural Entrepreneurship in Africa*, New York, Routledge, 2015c, p. 37-57; Joseph Hill, « Entrepreneurial Discipleship: Cooking Up Women's Sufi Leadership in Dakar », dans Ute Röschenthaler et Dorothea E. Schulz (dir.), *Cultural Entrepreneurship in Africa*, New York, Routledge, 2015, p. 58-80; Marie Nathalie LeBlanc et Louis Audet Gosselin (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016.

[97] Mathias Savadogo *et al.*, « Reflections on the Socio-political Roles of Islamic NGOs in West Africa: Senegal, Côte d'Ivoire and Burkina Faso », dans Marie Nathalie LeBlanc et Louis Audet Gosselin (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 27-46.

[98] Issouf Binaté, « Muslim NGOs in Côte d'Ivoire: Towards an Islamic Culture of Charity », dans Marie Nathalie LeBlanc et Louis Audet Gosselin (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016b, p. 47-62; Issouf Binaté, « Les ONG islamiques en Côte d'Ivoire en période de conflit : acteurs et enjeux », *Repères*, vol. 1, nº 1, 2018, p. 193-230.

s'est penchée sur la transformation des associations locales de femmes en associations musulmanes sans but lucratif au cours des années 1990, puis en ONG locales depuis l'éclatement du conflit politico-militaire à partir de 2002. Pour certaines femmes, ces ONG sont devenues le site de l'affirmation de nouvelles formes d'autorité religieuse[99].

Une dynamique similaire a été observée au Burkina Faso. Plusieurs figures musulmanes et ONG islamiques se sont récemment montrées très actives dans le secteur sanitaire et éducatif[100] alors que le mécénat religieux et social est devenu très important pour les hommes d'affaires musulmans[101]. Vitale a, pour sa part, observé l'importance prise par l'aide sociale et humanitaire pour une nouvelle génération de chefs charismatiques soufis, qui se posent en « entrepreneur religieux », afin de rehausser leur prestige et de gagner des fidèles. Certains groupes issus de la Tijâniyya ont ainsi mis sur pied des ONG religieuses[102].

Enfin, plusieurs recherches ont porté sur les relations complexes entre l'islam et l'État en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso. En Côte d'Ivoire, dans le contexte trouble des années 1990 et 2000, plusieurs travaux ont souligné la participation plus active des musulmans dans les débats sociopolitiques[103], dont l'imam Aboubacar Fofana, qualifié d'« imam citoyen » par Miran, fut à l'avant-plan[104]. Du côté du Burkina Faso, des études ont montré l'importance croissante de

---

[99] Marie Nathalie LeBlanc, « Piety, Moral Agency, and Leadership: Dynamics Around the Feminization of Islamic Authority in Côte d'Ivoire », *Islamic Africa*, vol. 5, nº 2, 2014, p. 167-198; Marie Nathalie LeBlanc, « Precarious Agency in the Face of 'Good Governance': The NGO-isation of Muslim Women's Associations in Côte d'Ivoire », dans Marie Nathalie LeBlanc et Louis Audet Gosselin (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 85-104.

[100] Langewiesche, *loc. cit.*, 2011; Kathéry Couillard, « Établissements d'enseignement et de santé confessionnels, espace public et *agency* à Ouagadougou (1987-2010) », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 87-104; Kathéry Couillard *et al.*, « Leaders of National and Transnational Muslim NGOs in Burkina Faso: Diverse Forms and Experiences of Islamic Civic Engagement », dans Marie Nathalie LeBlanc et Louis Audet Gosselin (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 105-123; Magloire Somé, « Les ONG confessionnelles dans le Burkina postcolonial », dans Luc Chelly (dir.), *Les acteurs confessionnels du développement*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 143-170.

[101] Issa Cissé, « El hadj Oumarou Kanazoé : homme d'affaires et mécène dans la communauté musulmane burkinabè », *Cahiers du CERLESHS*, nº 34, 2010a, p. 151-186; Issa Cissé, « Islam et économie au Burkina Faso. Relations et enjeux », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 4, 2015, p. 9-28.

[102] Mara Vitale, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, nº 2, 2012, p. 367-387; Mara Vitale, « From Local to Transnational Challenges: Religious Leaders and Muslim NGOs in Burkina Faso », dans Marie Nathalie LeBlanc et Louis Audet Gosselin (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 144-160.

[103] Savadogo, *loc. cit.*, 2005, p. 583-600; Daouda Gary-Tounkara, « La communauté musulmane et la quête de l'égalité politique dans la Côte d'Ivoire de l'ivoirité (1993-2000) », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 601-620.

[104] Marie Miran-Guyon et El Hadj Moussa Touré, « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire. La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012, p. 315-336.

leaders musulmans francophones diplômés du système éducatif officiel, qui interviennent de plus en plus dans l'espace public pour prendre position sur des enjeux sociaux et prescrire des normes morales à travers des prêches et par l'organisation de conférences, débats et autres activités sur les modes des milieux universitaires[105].

C'est cependant la cooptation des musulmans burkinabè sous le régime de Blaise Compaoré (1987-2014), qui a été largement mis de l'avant par les auteurs. Même lorsque des mouvements d'opposition à connotation islamique ont émergé dans certains quartiers de Ouagadougou dans le contexte du projet ZACA[106], l'épisode n'a pas marqué une véritable redéfinition des relations entre l'islam et l'État, le mouvement d'opposition étant demeuré sans suite[107]. Pour Samson, si certains musulmans adressent des requêtes à l'État, telles que la reconnaissance du vendredi comme jour férié ou la valorisation de l'enseignement des médersas, « l'islam au Burkina Faso n'est pas inscrit dans une démarche de politisation » et il « n'a jamais représenté une force contestataire[108] ». Idrissa est allé dans le même sens dans les conclusions de son étude comparative sur les « *politics of Islam in the Sahel* » et l'émergence du « radicalisme salafiste » (« *Salafi radicalism* ») dans cinq pays (Burkina Faso, Niger, Sénégal, Mali et nord Nigeria). Bien que les musulmans soient majoritaires, il a noté que l'islam burkinabè n'a pu acquérir une hégémonie culturelle et qu'il se caractérise par son apolitisme et sa tranquillité/passivité (« *quiescence* »)[109]. Comme l'a montré Vanvyve, Blaise Compaoré a su s'assurer du soutien des autorités musulmanes à travers la cooptation des principaux opérateurs économiques du pays, qui sont pour la plupart des musulmans[110]. Cette alliance entre les élites musulmanes et le pouvoir

[105] Maud Saint-Lary, « J'épargne pour l'Au-delà : le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso », *L'Homme*, vol. 198-199, nº 2, 2011b, p. 227-246; Saint-Lary, *loc. cit.*, 2011a; Saint-Lary, *loc. cit.*, 2012b, p. 137-155; Madore, *op. cit.*, 2016, p. 151-161.

[106] En 2001, l'État a lancé un important projet de réaménagement urbain à Ouagadougou sous le nom de projet ZACA (Zone d'aménagement commerciale et administrative). Cette mesure impliquait la destruction de plusieurs quartiers populaires du centre-ville, dont les résidents étaient en majorité musulmans.

[107] Louis Audet Gosselin et Muriel Gomez-Perez, « L'opposition au projet ZACA à Ouagadougou (2001-03) : feu de paille ou mutations profondes de l'islam burkinabè? », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 45, nº 2, 2011, p. 273-309; Louis Audet Gosselin, *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

[108] Fabienne Samson, « Pluralisme et concurrence islamique dans l'appropriation d'un espace public religieux. Analyses comparées au Sénégal et au Burkina Faso », dans Gilles Holder et Jean-Pierre Dozon (dir.), *Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques*, Paris, Karthala, 2018, p. 292-293.

[109] Rahmane Idrissa, *The Politics of Islam in the Sahel: Between Persuasion and Violence*, New York, Routledge, 2017.

[110] Adrienne Vanvyve, « L'islam burkinabé sous la IVe République », *Cahiers d'études africaines*, vol. 219, nº 3, 2015, p. 489-508.

Compaoré a toutefois commencé à s'éroder dans les derniers moments du régime, de plus en plus de jeunes remettant en cause le leadership de leurs ainés[111].

3. Problématique et hypothèses

À la lumière de ces travaux, les dynamiques islamiques et politiques, qui ont marqué la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso au cours des dernières décennies, se caractérisent par de nombreuses similitudes. Dans les deux cas, l'islam, de plus en plus visible dans la sphère publique, a progressé au point de devenir la religion majoritaire dans un paysage religieux multiconfessionnel, mais les musulmans sont néanmoins demeurés en position d'infériorité politique face aux chrétiens. Ceci est d'autant plus intéressant qu'en dépit de ces parallèles, les études ont semblé faire état d'une évolution différenciée en ce qui a trait à la plus grande participation des jeunes et des femmes à l'islam ivoirien ainsi que la politisation croissante des musulmans de Côte d'Ivoire depuis les années 1990. Bien que ces éléments en fassent deux cas particulièrement intéressants en vue de mener une étude comparative sur la longue durée, l'adoption d'une telle approche n'a jusqu'à présent pas été véritablement privilégiée par la production scientifique. Quelques articles l'ont utilisée, mais la comparaison est demeurée à une échelle passablement réduite sur des périodes de temps et des thématiques très restreintes[112]. En outre, aucune étude ne s'est encore penchée sur les conséquences qu'ont eues les changements politiques majeurs récemment survenus dans les deux pays sur les dynamiques internes des communautés musulmanes ivoiriennes et burkinabè. En effet, en Côte d'Ivoire, la crise politico-militaire des années 2000 s'est conclue par l'arrivée au pouvoir du président Alassane Ouattara en avril 2011[113], le premier chef d'État musulman de l'histoire du pays, alors qu'au Burkina Faso, la chute du président Blaise Compaoré à la suite d'une insurrection populaire, en octobre 2014, a mis fin à 27 ans de règne.

Par ailleurs, si un nombre croissant de recherches ont porté sur la participation des jeunes et des femmes au dynamisme de l'islam ivoirien et burkinabè, ces acteurs sont généralement étudiés à partir du moment où ils sont devenus plus actifs et visibles soit depuis les années 1990 voire

[111] Madore, *loc. cit.*, 2016b, p. 7-27; Vanvyve, *loc. cit.*, 2016, p. 29-44.
[112] LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 39-59; Gomez-Perez *et al.*, *loc. cit.*, 2009, p. 186-218; Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011.
[113] Les résultats du deuxième tour de l'élection présidentielle de 2010, la première en une décennie, ont abouti à un conflit électoral. Les deux principaux candidats ont revendiqué la victoire. Laurent Gbagbo, le président sortant, a été déclaré vainqueur par le Conseil constitutionnel alors qu'Alassane Ouattara a été reconnu par la Commission électorale indépendante et la communauté internationale. Le 11 avril 2011, Laurent Gbagbo est arrêté par les forces pro-Ouattara. Ce dernier fut proclamé président le 6 mai et investi officiellement le 21 mai 2011.

même 2000. Peu d'études sur ce sujet ont adopté une perspective historique en remontant plus loin dans le temps. Il y a également une tendance dans la production scientifique à se centrer exclusivement sur les jeunes ou les femmes, qui sont souvent traités à part, de manière quelque peu isolée des ainés ou de l'autre sexe. En introduction d'un numéro spécial de la revue *Journal of Religion in Africa*, Schulz et Janson, inspirées par le courant des « *Men's Studies* », avaient d'ailleurs appelé à cesser de se concentrer uniquement sur le point de vue des femmes dans les études sur les religions à la lumière du genre pour privilégier des analyses prenant aussi compte des hommes[114]. Comme les recherches sur l'islam en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso l'ont montré, il apparait également nécessaire de tenir compte à la fois des arabisants et des musulmans francophones, qui sont souvent analysés en vase clos, pour identifier leurs dynamiques propres et les passerelles entre ces groupes. Il peut être intéressant d'interroger le « lien entre langues et savoirs » afin de se questionner sur les raisons derrière le choix d'utiliser l'arabe, le français ou encore le bilinguisme arabe-français par les élites musulmanes[115].

Cette thèse entend donc emprunter une avenue encore peu exploitée en proposant une recherche inédite sur des musulmans issus de catégories sociales marginalisées, comme les femmes et les jeunes, et appartenant à des modèles culturels différentiés (francophone/arabophone, islam fondamentaliste/réformiste, etc.) depuis les années 1970[116]. À travers cette perspective, nous verrons de quelles manières ces acteurs sont parvenus à renégocier les rapports de pouvoir et les modalités hiérarchiques, voire à les bousculer, pour revendiquer une place plus importante dans le champ religieux et la sphère publique au point de reconfigurer progressivement des associations islamiques nationales. Trois grandes hypothèses sont défendues.

D'abord, la première hypothèse pose que jusqu'à la fin des années 1980, les cadets restèrent grandement en retrait des principales associations islamiques, qui étaient dominées par des ainés sociaux tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso, sans que cela soit à l'origine de véritables tensions ouvertes ou de conflits intergénérationnels. Dans les deux pays, ces structures suivaient généralement les logiques de reproduction sociale, les postes de responsabilité étant monopolisés

---

[114] Dorothea Schulz et Marloes Janson, « Introduction: Religion and Masculinities in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, nº 2-3, 2016, p. 121-128.
[115] Muriel Gomez-Perez *et al.*, « Itinéraires de réformistes musulmans au Sénégal et en Guinée : regards croisés (des années 1950 à nos jours) », dans Isidore Ndaywel È Nziem et M. Elisabeth Mudimbe-Boyi (dir.), *Images, mémoires et savoirs : une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*, Paris, Karthala, 2009, p. 436.
[116] Les associations islamiques retenues seront explicitées dans la section « Sources et méthodologie » du chapitre I.

par des hommes qui, sans être nécessairement âgés ni détenir des connaissances religieuses étendues, étaient d'un statut social élevé. La plupart étaient des fonctionnaires formés à l'école occidentale, dont certains étaient près du pouvoir, et, dans le cas burkinabè, nombre d'entre eux appartenaient à un même groupe ethnique et entretenaient des relations avec les autorités traditionnelles. Au cours de cette période, la prépondérance des rivalités sur la base de la « politique du ventre[117] » entre dirigeants d'organisations islamiques de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso consolida la position des ainés, qui maitrisaient les procédures administratives de l'État tout en pouvant mettre de l'avant des stratégies d'extraversion. Dans ce contexte, l'émergence d'une nouvelle cohorte de jeunes arabisants ivoirien et burkinabè ne permit pas un renouvèlement des leaders associatifs malgré l'important capital religieux dont ils disposaient – alors que la littérature scientifique a généralement tendance à mettre l'accent sur le caractère légitimant d'un tel savoir acquis à l'étranger.

Une deuxième hypothèse défend l'idée que des jeunes et des femmes jouèrent un rôle plus significatif au sein de l'islam associatif ivoirien et burkinabè à partir des années 1990 et 2000, à la faveur de négociations, de compromis et de coopération entre ainés et cadets dans le cadre d'un processus sinueux marqué par des avancées – beaucoup plus importantes en Côte d'Ivoire – et des reculs selon les structures associatives. Dans les deux pays, les cadets des organisations de musulmans francophones bénéficièrent d'un cadre particulièrement favorable pour exprimer leur agencéité. De manière très similaire en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, des jeunes de ces milieux utilisèrent la presse islamique pour véhiculer plus librement leurs préoccupations et mirent en œuvre des initiatives en faveur de l'unité pour gagner en légitimité alors que des femmes se servirent de l'islam comme facteur d'émancipation dans ce qui s'apparenta à de l'*empowerment*. À partir des années 2000, les changements survenus dans les mouvements salafistes des deux pays privilégiant dorénavant le savoir religieux au détriment de l'ainesse et la grande place faite aux jeunes et aux femmes dans des radios islamiques, surtout en Côte d'Ivoire, illustrèrent bien le fait que les ainés furent aussi amenés à revoir les responsabilités dévolues aux cadets dans la *da'wa**. Cependant, les relations entre les ainés et les cadets au sein des structures reconnues comme étant les principales interlocutrices des musulmans auprès de l'État furent particulièrement évocatrices du caractère encore grandement gérontocratique de l'islam au Burkina Faso contrairement à la Côte d'Ivoire.

[117] Jean-François Bayart, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006 [1989].

Enfin, la dernière hypothèse postule que la maitrise du langage de l'État et le savoir religieux (*'ilm**) ne sont plus suffisants pour s'affirmer dans le champ de plus en plus concurrentiel des associations musulmanes et revendiquer la légitimité de pouvoir s'exprimer au nom de la « communauté ». Si le savoir religieux demeure important, la légitimité et l'autorité des responsables d'organisations islamiques découlent de plus en plus de la capacité à véhiculer un « islam civil[118] » et à s'engager sur le plan du développement socioéconomique. Ce phénomène, qui eut pour conséquence de favoriser entre autres la montée de jeunes scolarisés dans le système éducatif francophone, se manifesta beaucoup plus rapidement en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso. En effet, le contexte politique ivoirien des années 1990 et 2000 marqué par l'exacerbation des identités religieuses et ethno régionales, encouragea la mobilisation des dirigeants associatifs, dont des jeunes, pour dénoncer les dérives du pouvoir et s'opposer à une ancienne génération de leaders musulmans, discrédités pour leur participation au clientélisme de l'État. Au Burkina Faso, la cooptation de la gérontocratie aux commandes des principales associations islamiques du pays, mise en place par le régime, ne fut ouvertement remise en cause que suivant l'insurrection populaire d'octobre 2014. Des musulmans francophones revendiquant le statut d'« intellectuels musulmans » furent alors au centre d'une réflexion pour redéfinir le rôle politique et social de la communauté.

4. Plan de la thèse

Cette thèse compte six chapitres. Le premier sera consacré à la définition du cadre théorique au cœur de cette recherche, qui repose sur trois dimensions : les rapports de pouvoir et de domination entre cadets et ainés sociaux; les concepts d'agencéité et d'*empowerment*; et la citoyenneté par le religieux autour des questions de sphère publique (islamique) et d'islam civil. L'approche méthodologique retenue, qui s'appuie principalement sur des enquêtes orales issues d'un séjour de recherche à Abidjan et à Ouagadougou en 2014-2015 ainsi que sur un important corpus de sources écrites, sera aussi détaillée. Le deuxième chapitre portera sur la période allant des années 1970 à la fin de la décennie 1980, au cours de laquelle les ainés sociaux se sont imposés au sein des principales associations islamiques nationales, tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso, à la faveur de leur capacité à mobiliser des stratégies d'extraversion et de leur accès privilégié à l'État. Le troisième chapitre traitera, quant à lui, du contre-modèle incarné par l'émergence de jeunes musulmans francophones formés dans le système éducatif officiel, laïque

[118] Ce concept sera défini dans le chapitre I.

ou chrétien, qui ont été, à la même époque, à l'origine de la création de nouvelles organisations islamiques marquées par le sceau de la coopération intergénérationnelle en dépit de quelques particularités nationales. Le quatrième chapitre se penchera sur le rôle significatif joué par des jeunes et des femmes dans les transformations majeures, qui se sont opérées dans le paysage associatif musulman de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso à partir des années 1990, tout en soulignant la marginalisation des cadets, particulièrement prononcée dans le cas burkinabè, au sein des structures reconnues comme étant les principales interlocutrices des musulmans auprès de l'État. Le cinquième chapitre analysera pour sa part les trajectoires tout à fait opposées prises par les communautés musulmanes des deux pays en ce qui a trait à la participation des responsables associatifs, jeunes et ainés, sur le terrain politique de l'amorce de la « transition démocratique » au début des années 1990 à la fin de décennie 2000. Enfin, le sixième et dernier chapitre explorera, depuis 2010, l'inversion des tendances observées dans les deux pays concernant cette mobilisation politique et citoyenne ainsi que les rivalités autour de l'entrepreneuriat religieux.

CHAPITRE I
CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES ET APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

Il importe dans un premier temps de définir les trois axes conceptuels qui seront au cœur de l'analyse. Il s'agit des différentes dimensions sur lesquelles peuvent reposer les relations de pouvoir entre cadets et ainés sociaux en contexte ouest-africain; de l'« agencéité » (« *agency* ») et de l'*empowerment*; et des concepts de « sphère publique musulmane » et d'« islam civil ». La seconde partie du chapitre présente l'approche méthodologique adoptée par cette thèse. Celle-ci se veut pluridisciplinaire et vise à proposer une réflexion historique en s'appuyant sur des méthodes privilégiées dans d'autres disciplines comme la sociologie ou l'anthropologie, telles que l'enquête ethnographique. Cette recherche se base ainsi sur un corpus multiple et diversifié comprenant principalement, d'une part, des entretiens menés dans le cadre d'une enquête de terrain à Abidjan et Ouagadougou en 2014-2015 et, d'autre part, des sources écrites constituées en grande partie d'articles de journaux de la presse généraliste et islamique locale.

1. Cadre théorique et définition de concepts

Si l'ainesse sociale, telle que nous l'entendrons dans le cadre de cette thèse, est en grande partie tributaire à l'âge biologique, elle repose en outre sur une combinaison d'un ou plusieurs facteurs parmi lesquels se trouvent notamment la détention de ressources économiques, le genre, l'appartenance à une ethnie, une caste ou un lignage dominant ainsi que l'autorité religieuse. Ces différents éléments seront au centre des relations de pouvoir entre les cadets et les ainés sociaux au sein des associations islamiques. L'étude de ces rapports sur une période historique assez longue implique également de préciser les concepts de génération et de cohorte. Au cœur du cadre théorique se trouvent aussi les concepts d'agencéité et d'*empowerment*, qui permettront d'examiner la capacité des cadets sociaux à s'affirmer et s'autonomiser en dépit des normes sociales contribuant à leur marginalisation. Enfin, les champs conceptuels autour des concepts de sphère publique (musulmane), d'islam civil et de citoyenneté par le religieux s'imposent afin de rendre compte adéquatement des mobilisations publiques des cadets sur le terrain politique et social.

1.1. Rapports de pouvoir et de domination entre cadets et ainés sociaux

De nombreuses études issues notamment de l'anthropologie économique française se sont penchées sur les relations entre « cadets sociaux » et « ainés sociaux » dans les sociétés lignagères d'Afrique subsaharienne. Celles-ci ont fait ressortir la nature gérontocratique des structures sociales : la différence d'âge implique un respect envers les anciens, qui possèdent le savoir et la sagesse. Dès 1960 et dans plusieurs recherches subséquentes sur les sociétés précoloniales africaines, l'anthropologue Meillassoux a analysé les ressorts de l'« ainesse sociale ». Il a montré que la domination des ainés sur les cadets – principalement les jeunes et surtout les femmes – repose certes sur l'association entre l'autorité et l'âge, mais également sur le contrôle de la circulation des femmes ainsi que la possession de biens matériels et de connaissances susceptibles d'accorder à leurs détenteurs une position dominante[119]. Dans la même lignée, Olivier de Sardan a affirmé que l'ensemble des rapports sociaux et politiques en Afrique précoloniale est pensé en termes de rapports de séniorité, d'antériorité générationnelle et d'ainesse à l'intérieur d'une même génération[120]. Gruénais a, pour sa part, rappelé que la relation entre ainé et cadet ne saurait être étudiée sans tenir compte de celle entre ainées et cadettes, car les femmes, loin de n'être qu'un instrument au service des ainés pour établir des rapports de subordination comme elles le sont souvent présentées dans la littérature, prennent aussi activement part à ce processus de domination[121].

Au centre du cadre théorique de cette recherche se trouve l'idée selon laquelle les modalités d'accession à l'ainesse sociale se sont diversifiées tout au long du XXe siècle transformant ainsi les relations entre ainé(e)s et cadet(te)s comme l'ont montré plusieurs travaux. Pour Attané, malgré ces mutations, les « sociétés ouest-africaines restent profondément hiérarchiques » : l'autorité que confère l'ainesse sociale, qui reste encore associée au fait d'avoir un « certain âge » – aux environs de 50 ans –, nécessite toutefois de plus en plus d'être associée à d'autres éléments tels que la réussite économique permettant la redistribution, le fait d'avoir une descendance

[119] Claude Meillassoux, « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études africaines*, n° 4, 1960, p. 38-67; Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975; Claude Meillassoux, *Terrains et théories*, Paris, Anthropos, 1977; Claude Meillassoux, « La conquête de l'aînesse », dans Claudine Attias-Donfut et Léopold Rosenmayr (dir.), *Vieillir en Afrique*, Paris, PUF, 1994, p. 49-67.

[120] Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Séniorité et citoyenneté en Afrique pré-coloniale », *Communications*, n° 59, 1994, p. 119-136.

[121] Marc-Éric Gruénais, « Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », dans Marc Abélès et Chantal Collard (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985, p. 219-245.

nombreuse, un niveau d'étude élevé ou la détention d'un savoir, qui peut être religieux[122]. Olivier de Sardan a noté, quant à lui, que si les rapports entre citoyenneté et séniorité se sont « singulièrement complexifiés » et que des jeunes ont pu accéder à des responsabilités politiques, il n'en demeure pas moins que les privilèges de la séniorité sont loin d'avoir disparu[123]. C'est ce qui fait donc dire à Bayart que la difficulté des catégories cadets sociaux et ainés sociaux « réside en ce qu'elles revêtent des significations relatives et mobiles et en ce qu'elles ne se confondent pas totalement avec les critères biologiques du sexe et de l'âge, tout en se réalisant sur cette base[124] ».

Comme l'a souligné Attané, nombre d'études sur l'ainesse dans le contexte africain font à la fois référence à l'âge et aux générations lorsqu'elles traitent des rapports entre ainés et cadets. Ainsi, selon elle, des auteurs comme Meillassoux et Olivier de Sardan ou encore Abélès et Collard[125] ont eu tendance à employer à la notion d'ainesse dans un sens large qui désigne à la fois l'ainesse, qui « définit à l'intérieur d'une même génération une prééminence horizontale : le premier né ou la première née par rapport à celles et ceux qui suivent », et la séniorité, qui « définit une relation verticale liée à l'antériorité générationnelle, la filiation en étant l'expression directe[126] ». Les notions d'âge et de génération, employées dans de nombreuses disciplines pour des contextes très variés, ont en effet « acquis de multiples connotations, d'où l'ambiguïté, sinon la confusion de leurs usages[127] ». Tout en étant conscient des différences entre « ainesse » et « séniorité », ces deux termes seront utilisés indistinctement afin de désigner de manière générale l'antériorité, soit le fait d'être né avant, qu'il s'agisse de la relation entre deux membres de générations différentes ou de la relation entre deux individus d'âge différents appartenant à la même génération.

En ce qui concerne l'emploi de « jeune », la définition de ce terme dans le cadre africain renvoie moins à une tranche d'âge biologique, comme c'est généralement le cas en Occident, qu'à une catégorie sociale, qui marque une position subalterne correspondant à l'étape de vie intermédiaire entre l'enfance et la période adulte. L'accession au statut d'adulte implique certaines

---

[122] Anne Attané, « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains? L'exemple de la société burkinabè », *Vieillissement de la population dans les pays du sud. Famille, conditions de vie, solidarités publiques et privées… État des lieux et perspectives*, Meknès (Maroc), 17-19 mars 2011.
[123] Olivier de Sardan, *loc. cit.*, 1994, p. 133-135.
[124] Jean-François Bayart, « Le politique par le bas en Afrique Noire. Questions de méthode », dans Jean-François Bayart *et al.* (dir.), *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2008 [1992], p. 52.
[125] Marc Abélès et Chantal Collard (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985.
[126] Anne Attané, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », dans Philippe Antoine (dir.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, Paris, CEPED, 2008, p. 167.
[127] Gérard Mauger, « Jeunesse : essai de construction d'objet », *Agora débats/jeunesses*, vol. 56, nº 3, 2010, p. 9.

responsabilités et obligations sociales variant selon le genre. Pour les hommes, cela représente généralement le fait d'avoir la capacité économique d'entretenir une maisonnée alors que cela relève du mariage et de la maternité pour les femmes[128]. La jeunesse est donc de durée variable, selon la capacité de l'individu à rendre compte de certains accomplissements pour être considéré comme adulte, si bien qu'elle peut se prolonger jusqu'à la quarantaine surtout dans un contexte de chômage marqué chez les jeunes[129].

Cette terminologie peut également être définie par l'usage : des jeunes peuvent l'employer eux-mêmes pour marquer leur différence ou leur opposition par rapport aux ainés en revendiquant une identité, un état d'esprit ou un style de comportement propre à eux. Cela signifie donc que les catégories de jeune et d'ainé pourront différer au sein des associations islamiques. Ainsi, d'anciens militants peuvent être considérés comme des « ainés » ou des « anciens » par des membres actifs de l'organisation, mais demeurer des cadets sociaux parce qu'ils ne remplissent pas toutes les « conditions » menant à l'âge adulte aux yeux de la société. Ceci amènera à se questionner sur la place des anciens militants au sein des associations. Sont-ils seulement des mentors? Exercent-ils une autorité s'apparentant à celle que les ainés sociaux détiennent sur les jeunes? De manière similaire, un responsable d'une organisation islamique d'une quarantaine d'années, qui a fondé sa famille et qui est autonome financièrement, peut se considérer comme un jeune par rapport à des figures religieuses plus âgées, qui ont un statut social plus élevé.

L'idée selon laquelle les catégories d'âge en Afrique sont des construits référentiels est primordiale et se trouve au centre de la présente étude. En effet, elles évoluent selon les situations et doivent être liées avec d'autres déterminants de hiérarchisation sociale tels que les appartenances à un groupe ethnique, un clan, une caste, une classe ou encore à des statuts sociaux (nobles, esclaves, captifs, etc.), qui peuvent contraindre l'ascension sociale[130]. Ceci est d'autant plus vrai en lien avec l'islam au Sahel, dont les catégories ethniques et les hiérarchies statutaires (ou « caste ») constituent des marqueurs identitaires primordiaux[131]. Les réflexions proposées par

[128] LeBlanc, *loc. cit.*, 2003a, p. 94.
[129] Hélène d'Almeida-Topor, « "Jeune", "Jeunes", "Jeunesse". Réflexions autour d'une terminologie », dans Hélène d'Almeida-Topor *et al.* (dir.), *Les Jeunes en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 14-16.
[130] Jennifer Cole et Deborah Durham (dir.), *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007; Vincent Foucher et Étienne Smith, « Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine », *Revue internationale et stratégique*, vol. 81, nº 1, 2011, p. 30-43.
[131] Cédric Jourde, « How Islam Intersects Ethnicity and Social Status in the Sahel », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 35, nº 4, 2017, p. 432-450.

Jourde[132] en ce sens seront particulièrement utiles pour mieux appréhender les relations entre cadets et ainés. Ainsi, étant donné que la capacité d'une association islamique à attirer des adeptes peut en partie dépendre de la façon dont elle est « comprise » et est définie « sur le plan ethnique », ceci peut amener des individus à rejoindre une organisation musulmane dirigée par certaines ethnies, tout en refusant de s'impliquer dans d'autres mouvements dirigés par des personnes d'une autre ethnie considérée comme subalterne. Quant aux hiérarchies statutaires, cela signifie qu'à âge égal, un homme qui serait le descendant d'un grand marabout aurait un statut d'ainé social supérieur à un autre individu, mais qui serait descendant d'esclave sans aucune appartenance lignagère « renommée ».

L'ainesse sociale peut, par ailleurs, être aussi tributaire de l'autorité religieuse. C'est en ce sens qu'un imam ivoirien très connu avait dit d'un autre imam formé dans une prestigieuse université saoudienne qu'« Il est mon cadet en âge mais un aîné en matière de connaissances[133] ». Cadets et ainés sociaux peuvent rivaliser entre eux pour aspirer à plus de légitimité, voire revendiquer l'autorité spirituelle de leur communauté religieuse. L'étude des fondements et des types d'autorité religieuse dans les sociétés musulmanes n'est pas un sujet nouveau. De nombreuses recherches ont été consacrées aux profondes mutations de l'autorité islamique dans le monde musulman contemporain : comment l'autorité religieuse est-elle définie et appropriée? Qui parle pour l'islam et explique aux musulmans les « valeurs islamiques »? Qui est habilité à interpréter le Coran et la Sunna* ou qui en revendique le droit? Comment cette autorité est-elle perçue, discutée, acceptée, contestée ou suivie? Quelle était la relation entre l'État et l'autorité religieuse? Comment cette autorité religieuse peut-elle devenir politique? Bon nombre d'études se sont penchées sur ces questions et ont analysé la redéfinition du rôle et de la place des oulémas[134] alors que d'autres ont examiné la place des autorités religieuses dans les diasporas musulmanes en Occident[135].

---

[132] *Ibid.*

[133] « Pose de la première pierre d'une mosquée sunnite », *Notre Voie*, 15 octobre 2010.

[134] Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Marc Gaborieau et Malika Zeghal, « Autorités religieuses en islam », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 125, 2004, p. 5-21; Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2007 [2002]; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, London, Oneworld Publications, 2014 [2001].

[135] Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain. Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000; Martine Cohen *et al.* (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Les réflexions de Kraämer et Schmidtke sur ce sujet sont très éclairantes. Pour eux, le concept d'autorité tel que défini par Weber est pertinent pour mieux saisir ce que représente l'autorité religieuse en islam. Selon Weber, l'autorité est intimement liée à la notion de légitimité et de confiance. L'autorité décrit la capacité à faire respecter ou obéir quelqu'un à ses règles, sans avoir recours au pouvoir coercitif (au contraire du pouvoir). Bien qu'elle repose sur certaines qualités et/ou qualifications, héritées ou acquises, c'est la volonté des autres de créditer une personne, un groupe ou une institution donnée d'une autorité religieuse qui la rend finalement effective[136]. Sur cette base, la détention d'une autorité religieuse donne la capacité de définir l'orthodoxie et l'orthopraxie; d'influencer les opinions et la conduite des fidèles; d'identifier, marginaliser, punir ou exclure la déviance et l'hérésie. Pour Kraämer et Schmidtke, si l'autorité religieuse dans les sociétés musulmanes dérive d'abord des connaissances du Coran et de la Sunna – le savoir islamique (*'ilm*) –, la diversification des types et des sources d'autorités religieuses fait en sorte que de plus en plus de groupes et d'individus, hommes et femmes, réclament aujourd'hui le droit de parler de l'islam et au nom de l'islam[137].

Concernant plus spécifiquement le cas des femmes, nous nous appuierons sur les réflexions de Frede et Hill, qui ont proposé d'aborder le genre et l'autorité à la lumière de la performativité (« *performativity* ») plutôt que comme des entités objectives. Ainsi, ils considèrent que toute personne qui est perçue comme une référence dans son milieu pour ses connaissances islamiques peut potentiellement agir en tant que personnalité faisant autorité, même si elle ne peut pas faire de même en compagnie de savants. Les personnes de tous les milieux éducatifs et sociaux peuvent donc potentiellement démontrer des connaissances islamiques et agir comme une figure d'autorité[138].

Une telle réflexion historique sur les relations entre les cadets et les ainés suivant une périodisation relativement longue rend nécessaire de préciser la notion de « génération ». Posé dès 1928 par le sociologue Mannheim[139], ce concept se caractérise par sa polysémie. En effet, les significations différentes attribuées à la génération, qui sont parfois utilisées simultanément de

---

136 Max Weber, *Économie et société. Les catégories de la sociologie (volume 1)*, Paris, Plon, 2012 [1971].
137 Gudrun Kraïmer et Sabine Schmidtke, « Introduction: Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview », dans Gudrun Kraïmer et Sabine Schmidtke (dir.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, Brill, 2006, p. 1-14.
138 Britta Frede et Joseph Hill, « Introduction: En-gendering Islamic Authority in West Africa », *Islamic Africa*, vol. 5, nº 2, 2014, p. 148-155.
139 Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2011 [1928].

façon consciente ou inconsciente dans la production scientifique, ont entrainé des zones de confusion conceptuelle et méthodologique comme l'a relevé Kertzer[140]. S'appuyant sur les précisions conceptuelles apportées par ce dernier, la « perspective intergénérationnelle » de cette thèse sera envisagée comme l'influence d'un segment particulier de la vie, ou « étape de la vie » (« *life-stage* »), soit le fait que des personnes d'âges différents (« jeunes »/« ainés ») présentent des réponses distinctes aux mêmes évènements.

À ce concept de génération se trouve celui de cohorte, qui lui est étroitement lié et qui sera utilisé dans cette recherche. La cohorte réfère à la succession de personnes se déplaçant à travers les strates d'âge, les jeunes remplaçant les ainés. L'« effet de cohorte », soit l'effet sur une population qu'exerce le contexte historique particulier dans lequel elle vit[141], sera utile pour analyser l'évolution de l'interaction entre les ainés et les cadets sociaux au sein des associations musulmanes dans le temps. Cet aspect est particulièrement important dans une perspective comparative afin de voir comment le contexte historique d'une période donnée en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso a influencé la place des cadets au sein des associations musulmanes des deux pays.

L'ouvrage *Generations in Africa*[142] donne d'intéressantes pistes de réflexion pour mieux saisir la nature des relations intergénérationnelles et celles entre cohortes. D'abord, les auteurs ont relevé des usages différenciés et parfois conflictuels du passé par les différentes générations, ce qu'ils ont appelé le « *Past and Present* ». Ainsi, chaque cohorte, caractérisée par une expérience historique spécifique, utilise le passé de manière différente pour atteindre des objectifs très actuels. En outre, les relations entre jeunes et ainés peuvent être marquées par un déséquilibre générationnel au niveau du pouvoir politique et économique. Dans ce cas-ci, il s'agira de la question de la détention et de la distribution du pouvoir et de l'autorité spirituelle selon les générations. Enfin, les auteurs ont parlé de « *generationcentrism* » pour souligner les façons dont la moralité et la vertu sont évoquées à partir d'une position générationnelle particulière et peuvent être une question de discorde entre les générations. En ce sens, les discours d'une génération ou d'une cohorte donnée concernant le comportement et l'orthodoxie religieuse de leurs ainés pourront être évocateurs de tensions intergénérationnelles. Au vu du contexte de marginalisation des cadets

[140] David I. Kertzer, « Generation as a Sociological Problem », *Annual Review of Sociology*, vol. 9, nº 1, 1983, p. 125-149.
[141] *Ibid.*, p. 128-130.
[142] Whyte *et al.*, *loc. cit.*, 2008, p. 1-23.

sociaux qui prévaut, les concepts d'agencéité et d'*empowerment* constitueront un ancrage central du cadre d'analyse de cette thèse pour la compréhension de leur engagement militant religieux.

1.2. Le militantisme islamique des cadets sociaux à la lumière de l'« agencéité » et de l'« empowerment »

Le recours aux concepts d'agencéité et d'*empowerment* s'avère être intéressant à la fois d'un point de vue empirique et théorique pour étudier les conditions qui permettent aux cadets sociaux de se libérer ou non des structures sociales et culturelles dominantes ainsi que leur capacité à revendiquer une place plus importante dans le champ religieux par le biais du militantisme islamique. Le concept d'agencéité a été énormément utilisé dans les études sur la jeunesse (« *Youth Studies* »)[143], mais comme l'ont souligné Emirbayer et Mische, ce terme « *maintained an elusive, albeit resonant, vagueness* » dans les sciences sociales[144]. La traduction en français du mot *agency*, caractérisé par sa polysémie, n'est pas aisée n'ayant pas d'équivalent simple. Selon les auteurs, le mot se traduit par capacité d'agir, puissance d'agir, conscience d'agir, agence, agentivité, agencéité ou encore agencivité[145]. L'agencéité – la traduction qui sera employée – est très souvent conçue en termes de capacité d'agir pour résister aux normes sociales et à des relations de pouvoir oppressives : « Ce concept […] permet d'une part de reconnaître le statut de sujet aux subalternes, d'autre part de conceptualiser la possibilité d'une action autonome à l'intérieur de rapports de domination ou de normes imposées[146]. »

L'utilisation de l'agencéité dans un contexte religieux est venue tout particulièrement des études sur le genre. Depuis les années 1990, il y a eu un regain d'intérêt marqué pour ce concept dans les théories féministes et sociales avec des réflexions sur la résistance, l'autonomisation et la négociation au sein de structures sociales oppressives, mais aussi le « *self-authorship*[147] ». Comme l'a relevé Avisha, les études sur les femmes et le genre ont, dans un premier temps, considéré la religion comme un obstacle aux objectifs du féminisme. Les spécialistes du genre de toutes les disciplines ont donc abordé la religion, perçue comme un site de domination masculine, avec ambivalence, hostilité ou indifférence. Cependant, de plus en plus de sociologues ont commencé à étudier les dimensions genrées de la religion à partir de la fin des années 1990 avec de nouveaux

[143] Grace Spencer et Marion Doull, « Examining concepts of power and agency in research with young people », *Journal of Youth Studies*, vol. 18, nº 7, 2015, p. 900-901.
[144] Mustafa Emirbayer et Ann Mische, « What Is Agency? », *American Journal of Sociology*, vol. 103, nº 4, 1998, p. 962.
[145] Monique Haicault, « Autour d'*agency*. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre », *Rives méditerranéennes*, nº 41, 2012, p. 14.
[146] Sophie Lhenry, « Militantisme, féminisme et *agency* : qui de l'œuf ou de la poule? Analyse sociologique des carrières militantes de féministes exilées », *Rives méditerranéennes*, nº 41, 2012, p. 117-135.
[147] Lois McNay, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 2000.

outils théoriques et intérêts empiriques. Un des concepts utilisés a été l'agencéité[148]. Dans plusieurs de ces travaux, il s'agissait de s'interroger sur les motivations des femmes à s'impliquer activement au sein de mouvements religieux prônant une idéologie « conservatrice », qui reproduisent les inégalités de genre et compromettent potentiellement leur capacité d'agir.

Le concept de l'agencéité paraissait donc tout approprié pour considérer les femmes religieuses comme des agents actifs, plutôt que des individus qui reçoivent passivement les enseignements religieux influencés par des institutions sociales dominées par les hommes. Plusieurs études ont ainsi fait ressortir les façons complexes par lesquelles les femmes ont su développer des formes d'autonomisation à travers leur implication au sein de différentes confessions religieuses. Ces recherches ont montré que les pratiques et les institutions sociales pouvaient être simultanément des lieux d'oppression, d'autonomisation et de résistance au patriarcat, de reproduction des régimes sexistes de pouvoir et de subversion[149]. Cette idée se résume bien dans le paradoxe de « l'assujettissement affranchissant » tel que défini par Audrain, qui a utilisé ce concept pour comprendre la participation de jeunes disciples mourides au Sénégal dans la confrérie religieuse. Ceux-ci, tout en se subordonnant totalement envers un marabout, s'affranchissent du même coup des dominations basées sur la famille, l'ethnie ou la caste pour s'affirmer comme sujets moraux[150]. Pour Leming, l'« agencéité religieuse » (« *religious agency*[151] ») est un concept sociologique permettant d'affiner la compréhension des manières dont les individus, par leurs choix et leurs actions, revendiquent et adoptent une identité religieuse significative, qui peut participer à la transformation graduelle et continue des institutions et des pratiques religieuses.

---

148 Orit Avishai, « Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity », *Sociology of Religion*, vol. 77, nº 3, 2016, p. 263-264.

149 Arlene E. MacLeod, *Accommodating Protest: Working Women the New Veiling and Change in Cairo*, New York, Columbia University Press, 1991; R. Marie Griffith, *God's daughters: Evangelical women and the power of submission*, Berkeley, University of California Press, 1997; Brenda E. Brasher, *Godly Women: Fundamentalism and Female Power*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998; Christel J. Manning, *God Gave Us the Right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish Women Grapple with Feminism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1999; John P. Bartkowski et Jen'nan Ghazal Read, « Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States », *Qualitative Sociology*, vol. 26, nº 1, 2003, p. 71-92; Tova Hartman, *Appropriately Subversive: Modern Mothers in Traditional Religions*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

150 Xavier Audrain, « Devenir "baay-fall" pour être soi : le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, nº 94, 2004, p. 149-165.

151 Laura M. Leming, « Sociological Explorations: What Is Religious Agency? », *The Sociological Quarterly*, vol. 48, nº 1, 2007, p. 73-92.

Les quatre approches identifiées par Burke pour comprendre l'agencéité des femmes au sein de mouvements religieux[152] seront au cœur de l'analyse de l'implication des militantes ivoiriennes et burkinabè dans des associations islamiques. Ces catégories, distinctes, mais qui ne s'excluent pas mutuellement, permettront d'étudier plus finement leur engagement militant. Burke a d'abord distingué l'« agencéité de résistance » (« *resistance agency* »), qui se concentre sur les femmes, parfois ouvertement féministes, qui tentent de défier ou de changer certains aspects patriarcaux de leur religion, souvent de manière créative. L'« agencéité d'*empowerment* » (« *empowerment agency* ») illustre, quant à elle, les façons par lesquelles les femmes se sentent autonomisées et responsabilisées dans leur vie quotidienne grâce à la religion, mais sans nécessairement chercher à défier ou changer la doctrine et les pratiques religieuses comme c'est le cas de l'agencéité de résistance. L'« agencéité instrumentale » (« *instrumental agency* ») se concentre, pour sa part, sur les manières par lesquelles les femmes utilisent la pratique religieuse comme un moyen pour atteindre un but, mais cette finalité positive visée ou obtenue n'est pas liée à la foi religieuse elle-même. Cela peut être des opportunités économiques par exemple. Enfin, l'« agencéité conforme/conciliante » (« *compliant agency* ») porte sur les multiples façons par lesquelles les femmes se conforment à l'enseignement religieux traditionnel dans leur vie quotidienne contribuant ainsi à reproduire les normes sociales dominantes, mais sans qu'elles acceptent passivement la doctrine religieuse.

C'est notamment autour de l'agencéité conciliante que des auteures ont souhaité aller au-delà des études sur les femmes qui « résistent » à l'ordre patriarcal dominant ou se qui « libèrent » du joug d'une idéologie conservatrice par le biais de la religion. Les mises en garde de Mahmood et d'Avishai à cet égard font partie intégrante du cadre théorique de cette thèse. Critiquant les préjugés de la conception occidentale et individualiste de l'agencéité telle qu'avancée par les théories féministes laïques, pensée selon un schéma binaire soumission/résistance idéalisant la notion de liberté, Mahmood a proposé les « politiques de la piété » (« *politics of piety* »). Pour elle, la « docilité » face aux normes sociales dominantes ne compromet pas nécessairement l'agencéité : les femmes musulmanes du Caire qu'elle a étudiées expriment leur agencéité en désirant se conformer à des préceptes religieux et en effectuant un travail sur soi pour se façonner (« *self-fashioning* ») en un sujet religieux pieux (« *pious religious subject*[153] »). Les femmes peuvent donc

[152] Kelsy C. Burke, « Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches », *Sociology Compass*, vol. 6, nº 2, 2012, p. 122-133.
[153] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

être des sujets actifs en religion, qui maintiennent les normes, sans nécessairement vouloir les changer. Dans la même lignée, Avishai a avancé que les femmes font preuve d'agencéité lorsqu'elles « font de la religion » (« *doing religion* »), quel que soit leur motivation ou le résultat d'une telle action. Elle soutient que la plupart des femmes religieuses ne se sont pas engagées dans la conformité stratégique ou dans la résistance active. Même lorsque la religion est considérée comme une entreprise stratégique, « faire de la religion » peut être fait dans la poursuite d'objectifs religieux : une voie de réalisation de la subjectivité religieuse[154].

Afin d'analyser avec plus de justesse la capacité des jeunes et des femmes à dépasser leur statut de cadets sociaux à travers leur engagement militant, la notion d'agencéité sera combinée au concept d'*empowerment*. Signifiant littéralement « renforcer ou acquérir du pouvoir », ce terme anglophone a fréquemment été utilisé depuis la fin des années 1970 et a d'abord été employé pour appeler les communautés marginalisées à prendre conscience de leur condition de dominé dans le but de la surmonter[155]. La parution de l'ouvrage *Pédagogie des opprimées*[156] en 1970 a été une source d'inspiration majeure en ce sens. Ce concept a ensuite été récupéré par les mouvements féministes des pays du Sud dans les années 1980[157] et, par la suite, les organisations internationales de développement, qui ont mis l'*empowerment* des femmes, puis des populations vivant dans la pauvreté, au centre de leurs discours à partir de la décennie 1990[158]. La dimension économique souvent associée à ce terme sera délaissée au profit de la définition plus large donnée par Adjamagbo et Calvès, qui se sont intéressées aux « multiples figures de l'émancipation féminine » : « un processus de transformation multidimensionnel, venant des femmes elles-mêmes, et qui leur permet de prendre conscience, individuellement et collectivement, des rapports de domination qui les marginalisent et de développer leur capacité à les transformer[159] ».

En élargissant ce concept aux cadets sociaux, ceci nous permettra d'interroger la capacité individuelle et collective des individus issus de catégories sociales marginalisées, qui militent au

---

154 Orit Avishai, « "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency », *Gender & Society*, vol. 22, nº 4, 2008, p. 409-433.
155 Anne E. Calvès, « "Empowerment" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde*, vol. 200, nº 4, 2009, p. 735.
156 Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, Paris, Maspero, 1974.
157 Gita Sen et Caren Grown, *Development, Crises, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, New York, Monthly Review Press, 1987.
158 Naila Kabeer, « Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the third millennium development goal 1 », *Gender & Development*, vol. 13, nº 1, 2005, p. 13-24; Calvès, *loc. cit.*, 2009, p. 740-743.
159 Agnès Adjamagbo et Anne-Emmanuèle Calvès, « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, vol. 61, nº 2, 2012, p. 10.

sein d'associations islamiques, à dépasser leur statut de cadets sociaux pour changer véritablement ou non les modalités hiérarchiques au sein des associations. À travers leur activisme, peuvent-ils occuper une place plus importante aux côtés des ainés, être davantage impliqués dans les processus de décision ou bénéficier d'une autonomie d'action pour mettre de l'avant leurs propres projets et activités sans la tutelle des ainés?

Suivant ces réflexions théoriques sur l'agencéité et l'*empowerment*, l'analyse de l'articulation entre l'engagement militant et la capacité d'agir individuelle et collective des cadets sociaux ne saurait s'inscrire dans une vision téléologique et « romantique », qui relèverait uniquement les formes de résistance et d'émancipation. Le militantisme au sein d'associations islamiques a le potentiel de simultanément contraindre et autonomiser les cadets sociaux. Afin de rendre compte de cette dynamique, le concept de « *pious critical agency*[160] » développé par Rinaldo, qui se trouve en quelque sorte à mi-chemin entre une agencéité conciliante et une agencéité de résistance – selon la terminologie de Burke[161] – nous sera utile. Cette notion rend compte du processus selon lequel des femmes aspirent à être des sujets religieux vertueux – de bonnes musulmanes – en se conformant aux normes islamiques, tout en adoptant publiquement une approche critique des textes religieux et de leurs interprétations, mais sans que l'émancipation ou l'autonomisation (*empowerment*) des femmes ne soit nécessairement le but premier.

Si la spiritualité, la piété personnelle et la construction subjective de soi sont fondamentales pour comprendre les processus d'agencéité et notamment celui des femmes dans des contextes religieux, ces individus ne sont pas que des sujets moraux; leur engagement militant a également des dimensions politiques plus larges. Des cadets peuvent obtenir des postes à responsabilité et devenir des voix légitimes, voire d'autorité, au sein de la communauté musulmane et plus largement dans la sphère publique.

[160] Rachel Rinaldo, « Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency », *Gender & Society*, vol. 28, nº 6, 2014, p. 824-846.
[161] Burke, *loc. cit.*, 2012, p. 122-133.

1.3. « Sphère publique musulmane », « islam civil » et citoyenneté par le religieux

Au cadre théorique de cette thèse s'ajoutent également les notions de sphère publique (musulmane), d'islam civil et de citoyenneté par le religieux. Ces dimensions sont importantes, car comme l'ont souligné plusieurs études récentes sur l'islam en Afrique de l'Ouest, des musulmans, dont des jeunes et des femmes, se mobilisent de plus en plus pour investir l'espace public et prendre activement part aux débats sociopolitiques[162], ce qui peut occasionner des tensions ou des conflits avec les ainés sociaux. À partir des années 1980, suivant les réflexions entourant la « déprivatisation » (« *deprivatization* ») de la religion, qui a abandonné la place qui lui était « assignée » dans la sphère privée pour entrer dans la sphère publique et prendre part aux débats publics dans les sociétés modernes[163], des spécialistes du monde musulman se sont penchés sur les répercussions d'une plus grande visibilité de l'islam pour la sphère publique laïque comme elle a été envisagée par Habermas[164]. Pour Eisenstadt, il est possible de rendre le concept occidental de « sphère publique » plus flexible par la différenciation et la contextualisation afin de le rendre utile pour l'étude des sociétés musulmanes[165]. Göle a, pour sa part, avancé que l'islam, en produisant une sphère publique distincte avec ses propres styles de langage islamique et rituels corporels, présente une critique à la version laïque de la sphère publique de la modernité occidentale[166]. Quant à Salvatore et Eickelman, ils ont parlé de « *public Islam* » et de « *Muslim publics* » pour décrire la sphère publique islamique, qui réfère à la diversité des contributions d'une multiplicité d'individus aux profils variés – tant les autorités religieuses autoproclamées que les musulmans « ordinaires » non spécialistes – dans les débats citoyens de la vie publique islamique. Les participants de l'islam public s'impliquent dans des débats ouverts et des négociations critiques de sorte à réaliser l'*al-maslaha al-ʿamma* (le « bien commun »). Étant donné que l'islam n'est pas seulement une religion, mais un mode de vie, tous les aspects de la vie d'un musulman

[162] Se référer à l'introduction.
[163] José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
[164] La notion de « sphère publique » ou « espace public », très utilisée en sciences sociales, est la traduction française du concept allemand « *Öffentlicher Raum* » défini par le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas dans son ouvrage *Strukturwandel der Öffentlichkeit* publié en 1962. Les deux traductions seront utilisées comme des synonymes. Voir Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988 [1978].
[165] Shmuel N. Eisenstadt, « Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies », dans Miriam Hoexter *et al.* (dir.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 139-161.
[166] Nilüfer Göle, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, nº 1, 2002, p. 173-190.

peuvent être l'objet de délibérations dans la sphère publique islamique si bien que la distinction d'Habermas entre le public et le privé ne peut pas être appliquée à la sphère de l'islam public[167].

Dans le contexte ouest-africain, l'intrusion de l'islam au cœur des débats publics à partir des processus de démocratisation au début des années 1990 a conduit plusieurs auteurs à recourir au concept de sphère publique musulmane. L'usage de ce concept permettra ici non seulement de témoigner de la visibilité publique de l'islam en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, mais aussi de rendre compte de la capacité des musulmans à susciter des débats entourant le bien public, les enjeux sociétaux ainsi que les normes citoyennes et religieuses. Pour Holder et Saint-Lary, la sphère publique islamique a, d'une part, une dimension identitaire tournée vers une « réislamisation » sociale et culturelle tendant vers l'individualisation et, d'autre part, un volet sociopolitique avec la participation des acteurs islamiques aux grands débats de société avec les pouvoirs publics que sont notamment les rapports de genre, le sida, l'éducation, l'excision, la corruption et la justice[168]. Ce concept permet de comprendre les relations complexes qu'entretiennent les acteurs musulmans avec le pouvoir étatique qu'elles soient marquées par la distanciation, le clientélisme, le dialogue ou la confrontation.

Les réflexions proposées par les coordonnateurs du numéro spécial « *Struggles over access to the Muslim public sphere*[169] » seront particulièrement fécondes pour étudier plusieurs questionnements qui sous-tendent la démarche adoptée par cette thèse : sur quelles bases l'État choisit-il tel ou tel interlocuteur dans ses rapports avec les associations musulmanes? Sur quels fondements les organisations islamiques et leurs responsables revendiquent-ils le droit de s'exprimer au nom de la « communauté musulmane » du pays? Ou encore, quelle est la capacité des cadets sociaux à exprimer publiquement des opinions divergentes par rapport aux discours des représentants « officiels » ou « autoproclamés » de leur propre communauté? Ainsi, afin d'étudier la concurrence que se livrent divers acteurs et groupes islamiques dans la sphère publique pour le

---

167 Armando Salvatore et Dale F. Eickelman, « Preface: Public Islam and the Common Good », dans Armando Salvatore et Dale F. Eickelman (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Boston, Brill, 2006, p. xi-xxv; Armando Salvatore et Dale F. Eickelman, « Muslim Publics », dans Armando Salvatore et Dale F. Eickelman (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Boston, Brill, 2006, p. 3-27.

168 Gilles Holder et Maud Saint-Lary, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique : de l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens public*, vol. 15-16, nº 1, 2013, p. 187-205. Voir aussi Gilles Holder, « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 5-20.

169 Karin Willemse et Sylvia I. Bergh, « Struggles over Access to the Muslim Public Sphere: Multiple Publics and Discourses on Agency, Belonging and Citizenship (Introduction to the Themed Section) », *Contemporary Islam*, vol. 10, nº 3, 2016, p. 297-309.

leadership religieux, Willemse et Bergh ont opté pour la notion de « publics multiples » (« *multiple publics* »), qui se chevauchent tout en étant mutuellement exclusifs. Cette conceptualisation des différentes sphères publiques implique une hiérarchie présupposant une ou plusieurs sphère(s) publique(s) dominante(s) pour laquelle/lesquelles des individus ou des mouvements (subalternes) provenant de sphères publiques alternatives (« *counterpublics* ») luttent pour accéder au débat public dominant. Willemse et Bergh ont d'ailleurs noté qu'au cours des dernières années, les femmes et les jeunes ont contribué activement à façonner les pratiques et discours publics alternatifs[170]. Ainsi, ces considérations théoriques seront utiles pour étudier les rapports de pouvoir et d'inégalités dans l'accès à la sphère publique entre cadets et ainés ou entre une élite francophone, souvent politiquement dominante, et une élite arabisante, qui peut être confinée dans les sphères religieuses en raison de sa difficile insertion sociale[171].

Pour appréhender la diversité des formes politiques inspirées par l'islam qui peuvent se manifester dans la sphère publique, le concept de « *Muslim politics*[172] » peut s'avérer utile. La « politique musulmane » telle que définie par Eickelman et Piscatori se réfère à une interprétation large des comportements politiques des musulmans, soit toute action politique qui se fonde sur les idées religieuses, qui est mobilisée autour d'un symbolisme religieux, ou qui vise à poursuivre des politiques publiques ancrées dans les principes religieux. Cela peut prendre des formes multiples et diverses, dont beaucoup ne relèvent pas des courants « islamistes » impliquant la prise de contrôle de l'État et l'instauration d'un programme social et juridique basé sur la charia*. Par exemple, certains auteurs, inspirés par les travaux de Bellah sur la « religion civile[173] » aux États-Unis[174], ont proposé le concept d'« islam civil » (« *civil Islam* ») pour étudier les acteurs musulmans qui, loin d'être inspirés par une idéologie « radicale » revendiquant l'hégémonie d'un cadre religieux sur la société, font la promotion de formes d'engagement citoyen par le religieux en défendant un régime politique démocratique et pluraliste. C'est notamment le cas d'Hefner, qui a analysé l'émergence d'un « islam civil » en Indonésie durant les années 1980 et 1990. Il

[170] *Ibid.*
[171] Marie Brossier, « Senegal's Arabic Literates: From Transnational Education to National Linguistic and Political Activism », *Mediterranean Politics*, vol. 22, nº 1, 2017, p. 155-175; Issouf Binaté *et al.*, « Être arabisant en Afrique francophone : regards croisés sur des élites burkinabè et ivoiriennes formées en pays arabo-musulmans », *Islam et société au sud du Sahara*, nº 5, à paraitre.
[172] Eickelman et Piscatori, *op. cit.*, 2004.
[173] La notion de « religion civile » est due à Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762).
[174] Robert N. Bellah, « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol. 96, nº 1, 1967, p. 1-21; Robert N. Bellah et Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013 [1980].

montre que si la démarche des musulmans participant à ce mouvement ne suit pas un modèle de laïcité qui repose sur la privatisation de la religion, ils ne revendiquent pas non plus l'instauration d'un État islamique régie par la charia, mais plutôt un État démocratique et pluraliste[175].

Dans la même lignée, afin de mettre en lumière le rôle joué par l'islam chez les jeunes musulmans en Afrique de l'Ouest depuis les années 1980 et 1990, LeBlanc et Gomez-Perez[176] se sont appuyés sur la notion de « citoyenneté culturelle » élaborée par Miller[177] dans le cadre de ses travaux sur la technologie et la réceptivité des médias de masse aux États-Unis, qui a été reprise par Dolby dans son étude sur la culture populaire en Afrique[178], ainsi que le concept de « religion civile » défini par Hann[179]. Elles ont étendu la notion de citoyenneté culturelle au champ du religieux pour rendre compte de certains types de participations des jeunes dans la sphère publique, qui s'inscrivent au-delà de la citoyenneté nationale correspondant à un statut juridico-légal attribué à une population et un territoire donné. La citoyenneté culturelle

> […] évoque un ensemble de pratiques et de droits (droit à l'expression, à l'auto-détermination identitaire, à la diversité, etc.) à même de suggérer qu'une société donnée ne se limite pas à un espace politique et économique restreint. […] le concept de citoyenneté culturelle ne se borne pas à articuler identité et territoire; il évoque une dimension déterritorialisée dans la mesure où cette citoyenneté crée des espaces et des actions qui encouragent le débat public, favorisent l'échange d'idées et permettent à des groupes d'individus souvent marginalisés, sinon exclus, d'exprimer leurs identités et de revendiquer leurs propres projets moraux[180].

Pour LeBlanc, la revendication d'une forme de citoyenneté culturelle est rendue possible par l'entremise d'une religion civile. L'islam devient non seulement un objet de revendication, de négociation et de pouvoir qui ne s'inscrit pas nécessairement en opposition avec l'État, mais aussi une structure morale à la modernité[181].

---

175 Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press, 2011 [2000].
176 LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 39-59; LeBlanc, *loc. cit.*, 2009a, p. 173-196.
177 Toby Miller, *Technologies of Truth: Cultural Citizenship and the Popular Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
178 Nadine Dolby, « Popular Culture and Public Space in Africa: The Possibilities of Cultural Citizenship », *African Studies Review*, vol. 49, nº 3, 2006, p. 31-47.
179 Chris Hann, « Problems with the (De)Privatization of Religion », *Anthropology Today*, vol. 16, nº 6, 2000, p. 14-20.
180 LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 44.
181 LeBlanc, *loc. cit.*, 2009a, p. 182-183.

Les trois axes composant le cadre conceptuel ayant été définis, il convient maintenant de présenter le corpus de sources sur lequel s'appuiera cette thèse et de présenter plus en détail la méthode qui a été employée pour le traiter.

2. Sources et méthodologie

Les sources sur lesquelles repose cette thèse proviennent principalement d'une recherche de terrain, qui a été répartie en deux séjours, un à Abidjan (novembre 2014-avril 2015) et un à Ouagadougou (avril 2015-juillet 2015)[182]. Ceci a permis de mener des enquêtes orales auprès de militant(e)s et de responsables d'associations islamiques nationales de différentes tendances et d'autres figures majeures de la communauté musulmane des deux pays ainsi que des observations de terrain. En outre, l'ampleur du corpus de sources écrites, parmi lesquels se trouvent des articles de la presse généraliste et islamique, et la place qui lui est dévolue dans l'analyse contribuent à l'originalité de cette recherche.

2.1. Recherche de terrain et enquêtes orales

2.1.1. Choix des sites d'enquête

Le choix d'étudier la participation des cadets sociaux à l'islam ivoirien et burkinabè à travers le militantisme au sein d'associations musulmanes nationales nécessite d'être expliqué. En effet, l'engagement militant n'est pas le seul moyen pour les musulmans d'affirmer leur identité islamique. Wiktorowicz, s'appuyant sur la théorie des mouvements sociaux (« *social movement theory* »), a montré l'importance des organisations et des réseaux sociaux informels (« *informal social networks* ») – décentralisés et avec un leadership diffus – comme des structures importantes de mobilisation des musulmans surtout dans des contextes sociopolitiques autoritaires[183].

En dépit du fait que d'autres auteurs ont appelé à se pencher davantage sur les pratiques et identités religieuses des musulmans « ordinaires » afin de mieux comprendre la complexité de la « religiosité quotidienne », de l'« islam de tous les jours » (« *everyday religiosity* »/« *everyday Islam* »)[184]

[182] Quelques éléments présentés dans l'analyse s'appuient également sur un séjour à Ouagadougou entre octobre et novembre 2011 dans le cadre de recherches de maitrise.
[183] Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Albany, State University of New York Press, 2001; Quintan Wiktorowicz, « Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory Approach », dans Quintan Wiktorowicz (dir.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 1-33.
[184] Nadia Fadil et Mayanthi Fernando, « Rediscovering the "everyday" Muslim: Notes on an anthropological divide », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, nº 2, 2015, p. 59-88.

ou encore de l'« islam mondain[185] », il n'en demeure pas moins que les organisations islamiques nationales sont un véhicule de choix pour les musulmans, qui souhaitent investir la sphère publique et prendre position dans les débats sociopolitiques. À l'exception de grandes figures religieuses telles que les imams ou les prêcheurs les plus connus, ce sont généralement les responsables et porte-paroles des associations islamiques nationales qui sont les plus médiatisés en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso. Leurs déclarations et prises de position sur divers sujets sont aujourd'hui largement relayées dans les médias. À cela s'ajoute le fait que les associations islamiques demeurent des lieux privilégiés où peut s'exprimer un large éventail de rapports de pouvoir entre cadets et ainés sociaux. En effet, que le travail militant soit religieux ou non, il peut s'avérer être extrêmement hiérarchisé et peut conduire à l'instauration de rapports de domination[186]. Comme l'ont bien résumé Gomez-Perez et Brossier, l'espace associatif « peut être à la fois un lieu privilégié de sociabilité, de solidarité, de socialisation, de cohésion dans le militantisme et un lieu de tensions[187] ».

Avec la très grande diversité d'organisations islamiques ivoiriennes et burkinabè, tant à l'échelle nationale, régionale que locale, l'échantillon d'associations retenues ne pouvait être exhaustif et représenter l'ensemble des tendances de l'islam. Si l'Union Culturelle Musulmane (UCM)[188] avait une section en Côte d'Ivoire[189] et en Haute-Volta dès les années 1950 et que la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF)[190] a été créée dès 1962[191], ce n'est véritablement qu'à partir des années 1970 que le paysage islamique des deux pays s'est structuré plus formellement avec la création de plusieurs organisations islamiques nationales encore actives aujourd'hui, d'où le choix de cette borne temporelle. Le nombre d'associations a continué de croitre, surtout à partir

185 René Otayek et Benjamin F. Soares, « Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa », dans Benjamin F. Soares et René Otayek (dir.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-24; Benjamin F. Soares et Filippo Osella, « Islam, Politics, Anthropology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nº 15, 2009, p. S1-S23.

186 Olivier Fillieule *et al.*, « Introduction », *Politix*, vol. 78, nº 2, 2007, p. 7-12.

187 Muriel Gomez-Perez et Marie Brossier, « Négocier et habiter les normes sociales en Afrique au sud du Sahara : mobilisations et extraversions sociales et politiques des femmes », *Recherches féministes*, vol. 29, nº 2, 2016, p. 5.

188 Sur la fondation de l'UCM au Sénégal par Cheikh Touré, voir notamment Muriel Gomez-Perez, « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 521-538; Roman Loimeier, « Cheikh Touré, un musulman sénégalais dans le siècle du réformisme à l'islamisme », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 155-168.

189 Fondée en 1954, l'UCM de Côte d'Ivoire fonctionna par intermittence et ne fut pas particulièrement active sur le terrain. Voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 205-210; Binaté, *op. cit.*, 2012, p. 265-277.

190 Anciennement la Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV).

191 Sur le contexte de création de cette association, voir Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 70-73; Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 301; Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 78-108.

des années 1990 avec l'adoption de mesures assurant la liberté d'association dans les deux pays. Au moment de l'enquête de terrain à Ouagadougou, un des responsables de la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB), qui regroupe la totalité des plus importantes structures islamiques du pays, évaluait à plus de 200 le nombre des associations membres[192]. Le nombre d'associations musulmanes en Côte d'Ivoire est tout aussi ahurissant[193]. Il est également difficile de connaitre le nombre exact de militants de chacune des associations[194].

Afin d'éviter de dresser un panorama trop large sans pouvoir bien saisir les spécificités propres aux différentes associations et d'établir une base comparable pertinente suivant l'angle d'analyse de cette thèse, trois « groupes » d'associations nationales parmi les plus actives dans chaque pays – aucune organisation islamique d'envergure n'opère dans les deux États – seront au centre de l'analyse. Elles ont été choisies afin d'avoir des structures orientées autour de tendances (« réformistes » et salafistes) et profils (francophones et arabisants/jeunesse et ainés) différents.

Tableau 3 : Associations islamiques nationales au centre de l'étude

Nom de l'association	Acronyme	Description	Création
Groupe 1 : associations de jeunesse et de musulmans francophones			
Association des Étudiants et Élèves Musulmans de Côte d'Ivoire	AEEMCI	Visent la promotion de l'islam dans le milieu scolaire et universitaire du système d'éducation francophone des deux pays.	1972[195]
Association des Étudiants et Élèves Musulmans au Burkina	AEEMB		1986[196]
Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques	CERFI	Le CERFI est en quelque sorte le prolongement de l'AEEMB : les militants qui n'ont plus le statut d'élève ou d'étudiant peuvent joindre le Cercle.	1989
Amicale des Anciens de l'AEEMCI	3A	Constituée d'anciens militants de l'AEEMCI. La structure a notamment pour objectif d'aider matériellement, financièrement et moralement l'AEEMCI.	1995

[192] Entretien de groupe avec des secrétaires de la FAIB, au siège de la FAIB (Ouagadougou), 28 avril 2015.
[193] Sauf erreur, il n'existe aucune statistique officielle sur le nombre d'associations islamiques en Côte d'Ivoire. Un projet du gouvernement ivoirien vise à élaborer une cartographie des lieux de culte et établir un répertoire national des associations et des guides religieux. La première phase doit commencer à la fin janvier 2018.
[194] Plusieurs associations islamiques travaillent à pallier ce manque. Par exemple, le Conseil Supérieur des Imams (COSIM) de Côte d'Ivoire a instauré des cartes d'imams du COSIM visant à disposer d'un répertoire de ses membres.
[195] Officiellement reconnue en 1979.
[196] Active sous d'autres noms à partir des années 1970 : Union Discipline Croyance (UDC), Troupe Muhammad et Association Musulmane des Scolaires Voltaïques (AMSV).

Groupe 2 : associations salafistes			
Mouvement Sunnite (du Burkina Faso)	------	Les principaux regroupements de tendance salafiste ou wahhabite. Ils comptent majoritairement des arabisants.	1973
Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire[197]	AMSCI		1976
Groupe 3 : principales interlocutrices des musulmans auprès de l'État			
Communauté Musulmane du Burkina Faso[198]	CMBF	Principale interlocutrice des musulmans du Burkina Faso auprès de l'État jusqu'à la création de la FAIB.	1962
Fédération des Associations Islamiques du Burkina	FAIB	Fédération regroupant la totalité des plus importantes associations islamiques à l'échelle nationale.	2005
Conseil Supérieur Islamique	CSI	Première fédération d'associations islamiques de l'histoire de Côte d'Ivoire. Interlocutrice principale des musulmans jusque dans les années 1990.	1979[199]
Conseil National Islamique	CNI	Structure fédérative conçue pour unifier l'ensemble des associations musulmanes du pays. Le CNI a concurrencé puis remplacé le CSI comme principale instance de représentation des musulmans jusqu'au début des années 2000.	1993
Conseil Supérieur des Imams	COSIM	Alors que le CNI s'occupe des affaires administratives de la communauté musulmane ivoirienne, le COSIM se veut l'autorité morale de la communauté. Composée d'imams, l'association est responsable de la gestion spirituelle, des mosquées et des imams du pays.	1991

L'importance attribuée à ces associations dans la présente étude ne sera pas exclusive. Il sera parfois nécessaire d'évoquer la situation au sein des autres organisations musulmanes afin de mieux faire ressortir les dynamiques propres à ces mouvements et celles qui s'observent plus largement dans le paysage associatif national. Parmi les mises à l'écart notables se trouvent les principales associations de tendance soufie. Certes, l'islam confrérique est très bien implanté au Burkina Faso avec la présence de trois tendances, soit la Tijâniyya « orthodoxe », ou « douze grains », et les deux foyers de la Tijâniyya Hamawiyya, ou « onze grains », de Ramatoulaye et de

[197] Anciennement l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI).
[198] Anciennement la Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV).
[199] L'Assemblée constitutive a eu lieu en 1979. La reconnaissance officielle de l'État a été accordée seulement en 1982.

Hamdallaye[200]. La Communauté Islamique de la Tijâniyya du Burkina Faso (CITBF)[201] et Ittihad Islami[202] sont parmi les plus importantes associations islamiques nationales. Cependant, en Côte d'Ivoire, malgré la présence de certains ordres confrériques[203], ils ont joué un rôle relativement marginal dans la structuration des communautés islamiques ivoiriennes[204]. La Côte d'Ivoire a néanmoins été marquée par un renouveau du soufisme, notamment de la Tijâniyya à partir de la décennie 2000 avec la montée d'une jeune génération de cheikhs, organisés en cercles concurrents, parmi lesquels se trouvent Malick Konaté, Moustapha Sonta et Abdoul Aziz Sarba. Quant à l'entreprise religieuse autour du cheikh de Kélindjan, Matié Boiké Samassi, ce dernier ne se réclame pas ouvertement d'une confrérie précise même s'il est resté qadiri[205]. Cette différence d'importance de l'islam soufi entre les deux pays ne rendait donc pas la comparaison assez pertinente. Enfin, les mouvements relevant de l'*Ahmadiyya*[206] et du chiisme seront exclus : les premiers sont considérés comme des hérétiques par le reste de la communauté musulmane[207] et les chiites sont très minoritaires dans les deux pays étant surtout composés de la diaspora libanaise.

Des entretiens individuels et des discussions de groupe ont été menés à Abidjan et à Ouagadougou, auprès d'individus qui sont pour la plupart des militants actifs (ou anciens) des

[200] Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 7-23; Assimi Kouanda, « La Hamawiyya et les changements toponymiques au Burkina », dans Jean-Louis Triaud et David Robinson (dir.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 249-267; Felice Dassetto et Pierre-Joseph Laurent, « Ramatoullaye : une confrérie musulmane en transition », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 37, n° 2, 2006, p. 51-62; Felice Dassetto *et al.*, *Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijâniyya*, Paris, Karthala, 2012.

[201] Anciennement l'Association islamique de la Tijâniyya (AIT), créée en 1978.

[202] Reconnue officiellement par l'État en 1991.

[203] Sean Hanretta, « Gender and Agency in the History of a West African Sufi Community: The Followers of Yacouba Sylla », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 50, n° 2, 2008, p. 478-508; Sean Hanretta, « 'To Never Shed Blood': Yacouba Sylla, Félix Houphouët-Boigny and Islamic Modernization in Côte d'Ivoire », *The Journal of African History*, vol. 49, n° 2, 2008, p. 281-304; Sean Hanretta, *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

[204] Marie Miran, « La Tijâniyya à Abidjan, entre désuétude et renaissance? L'œuvre moderniste d'El Hâjj Ahmed Tijânî Bâ, cheikh tijânî réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine », dans Jean-Louis Triaud et David Robinson (dir.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 439-467.

[205] Issouf Binaté, « Ousmane Doumbia : un cheikh en pays Sénoufo en Côte d'Ivoire contemporaine », *Journal des africanistes*, vol. 86, n° 2, 2016c, p. 96-120; Issouf Binaté, « Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte-d'Ivoire : entre espace de réislamisation, socialisation et quête de légitimité politique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 225, n° 1, 2017a, p. 39-58; Issouf Binaté, « Kélindjan : monographie d'un centre religieux au nord de la Côte d'Ivoire », *Acta islamica. Revue d'études islamiques*, vol. 1, 2017b, p. 6-21.

[206] Il s'agit d'un mouvement islamique d'origine indo-pakistanaise, qui a été créé au XIXe siècle.

[207] Issa Cissé, « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 2, 2010b, p. 95-116; Samson, *loc. cit.*, 2011.

associations musulmanes nationales précédemment identifiées[208]. Un total de 26 séances d'entretiens, dont cinq groupes de discussion à Abidjan, et de 38 séances d'entretiens parmi lesquels se trouvaient trois groupes de discussion à Ouagadougou, ont été menées[209]. Cette différence de nombres entre les deux pays s'explique essentiellement par les aléas de recherche : les occasions de mener des entretiens de groupes ont été un peu plus fréquentes en Côte d'Ivoire, et ce, avec des groupes de militants plus nombreux, ce qui a finalement permis de rencontrer sensiblement le même nombre de personnes. Au total, nous avons pu nous nous entretenir avec une cinquantaine d'individus dans chaque pays en plus de nombreuses discussions informelles avec d'autres militants de différents mouvements. Dans la mesure du possible, selon les réseaux de connaissances qui ont pu être constitués lors du séjour, les individus interrogés ont été choisis dans l'optique de cibler des profils différents en ce qui a trait aux catégories d'âge, au sexe, à la position de responsabilité (responsable ou militant de la base), à la formation (laïque/religieuse, francophone/arabisante) et à l'origine sociale. Une plus grande proportion des informateurs rencontrés était des hommes, ce qui reflète la prédominance masculine dans les postes de responsabilité des associations islamiques nationales et leur participation plus élevée au sein de ces structures.

Parmi les informateurs sur lesquels se base la thèse, les militants appartenant aux associations du groupe 1 sont les plus nombreux. Il a été beaucoup plus aisé d'approcher les « intellectuels musulmans[210] » francophones que ceux du groupe 2, qui ont fait preuve de beaucoup de méfiance dans les deux pays. S'il a été possible de tenir un groupe de discussion en présence de membres du bureau national du Mouvement Sunnite, il s'est avéré impossible de s'entretenir avec des responsables de l'AMSCI malgré des tentatives répétées. Dans le contexte actuel de radicalisme religieux où les milieux salafistes sont observés avec passablement de méfiance, les dirigeants de cette association, très préoccupés à l'idée que leur mouvement intéresse des

[208] Quelques entretiens ont aussi été conduits auprès de responsables d'autres associations musulmanes ainsi qu'avec des individus impliqués dans les médias islamiques (journaux et radio) pour obtenir un regard d'ensemble sur le paysage islamique de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso.

[209] À cela s'ajoutent quelques informations tirées de cinq entretiens menés à Ouagadougou en octobre-novembre 2011 dans le cadre de recherches de maitrise.

[210] Au Burkina Faso, tout un imaginaire s'est construit autour du statut d'« intellectuel » par les étudiants et diplômés universitaires du pays. Ainsi, par extension, les musulmans, qui ont suivi un cursus scolaire francophone, laïque ou chrétien, et qui ont intégré la fonction publique ou le secteur économique officiel, se sont autoproclamés « intellectuels musulmans ». Cette catégorie, qui revêt une acceptation large, exclut généralement les arabisants formés dans les universités arabes. Cette formule est aussi employée en Côte d'Ivoire bien qu'elle soit un peu moins utilisée qu'au Burkina Faso. Sur le statut d'« intellectuel » dans le milieu étudiant au Burkina Faso, voir Jacinthe Mazzocchetti, *Être étudiant à Ouagadougou : itinérances, imaginaire et précarité*, Paris, Karthala, 2009.

chercheurs, ont affirmé avoir décidé de ne plus participer aux recherches. Ce problème d'accès fut largement comblé par les sources écrites comme il en sera question plus loin. Pour ce qui est du groupe 3, ces structures étant pour plusieurs d'entre elles des fédérations, il a notamment été possible d'obtenir des informations sur leur fonctionnement par le biais de responsables d'autres associations, qui participent eux-mêmes à ces structures fédératives. Il est à noter également qu'un nombre assez important d'individus rencontrés ont milité dans plusieurs associations ce qui a permis d'obtenir une bonne vue d'ensemble.

En conformité avec les règles des Comités d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université Laval (CÉRUL), la règle de l'anonymat a été utilisée pour les militants « ordinaires » ou peu connus. Un pseudonyme suivi d'un astérisque a été attribué à ces informateurs et pour certains d'entre eux, leurs fonctions et affiliations militantes n'ont pas été précisées afin qu'il ne soit pas possible de les identifier. Ceci ne s'applique toutefois pas à d'autres individus rencontrés tels que les dirigeants d'associations, qui sont déjà des figures connues, parfois très médiatisées, dont l'identification est essentielle à la compréhension de l'analyse et où le consentement explicite a pu être obtenu. La liste des personnes interrogées se trouve en bibliographie.

2.1.2. Méthodes d'enquête

Les entretiens, de type semi-directif, comportaient deux volets[211]. Dans un premier temps, des questions ouvertes visaient à amener l'interlocuteur à présenter les grandes lignes de son parcours de vie personnel (origine sociale et familiale, formation scolaire et intellectuelle, carrière professionnelle) et plus spécifiquement à resituer les contours de son militantisme islamique (par exemple : « Parlez-moi des circonstances qui vous ont conduit à devenir militant de telle association »). L'accent était mis sur l'expérience personnelle de l'individu et la manière dont il percevait son engagement. La seconde partie de l'entretien portait plus spécifiquement sur la vie militante au sein de l'association islamique en question. L'informateur était interrogé sur sa perception quant au fonctionnement interne, les principales activités et les discours ainsi que sur les liens que son association entretient avec les autres structures islamiques. L'objectif était également d'en apprendre sur la hiérarchisation du travail militant à travers la répartition des tâches et des responsabilités ainsi que le processus de prise de décision entre les militants selon leur ancienneté, leur sexe, etc. Ceci permettait de voir si les rapports sociaux de la société globale

[211] Le guide d'entretien n'a pas constitué un cadre rigide et a été adapté selon les interlocuteurs et leurs fonctions militantes. L'ordre des thèmes n'a pas été imposé et suivait la dynamique propre à chaque rencontre. Voir Annexe I.

– les structures sociales et ethniques africaines – sont reproduits tels quels ou s'ils prennent une forme différente au sein d'un mouvement donné. Les anciens militants étaient également questionnés sur le passage de témoins au sein d'une association et leur place dans le fonctionnement actuel en plus de leur regard externe porté sur la situation actuelle de l'association. Enfin, une troisième partie portait de manière générale sur la politique nationale et les défis de la communauté musulmane du pays.

Les entretiens étaient approximativement d'une durée d'une heure et étaient menés dans le lieu choisi par la personne interrogée. La majorité des enquêtes à Ouagadougou se sont déroulées en français. Une interprète burkinabè s'est chargée de la traduction en simultané lors des quelques entretiens menés en mooré. Tous les entretiens menés à Abidjan ont pour leur part été en français. Lorsque nous avons pu obtenir l'autorisation de l'interlocuteur, l'entretien a été enregistré – ce qui a été possible la plupart du temps. Dans le cas contraire, ce fut une rigoureuse prise de notes manuscrites qui a permis de rendre compte de la discussion. Le langage non verbal de l'individu interrogé a été pris en compte, mais dans une moindre mesure afin d'éviter toute interprétation abusive des comportements non verbaux observés[212]. C'est la comparaison des propos recueillis avec ceux des autres entretiens et l'apparition du phénomène de saturation qui a permis de conférer une base solide à la généralisation de l'analyse de ces sources. Le croisement avec les sources écrites a également été très utile à cet égard.

Outre les enquêtes orales, l'enquête de terrain a permis de faire de l'observation non participante lors de quelques activités menées par les associations musulmanes ciblées, dont des conférences, des débats et des séances de formation. Bien que ceci occupe une place beaucoup moins importante dans l'analyse que les entretiens et les sources écrites présentées plus loin, la participation à ces activités a pu être utile pour pouvoir mener des discussions informelles avec un plus grand nombre de militants et surtout d'interroger les rapports intergénérationnels et ceux de genre tels qu'ils se déploient à l'intérieur des associations en observant les comportements individuels lors d'activités; la répartition quantitative des jeunes et des ainés ainsi que des hommes et des femmes au sein du mouvement; la division des tâches militantes entre jeunes et ainés, participants et participantes; les prises d'initiatives; et, finalement, les pratiques verbales structurant les rapports entre les jeunes et les ainés et entre les hommes et les femmes. Enfin, l'observation a été également utile pour confronter l'information qui a été obtenue par le biais

[212] Gérald Boutin, *L'entretien de recherche qualitatif*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1997, p. 132.

des entrevues. Ces divers éléments d'analyse ont été mis en lien à l'aide d'une grille d'observation adoptée pour l'ensemble des activités, grille qui est toutefois demeurée souple pour permettre la prise en compte d'activités de nature différente[213].

2.2. Les sources écrites

Outre les sources orales, cette thèse repose aussi en grande partie sur un vaste corpus de documents écrits tirés de la presse généraliste ivoirienne et burkinabè, de diverses publications islamiques et de documents d'archives publiques ou privées. Le choix méthodologique de faire de ce type de source un élément central de l'analyse contribue à l'originalité de l'approche adoptée par cette thèse alors que les sources écrites sont généralement utilisées de manière marginale ou complémentaire aux sources orales dans les études sur l'islam en Afrique de l'Ouest. En comparaison aux dépôts d'archives coloniales généralement considérées comme étant riches en documents et très bien organisées, les archives des États postcoloniaux africains, disposant de moyens extrêmement limités, sont souvent présentées comme étant très fragmentaires, avec la rareté des documents, leur indisponibilité ou même la disparation de fonds entiers, en plus d'être désordonnés, voire chaotiques, étant parfois dispersés dans plusieurs centres et ne reposant pas sur une catégorisation efficace : « *archives for the postcolonial period are as scattered, contingent and partial as the history they imperfectly capture*[214] ». Les difficultés rencontrées par les historiens se basant sur les sources écrites sont donc nombreuses[215]. Plusieurs chercheurs s'intéressant à l'Afrique postcoloniale se rabattent sur les sources issues des archives des gouvernements étrangers, des organisations humanitaires et de la presse internationale plutôt que celles des États africains qu'ils étudient[216]. Devant la pauvreté des sources écrites souvent évoquée dans les recherches en milieu ouest-africain, il n'est dès lors pas étonnant que les sources orales soient considérées comme une source de premier plan y compris par les historiens[217].

---

[213] Voir Annexe II pour la grille d'observation.

[214] Luise White, « Introduction – Suitcases, Roads, and Archives: Writing the History of Africa after 1960 », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 266.

[215] *Ibid*., p. 265-267; Florence Bernault, « Suitcases and the Poetics of Oddities: Writing History from Disorderly Archives », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 269-277; Moses E. Ochonu, « Elusive History: Fractured Archives, Politicized Orality, and Sensing the Postcolonial Past », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 287-298; Samuel Fury Childs Daly, « Archival Research in Africa », *African Affairs*, vol. 116, nº 463, 2017, p. 311-320.

[216] Stephen Ellis, « Writing Histories of Contemporary Africa », *The Journal of African History*, vol. 43, nº 1, 2002, p. 1-26.

[217] Luise White *et al.*, *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History* Bloomington, Indiana University Press, 2001.

Comme l'a souligné Bernault, elle-même historienne, les « *historians now wander like born-again ethnographers*[218] ».

Bien que les sources écrites soient difficiles à recueillir, il est tout à fait possible de constituer un corpus conséquent. Tous les articles de la presse généraliste et les publications islamiques ont été obtenus à partir des fonds documentaires privés d'individus et d'associations islamiques des deux pays; du *Centre de Recherche et d'Actions pour la Paix* (CERAP) et des *Archives Nationales de Côte d'Ivoire* à Abidjan; de l'*Institut de Recherche pour le Développement* (IRD) et du *Centre National des Archives* (CNA) à Ouagadougou; du *Library of Congress* à Washington; du portail d'informations *Abidjan.net*[219]; et de l'agrégateur de nouvelles *AllAfrica*[220].

Pour la presse généraliste ivoirienne et burkinabè, les journaux identifiés ont été choisis pour leur grand tirage et de manière à avoir des titres de différentes orientations politiques selon leur disponibilité dans les centres d'archives ou sur Internet. Nous n'avons pas procédé à un échantillonnage, mais plutôt par dépouillement intégral des numéros disponibles. Tous les articles traitant de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso en lien ou non avec les associations islamiques retenues (célébrations de fêtes religieuses, organisations d'activités islamiques et discours de figures musulmanes, relations avec les pays arabo-musulmans, etc.) ont été numérisés puis incorporés à une base de données[221]. Ce sont près de 7000 articles, qui ont été amassés pour le corpus (4185 pour la Côte d'Ivoire et 2641 pour le Burkina Faso).

[218] Bernault, *loc. cit.*, 2015, p. 270.
[219] http://abidjan.net.
[220] http://fr.allafrica.com.
[221] Il en sera question plus loin.

Tableau 4 : Bilan du dépouillement de la presse généraliste

Nom	Description	Période dépouillée[222]	Nombre d'articles retenus
Côte d'Ivoire			
Fraternité Matin	Propriété de l'État depuis sa fondation en 1964, *Fraternité Matin* a un important tirage et est un des plus importants périodiques de l'Afrique de l'Ouest francophone.	1970-2017	1776
Fraternité Hebdo	Hebdomadaire d'État, présenté comme « le journal du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire ».	1973-1989	82
Ivoire Dimanche	Magazine hebdomadaire d'État.	1975-1990	36
Notre Voie (anciennement *La Voie*)	Fondé en 1998, ce journal abidjanais fait campagne pour le Front Populaire Ivoirien (FPI), le parti de Laurent Gbagbo.	1991-2017	407
Le Patriote	Fondé en 1991 par des partisans d'Alassane Ouattara, alors premier ministre, *Le Patriote* est un journal qui donne une large place à la voix des musulmans et notamment ceux du Nord.	1992-2017	700
Le Jour Plus (anciennement *Le Jour*)	Créé en 1994, ce journal indépendant, souvent critique du pouvoir, a régulièrement couvert l'actualité touchant la communauté musulmane ivoirienne.	1994-2013	1184
Burkina Faso			
Carrefour Africain	Publié de façon hebdomadaire ou bimensuelle selon les époques, il s'agissait de la publication la plus importante en Haute-Volta dans les années 1960 et 1970.	1960[223]-1983	68
L'Observateur Paalga (anciennement *L'Observateur*)	Fondé en 1974 sous le nom de *L'Observateur*, le journal a cessé de paraitre en juin 1984. Ce n'est qu'en 1991 qu'il a pu reparaitre sous le nom de *L'Observateur Paalga* et il est aujourd'hui le plus lu des trois quotidiens de la capitale burkinabè.	1979-1984; 1991-2017	472
Sidwaya	Quotidien gouvernemental créé sous le Conseil National de la Révolution (CNR) en 1984, le *Sidwaya* aligne généralement son point de vue sur celui du pouvoir.	1984-2017	1003
Le Pays	Fondé en octobre 1991, ce journal indépendant et proche de l'opposition est rapidement devenu un des titres les plus populaires du Burkina Faso.	1991-2017	652
LeFaso.net	*LeFaso.net* est un média en ligne[224] qui a été lancé le 19 octobre 2003. En décembre 2013, *LeFaso.net* a été fait chevalier de l'Ordre du mérite des Arts, des Lettres et de la Communication du Burkina Faso.	2004-2017	446

[222] Ces périodes n'excluent pas des manques, les archives étant très souvent incomplètes.
[223] Dans le cadre de nos recherches de maitrise, nous avions dépouillé ce journal pour la période allant de 1960 à 1970.
[224] http://lefaso.net.

Dans une moindre mesure, d'autres articles de la presse burkinabè (*Burkina 24*[225], *Faso Actu*[226], *Fasozine*[227], *L'Evénement*[228], *Mutations*, *San Finna* et *Soir Info*), ivoirienne (*Abidjan.net*, *Le Nouvel Horizon*, *L'Intelligent d'Abidjan*, *L'Inter*, *Notre Temps*) et internationale (*APA News*[229], *Jeune Afrique*, *Le Monde*, *Radio France Internationale* [*RFI*]) disponibles sur Internet ont été utilisés.

En ce qui concerne les publications islamiques, leurs parutions sont souvent irrégulières et beaucoup ont eu une existence éphémère. Tout ce qu'il a été possible de consulter par le biais des centres d'archives publics ou privés a été numérisé intégralement.

Tableau 5 : Bilan du dépouillement de la presse islamique

Nom	Description	Période dépouillée	Nombre de numéros obtenus
Côte d'Ivoire			
Plume Libre	« Mensuel islamique ivoirien d'informations générales » animé par des membres actifs ou d'anciens militants de l'AEEMCI.	1970-2017	47
Allahou Akbar	Magazine islamique trimestriel lancé en avril 1981. Il a cessé de paraitre dès 1982 après quatre livraisons. Relancé en 1989 avec pour sous-titre « Revue ivoirienne de formation et d'information islamiques », le magazine a cessé de paraitre en 1993.	1981	1
Alif	« Mensuel islamique d'informations et de formation de Côte d'Ivoire » lancé en mars 1992.	1992-1995	32
Al-Azan	« Bulletin mensuel de l'AJMCI [Association des Jeunes Musulmans de Côte d'Ivoire] Plateau-Dokui »	2003; 2005-2006	13
Islam Info	Lancé en 2005, cet hebdomadaire a pour but de présenter « L'information à la lumière de l'islam ».	2005-2017	523

[225] https://burkina24.com.
[226] www.faso-actu.net.
[227] www.fasozine.com.
[228] www.evenement-bf.net.
[229] http://apanews.net.

Burkina Faso			
L'Appel	« Bimestriel Islamique de Formation et d'Information Générales ». Cette dernière publication est l'œuvre de militants et d'anciens militants de l'AEEMB et du CERFI, qui ont voulu aborder l'actualité religieuse, mais aussi politique nationale et internationale d'un point de vue d'intellectuels musulmans francophones dans un cadre qui se veut plus libre que celui offert par les publications associatives.	1994-2000	48
An-Nasr Vendredi	Bulletin hebdomadaire de l'AEEMB publié depuis 2004.	2004; 2006-2010	318
Le CERFIste	« Bimestriel d'information et de formation du Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques » lancé en 2006.	2006-2010	12
An-Nasr Trimestriel	« Bulletin trimestriel d'information et de formation de l'AEEMB » publié depuis la fin des années 1990.	2009-2017	9
L'Autre Regard (anciennement *Le vrai visage de l'islam*)	« Mensuel islamique d'information », puis « Mensuel d'informations islamiques et générales » lancé en septembre 2012. Il a cessé de paraitre en 2017 et n'était pas affilié à une association islamique.	2012-2017	26

Concernant plus spécifiquement les fonds d'archives institutionnelles, le fonds « 7V485 Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995 » a été dépouillé aux Archives nationales de Ouagadougou. Plusieurs centaines de documents ont été numérisés, mais n'ont finalement pas été d'une très grande utilité pour l'analyse. Pour la Côte d'Ivoire, aucun fonds d'archives pertinent émanant du ministère de l'Intérieur, qui a assuré la tutelle des Églises et des associations confessionnelles jusqu'en mars 2003, et de la Direction Générale des Cultes n'a pu être trouvé. Malgré de nombreuses tentatives, les dossiers d'une vingtaine d'associations islamiques aux archives de service du ministère de l'Intérieur (« Archives MI », c. 1950-94), évoqués par Miran[230], sont demeurés introuvables. Enfin, les sites Internet et les pages Facebook des associations islamiques retenues[231] ainsi que les sites islamiques les plus populaires tels qu'*Islam.bf*[232], *Bissmillahi-bf* (*Le forum pour un islam décomplexé au Burkina Faso*)[233] et *Salam.ci*[234] ont aussi été dépouillés. Un total de

[230] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 505-506.
[231] Pour la Côte d'Ivoire : 3A (www.3a-ci.org), COSIM (http://cosim-ci.org, www.facebook.com/cosimci), AEEMCI (www.aeemci-ce.org, www.facebook.com/pages/Aeemci-Comit%C3%A9-Executif/622883921070689), AMSCI (www.ams-ci.org, www.facebook.com/AMSCI-440012886101334), CNI (www.cnicosim.org). Pour le Burkina Faso : AEEMB (www.aeemb.bf, www.facebook.com/AEEMB-Burkina-383154995194073), CERFI (www.cerfi.bf, www.facebook.com/Cerfi-Burkina-1539198672980618), FAIB (www.facebook.com/FAIB.Burkina), Mouvement Sunnite (http://sunna.bf, www.facebook.com/mouvementsunnite).
[232] http://islam.bf.
[233] www.bissmillahi-bf.org.
[234] www.salam.ci.

386 pages de sites Internet ou de publications Facebook ont été capturées pour le Burkina Faso contre 933 pour la Côte d'Ivoire[235].

La constitution d'un tel corpus de sources écrites offre plusieurs avantages. La presse généraliste et les différentes publications islamiques sur support papier (dépliants, bulletins, journaux) ou sur le Web (sites Internet, réseaux sociaux), qui sont sous-utilisées par les chercheurs s'intéressant à l'islam en Afrique de l'Ouest au profit des sources orales, sont très riches et constituent un excellent moyen pour retracer avec précision l'histoire des communautés musulmanes. D'abord, les enquêtes orales ne permettent pas de remonter aux premières décennies de l'indépendance aussi adéquatement que pour les périodes plus récentes. Un jeune musulman des années 1970 a aujourd'hui plus de 70 ans, voire 80, et beaucoup d'acteurs importants de l'époque sont décédés. Les sources écrites constituent un excellent moyen d'atténuer le déséquilibre entre la quantité et la précision des informations recueillies auprès des individus rencontrés selon la période étudiée ainsi que de croiser les informations obtenues par le biais des enquêtes orales, qui peuvent comporter des défaillances de la mémoire.

De plus, ces sources écrites offrent à la fois un regard interne et externe sur les activités des associations musulmanes. Les différentes publications islamiques, qu'elles soient directement issues d'associations ou non, présentent une couverture assez détaillée sur la vie interne des organisations islamiques et leurs activités associatives. Dans les années 1970 et 1980, la presse généraliste ivoirienne et burkinabè offrait une couverture assez limitée de l'actualité touchant la communauté musulmane. Cela se limitait généralement à des comptes-rendus à l'occasion de fêtes islamiques, lors du pèlerinage à La Mecque, l'inauguration de mosquées ou la mort de dignitaires musulmans. Cependant, à partir de la fin des années 1980, le volume d'articles consacrés à l'islam a considérablement augmenté avec la couverture de nombreuses activités publiques de différentes associations musulmanes en plus de faire état des conflits et dissensions internes au sein de la communauté musulmane, qui ont souvent pris une tournure médiatique.

Les différents articles et comptes-rendus d'activités comportent de nombreux témoignages et interviews autant de responsables que de militants « ordinaires ». Dans le cadre d'une recherche sur un sujet « sensible », dans un contexte ouest-africain marqué par une recrudescence des

[235] La plus grande pénétration d'Internet en Côte d'Ivoire explique la différence des nombres. De manière générale, les associations islamiques ivoiriennes ont utilisé Internet beaucoup plus tôt et de manière plus importante que celles au Burkina Faso.

attaques djihadistes, il est parfois difficile d'obtenir la confiance de groupes ou d'individus, dont les croyances sont *a priori* considérées comme une menace à la sécurité. Ceci est tout particulièrement le cas pour les mouvements salafistes, dont les pratiques sont souvent associées à la radicalisation et la violence. Les chercheurs peuvent être pris pour des « espions » des services de renseignements nationaux ou occidentaux dans la lutte antiterroriste[236]. Ce problème s'est posé avec l'AMSCI comme mentionné auparavant. La presse islamique et généraliste a pu largement pallier ce manque. À cela s'ajoute le fait que beaucoup d'acteurs religieux sont tout à fait conscients (et se méfient) de ce qui s'écrit sur eux. Ainsi, lors d'entretiens, des responsables d'associations ou de simples militants peuvent tenir des discours très policés devant un chercheur occidental alors qu'ils peuvent avoir une prise de parole un peu plus libérée en étant interrogé dans le cadre d'une publication islamique, qui n'est pas forcément destinée à un public non musulman ou hors de l'association. De plus, étant un chercheur masculin, les enquêtes auprès de femmes musulmanes sont plus difficiles surtout dans les milieux plus conservateurs. Ainsi, les sources écrites peuvent donc atténuer l'avantage que les chercheures étrangères détiennent sur leurs collègues masculins en appartenant à un « troisième genre », qui facilite l'accès à la fois aux hommes et aux femmes, comme l'a souligné Schwedler[237]. Les propos recueillis de militantes, dont celles issues de mouvements salafistes, et les comptes-rendus d'activités strictement féminines dans la presse ont été d'une grande utilité.

Enfin, les sources écrites ont représenté un formidable outil pour accéder aux discours et prises de position sur diverses questions religieuses, sociales et parfois politiques, tant récents qu'anciens, de différents acteurs musulmans autrement inaccessibles par le biais des enquêtes orales. Ceci est d'autant plus intéressant que certains individus sont présents dans le paysage associatif islamique de Côte d'Ivoire ou du Burkina Faso depuis 30 et même 40 ans. Les articles de presse ont donc permis de voir l'évolution de leurs discours et prises de position au fil des contextes. Il a donc été possible d'adopter une approche résolument empirique en donnant un large accès aux discours des acteurs étudiés. La presse généraliste est également très révélatrice de l'influence médiatique et l'« importance » relative dont bénéficient différentes figures et associations musulmanes. La comparaison entre la presse près du pouvoir et celle d'opposition

[236] Pierre Prud'homme, « L'imam, l'expert et le diplomate : retour sur une recherche au Haut Conseil Islamique du Mali », *Civilisations*, vol. 64, n° 1, 2015, p. 129-140.
[237] Jilian Schwedler, « The Third Gender: Western Female Researchers in the Middle East », *Political Science & Politics*, vol. 39, 2006, p. 425-428.

permet parfois de voir comment les médias progouvernementaux peuvent accorder un traitement privilégié et donner une large visibilité à une association plus près de l'État au détriment d'autres organisations et dirigeants soupçonnés d'être proches de l'opposition[238]. Ce type de sources s'avère donc très utile pour analyser les rapports de pouvoir qui sous-tendent l'accès à la sphère publique et la participation de groupes habituellement exclus de l'espace public tels que les jeunes et les femmes.

En ce qui a trait à la méthode d'analyse des sources écrites, les documents ont été exploités selon les techniques classiques de l'analyse critique de sources en histoire visant à s'interroger notamment sur la provenance, le destinataire et le contexte de production. Pour ce faire, la totalité des sources écrites a été numérisée afin d'être intégrée dans une base de données, incluant la transcription des sources orales, pour en faciliter le traitement et l'analyse. Pour chaque entrée, le titre, l'auteur, la date de production, la nature (article de presse, capture de site Web, etc.) et la provenance du document ont été identifiés. Puis, sans avoir préalablement défini des thèmes très précis, la méthode a consisté à dégager les différentes thématiques en fonction de ce qui est ressorti du contenu de ces sources. Des mots-clés (« *tags* ») ont alors été attribués pour identifier les individus et les associations musulmanes impliqués (« militant X », « responsable Y », « AEEMB », « CERFI », « CMBF », etc.), les sujets dont il est question (« relations hommes-femmes », « relations jeunes-ainés », « tensions intergénérationnelles », « citoyenneté », « laïcité », « voile », etc.) et certains évènements importants de l'actualité ivoirienne ou burkinabè (« présidentielle Côte d'Ivoire (2010) », « coup d'État Burkina Faso 1980 », etc.).

De cette manière, il était donc possible d'effectuer une recherche simple avec une seule variable en employant par exemple le mot-clé « AEEMB » pour obtenir toutes les sources liées à cette association, classées par date de production. De façon beaucoup plus précise, en combinant plusieurs mots-clés, on pouvait obtenir tous les documents dans lesquels se trouvent des prises de position de militants ou responsables du CERFI dans le cadre de l'élection présidentielle de 2010 au Burkina Faso, peu importe qu'il s'agisse d'un article de la presse généraliste, islamique ou d'informations provenant d'une enquête orale. La reconnaissance optique des caractères ayant été effectuée sur tous les documents, une recherche à même le texte sur des sujets ou des

[238] Frédérick Madore et Yssoufou Traoré, « L'organisation du *hadj* en Côte d'Ivoire : entre facteur de cohésion et source de rivalités au sein de la communauté musulmane (1993-2010) », *Cahiers d'études africaines*, nº 229, 2018, p. 179-208.

éléments qui n'avaient pas été identifiés précisément par des mots-clés pouvait aussi être possible.

Sans avoir fait une analyse quantitative formelle, l'attribution de mots-clés a permis d'avoir une certaine appréciation quantitative sur la récurrence de certaines thématiques abordées par une association ou un leader par rapport à un autre. Cela facilitait également l'apparition du phénomène de saturation pour évaluer la force des conclusions, qui pouvaient être tirées des documents analysés. Enfin, cette méthode a rendu aisé le croisement des sources en pouvant parfois comparer la vision donnée par la presse d'État, un journal d'opposition et un bulletin d'information d'une association islamique d'un même évènement. Ceci était d'autant plus important compte tenu du caractère très partisan de la presse ivoirienne, qui a eu une influence particulièrement marquée sur le compte rendu de l'actualité de la communauté musulmane.

Le cadre théorique adopté par la présente recherche s'appuie donc sur trois principaux éléments. D'abord, l'ascendant des ainés sur les cadets sociaux repose non seulement sur l'âge biologique, mais aussi sur d'autres critères tels que la détention de ressources économiques, le genre, l'appartenance à une ethnie, une caste ou un lignage dominant ainsi que l'autorité religieuse. En relevant l'importance accordée à ces différentes dimensions dans les relations de pouvoir entre cadets et ainés sociaux, il sera possible d'analyser avec précision l'évolution de la nature de ces rapports au sein de différentes associations islamiques des deux pays. En outre, les questions de l'agencéité et de l'*empowerment*, centrales pour examiner la capacité des cadets sociaux à renégocier les modalités hiérarchiques, seront au cœur de la thèse. Enfin, les concepts de sphère publique musulmane, d'« islam civil » et de citoyenneté par le religieux permettront de mieux appréhender les mobilisations politiques et sociales des acteurs étudiés. L'ampleur du corpus de sources constitué d'enquêtes orales issues d'un séjour de recherche à Abidjan et Ouagadougou ainsi que d'une quantité considérable de documents écrits de diverses natures a permis de mener à bien l'ambitieuse comparaison proposée par cette thèse.

CHAPITRE II
AINÉS SOCIAUX ET ASSOCIATIONS ISLAMIQUES NATIONALES : LES MAITRES DU JEU (1970-FIN 1980)

Ce chapitre cherche à démontrer que des années 1970 à la fin de la décennie 1980, les responsables des principales associations musulmanes de Haute-Volta et de Côte d'Ivoire étaient pour la plupart des ainés sociaux qui, sans être particulièrement âgés, jouissaient d'un statut social élevé. En effet, nombre d'entre eux étaient de hauts fonctionnaires près des cercles du pouvoir et à cela s'ajoutait aussi, en Haute-Volta, l'appartenance à un même groupe ethnique et la proximité avec les autorités coutumières. Les individus à l'origine de la mise en place d'une organisation wahhabite en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire dans les années 1970, en véhiculant un discours « égalitaire » et une doctrine islamique qui sapaient l'ordre social et religieux traditionnel, trouvèrent un fort écho auprès de cadets sociaux.

Au cours de cette période, la prédominance des ainés au sein des associations n'entraina pas de confrontation ouverte entre ainés et cadets, mais plutôt une certaine acceptation selon laquelle chacun restait à la place qui lui était dévolue. En effet, les responsables ne démontrèrent aucune volonté affichée de tenir à l'écart les jeunes et les femmes bien qu'ils soient demeurés en retrait du militantisme islamique dans les deux pays. L'émergence d'une nouvelle cohorte de jeunes arabisants en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso suivant l'augmentation de l'aide en provenance des pays arabo-musulmans ne permit pas un renouvèlement des leaders associatifs, malgré l'important capital religieux dont bénéficiaient certains de ces jeunes. La situation fut similaire du côté des mouvements wahhabites ivoiriens et burkinabè au sein desquels la séniorité était devenue un atout majeur à la fin de la décennie 1980.

Enfin, ce chapitre pose comme hypothèse centrale que la nature des rivalités entre dirigeants et structures de l'époque contribuait à une double marginalisation des cadets. D'une part, l'importance considérable des stratégies d'extraversion et d'un accès privilégié à l'État dans la captation de l'aide arabo-musulmane, afin de s'imposer dans le paysage associatif islamique, favorisa grandement ce type de relation entre ainés et cadets dans les deux pays. Ceci permit également d'expliquer la complaisance des responsables d'associations envers le pouvoir, qui agirent en courroies de transmission de l'État auprès de la communauté musulmane. D'autre

part, la prédominance des luttes liées à la politique du ventre pouvait justifier la réticence des ainés à céder leur place à la tête des organisations islamiques nationales.

1. Maintien de l'ordre social

Dans les années 1970, les responsables de la Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV) ainsi que de l'Association Musulmane pour l'Organisation du Pèlerinage à La Mecque (AMOP) et du Conseil Supérieur Islamique (CSI) en Côte d'Ivoire avaient un profil très similaire. Les individus qui étaient à l'avant-plan de ces structures n'étaient pas nécessairement très âgés – nés généralement entre 1920 et 1940. Ils pouvaient néanmoins être considérés comme des ainés sociaux du fait de leur statut social élevé : la plupart d'entre eux étaient des musulmans diplômés de l'école francophone officielle, qui œuvraient dans la fonction publique, dont plusieurs détenaient des liens avec le pouvoir. La très grande majorité d'entre eux n'avait pas d'impressionnant parcours de formation islamique, voire aucune éducation religieuse formelle. Bien que l'appartenance au groupe ethnique moaga* du plateau central, et plus particulièrement yarga, ainsi que la proximité avec les autorités traditionnelles du *Moogo Naaba** constituaient une particularité de la Haute-Volta, ceci contribuait néanmoins à la domination des ainés sociaux. La création des premières associations de tendance wahhabite dans les deux pays avec le Mouvement Sunnite en 1973 et l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI) en 1976 constitua un véhicule pour des cadets sociaux parmi lesquels se trouvaient notamment des jeunes, de petits commerçants et, pour le cas plus spécifique de la Côte d'Ivoire, des « étrangers » et des convertis, qui étaient marginalisés dans les communautés traditionalistes Dioula.

1.1. Statut social et appartenance ethnique privilégiés

Tant en Haute-Volta qu'en Côte d'Ivoire, des musulmans francophones issus de l'administration publique, dont certains occupaient de hautes fonctions et étaient près du parti au pouvoir, jouèrent un rôle important au sein des principales associations islamiques nationales. C'était le cas pour nombre de dirigeants de la CMHV dès ses débuts dans les années 1960, une tendance qui se poursuivit dans la décennie suivante. Les deux premiers vice-présidents, qui furent nommés en 1962 à la création de la structure, Moussa Dermé et Moussa Sawadogo, étaient respectivement directeur de cabinet au ministère du Commerce, de l'Industrie et des Mines et secrétaire général de l'Assemblée nationale. Issa Gansonré, le trésorier général, était pour sa part

fonctionnaire au palais de justice[239]. Le secrétaire à la propagande, Soungalo Koné, était chef de cabinet au ministère de la Jeunesse et des Sports alors que Saïdou Traoré, le commissaire aux comptes, était directeur adjoint au ministère des Finances[240]. À ces individus s'ajoutait Toumani Triandé, qui fut nommé secrétaire général de l'association en 1962. Figure montante de la CMHV dans les années 1970, il occupa la présidence de la structure de 1981 à 1983 et de 1985 à 1997. Né en 1928, cet instituteur de formation, puis muséologue avait été député sous la Première République (1960-1966)[241] et ministre de l'Environnement et du Tourisme dans le dernier gouvernement du Comité militaire de redressement pour le progrès national (1982)[242]. Lancina Traoré, vice-président de la commission chargée du pèlerinage depuis 1978, qui était devenu une des figures les plus médiatisées de la CMHV dans les années 1980 étant assez régulièrement interviewé par les journalistes, avait lui aussi un profil similaire. Né en 1924, cet ancien combattant de la Seconde Guerre mondiale avait fait lui aussi son parcours scolaire dans l'école française. Dans les années 1960, il avait incorporé l'administration publique à la suite de sa nomination comme directeur de l'Office des anciens combattants, poste qu'il occupa jusqu'à sa retraite en janvier 1981[243].

En Côte d'Ivoire, les postes de responsabilité de l'AMOP, qui fut mise sur pied en février 1978 pour remédier aux ratés rencontrés dans l'organisation du *hadj*[*][244], étaient également monopolisés par de hauts fonctionnaires musulmans, dont plusieurs étaient affiliés au Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) du président Félix Houphouët-Boigny. La présidence fut attribuée à Moussa Comara. Né en 1929, cet ancien préfet devenu haut fonctionnaire au ministère de l'Intérieur comme inspecteur des affaires administratives était un militant du

[239] Yacouba Ouédraogo, « L'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso de 1960 à nos jours », mémoire de maitrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 2000, p. 17.
[240] Adama Nana, « La communauté musulmane et les régimes politiques du Burkina de 1962 à nos jours », mémoire de maitrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1993, p. 147-148.
[241] Dans une entrevue à la presse, il avait cependant affirmé avoir été contraint à se présenter : « Certes, j'ai été député sous la Première République. C'était contre mon gré. Je n'ai jamais été candidat. Vous connaissez la situation à l'époque? Parti unique, on dresse une liste, on vous désigne candidat national sans solliciter au préalable votre avis. Refuser vous met naturellement le parti à dos ». Voir « Portrait. J'ai été député malgré moi », *L'Observateur*, 15 juin 1982.
[242] « Toumani Triandé : un grand Karensaamba s'en est allé », *L'Observateur Paalga*, 2 octobre 2001.
[243] « Interview. "Je suis un homme de Dieu, pas un politique" Dixit Lancina Traoré », *L'Observateur Paalga*, 4-5-6 mars 1994.
[244] En réaction aux mauvaises conditions de traitement des pèlerins ivoiriens en terre sainte, depuis longtemps aux mains d'organisateurs privés – les « démarcheurs » – parfois peu scrupuleux, des cadres musulmans sollicitèrent l'aide de l'État pour la mise en place d'une association pour centraliser l'organisation du *hadj* à partir des années 1970. Sur le contexte ayant mené à la création de l'AMOP et ses activités, voir Yssoufou Traoré, « L'organisation du pèlerinage à La Mecque en Côte d'Ivoire : contribution de l'État et des associations islamiques de 1973 à 2006 », Abidjan, Université Félix Houphouët-Boigny, 2015, p. 47-55; Miran, *op. cit.*, 2006, p. 216-223.

Rassemblement Démocratique Africain (RDA)[245] de longue date en plus d'être membre du bureau politique du PDCI. Né en 1935, Lazéni Coulibaly, qui occupait la vice-présidence, cumulait des fonctions importantes au sein du gouvernement et du PDCI pour lequel il était membre du conseil exécutif du bureau politique. Il était aussi conseiller à la Cour Suprême d'Abidjan avant de devenir quelques années plus tard garde des Sceaux et ministre de la Justice ainsi que président du Conseil économique et social à partir de 1985[246]. Quant au deuxième vice-président de l'AMOP, Lamine Diabaté, il était directeur national de la Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest (BCEAO) pour la Côte d'Ivoire depuis 1975 et futur ministre d'État et ministre de l'Économie dans les années 1980[247].

Les fondateurs et dirigeants du CSI, qui se voulait une fédération de l'ensemble des associations islamiques de Côte d'Ivoire, avaient un très profil similaire. Moussa Comara, qui occupait déjà la présidence de l'AMOP, fut nommé le premier responsable du CSI au terme de l'assemblée constitutive de février 1979. Parmi les autres dirigeants se trouvait Béma Coulibaly, le président de l'Union Culturelle Musulmane (UCM), qui était inspecteur des postes et télécommunication et président d'une section locale du PDCI-RDA. Né en 1921, il avait suivi une formation dans le système français. Il devait ses connaissances religieuses à un apprentissage autodidacte; il avait notamment suivi des cours par correspondance pour apprendre l'arabe[248]. Sur les 35 personnes fondatrices du CSI, le groupe comptait 21 fonctionnaires et cadres du secteur privé ainsi que 20 membres actifs du PDCI, dont deux députés. La plupart des membres étaient passés par le système éducatif laïque et seulement six d'entre eux avaient suivi un cursus islamique alors que sept individus n'avaient reçu aucune éducation[249]. Pour l'imam Tidjane Ba, figure très respectée de la communauté musulmane ivoirienne, « Moussa Comara, en homme politique, a créé en lieu et place un Conseil Supérieur Islamique comme on en trouve dans les pays musulmans où ces structures émanent plus de l'État que du peuple[250] ».

---

[245] À la suite du Congrès de Bamako en octobre 1946, organisé par Félix Houphouët-Boigny et Modibo Keïta, le Rassemblement Démocratique Africain (RDA), une fédération de partis politiques africains, fut fondé. Le PDCI d'Houphouët-Boigny en faisait alors partie.
[246] Les profils de ces deux individus proviennent de Miran, *op. cit.*, 2006, p. 221.
[247] « Qui est qui? Lamine DIABATÉ », *Abidjan.net*, https://abidjan.net/qui/profil.asp?id=750, page consultée le 3 avril 2018.
[248] Delval, *op. cit.*, 1980, p. 49; Miran, *op. cit.*, 2006, p. 208.
[249] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 228.
[250] Mahamadou Kouma, *Entrevue avec le Mufti El Hadj Ahmed Tidiani Ba. L'homme et l'érudit*, Abidjan, Éditions CEDA, 2000, p. 80.

Même du côté des associations wahhabites des deux pays qui furent créées dans les années 1970, nombre de responsables étaient issus du système scolaire francophone laïque et n'avaient pas fait d'études islamiques approfondies ou même formelles. C'était tout particulièrement le cas au sein du Mouvement Sunnite en Haute-Volta. Les six membres du premier bureau national en 1973 étaient passés par l'école francophone laïque. Parmi ceux-ci figurait le président de l'organisation, Souleymane Ouédraogo, 33 ans, alors commandant adjoint de l'aéroport de Ouagadougou[251]. Le vice-président Idrissa Semdé, né en 1940, avait, quant à lui, son brevet pour l'enseignement primaire. À la création du Mouvement Sunnite, il était directeur d'une école primaire à Ziniaré (1962-1977). Il avait également suivi une formation d'ingénieur dans le domaine agricole dans les années 1970 et 1980 et travailla dans la fonction publique et auprès de différents ministères entre 1985 et 1994[252].

Tableau 6 : Composition du bureau national du Mouvement Sunnite en 1973[253]

Rôle	Prénom Nom	Profession
Président	Souleymane Ouédraogo	Commandant adjoint de l'aéroport Ouagadougou
Vice-président	Idrissa Semdé	Directeur d'école (Ziniaré)
Secrétaire-général	Issaka Kaboré	Fonctionnaire à Ouagadougou
Secrétaire-général adjoint	Moumouni Sawadogo	Ancien combattant
Trésorier général	Amado Ilboudo	Professeur d'anglais et agent des postes et télécommunications
Trésorier général adjoint	Ousmane Zongo	Fonctionnaire

En Côte d'Ivoire, la présence de fonctionnaires formés dans le système d'éducation publique au sein de la principale association wahhabite était un peu moins importante. Parmi les onze membres fondateurs de l'AMOCI en 1976 se trouvaient tout de même deux fonctionnaires, dont Gaoussou Diabaté, le secrétaire général de l'association, qui travaillait au ministère de l'Intérieur[254]. Celui-ci était également le frère de Lamine Diabaté, qui fut ministre d'État et ministre de l'Économie et qui figurait parmi les responsables de l'AMOP.

[251] Entretien avec Souleymane Ouédraogo, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1973-1988), à sa résidence (Ouagadougou), 4 mai 2015.
[252] Entretien avec Idrissa Semdé, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1988-2001), à sa résidence (Ouagadougou), 21 juin 2015.
[253] « Statut du Mouvement Sunnite de Haute-Volta », *Mouvement Sunnite de Haute-Volta*, 1er août 1973, p. 1.
[254] « Une association des musulmans orthodoxes a été créée », *Fraternité Matin*, 6 septembre 1976.

Outre ces similitudes dans les profils de responsables d'associations islamiques des deux pays, les principaux dirigeants de la CMHV de l'époque avaient la particularité d'être des Moose, et plus spécifiquement des commerçants yarse[255] du plateau moaga. Si cela constituait une particularité propre à la Haute-Volta, ceci allait tout de même dans le sens d'une logique de reproduction sociale. À partir du XVIe siècle, les Moose de l'actuel Burkina Faso admirent dans leurs royaumes[256] les Yarse, une minorité qui s'était progressivement intégrée à la société moaga. S'ils s'exprimaient en mooré comme les Moose, les Yarse se démarquaient initialement par leur statut d'étranger et de commerçants musulmans, les Moose étant « autochtones » et animistes[257]. Kouanda a même parlé de « yarsification » des Moose jusqu'au XVIIIe siècle : « les mobiles qui poussent les Moose à se yarsifier sont nombreux, mais le principal est l'activité commerciale. Devenir commerçant à cette époque implique dans une large mesure de se convertir à l'islam […][258] ». Avec l'arrivée des Hausa et des Dioula au XIXe siècle, les Yarse perdirent alors le monopole du commerce au Moogo. La référence à la religion musulmane dans leur tradition devint alors un aspect capital de la perception qu'ils avaient de leur identité. Ils ouvrirent des écoles coraniques et construisirent des mosquées[259]. La légitimité religieuse et la position privilégiée des Yarse se confirmèrent lors de la conversion du *Moogo Naaba* Dulugu Dulugu (1796-1825) et sa décision de nommer un imam yarga parmi les dignitaires de sa cour royale, tradition qui fut poursuivie par ses successeurs. Or, cet « imam royal » devait prêter serment au *Moogo Naaba*[260]. Il y avait donc un fort syncrétisme entre l'islam et l'animisme au Moogo avec la présence d'influences coutumières et la rigidité des structures sociales moose dans la pratique de l'islam en Haute-Volta[261].

Ceci permet donc de mieux comprendre le contexte qui favorisa le choix d'Ousmane Sibiri Ouédraogo comme tout premier président de la CMHV en 1962, poste qu'il occupa jusqu'à sa

---

255 Pluriel de Yarga.

256 Le Moogo précolonial – le pays des Moose – était partagé en deux grandes zones d'influence : le royaume de Wogodogo (Ouagadougou), le plus important, dont le souverain porte le titre de *Moogo Naaba* (chef du Moogo), et une zone septentrionale, le royaume du Yatenga. Voir notamment Benoit Beucher, *Manger le pouvoir au Burkina Faso. La noblesse mossi à l'épreuve de l'Histoire*, Paris, Karthala, 2017, p. 41-79.

257 Kouanda, *loc. cit.*, 1989, p. 126-127.

258 *Ibid.*, p. 129.

259 Assimi Kouanda, « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso », dans Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 2003 [1989], p. 130-131.

260 Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 86.

261 Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 20. Voir aussi Michel Izard, *Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.

mort en décembre 1966. Né en 1906, ce commerçant musulman yarga avait longtemps séjourné à Bobo-Dioulasso. Vice-président de la chambre de commerce de cette ville puis de celle de Ouagadougou, il était familier avec la majorité des musulmans influents du pays et il entretenait également de bons rapports avec la plupart des élites politiques de l'époque. Ses capacités financières avaient été déterminantes dans l'organisation du congrès constitutif de la CMHV ayant couvert une grande partie des dépenses occasionnées par l'évènement[262]. Ousmane Sibiri Ouédraogo était aussi le gendre bien-aimé du *Moogo Naaba* Kougri, ayant épousé sa fille Zara[263]. Son itinéraire fut emblématique de trois logiques de capitalisation sociale s'exprimant au sein de la CMHV : la prédominance de commerçants musulmans yarse bien intégrés dans les réseaux économiques du pays; les prémices d'une collusion entre des acteurs économiques musulmans et l'État, qui prendra de l'ampleur sous la présidence de Blaise Compaoré (1987-2014)[264]; les ramifications liant des responsables de la CMHV aux autorités traditionnelles moose.

En plus d'Ousmane Sibiri Ouédraogo, Mahama Baguian, l'imam royal de la cour du *Moogo Naaba*, était devenu l'imam national au sein de la CMHV témoignant de la place prise par la chefferie traditionnelle des Moose. Certes, à la mort de Baguian, il avait été décidé que l'association nommerait son imam pour la Grande Mosquée de Ouagadougou et que le *Moogo Naaba* choisirait l'imam de sa cour[265]. Malgré cela, Louis Emmanuel Tinnoaga Amadou Ouédraogo, nommé président de la CMHV en 1972, était lui aussi un Moaga proche du palais royal du *Moogo Naaba* de Ouagadougou par son statut de prince *kombéré*[266]. Son père était un prince héritier placé comme chef coutumier à Koubri. Il était appelé Naaba Kouanga de zangagho. Ainsi, par rapport à l'autorité coutumière centrale à Ouagadougou, Amadou Ouédraogo était en quelque sorte le prince d'un prince[267]. Selon Cissé, la plupart des présidents de la CMHV jusqu'à Toumani Triandé (1986-1997) avaient des alliances familiales proches ou lointaines avec le *Moogo Naaba* et tous sans exception étaient des Moose[268].

---

[262] Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 92-93.
[263] « Communauté musulmane : une crise à l'odeur d'argent et aux couleurs politiques », *L'Evénement*, 25 octobre 2004.
[264] Il en sera question plus loin dans les chapitres IV et V.
[265] Cet épisode avait été le point de départ d'un conflit interne à la CMHV, qui avait opposé des musulmans « traditionalistes » et d'autres « réformistes ». C'est finalement le président Sangoulé Lamizana qui avait tranché le problème. Voir Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 87-90.
[266] Un *kombéré* est un chef de canton.
[267] Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 214.
[268] *Ibid.*, p. 360-361.

Ce caractère régionaliste et ethnique dans la direction de l'organisation ainsi que la proximité des dirigeants de la CMHV avec la chefferie moaga dès sa création avait suscité le mécontentement des musulmans de l'ouest du pays. En effet, ceux-ci, parmi lesquels se trouvaient notamment des Dioula, des Bobo, des Peul et d'autres groupes souvent décrits comme « allogènes », pourtant anciennement islamisés et très dynamiques dans les activités religieuses[269], se sentaient écartés au profit des Moose de Ouagadougou[270]. Cette tension opposant le pôle du centre du pays moaga à celui du sud-ouest incarné par la ville de Bobo-Dioulasso perdure encore aujourd'hui et s'est manifestée récemment au sein de la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB), qui est considérée comme la principale interlocutrice des musulmans auprès de l'État depuis sa création en 2005[271]. Comme l'a souligné Jourde, la décision d'adhérer ou non à un mouvement islamique donné peut être en partie influencée par la représentation selon laquelle « notre » groupe ethnique a été islamisé en premier[272]. Des rivalités s'étaient également exprimées entre Moose du plateau central et Moose du Yatenga. En janvier 1979, les hamallistes de Ramatoulaye, avec à leur tête cheikh Sidi Mohamed Maïga[273], s'étaient séparés de la CMHV afin de se faire reconnaitre par l'État en tant qu'Association Islamique de la Tijâniyya (AIT)[274]. Le *Moogo Naaba* et certains dirigeants de la CMHV s'y étaient fortement opposés[275].

En Côte d'Ivoire, la donne ethnique était certes importante au sein de l'islam au tournant des années 1970. Avant l'émergence des premières associations islamiques nationales, l'ethnicité marquait fortement la composition des communautés musulmanes de quartiers. Les musulmans d'Abidjan, qui étaient constitués d'un nombre important de migrants, avaient tendance à

[269] Traoré, *loc. cit.*, 2013, p. 83-107.
[270] Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 97-99.
[271] Il en sera notamment question dans les chapitres IV et VI.
[272] Jourde, *loc. cit.*, 2017, p. 440-441.
[273] Né Mohamed Savadogo (1923), il avait changé de nom pour Sidi Mohamed Maïga lorsqu'il succéda à son père à la tête du foyer hamalliste de Ramatoulaye. Il faisait ainsi référence à un ancêtre musulman de son père, Mohamed Askia, qui régna au XVIe siècle sur l'empire songhaï. L'appel à cette généalogie permettait de montrer l'enracinement musulman ancien ainsi que l'importance de son lignage et de ses descendants. Dassetto et Laurent, *loc. cit.*, 2006, p. 54-55.
[274] Contrairement à ce que sa dénomination laissait entendre, cette association ne regroupait pas l'ensemble des tendances de la Tijâniyya en Haute-Volta. Sa représentativité était circonscrite à la zone d'influence de Sidi Mohamed Maïga de Ramatoulaye puisque les partisans de cheikh Abdoulaye Fodé Doukouré du foyer d'Hamdallaye ne s'y reconnaissaient pas, car « Les deux familles prétendent à la paternité de la *Tijâniyya* dans le pays, chacune étant tournée vers une population particulière (Mossi pour la première [Maïga], Peul pour la seconde [Doukouré]). » Samson, *loc. cit.*, p. 281-298. Voir aussi Assimi Kouanda et Boukari Sawadogo, « Un *moqaddem* hammaliste au Yatenga au début du XXe siècle », dans Jean-Pierre Chrétien (dir.), *L'invention religieuse en Afrique : histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, p. 329-346; Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 7-23; Kouanda, *loc. cit.*, 2000, p. 249-267; Diallo, *loc. cit.*, 2002, p. 913-934.
[275] Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 255.

s'organiser de manière informelle en communautés ethniques suivant leurs lieux d'origine autour de certaines mosquées de la ville. Ainsi, dans la commune de Treichville, les Odiennéka étaient dominants à la mosquée dioula, les Wolof à la mosquée sénégalaise et les Peuls soudanais géraient la mosquée peul[276]. À Abidjan et ailleurs au pays, l'ethnicité et les hiérarchies statutaires constituaient un enjeu communautaire important qui transparaissait dans le mode de désignation d'imam au point que des tensions pouvaient survenir à la suite de la marginalisation de concurrents[277]. Cependant, bien que la majorité des responsables des premières organisations musulmanes de Côte d'Ivoire étaient des Malinké-Dioula, ceci n'avait pas entrainé de schismes ou de lignes de fractures ethniques comme ce fut le cas au sein de plusieurs associations islamiques de Haute-Volta.

Ceci pouvait s'expliquer par le fait que la propagation de la religion musulmane dans le sud de la Côte d'Ivoire avait fortement été influencée par l'islam « dioula ». De manière générale, l'identité dioula reposait sur l'utilisation de langues mandé, l'appartenance à l'islam et le travail dans le secteur informel ou, plus spécifiquement, le commerce. Un grand nombre de Sénoufo du centre-nord de la Côte d'Ivoire, qui migrèrent vers le sud, s'étaient convertis à l'islam et étaient devenus Dioula en adoptant également le Dioula-kan en public. La communauté dioula était ainsi composée de plusieurs sous-groupes régionaux[278]. Les populations du nord de la Côte d'Ivoire et notamment les Malinké et les Sénoufo sont d'ailleurs souvent qualifiées de Dioula de manière générique par des habitants du sud du pays. Selon des chiffres de 1975, parmi les ethnies ivoiriennes d'Abidjan les plus islamisées se trouvaient les Dioula (98,6 %) et les Sénoufo (94,6 %)[279]. Il n'était dès lors pas surprenant qu'ils soient majoritaires au sein des associations. Cependant, le profil des responsables différait nettement de celui du leadership « traditionnel » de la communauté musulmane dioula. En effet, l'autorité religieuse était plus ou moins concentrée entre les mains de familles de marabouts localement distinguées ou *mory kabla*. L'autorité d'un chef religieux traditionnel dépendait de son *isnad*, soit une sorte de généalogie de la parenté spirituelle entre le maitre et son élève. Dans son sens le plus restreint, le mot *mory*

[276] Delval observa ce phénomène lors d'une enquête de terrain réalisée en 1978. Voir Delval, *op. cit.*, 1980, p. 36.
[277] Robert Launay et Marie Miran, « Beyond Mande *Mory*. Islam and Ethnicity in Côte d'Ivoire », *Paideuma*, vol. 46, 2000, p. 67-73; Miran-Guyon, *loc. cit.*, 2016, p. 458-462.
[278] Launay, *op. cit.*, 1992; Launay et Miran, *loc. cit.*, 2000, p. 63-84.
[279] Delval, *op. cit.*, 1980, p. 20.

réfère à un érudit islamique et à un individu dont l'apprentissage religieux lui donne droit à l'autorité dans ce domaine[280].

Le développement d'une tendance wahhabite/salafiste dans les deux pays, qui conduisit à la création du Mouvement Sunnite de Haute-Volta en 1973 et de l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI) en 1976, vint quelque peu bousculer l'ordre social établi et permit à des cadets sociaux d'occuper des postes de responsabilité au sein de ces associations.

1.2. Le wahhabisme en Côte d'Ivoire et en Haute-Volta : un véhicule pour les cadets sociaux?

Les premiers mouvements wahhabites voltaïques et ivoiriens connurent de nombreuses similitudes dans les premières décennies de l'indépendance. Ils s'implantèrent d'abord en dehors des capitales en rejoignant initialement un profil de fidèles similaire soit des musulmans parmi les couches pauvres de la population, des commerçants, des étrangers et d'anciens pèlerins notamment. La pénétration du wahhabisme en Afrique de l'Ouest et sa diffusion dans les années 1950 et 1960 en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire ont déjà été largement étudiées. Il ne convient donc pas d'y revenir en détail. Il suffit de rappeler que ce courant s'implanta plus largement dans la région à partir des années 1930 et surtout au tournant des années 1950. Ceci fut rendu possible par la multiplication des pèlerinages à La Mecque à partir des années 1930 et le retour des premiers diplômés ouest-africains de l'Université al-Azhar du Caire vers 1945. L'aire malinké-dioula, correspondant au Mali, à la Guinée, à la Côte d'Ivoire et dans une moindre mesure, à l'ouest de la Haute-Volta, dont Bobo-Dioulasso, constitua un terreau particulièrement fertile aux idées wahhabites. Les premières cohortes d'étudiants ouest-africains à l'Université al-Azhar comptaient une forte représentation des ethnies malinké et dioula. À leur retour, beaucoup d'entre eux s'installèrent à Bamako et participèrent à la diffusion du wahhabisme notamment par l'entremise de l'association *Subbanu al-Muslimin* fondée en 1945, puis de l'UCM, qui avait tenu son premier congrès fédéral à Dakar en décembre 1957[281].

[280] Robert Launay, « Pedigrees and Paradigms: Scholarly Credentials Among the Dyula of the Northern Ivory Coast », dans Dale F. Eickelman et James P. Piscatori (dir.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, London, Routledge, 1990, p. 175-199.

[281] Sur la croissance du wahhabisme en Afrique de l'Ouest, voir notamment Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974; Jean-Louis Triaud, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, nº 1, 1979, p. 207-224.

Comme l'ont montré les études qui ont traité de la croissance du salafisme en Haute-Volta[282] et en Côte d'Ivoire[283], les principaux prêcheurs de ce mouvement étaient d'anciens pèlerins. Ces individus avaient pour la plupart vécu quelques années en Arabie Saoudite et étaient rentrés au pays avec l'intention de « purifier » l'islam local[284]. C'était le cas de Tiékodo Kamagaté, considéré comme un des pionniers du wahhabisme en Côte d'Ivoire à son retour à Bouaké aux alentours de 1946 suivant un séjour de sept ans à La Mecque. Il eut pour disciples Yao Koum et Mamadou Cissé, deux des fondateurs de l'AMOCI. Du côté de la Haute-Volta, trois des principaux prêcheurs wahhabites, Mohamad Malick Sana, Sayouba Ouédraogo et Aboubacar Kanazoé, étaient des rapatriés de La Mecque[285].

Ces individus et d'autres wahhabites étaient choqués par l'ignorance des marabouts et des imams « locaux ». À l'inverse, certains de ces anciens pèlerins, en plus d'être éloquents, maitrisaient bien la langue arabe et possédaient des connaissances religieuses bien plus étendues[286]. En souhaitant ramener l'islam à sa pureté d'origine en s'opposant à toute pratique de la *bid'a**, l'ajout blâmable d'éléments nouveaux à la norme originelle de l'islam, telle qu'elle a été prescrite par le Coran et la *Sunna*, les discours des wahhabites les opposaient aux dignitaires de l'islam traditionnel. La restauration du « vrai » et « authentique » islam – en quelque sorte à le « désafricaniser » – devait passer par le rejet des « innovations » illicites telles que le Maouloud*, les pèlerinages aux sanctuaires et tombeaux, la vénération de figures locales comme « saints » musulmans et autres pratiques « pré-islamiques ». Ceci et l'« associationnisme », qui combine le syncrétisme, l'idolâtrie et le polythéisme (*shirk**), sont vus comme des pratiques qui ont corrompu l'islam. En

[282] Koné-Dao, *loc. cit.*, 2005, p. 450-454; Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 3-9; Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 121-152.
[283] Miran, *loc. cit.*, 1998, p. 5-74; Miran, *op. cit.*, 2006, p. 248-263; Binaté, *op. cit.*, 2012, p. 172-177.
[284] À cette époque, une fois arrivés en Arabie Saoudite, les pèlerins pouvaient y vivre plusieurs années et parfois même quelques décennies pour travailler afin d'amasser les économies suffisantes pour revenir chez eux. Le pèlerinage à La Mecque s'avérait un excellent vecteur des idées wahhabites puisque ces musulmans restaient en contact prolongé avec la vie et les activités intellectuelles et religieuses des sociétés arabes d'Égypte et d'Arabie. Ils pouvaient s'inspirer des idées et des pratiques religieuses qu'ils avaient observées. Plusieurs pèlerins prolongèrent leur séjour au Caire et assistèrent à des cours informels à l'Université al-Azhar tout en travaillant. Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 211-212. De plus, comme l'a souligné Thayer, à travers la participation aux rites du pèlerinage, le pèlerin augmentait sa piété et sa dévotion à Dieu ainsi que sa fidélité aux enseignements et aux pratiques de l'islam. En outre, en entrant en contact avec les musulmans de partout dans le monde, il développait et renforçait son sens de la participation et de l'appartenance à la *umma*. Ainsi, dans beaucoup de cas, le pèlerin, ayant fortement été impressionné par l'islam dans sa forme « pure », que l'on trouvait chez les musulmans des lieux saints, pouvait être animé d'un ardent désir de réformer l'islam dans son pays natal, qu'il considérait alors comme imparfait dans sa pratique. Voir James S. Thayer, « Pilgrimage and Its Influence on West African Islam », dans Alan Morinis (dir.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, 1992, p. 169-187.
[285] Au début des années 1960, un accord avait été conclu entre les autorités saoudiennes et voltaïques pour rapatrier plus de 200 pèlerins, vivant dans l'indigence.
[286] Idrissa Semdé, *L'islam au Burkina Faso : cas du Mouvement Sunnite 1973-2013 (genèse-parcours-perspectives)*, Ouagadougou, Barka Office, 2015, p. 32-33.

condamnant avec véhémence l'islam « traditionnel » et leurs dignitaires – imams, confréries, marabouts –, qui étaient peu enclins à perdre leurs privilèges et se faire détrôner, les wahhabites s'attirèrent la colère de leurs coreligionnaires, ce qui suscita d'importants conflits avec le reste de la communauté musulmane des deux pays y compris des épisodes graves de violence verbale et physique entre fidèles[287]. Ce fut d'ailleurs les épisodes de violence à leur endroit qui avaient conduit des wahhabites de Haute-Volta et de Côte d'Ivoire à créer leur propre association.

Le choix du nom de « Mouvement Sunnite » par les wahhabites de Haute-Volta pour leur association allait dans ce sens. Pour Idrissa Semdé, premier vice-président, cette décision n'était pas anodine : « Le mot mouvement pour nous avait un sens, une signification. […] quand on dit mouvement, ça bouge. En ce moment, il fallait que nous bougions. Il fallait qu'on lutte, il fallait qu'on réagisse, il fallait qu'on résiste et c'est pour cela que nous avons mis mouvement[288]. » Plus largement, l'adoption du terme « mouvement » ou *harakât* en arabe, était courante partout dans le monde musulman à cette époque. De plus, en se désignant par « sunnite », les membres de cette mouvance proclamaient implicitement la supériorité de leur orthodoxie religieuse sur les autres musulmans de Haute-Volta, étant plus « sunnites » que les autres[289] : « Le Mouvement sunnite de Haute-Volta a pour but d'éclairer davantage ses adeptes et d'une manière générale tous ceux qui désirent écouter et s'instruire dans la religion de la source, telle quelle traite [sic] par le saint Coran et les Hadiths* ou paroles du Prophète[290]. » Du côté ivoirien, le choix d'« orthodoxe » (Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire [AMOCI]) allait dans le même sens.

Il va sans dire que les disputes avec les tenants de l'islam « traditionnel » en Côte d'Ivoire et en Haute-Volta étaient avant tout fondées sur des différences d'interprétation doctrinale.

---

[287] Ces relations difficiles entre les wahhabites et le reste de la communauté musulmane en Côte d'Ivoire et en Haute-Volta ne constituaient pas une singularité à l'époque. Des évènements similaires se déroulèrent également dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest comme le Soudan français (actuel Mali), le Niger, le Nigéria et le Ghana. Voir notamment Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 195-218; Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 217-218; Roman Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 1997; Masquelier, *loc. cit.*, 1999, p. 219-250; Ousmane Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Leiden, Brill, 2003; Abdoulaye Sounaye, « Izala au Niger : une alternative de communauté religieuse », dans Laurent Fourchard *et al.* (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 481-500; Ousman Murzik Kobo, « Shifting Trajectories of Salafi/Ahl-Sunna Reformism in Ghana », *Islamic Africa*, vol. 6, nº 1-2, 2015, p. 60-81.

[288] Entretien avec Idrissa Semdé, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1988-2001), à sa résidence (Ouagadougou), 21 juin 2015.

[289] À l'exception d'un mouvement chiite récemment implanté et encore marginal dans le pays, toutes les mouvances de l'islam voltaïque sont sunnites.

[290] « Statuts du Mouvement Sunnite de Haute-Volta », 1er août 1973, p. 1.

Cependant, ceci avait des implications sociales majeures. Les critiques du charlatanisme et de la magie des marabouts, qui exploitaient la crédulité des fidèles afin d'en tirer des revenus, ainsi que des coutumes et des pratiques locales ostentatoires pendant les cycles de vie (cérémonies de baptême, mariages, rites funéraires), que les wahhabites jugeaient inutiles et contraires aux prescriptions du Coran et de la *Sunna*, sapaient l'ordre social et religieux traditionnel. Ce discours faisant la promotion d'un style de vie austère trouva un fort écho auprès des petits et moyens commerçants à qui il fournissait une « idéologie anti-cléricale » (anti-maraboutique) et « bourgeoise » émancipée des contraintes du système aristocratique traditionnel, pour reprendre les termes d'Amselle[291]. Le milieu malinké-dioula comportait en son sein une importante classe marchande, dynamique et urbanisée. Ceci ne fut donc pas étranger au fait que l'implantation des communautés wahhabites se fit le long des principales routes et voies ferrées de Côte d'Ivoire et du Mali, desservant les villes coloniales d'Abidjan, Bouaké, Bobo-Dioulasso et Bamako. Le commerce de la noix de cola expliquait aussi leur installation dans les centres commerciaux de Man, de Gagnoa et d'Anyama en Côte d'Ivoire. En Haute-Volta, Bobo-Dioulasso, grand carrefour ouest-africain de la période coloniale où les influences ivoirienne, guinéenne et malienne étaient importantes, avait constitué un important foyer du wahhabisme.

L'importance de la donne commerçante s'était d'ailleurs reflétée dans la composition des responsables des deux associations wahhabites. Parmi les onze membres fondateurs de l'AMOCI, quatre étaient commerçants[292]. Ils étaient également très présents parmi les « conseillers techniques » du Mouvement Sunnite. Comme vu précédemment, le bureau exécutif était occupé entièrement par des fonctionnaires musulmans issus de l'école française à l'instar des autres associations islamiques nationales de l'époque. Ces musulmans francophones jouaient un rôle important : selon l'article 5 du règlement intérieur, le président « représente le mouvement dans les actes civils et dispose à cet effet de pouvoir étendu : défend les intérêts du mouvement, signe les correspondances, ordonne les dépenses arrêtées par le bureau ou l'assemblée générale, veille à l'exécution des décisions prises par le bureau ou l'assemblée générale[293]. » Cependant, la direction du Mouvement Sunnite était caractérisée par une structure bicéphale : une autorité « administrative » et une « spirituelle » représentées par les « conseillers techniques ». Selon le statut de l'association, ces derniers « assistent le président et le guident

[291] Amselle, *loc. cit.*, 1985, p. 347-350.
[292] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 272-273.
[293] « Statuts du Mouvement Sunnite de Haute-Volta », 1er août 1973, p. 4.

dans ses actions. Ils éclairent tous les membres du mouvement par leurs conseils. Les imams chargés de la direction des offices religieux et les maitres chargés de l'instruction peuvent être choisis parmi les conseillers techniques[294]. »

Tableau 7 : Liste des conseillers techniques du Mouvement Sunnite en 1973[295]

Prénom Nom	Profession
Aboubacar Kanazoé	Cultivateur
Salif Diallo	Éleveur et imam sunnite de Bobo-Dioulasso
Sayouba Ouédraogo	Cultivateur et imam sunnite de Ouagadougou
Salif Bonkoungou	Cultivateur et imam sunnite de Koudougou
Mahamadi Sanogo	Maitre de médersa
Moussa Guira	Commerçant
Souleymane Ouédraogo	Commerçant
Ibrahima Dao	Commerçant
Issouf Kanazoé	Commerçant
Moussa Sidibé	Cultivateur
Aly Diallo	Maitre de médersa

L'idéologie wahhabite se développa aussi particulièrement auprès de ceux dont l'appartenance communautaire faisait obstacle à leur insertion dans les hiérarchies confessionnelles locales. Avec son discours « égalitaire » par-delà toutes les différences d'origine de ses membres – qu'elles soient claniques, ethniques, régionales, nationales, sociales, religieuses ou autres –, la doctrine wahhabite attira à l'islam des personnes, parfois de basse extraction sociale ou de statut casté ou d'esclave, désireuses de se libérer du joug de la tradition et des pouvoirs confessionnels locaux[296]. Ce fut tout particulièrement le cas en Côte d'Ivoire pour les musulmans de lignée non-maraboutique, ceux « étrangers » et les convertis provenant d'ethnies du sud du pays, qui étaient marginalisés dans les communautés traditionalistes Dioula. Dès les années 1920, l'économie de plantation et les rapports fonciers avaient fait en sorte que l'identité ivoirienne s'était définie au fil des décennies autour du rapport entre autochtones et allochtones[297]. Le « miracle ivoirien »

[294] *Ibid*., p. 5.
[295] *Ibid*., p. 7.
[296] Pascal Labazée, « Les échanges entre le Mali, le Burkina Faso et le nord de la Côte d'Ivoire », dans Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée (dir.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest : logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993, p. 136.
[297] Les migrations soudanaises/maliennes et plus généralement ouest-africaines avaient alimenté un ressentiment des autochtones à l'égard des étrangers, car un nombre croissant de migrants se mirent à exploiter les terres des autochtones. Dans ce contexte, dès les années 1930 s'était constituée l'Association de Défense des Intérêts des Autochtones de Côte-d'Ivoire (ADIACI). Voir Daouda Gary-Tounkara, *Migrants soudanais/maliens et conscience ivoirienne : les étrangers en Côte d'Ivoire (1903-1980)*, Paris, L'Harmattan, 2008. La construction de l'« autochtonie » et de l'« étranger » en Côte d'Ivoire s'est opérée sur une très longue période et ces deux termes sont devenus extrêmement

(1960-1980) et la politique foncière du président ivoirien – « La terre appartient à celui qui la met en valeur » – favorisèrent les migrations ouest-africaines vers la zone forestière (plantations de café et de cacao) de la Côte d'Ivoire et dans la ville d'Abidjan. Ainsi, selon des données officielles de 1978[298], la population étrangère, qui représentait 22,5 % de la population totale, était constituée à 46,5 % de Voltaïques, 25,6 % de Maliens et 9,4 % de Guinéens. À Abidjan, le pourcentage de non-Ivoiriens s'élevait à plus de 38,2 %. Ceci avait donc pour conséquence que les « Dioula » étaient loin d'être une communauté homogène. L'identité dioula était fortement territorialisée selon qu'il s'agisse d'« autochtones » ivoiriens ou d'« étrangers » du Mali, de la Guinée ou de la Haute-Volta. Les Dioula ivoiriens eux-mêmes sont subdivisés en communautés selon leur région d'origine. Une telle division était souvent reflétée dans les rivalités entre factions, en particulier pour le contrôle des mosquées[299].

Les travaux de Miran sur la progression du wahhabisme en Côte d'Ivoire ont montré que de nombreux « autochtones » du Sud convertis à l'islam et des migrants étrangers – la plupart des Guinéens et, dans une moindre mesure, des Maliens – ont été attirés par cette doctrine dès les années 1950 et 1960, qui représentait une occasion pour eux de mettre fin à leur marginalisation et d'accéder à la direction religieuse de leur communauté[300]. Les wahhabites revendiquaient leur droit de construire leurs propres mosquées et de gérer séparément leurs affaires religieuses, ce qui était parfois férocement contesté par l'élite locale traditionaliste dioula[301]. En août 1977, lors

---

controversés. Selon une idéologie ethno nationaliste, l'expression « autochtone » est venue à désigner presque exclusivement les gens issus des ethnies du sud du pays, ces derniers prétendant être les premiers habitants du territoire et les seuls « vrais » Ivoiriens. Selon cette conception, les habitants du Nord sont considérés comme des étrangers. La production scientifique sur ces questions est très riche. Voir notamment Jean-Pierre Dozon, « L'étranger et l'allochtone en Côte-d'Ivoire », dans Bernard Contamin et Harris Memel-Fotê (dir.), *Le modèle ivoirien en questions : crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala, 1997, p. 786-793; Ousmane Dembélé, « La construction économique et politique de la catégorie "étranger" en Côte d'Ivoire », dans Marc Le Pape et Claudine Vidal (dir.), *Côte d'Ivoire : l'année terrible 1999-2000*, Paris, Karthala, 2002, p. 123-172; Francis Akindès, « Côte d'Ivoire: Socio-Political Crises, 'Ivoirité' and the Course of History », *African Sociological Review*, vol. 7, nº 2, 2003, p. 11-28; Sylvie Bredeloup, « La Côte d'Ivoire ou l'étrange destin de l'étranger », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, nº 2, 2003, p. 85-113; Banégas, *loc. cit.*, 2006a, p. 535-552; Marshall-Fratani, *loc. cit.*, 2006, p. 9-43; McGovern, *op. cit.*, 2011.

[298] « Enquête démographique à passages répétés, 1978-1979. Résultats définitifs », *Direction de la Statistique de Côte d'Ivoire*, 1978-1979, https://www.odsef.fss.ulaval.ca/sites/odsef.fss.ulaval.ca/files/fonds_gp/c-doc_334_odsef.pdf.

[299] Launay et Miran, *loc. cit.*, 2000, p. 67-73.

[300] Marie Miran-Guyon, « 'Native' Conversion to Islam in Southern Côte d'Ivoire: The Perils of Double Identity », *Journal of Religion in Africa*, vol. 42, nº 2, 2012, p. 101-103; Miran-Guyon, *loc. cit.*, 2016, p. 462.

[301] Par exemple, à Korhogo en 1975, un nouveau groupe de musulmans wahhabites voulait construire leur propre mosquée de vendredi dans la ville. Le wahhabisme s'était diffusé parmi les Korhogolais non issus de lignées maraboutiques ou marchandes, les ressortissants de régions ou de pays voisins installés en ville depuis peu et les artisans castés. Ce conflit culmina au cours d'une réunion tenue en novembre 1972 devant le domicile du chef de canton. Voir Labazée, *loc. cit.*, 1993, p. 137.

de l'inauguration de la grande mosquée Rahma (aussi dite « Bracodi Bar » du nom du bar adjacent) dans le quartier d'Adjamé, qui devait accueillir tous les fidèles wahhabites de la capitale, un des responsables de l'AMOCI avait affirmé : « Nous souhaitons que cette mosquée soit un instrument d'union entre tous les musulmans sans distinction de sectes et d'ethnies[302] ». La composition du bureau national exécutif de l'AMOCI à sa reconnaissance officielle en mai 1976[303] allait aussi dans ce sens. Des musulmans appartenant à des groupes ethniques du Sud furent représentés dans le mouvement. Le tout premier président de l'association fut Yao Koum, un Baoulé qui s'était converti à l'islam en 1933. Né en 1912, ce planteur et ancien mécanicien s'était rendu deux fois à La Mecque et y avait passé notamment neuf ans lors de son deuxième séjour entre 1958 et 1967. À son retour en 1967, il s'était mis à prier les bras croisés comme il avait vu des musulmans le faire en Arabie Saoudite[304]. Outre Yao Koum, le trésorier général-adjoint était lui aussi Baoulé alors que le secrétaire général adjoint était un Malinké guinéen, tout comme Kabiné Diané, à l'initiative des écoles coraniques de type médersa en Côte d'Ivoire[305].

L'AMOCI et le Mouvement Sunnite avaient également fait une place à des jeunes au moment de leur création, dont plusieurs d'entre eux occupaient des postes importants. À l'AMOCI, Adama Koné (38 ans), Aboubacar Fofana (33 ans) et Mohamed Lamine Kaba (34 ans) étaient respectivement vice-président, chargé de l'enseignement et secrétaire général adjoint. Au Mouvement Sunnite, outre le président et le vice-président qui avaient moins de 35 ans, Sayouba Ouédraogo, la figure religieuse la plus importante du groupe – grand imam à Ouagadougou –, était âgé d'un peu plus de 40 ans (né entre 1935 et 1937) à l'officialisation de la structure.

À l'instar des autres associations islamiques nationales de l'époque, peu de responsables de l'AMOCI et du Mouvement Sunnite avaient suivi une formation religieuse formelle. Sur les dix membres du bureau de l'AMOCI, cinq d'entre eux n'avaient reçu aucune instruction, ni même coranique[306]. Mamadou Cissé, le « Secrétaire à l'organisation et à la propagande », avait été professeur de médersa à Tingréla pendant dix ans, avant de s'installer à Abidjan. Adama Koné

[302] Voir Annexe III. « La nouvelle mosquée d'Adjamé : un chef-d'œuvre de 50 millions », *Fraternité Matin*, 6-7 août 1977.
[303] Le 6 juillet 1975, une assemblée constitutive s'était réunie à Adjamé (Abidjan) pour voter les statuts et le règlement intérieur ainsi que pour élire le bureau national exécutif.
[304] Delval, *op. cit.*, 1980, p. 53.
[305] Binaté, *op. cit.*, 2012, p. 177-182; Miran, *op. cit*, 2006, p. 251-254.
[306] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 272-273.

avait pour sa part fait des études dans une médersa de Bouaké[307]. La situation était similaire au Mouvement Sunnite. Les deux individus les plus formés en islam étaient Sayouba Ouédraogo et Aboubacar Kanazoé, mais aucun d'entre eux ne disposait d'un diplôme officiel. Le premier était un maitre coranique, qui avait séjourné neuf ans à La Mecque (1954-1963), ce qui lui avait notamment permis d'étudier auprès de différents savants et de se familiariser avec les écrits de Mohammad ibn Abd al-Wahhab[308]. De manière similaire, Aboubacar Kanazoé, un des conseillers techniques, avait quitté la Haute-Volta à la fin des années 1930 pour effectuer le pèlerinage. Après avoir passé près de vingt ans au Soudan anglo-égyptien en raison de difficultés financières, il avait pu atteindre La Mecque en 1966. Jusqu'à son retour en Haute-Volta en 1968, il avait pu se former de manière informelle[309].

Les cas de Mohamed Lamine Kaba et d'Aboubacar Fofana, membres fondateurs de l'AMOCI, constituaient une singularité au sein des organisations salafistes et plus largement des associations islamiques de l'époque. Dans les années 1970, ils étaient les seuls militants d'associations islamiques à avoir fait des études supérieures dans le monde arabe, tous les deux s'étant rencontrés au Caire. Né à Kankan[310] (Guinée) d'une famille maraboutique malinké, Mohamed Lamine Kaba avait débuté ses études coraniques à Kankan et les poursuivit à la médersa de Bamako qu'avait fondé son oncle. Kaba obtint une bourse d'études pour la Tunisie en 1957. De 1961 à 1963, il étudia ensuite à l'Université de Bagdad en Irak, puis à l'Université al-Azhar au Caire, d'où il sortit titulaire d'une licence en théologie et en littérature arabe. En 1969, au terme de ses études, il s'installa à Abidjan et ouvrit une médersa à Port-Bouët puis à Koumassi[311]. Né à Adjamé en 1943, Aboubacar Fofana avait pour sa part fait des études primaires et secondaires à l'école franco-arabe Sunniyya de son quartier entre 1952 et 1963. Il avait ensuite décidé de poursuivre sa formation en Égypte. À partir de 1963, il fit de nouvelles études secondaires à l'Institut al-Azhar, puis il obtint une licence en sciences commerciales à l'Université du Caire (Jâm'iat al-Kâhira) à la faculté de commerce, ce qui était très rare à cette époque pour un étudiant ouest-africain. Il rentra au pays en 1972 et fut recruté comme cadre à la Société Ivoirienne de

[307] *Ibid*., p. 262.
[308] Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 130-131.
[309] *Ibid*., p. 131-133.
[310] Kankan était un grand foyer islamique à l'époque. Voir notamment Kaba, *op. cit.*, 1974; Gomez-Perez *et al.*, *loc. cit.*, 2009, p. 435-460.
[311] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 301-302.

Banque (SIB) à Abidjan[312]. La légitimité accordée au savoir issu d'une expérience d'étude dans les pays arabes demeurait donc une tendance lourde. La formation religieuse des deux hommes était néanmoins relativement limitée. En effet, ils n'avaient obtenu que des licences et Fofana n'avait pas même fait d'études religieuses universitaires.

Tableau 8 : Conseil d'administration de l'AMOCI au moment de sa reconnaissance officielle[313]

Rôle	Prénom Nom	Année de naissance	Profession[314]
Président	Yao Koum	1912	Planteur et ancien mécanicien des travaux publics.
Vice-président	Adama Koné	1941	Peintre en bâtiment à l'hôpital central
Secrétaire général	Gaoussou Diabaté	?	Fonctionnaire au ministère de l'Intérieur
Secrétaire général adjoint	Mohamed Lamine Kaba	1942	Directeur du Centre culturel islamique de Williamsville (Adjamé)
Secrétaire administratif	Amara Comara	?	?
Secrétaire à l'organisation et à la propagande	Mamadou Cissé	?	Professeur de médersa
Trésorier général	Moriféré Camara	?	?
Trésorier général adjoint	Aboubakar Konan	1923	Ouvrier pour la compagnie ferroviaire Rail Abidjan-Niger (RAN)
Commissaire aux comptes	Moussa Koné	?	?
Chargés de l'enseignement	Aboubacar Fofana Daouda Sakro	1943 ?	Cadre à la Société ivoirienne de banque (SIB) ?

Les ainés sociaux à la tête des autres associations islamiques de Côte d'Ivoire et de Haute-Volta cherchèrent tout de même à impliquer davantage les jeunes et les femmes, qui étaient peu engagés dans leurs structures dans les années 1970 et au début 1980. Cependant, au-delà des discours, peu d'actions concrètes et de véritables efforts en ce sens permirent de traduire cette

[312] « CV Boikary Fofana », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, www.cosim-ci.org/cv%20du%20cheick.pdf, page consultée le 4 février 2014.
[313] « Une association des musulmans orthodoxes a été créée », *Fraternité Matin*, 6 septembre 1976.
[314] Plusieurs informations sur les profils de ces individus sont tirées de Miran, *op. cit.*, 2006, p. 272-273.

volonté en changements réels, et ce, malgré l'arrivée d'une cohorte d'arabisants souvent mieux formée en islam que les leaders associatifs. Même au sein de l'AMOCI et du Mouvement Sunnite, pourtant quelque peu « révolutionnaire » au moment de leur création, les dirigeants s'embourgeoisèrent alors que la séniorité était devenue un atout important.

2. Invisibilité ou marginalisation des jeunes et des femmes dans les associations islamiques nationales?

Malgré des appels répétés d'ainés à l'endroit des jeunes et des femmes, perçus comme étant désintéressés par l'islam, pour encourager leur engagement militant, les leaders associatifs de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso ne souhaitaient pas véritablement partager le pouvoir et les responsabilités avec les cadets, mais étaient plutôt à la recherche de « figurants » pour donner davantage d'ampleur et de légitimité à leurs mouvements. Le développement de la coopération avec le monde arabo-musulman à partir des années 1970 favorisa l'augmentation du nombre d'arabisants dans les deux pays. Si ceux-ci contribuèrent activement à la création de nouvelles organisations islamiques telles que l'Association des Étudiants et Élèves Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) – comme il en sera question dans le chapitre III –, les principales structures musulmanes existantes n'avaient toutefois pas connu de profonds bouleversements. Les mêmes ainés en étaient demeurés les principaux responsables même si ces arabisants étaient pour la plupart bien mieux formés qu'eux en islam. Même du côté des associations salafistes, qui avaient fait une large part à des jeunes au moment de leur création au milieu des années 1970, la séniorité était devenue importante à la fin des années 1980.

2.1. Des ainés en quête de jeunes et de femmes pour un renouvèlement du militantisme islamique : entre discours et réalités

Dans les années 1970, l'opinion selon laquelle les jeunes se désintéressaient de la religion était particulièrement répandue en Côte d'Ivoire et dans une moindre mesure en Haute-Volta. Concernant plus spécifiquement l'islam, le discours ambiant présentait cette religion comme une « affaire » de vieux, voire même comme une religion archaïque, qui ne répondait plus adéquatement aux besoins du monde moderne. Deniel, qui mena une enquête d'opinion à Abidjan d'octobre 1970 à janvier 1972, avait calculé que 65 % des jeunes Abidjanais qu'il avait rencontré considéraient que leur religion ne répondait pas à leurs attentes et leurs besoins[315]. Ce problème concernait autant les chrétiens que les musulmans. Deniel avait noté que « […] les

[315] Raymond Deniel, *Religions dans la ville : croyances et changements sociaux à Abidjan*, Abidjan, INADES, 1975, p. 93.

intellectuels et les scolaires sont de plus en plus imperméables aux normes doctrinales et morales édictées par les autorités religieuses. Nombreux sont par exemple les jeunes musulmans qui se désintéressent de la prière et même du jeûne du Ramadan[316] ». 60 % des musulmans que Deniel avait interrogés à Adjamé lui avaient confié ne pas aller à la mosquée une fois par semaine contre 49 % des chrétiens à l'église[317].

De nombreux articles de la presse ivoirienne furent d'ailleurs publiés à cette époque sur le déclin de la religion chez les jeunes de toutes les confessions[318]. Dans un texte intitulé « L'attitude des jeunes face à la religion : la foi est-elle en voie de disparition? » paru dans *Fraternité Matin* en août 1975, le journaliste avait écrit « que depuis quelques années, on assiste à un abandon, ou du moins à un laisser-aller des activités religieuses au niveau des jeunes » alors que la drogue, l'alcoolisme et la prostitution étaient « en train de prendre le pas sur la vie religieuse[319] ». Un article d'*Ivoire Dimanche* publié la même année, qui était tout aussi évocateur, affirmait que le « désintéressement des jeunes issus de familles musulmanes pour la religion, devient de plus en plus manifeste ». Un des jeunes musulmans interviewés dans le cadre de cette enquête, Idrissa Sidibé, un aide-comptable âgé de 25 ans, avait confié au journaliste qu'il n'avait pas pris part à la prière de la Tabaski*. Pour lui « prier cinq fois par jour, et suivre toutes les prescriptions de l'Islam ne répond plus aux besoins de notre temps. De toute façon, je le voudrais que je ne pourrais pas le faire. Je n'ai pas assez de temps[320]. » D'autres jeunes avaient évoqué la baisse du prestige des écoles coraniques et le fait qu'être né dans une famille musulmane n'était pas suffisant pour faire d'eux des musulmans pratiquants[321]. Un article intitulé « Les jeunes face à l'islam », publié dans *Fraternité Matin* en février 1976, allait dans le même sens[322].

Plusieurs responsables d'associations musulmanes nationales des deux pays dressaient le même constat quant à la faible religiosité des jeunes. C'était notamment le cas à l'AMOCI qui, lors de sa reconnaissance officielle, s'était donnée pour but d'« aider la jeunesse musulmane à comprendre la religion comme Mahomet l'a enseignée[323] ». En août 1977, Aboubacar Fofana,

---

316 Raymond Deniel, « Religions traditionnelles et religions révélées », *Revue française d'études politiques africaines*, nº 131, 1976, p. 81.
317 Deniel, *op. cit.*, 1975, p. 27.
318 Voir par exemple « Forum des jeunes : la crise de la foi », *Ivoire Dimanche*, 6 août 1978.
319 « L'attitude des jeunes face à la religion : la foi est-elle en voie de disparition? », *Fraternité Matin*, 7 août 1975.
320 « Les jeunes et l'islam », *Ivoire Dimanche*, 21 décembre 1975.
321 *Ibid.*
322 « Les jeunes face à l'islam », *Fraternité Matin*, 26 février 1976. Voir Annexe IV pour deux exemples de ce genre d'article.
323 « Une association des musulmans orthodoxes a été créée », *Fraternité Matin*, 6 septembre 1976.

chargé de l'enseignement de l'association, avait dit espérer « le retour massif de jeunes musulmans vers leur religion[324] ». À son avis, l'occidentalisation et la sécularisation étaient en cause. Dans un entretien en 1979, il déplorait le fait que « la jeunesse fuyait l'Islam » et que « les jeunes issus de familles musulmanes préféraient qu'on les appelât autrement que par leurs prénoms musulmans[325] ». Pour lui, ceci pouvait s'expliquer par le fait que « L'école occidentale est athée dans ses structures et [que] pendant longtemps, nos jeunes ont cru trouver dans le marxisme la réponse à leurs interrogations[326] ». Dans un article ayant pour titre « Jeunesse musulmane et crise de la foi » qu'il avait écrit pour un magazine islamique en 1981, Fofana avait avancé que la « crise de la foi, loin d'être une spécialité des jeunes est la conséquence du choix d'un modèle de société qui, dans son enseignement, semble s'efforcer à tuer toute conscience religieuse dans le cœur des jeunes[327] ».

En Haute-Volta, les responsables de la CMHV avaient également relevé le désintérêt des jeunes pour l'islam et leur faible degré de militantisme. Après dix ans d'existence, les dirigeants de l'association eux-mêmes reconnurent le problème au terme de leur troisième congrès en 1972 :

> Jusqu'ici, les musulmans ne se sont pas beaucoup préoccupés de la jeunesse. Les nouveaux statuts prévoient l'institution d'un comité de la jeunesse musulmane voltaïque. Pourquoi un tel comité? Selon les responsables de la CMHV, il est indéniable que l'avenir de la religion dépendra de la conscience et de la conduite religieuse de notre jeunesse. Celle-ci doit donc être tenue, encadrée, instruite et éduquée, afin qu'elle soit libérée de tous complexes face à la population non musulmane. Nous avons souligné les désertions qui affectent notre religion; cela concerne essentiellement notre jeunesse qui ignore tout de l'islam. Situation grave dont sont principalement responsables les parents de la Communauté musulmane de Haute-Volta tout entière […] il faut remarquer que maints musulmans de brousse répugnent à envoyer leurs enfants à l'école par méfiance à l'égard de l'école européenne. Or, par les temps que nous vivons, cette formation est nécessaire, sinon impérieuse et chaque famille doit évoluer et y pourvoir dans l'intérêt même de l'Islam qui doit être présent aux divers rendez-vous de l'histoire universelle au moment où se prennent les grandes décisions nationales et internationales […][328].

Pour pallier ce problème, une nouvelle structure affiliée à la CMHV, le Comité Culturel et de la Jeunesse Musulmane, avait été créé en 1972. Cependant, pour une organisation qui se voulait vouée aux jeunes, la configuration du bureau de ce comité différait très peu de celui de l'association mère, des ainés sociaux monopolisant complètement les postes de direction. En

---

[324] « La nouvelle mosquée d'Adjamé : un chef-d'œuvre de 50 millions », *Fraternité Matin*, 6-7 août 1977.
[325] « L'appel de l'islam », *Ivoire Dimanche*, 26 août 1979.
[326] *Ibid.*
[327] « Jeunesse musulmane et crise de la foi », *Allahou Akbar*, n° 1, avril-mai-juin 1981.
[328] « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972.

effet, l'idée venait de Balla Moussa Traoré, un médecin de formation, qui souhaitait que les jeunes soient mieux représentés à l'intérieur de la CMHV. L'initiative venait donc de la part d'un ainé et non de jeunes eux-mêmes. Un premier congrès fut tenu à Ouagadougou en mai de la même année pour officialiser la création de cette organisation. Balla Moussa Traoré fut alors choisi comme premier responsable. Dans son discours d'ouverture, le président de la CMHV avait alors affirmé que « l'heure est venue pour que la place et la participation des jeunes musulmans soit [sic] clairement définie [sic] par notre organisation[329] ». Comme l'a avancé Cissé, la création de ce comité ne signifiait toutefois pas véritablement un besoin de voir les jeunes prendre leur place, car aucun d'eux n'obtint de postes décisionnels. En revanche, l'enjeu se situait plutôt d'un point de vue idéologique : offrir un plus grand cadre d'expression aux musulmans réformistes comme Balla Moussa Traoré[330]. En plus de ce dernier, les autres membres du bureau étaient en général des agents de l'État appartenant à cette tendance de l'islam. Le premier vice-président, Malick Zoromé, était alors ministre de la Justice. Parmi les autres responsables, Moussa Sanogo était directeur de cabinet du ministre de l'Information alors qu'Amadou Diakité et Abdoulaye Ouédraogo étaient des fonctionnaires. Diawar Moctar N'Diaye et Amadou Diallo étaient respectivement inspecteur des médersas du pays et directeur de la médersa centrale de Ouagadougou. Ces deux derniers occupaient les rôles de directeur culturel et de conseiller culturel au sein du nouveau comité[331].

Dix ans plus tard, la participation des jeunes semblait encore limitée selon les propos de Moussa Sanogo, président sortant du Comité Culturel et de la Jeunesse Musulmane, lors de la quatrième assemblée générale de l'organisation tenue en janvier 1982 : « Que constatons-nous? Que les jeunes musulmans intellectuels[332] s'intéressent de très loin aux problèmes de leur religion. Certains ont honte de s'affirmer musulmans. Ils semblent voir dans l'islam une sorte de religion rétrograde, pleine de mystères[333]. » Lors de la cérémonie de clôture, le nouveau président de la structure, Ousmane Kouka Sandwidi, était allé dans le même sens : « À la jeunesse intellectuelle musulmane de notre pays, nous lançons un appel. Sortez de votre indifférence à l'égard des problèmes de votre religion afin que tous ensemble, nous œuvrions à son épanouissement[334]. »

---

329 Rapport de congrès du Comité Culturel et de la Jeunesse Musulmane cité dans Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 215.
330 *Ibid.*, p. 216-217.
331 *Ibid.*
332 En référence aux musulmans scolarisés dans le système scolaire francophone.
333 « Communauté Musulmane : l'A.G. de la jeunesse », *L'Observateur*, 1er février 1982.
334 « Communauté Musulmane », *L'Observateur*, 10 février 1982.

Au-delà de ces nombreux discours de la part de responsables d'associations islamiques, peu d'actions concrètes étaient véritablement posées à l'endroit des jeunes et tout particulièrement ceux scolarisés dans les établissements laïques francophones. Salifou Belem[335] qui, dans les années 1980, faisait partie de cette « jeunesse intellectuelle musulmane » à laquelle faisait appel le président du Comité Culturel et de la Jeunesse Musulmane, était plutôt d'avis que les trois grandes associations islamiques nationales du pays – CMHV, Mouvement Sunnite et AIT – n'étaient pas très actives au niveau de la *da'wa* et que peu d'activités étaient organisées. Pour lui, à cette époque, il était « exagéré » de dire que ces structures « animaient » la vie religieuse, car « c'était pratiquement le statu quo. Il n'y avait pas d'activités en tant que telles. C'était une représentation simplement au niveau national pour, disons, être face à l'administration. Donc, il n'y avait pas ces initiatives de promotion réelle de notre religion même si quelque part il y avait quand même […] un peu des prêches au niveau de la radio[336]. »

Du côté ivoirien, la situation n'était guère plus reluisante, le CSI et l'AMOCI n'étant pas plus actifs sur le terrain. Outre un article faisant état de la création du CSI[337], la seule activité couverte par la presse fut l'organisation d'un séminaire en octobre 1988 à Yamoussoukro, que le journaliste qualifiait de première pour l'association – près de dix ans après sa création. Le projet, qui se voulait ambitieux, devait être orienté autour de trois thèmes de réflexion : la gestion de la mosquée, la canalisation des rapports entre les différentes associations et les organismes étatiques et la réorganisation de l'enseignement islamique[338]. Cependant, l'évènement fut annulé[339]. La situation était similaire pour l'AMOCI : aucune activité ne fut couverte par les journaux mis à part la reconnaissance officielle de l'association[340] et l'inauguration de leur grande mosquée à Adjamé[341]. À l'inverse, douze articles du journal *Fraternité Matin* dans les années 1980 avaient porté sur la tenue de séminaires, conférences et autres activités organisées par l'AEEMCI[342].

---

335 Il fut un pionnier du Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI) et assura la présidence de cette association entre 2000 et 2003. Il en sera question dans le chapitre III.

336 « Conférence historique du CERFI (25e anniversaire) », enregistrement audio acquis auprès du CERFI, 3 décembre 2015.

337 « Religion : un Conseil supérieur islamique est créé », *Fraternité Matin*, 1er août 1979.

338 « Du 17 au 23 octobre à Yamoussoukro : les musulmans en séminaire », *Fraternité Matin*, 15-16 octobre 1988; « Séminaire à Yamoussoukro : revaloriser l'islam », *Ivoire Dimanche*, 16 octobre 1988.

339 Il n'a pas été possible de trouver les causes de cette décision.

340 « Une association des musulmans orthodoxes a été créée », *Fraternité Matin*, 6 septembre 1976.

341 « La nouvelle mosquée d'Adjamé : un chef-d'œuvre de 50 millions », *Fraternité Matin*, 6-7 août 1977.

342 Le prochain chapitre traitera de manière plus détaillée du contexte de création et des premières activités de cette association islamique.

Du côté des femmes musulmanes, leur participation au sein des associations nationales était passablement effacée à l'instar des jeunes. Tant dans la communauté qu'à la mosquée, les femmes restaient maintenues au second plan. Concernant Abidjan, Deniel notait au début des années 1970 que « les autorités musulmanes ne souhait[ai]ent guère la présence des jeunes femmes dans les lieux publics du culte[343] ». Du côté associatif, la presse ivoirienne fit certes état de l'installation de quelques sous-sections féminines de l'UCM en 1976[344]. Toutefois cela resta essentiellement une coquille vide, les médias ne faisant jamais état d'activités de ces sections. La situation était similaire au CSI alors qu'il n'y avait que deux femmes sur les 35 personnes présentes lors de sa fondation en 1978[345].

La participation des femmes musulmanes était tout aussi faible dans les principales associations islamiques de Haute-Volta. Le compte rendu du troisième congrès national de la CMHV en 1972, publié dans le journal *Carrefour Africain*, illustrait bien les préjugés qui existaient à propos des femmes et de l'islam ainsi que leur faible implication au sein de la principale organisation musulmane du pays, dix ans après sa création. À propos de la décision des dirigeants de la CMHV de créer un comité des femmes musulmanes voltaïques, le journaliste affirmait que « Jusqu'à présent, la femme a toujours été soumise dans la religion musulmane, à de nombreux interdits qui font d'elle, l'esclave de son coreligionnaire du sexe masculin. Les congressistes pour prouver [la] volonté de la Communauté musulmane de s'adapter au monde moderne, viennent de prendre une décision importante en faveur des musulmanes[346] ». De leur côté, les responsables de la CMHV justifièrent cette décision en estimant que

> […] nos femmes doivent se connaître et se regrouper, quelles que soient leurs origines et leurs conditions sociales pour chercher les voies et moyens nécessaires à leur formation où [sic] perfectionnement religieux; elles doivent réfléchir aux problèmes du monde moderne et à ceux notamment qui les confrontent avec leurs sœurs non musulmanes afin d'y trouver des solutions d'égalité et de progrès; elles doivent veiller à l'éducation de leurs enfants et échanger à cette fin, leurs expériences[347].

[343] Deniel, *op. cit.*, 1975, p. 27.
[344] « Aboisso. Union culturelle musulmane : deux sous-sections ont été formées », *Fraternité Matin*, 17 mars 1976; « Aboisso. Union culturelle musulmane : des comités installés à N'Zikro et Koffikro », *Fraternité Matin*, 11 novembre 1976.
[345] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 228.
[346] « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972.
[347] *Ibid.*

Malgré cet engagement et ces promesses, le militantisme islamique féminin au Burkina Faso demeura très limité et ne prit véritablement son envol qu'à partir des années 1990. Vingt ans plus tard, la situation n'avait pas véritablement changé. Les mêmes défis se présentaient selon les mêmes termes aux dires du président de la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF) lors d'un congrès en 1993, qui souhaitait que « tous les moyens soient mis au profit de la femme pour qu'elle s'épanouisse davantage dans la foi[348] ». Pourtant, aucune femme ne se trouvait parmi les 78 membres du bureau exécutif national nommés à cette occasion[349]. Il n'est dès lors pas surprenant que rétroactivement, beaucoup de musulmans et musulmanes burkinabè portent un regard très critique sur la participation des femmes dans les activités militantes des années 1970 et 1980. Un article publié en 2011 dans le bulletin trimestriel islamique *An-Nasr* l'illustrait bien en mettant en relief le travail de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB)[350] au cours des vingt-cinq dernières années en faveur des femmes musulmanes :

> Autrefois marginalisée, la femme a pendant longtemps été considérée comme la propriété de l'homme, au sein de la communauté musulmane. […] Partie intégrante de la maison, elle était toujours accrochée au foyer. Elle n'avait ni le droit de penser, ni un droit participatif, actif dans les domaines sociaux économiques, politiques. Bref, elle n'avait le droit d'être entendue. Une femme devant une assemblée est égale à une « bid'a ». Son habillement, ses pensées, … tout lui était imposé par le chef de famille. A ce qu'on disait « si la femme devait se prosterner devant une créature, ce serait son mari » hadith. Mauvaise compréhension! Même son islam lui était imposé. Et la jeune fille musulmane, même scolarisée, n'y échappait pas. Faire de longue étude, acquérir la qualité de responsable, jouer un rôle participatif, … relevaient tous du domaine de « l'interdit ». La jeune fille musulmane voilée à l'école était parfois rejetée. […] Telle était la place accordée à la musulmane dans la société musulmane d'avant[351].

Malgré ce portrait quelque peu exagéré, la participation des femmes à la *da'wa* au Burkina Faso est ancienne – bien que cet activisme ne se structurera véritablement dans les années 1990. À cette époque, les pionnières de l'activisme islamique des femmes n'avaient aucun lien formel d'association. Certaines femmes s'étaient organisées progressivement en groupes de quartier afin de lire et de comprendre le Coran, ainsi que de mieux apprendre ensemble les pratiques

---

[348] « 8e Assemblée générale de la Communauté Musulmane du Burkina : El Hadj Toumani Triandé reconduit à la tête d'un bureau de 74 membres », *Sidwaya*, 2 février 1993.
[349] « Entretien : "Du travail bien fait dans la sérénité et sans passion" analyse M. Toumani Triandé, de la Communauté musulmane du Burkina », *Sidwaya*, 3 février 1993.
[350] Il sera question des militants de cette association dans le chapitre III.
[351] « L'AEEMB au féminin : en 25 ans, l'AEEMB a contribué à façonner l'identité de la femme musulmane », *An-Nasr Trimestriel*, nº 47, juillet-septembre 2011.

religieuses de l'islam. Des femmes avaient commencé ainsi à prêcher au sein de leurs cercles familiaux puis à d'autres dans le quartier dès les années 1970[352].

À partir de la fin des années 1970 et des années 1980, l'arrivée d'une nouvelle cohorte d'arabisants, qui put bénéficier d'une formation dans des médersas locales ou pour certains d'entre eux, dans de grandes institutions islamiques du monde arabe, n'entraina pas un renouvèlement en profondeur des élites dirigeantes associatives y compris pour les wahhabites.

2.2. « Nouvelle élite » d'arabisants en quête d'une place : un renouvèlement associatif en berne

Une des conséquences notables de la coopération du monde arabo-musulman avec le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire fut l'émergence d'une cohorte de jeunes arabisants mieux formés et de plus en plus nombreux dans les années 1970 et surtout dans la décennie suivante à l'instar d'autres pays en Afrique de l'Ouest[353]. Suivant les chocs pétroliers de 1973 et 1979, plusieurs États arabes bénéficièrent de ressources financières considérables qu'ils utilisèrent pour promouvoir l'islam et surtout chercher à acquérir une position dominante dans le monde musulman[354]. L'Afrique subsaharienne put profiter des pétrodollars surtout dans un contexte de crise économique à partir de la fin des années 1970. Le sommet du Caire, qui s'était tenu en mars 1977 et qui regroupait une soixantaine de pays arabes et africains, avait concrétisé ces relations de coopération[355]. Suivant l'arrivée du général Aboubacar Sangoulé Lamizana au pouvoir en 1966, l'État voltaïque développa d'étroites relations avec l'Égypte, l'Algérie, la Libye, l'Arabie Saoudite et, dans une moindre mesure, les Émirats arabes unis et le Qatar. Cette volonté de se rapprocher du monde arabe s'était également traduite, en 1974, par le pèlerinage de Lamizana à La Mecque et par l'adhésion de la Haute-Volta à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI)[356]. Du côté ivoirien, le président Houphouët-Boigny se montrait très méfiant

[352] Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 48; Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2018, p. 207-209; Madore et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 203.
[353] Louis Brenner, *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press, 2001; Muhammad Sani Umar, « Education and Islamic Trends in Northern Nigeria: 1970s-1990s », *Africa Today*, vol. 48, nº 2, 2001, p. 127-150; Galilou Abdoulaye, « The Graduates of Islamic Universities in Benin: A Modern Elite Seeking Social, Religious and Political Recognition », dans Thomas Bierschenk et Georg Stauth (dir.), *Islam in Africa*, Münster, Lit, 2002, p. 129-146; Brossier, *loc. cit.*, 2017, p. 155-175.
[354] Gilles Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, 2003 [2000], p. 117-135.
[355] René Otayek, « Le monde islamo-arabe et l'Afrique noire, désintégration par le haut, intégration par le bas? », *Monde arabe Maghreb Machrek*, nº 134, 1991, p. 41-54; René Otayek, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique*, nº 52, 2003-2004, p. 53-56; Kepel, *op. cit.*, 2003, p. 117-135.
[356] « Les 20 ans du Burkina à l'O.C.I. », *L'Observateur Paalga*, 19 décembre 1994.

envers le monde arabe[357]. Jusqu'à sa mort en 1993, il avait d'ailleurs toujours refusé d'établir des relations diplomatiques avec l'Arabie Saoudite. Cependant, Houphouët-Boigny, voyant les avantages financiers potentiels du nouveau contexte international, décida de rompre les relations diplomatiques avec Israël en novembre 1973[358]. L'État ivoirien bénéficia néanmoins de très peu de financements par rapport à d'autres pays d'Afrique subsaharienne[359].

Une des conséquences notables de cette nouvelle donne pour la Haute-Volta et la Côte d'Ivoire fut le développement des établissements d'enseignement islamiques. De nombreuses médersas voltaïques bénéficièrent entre autres d'une aide substantielle de plus de 100 millions de francs CFA de la part de l'Arabie Saoudite, de la Libye, de l'Algérie, de l'Égypte et de l'OCI. Pour Cissé, ceci permit une métamorphose significative de l'enseignement confessionnel musulman par la construction d'infrastructures plus adéquates, la distribution de matériel scolaire, la prise en charge des salaires de certains enseignants nationaux et l'envoi d'enseignants arabes, qui manquaient grandement dans les années 1960[360]. Si les médersas ivoiriennes reçurent une assistance beaucoup moins considérable, plusieurs établissements purent néanmoins bénéficier de fonds ainsi que de l'envoi de personnels enseignant. Plusieurs médersas notamment situées à Bouaké, Daloa et Abidjan purent se développer et acquérir une certaine renommée à l'échelle nationale[361].

---

[357] Entre 1963 et 1973, Houphouët-Boigny n'assista à aucun sommet de l'Organisation de l'Union Africaine (OUA). Proche d'Israël, le président ivoirien craignait l'influence de l'Algérie, de l'Égypte et de la Libye sur le conflit israélo-arabe et leurs rapports avec l'Union soviétique. À partir de mars 1968, Houphouët-Boigny s'était engagé à soutenir l'indépendance du Biafra pour lutter contre la progression d'un « courant arabe de tendance marxiste », voire du « terrorisme arabe » en Afrique subsaharienne. Voir Daniel Bach, « L'insertion ivoirienne dans les rapports internationaux », dans Yves-André Fauré et Jean-François Médard (dir.), *État et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1982, p. 109; Frédéric Grah Mel, *Félix Houphouët-Boigny : la fin et la suite*, Paris, Karthala, 2010, p. 61-100.

[358] Avec le Liberia, la Côte d'Ivoire est un des derniers États africains à suspendre ses relations diplomatiques avec Israël. Bach, *loc. cit.*, 1982, p. 109. La même année, le pèlerinage à La Mecque de Mamadou Coulibaly, président du Conseil économique et social, avait grandement été médiatisé dans la presse ivoirienne. Ceci témoignait bien de cette ouverture envers le monde arabo-musulman. Voir « Le pèlerinage à La Mecque : journal de voyage d'El Hadj Mamadou Coulibaly », *Fraternité Hebdo*, 30 mars, 6 avril, 13 avril, 20 avril 1973; « Venant de la Mecque : le président Coulibaly de retour ce matin (7H) », *Fraternité Matin*, 22 janvier 1973; « Le président El Hadj Mamadou Coulibaly de retour de la Mecque : "Nous ferons des propositions pour aider nos pèlerins" », *Fraternité Matin*, 23 janvier 1973; « Odienné : dix mille personnes acclament le président El hadj Mamadou Coulibaly », *Fraternité Matin*, 15 février 1973.

[359] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 200-201.

[360] Issa Cissé, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012, p. 339-343; Cissé, *loc. cit.*, 2014, p. 127-128. Voir aussi Étienne Gérard, « Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines », *Politique étrangère*, vol. 62, n° 4, 1997, p. 613-627.

[361] Binaté, *loc. cit.*, 2016a, p. 128.

La coopération avec le monde arabe se concrétisa aussi par la distribution de bourses d'études à de jeunes Ivoiriens et Voltaïques, par le biais des circuits officiels de la diplomatie ou directement à des notables ou associations locales, pour qu'ils puissent poursuivre leur formation dans des écoles supérieures ou des universités islamiques arabes. Cette aide financière permit d'augmenter considérablement les contingents d'étudiants ouest-africains dans le monde arabe dans les années 1970 et 1980[362]. Selon Cissé, qui a effectué un recensement des promotions d'étudiants qui terminèrent leurs études entre la fin des années 1960 et 1990, 218 Burkinabè partirent dans les pays arabes. À son avis, ces résultats étaient cependant probablement plus élevés : pour la seule Université du Roi Abdel Aziz à Djeddah, un ancien étudiant boursier estimait à 66 le nombre de Burkinabè qui y avaient été formés[363]. Du côté de la Côte d'Ivoire, la présence de musulmans ivoiriens dans les instituts islamiques des pays arabes demeura assez faible jusqu'à la fin des années 1960[364]. Dans la décennie suivante, l'UCM, qui n'était pourtant pas très active sur le terrain, avait pu tout de même envoyer entre 16 et 18 étudiants par an vers différents établissements, notamment en Égypte, en Arabie Saoudite et au Koweït[365]. Mohamed Lamine Kaba, lui-même formé en Irak et en Égypte, affirmait avoir rencontré 22 anciens élèves de sa médersa d'Abidjan lors d'un séjour à Tunis en 1981 et 64 d'entre eux lors d'une visite au Caire. En Côte d'Ivoire, l'octroi de bourses se faisait surtout par le biais des réseaux personnels établis entre des responsables d'établissements ivoiriens et des donateurs arabes[366].

Tantôt qualifiés d'« élite », de « contre-élite[367] », de « nouveaux intellectuels musulmans[368] » ou encore d'« intellectuels non europhones[369] », ces jeunes formés dans les médersas et ceux issus des grandes universités islamiques d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient firent face à des perspectives d'insertion sociale et professionnelle très limitées à leur retour dans leur pays en raison de leur méconnaissance du français – la langue de l'administration –, de la non-

362 Alain Gresh, « L'Arabie saoudite en Afrique non arabe : puissance islamique ou relais de l'Occident? », *Politique africaine*, vol. 3, nº 10, 1983, p. 55-74; Reinhard Schulze, « La da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 25.
363 Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 344-345.
364 Issouf Binaté, « Le circuit de la formation des arabisants de Côte d'Ivoire : de 1945 à la fin des années 70 », mémoire de maitrise, Abidjan, Université de Cocody, 2005, p. 44-50.
365 Delval, *op. cit.*, 1980, p. 50-51; Binaté, *op. cit.*, 2012, p. 276.
366 Binaté, *op. cit.*, 2012, p. 278-280.
367 Mar Fall, « Les arabisants au Sénégal : contre-élite ou courtiers? », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 197-212.
368 Otayek, *loc. cit.*, 1993c, p. 7-18.
369 Ousmane Kane, « Intellectuels non europhones », *CODESRIA*, Dakar, 2003, www.codesria.org/IMG/pdf/ousmane_kane.pdf.

reconnaissance de leurs diplômes et d'une expertise peu prisée dans le marché de l'emploi pour ceux qui avaient suivi une formation en théologie ou en littérature arabe. Ne pouvant pas intégrer la fonction publique ou le secteur économique « moderne » hormis quelques cas isolés d'individus qui purent devenir enseignants d'arabe dans le système d'éducation public ou interprètes dans des ambassades du monde arabe, plusieurs membres de cette « élite déclassée[370] » se lancèrent dans le commerce – le secteur dit « informel » – alors que d'autres purent devenir imams et prêcheurs ou devenir enseignants dans les médersas[371]. Cette cohorte fut particulièrement active dans le domaine de l'enseignement islamique. En Côte d'Ivoire, les diplômés des instituts éducatifs du monde arabo-musulman occupèrent une place importante au sein de l'Association des Enseignants Coraniques (AEC), la première structure islamique spécialisée dans la coordination des activités des enseignants coraniques et de médersas en Côte d'Ivoire créée en 1974[372]. En Haute-Volta, des arabisants avaient aussi participé aux réflexions visant à améliorer l'enseignement islamique au pays[373] et furent à l'origine de la création de l'Association Islamique pour le Développement de l'Enseignement arabo-islamique en 1989 à Bobo-Dioulasso.

À première vue, le prestige associé à la formation dans les grandes institutions islamiques et l'excellente maitrise de la langue arabe permettraient à ces arabisants de bénéficier d'un capital religieux et symbolique important leur donnant la légitimité nécessaire pour pouvoir accéder aux postes de responsabilité dans les grandes associations islamiques nationales. Nombre d'études ont d'ailleurs présenté cette cohorte de diplômés arabisants des années 1970 et 1980 comme de « nouveaux » acteurs religieux véhiculant le réformisme islamique et entrant directement en concurrence avec les leaders traditionalistes locaux[374]. Pour LeBlanc, l'affirmation d'un islam « arabisé » (« *Arabized version of Islam* »), soit la connaissance de la langue arabe et la capacité de lire le Coran dans sa forme originale, par des jeunes hommes et femmes arabisants de Bouaké

370 Sylvie Bredeloup, « Étudiants arabophones de retour à Ouagadougou cherchent désespérément reconnaissance », *L'Année du Maghreb*, vol. 11, 2014, p. 57.
371 *Ibid.*, p. 57-78.
372 Sur l'AEC, voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 210-215; Binaté, *op. cit.*, 2012, p. 277-281.
373 Otayek, *loc. cit.*, 1993b, p. 244-245.
374 Otayek, *loc. cit.*, 1993c, p. 14. Ceci était notamment favorisé par l'émergence de groupes tels que le Mouvement pour la suppression de l'innovation et la restauration de l'orthodoxie, mieux connu sous le nom de Yan Izala, au Nord-Nigéria ou encore la création de la Jamaatou lbadou Rahmane (JIR) au Sénégal en 1978. Voir notamment Muriel Gomez-Perez, « L'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir? », *Africa Spectrum*, vol. 29, nº 1, 1994, p. 79-98; Muriel Gomez-Perez, « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », dans Fourchard Laurent *et al.* (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005, p. 193-222; Loimeier, *op. cit.*, 1997; Kane, *op. cit.*, 2003.

leur permit de mettre de l'avant leur orthodoxie pour mieux négocier les relations de pouvoir local reposant sur la gérontocratie et l'ethnie[375].

Bien qu'ils soient facilement qualifiés de « réformistes », ces arabisants n'étaient pas nécessairement opposés aux structures traditionalistes de l'islam soufi. S'ils s'inscrivaient pour la grande majorité dans la tendance « réformiste » de l'islam et pour plusieurs dans le wahhabisme, ils ne l'étaient pas tous pour autant. Il faut se garder d'opposer systématiquement les intellectuels arabisants de cette cohorte et à ceux de l'islam « traditionaliste » (confréries et marabouts), car les milieux confrériques produisaient eux aussi des arabisants[376]. Les exemples de cheikh Aboubacar Doukouré et cheikh Aboubacar Maïga II, qui incarnent une forme de religiosité hybride entre soufisme et réformisme, l'illustrent bien[377].

Cette cohorte d'arabisants, malgré son capital religieux élevé, n'avait pas contribué à un renouvèlement des leaders à la tête des grandes associations islamiques nationales, les postes de direction restant essentiellement dans les mains des mêmes ainés sociaux. Cette domination ne fut pas non plus ouvertement critiquée. Les arabisants n'avaient pas pu redynamiser le CSI, qui était tombé en léthargie depuis la démission de son président, Moussa Comara, en 1985. Entre 1988 et 1990, une crise de succession avait opposé Bakary Chérif à Gaoussou Diabaté. Ce dernier, qui avait fait partie des membres fondateurs de l'AMOCI, fut finalement désigné. Fonctionnaire à la retraite du ministère de l'Intérieur, il fut nommé en vertu de son droit d'ainesse sur Bakary Chérif[378].

Les jeunes n'avaient pas une plus grande place à la CMBF. Otayek a certes évoqué le cas de jeunes intellectuels musulmans burkinabè parmi lesquels se trouvaient des arabisants, qui avaient tenté de concilier le projet révolutionnaire du président Thomas Sankara (1983-1987) avec leurs idéaux islamiques. Organisés au sein du Conseil Supérieur de la Jeunesse Islamique et de la Culture (CSJIC), qui était associé à la CMBF, ils avaient pour but de se faire reconnaitre comme alliés par le pouvoir révolutionnaire afin d'« ébranler les leaders gérontocratiques de l'islam au

[375] LeBlanc, *loc. cit.*, 1999, p. 485-508.
[376] C'est notamment le cas de la Tijâniyya-Ibrahimiyya, une confrérie soufie très présente au Nigéria et au Sénégal. Depuis 1980, nombre de ses jeunes leaders sont des diplômés de l'Université al-Azhar en Égypte. Voir Alexander Thurston, « Polyvalent, Transnational Religious Authority: The Tijaniyya Sufi Order and Al-Azhar University », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 86, nº 3, 2018, p. 789-820.
[377] Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 18-20; Diallo, *loc. cit.*, 2005, p. 409-413; Vitale, *loc. cit.*, 2009, p. 235-238; Vitale, *loc. cit.*, 2012, p. 367-387.
[378] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 245.

Burkina[379] ». Cette organisation, aujourd'hui disparue et qui ne bénéficia pas d'une quelconque visibilité publique, n'avait eu aucun effet sur la CMBF, qui était encore la principale association islamique du Burkina Faso dans les années 1980. L'association était demeurée aux mains des ainés sociaux, soit ceux bénéficiant d'une légitimité tirée de leur statut de dépositaires de la tradition, soit d'anciens cadres de l'État. De 1982 à 1986, ce fut l'imam Abdoul Salam Tiemtoré qui avait assuré la présidence de la CMBF. Né vers 1900 d'une famille musulmane à Dondoulma, près de Ouagadougou, il avait commencé ses études coraniques chez son oncle paternel et avait reçu par la suite une formation de cinq ans auprès d'Ali Sawadogo, un des maitres coraniques les plus réputés à l'époque. Poursuivant ensuite ses études à divers endroits du pays, il avait finalement ouvert une école coranique en 1927 et était devenu imam dans un quartier de la capitale[380]. Il gagna en reconnaissance et en légitimité au point d'être nommé grand imam de la CMBF en 1966[381]. Il occupa ce poste jusqu'à sa mort en février 1998, alors qu'il était âgé de plus de 100 ans. Frappé par la vieillesse, il avait cessé de diriger les prières et notamment celles des grandes fêtes du Ramadan et de la Tabaski depuis 1994, mais était tout de même demeuré le grand imam[382].

Ce fut Toumani Triandé, qui militait au sein de l'association depuis sa création, qui succéda à Abdoul Salam Tiemtoré en 1986 et il fut reconduit au congrès de 1993[383], alors qu'il était âgé de 65 ans. D'autres anciens fonctionnaires, pionniers ou militants de longue date formés dans le système scolaire laïque, conservaient leurs postes à des positions stratégiques : Salif Compaoré (premier vice-président chargé des relations intérieures), Malick Zoromé (vice-président chargé des relations extérieures) et Lancina Traoré (premier responsable du pèlerinage). Six « commissaires à la jeunesse » avaient certes été nommés en 1993, mais les responsables de la CMBF n'avaient pas accordé une grande place aux nouveaux venus du monde arabe. Au niveau de l'enseignement et de l'éducation, un domaine où l'expertise des jeunes diplômés arabisants pouvait certainement être utile, ce fut Issa Tapsoba, un autre ancien, qui faisait partie des membres fondateurs de l'association trente ans plus tôt, qui fut nommé premier responsable. Une des rares exceptions fut Mahamoudou Bandé. Ayant commencé ses études en Haute-Volta,

379 Otayek, *loc. cit.*, 1993a, p. 101-127.
380 Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 440.
381 « Communauté Musulmane : nouveau bureau », *L'Observateur*, 27 avril 1982.
382 « Le grand Imam de Ouagadougou n'est plus », *L'Observateur Paalga*, 16 février 1998.
383 « Entretien : "Du travail bien fait dans la sérénité et sans passion" analyse M. Toumani Triandé, de la Communauté musulmane du Burkina », *Sidwaya*, 3 février 1993.

il avait décroché une bourse d'études universitaire de l'Égypte en 1973. Après cinq ans, il obtint une autre bourse, saoudienne cette fois, qui lui permit d'aller étudier cinq ans à La Mecque en droit islamique[384]. Il fut nommé troisième commissaire général adjoint à l'enseignement et l'éducation au congrès de 1993[385].

L'importance de la séniorité touchait également les associations salafistes, qui avaient pourtant quelque peu bousculé l'ordre social au moment de leur création au milieu des années 1970. Ainsi, à l'instar des autres associations musulmanes ivoiriennes et burkinabè de l'époque, il n'y avait pas eu véritablement de renouvèlement des leaders. Le dynamisme initial, marqué par la construction de mosquées et de médersas ainsi que l'adhésion de nouveaux adeptes, avait cédé le pas à une certaine usure et les deux associations connurent des tensions internes assez sévères durant les années 1980. Ces épisodes s'étaient conclus par un changement dans la continuité : la même vieille génération présidait la destinée de l'AMOCI et du Mouvement Sunnite au tournant des années 1990 si bien qu'il y avait peu de place pour les cadets sociaux et notamment les jeunes.

Du côté de l'AMOCI, après l'assemblée générale de 1976, l'organisation ne tint plus aucune réunion jusqu'à l'éclatement d'une longue série de crises internes entre 1981 et 1986, qui mena à la suspension de l'association et à la fermeture de leur mosquée principale à Adjamé (mosquée Rahma). Cette dernière, qui avait été construite au coût de 50 millions de francs CFA grâce à une campagne nationale de collecte de fonds sans l'aide arabe[386], attirait de 5 000 à 6 000 fidèles chaque semaine[387]. Miran, qui a traité de manière extensive ce conflit grâce à des comptes rendus détaillés produits par le ministère de l'Intérieur, a montré que toutes les décisions de l'association étaient prises unilatéralement par un petit groupe de personnes autour du président Yao Koum[388]. L'immobilisme des dirigeants et le fait qu'ils géraient la structure comme leur « propriété privée » suscitaient de plus en plus de mécontentement chez les fidèles sunnites[389]. La discorde avait éclaté publiquement en février 1981 lorsque le président de l'AMOCI proclama la destitution du Malien Ibrahim Traoré, l'imam de la mosquée Rahma depuis 1976. Deux

[384] Entretien avec Mahamoudou Bandé, imam de la CMBF, à sa résidence (Ouagadougou), 23 novembre 2011.
[385] « Entretien : "Du travail bien fait dans la sérénité et sans passion" analyse M. Toumani Triandé, de la Communauté musulmane du Burkina », *Sidwaya*, 3 février 1993.
[386] « La nouvelle mosquée d'Adjamé : un chef-d'œuvre de 50 millions », *Fraternité Matin*, 6-7 août 1977.
[387] Delval, *op. cit.*, 1980, p. 57.
[388] Pour plus de détails, voir Miran, *loc. cit.*, 1998, p. 41-58; Miran, *op. cit.*, 2006, p. 275-290; Miran-Guyon, *loc. cit.*, 2016, p. 462-463.
[389] D'après leur président, le nombre de sympathisants wahhabites atteignait les 25 000 en 1978. Delval, *op. cit.*, 1980, p. 57.

factions s'étaient alors opposées pour la direction de l'AMOCI et le contrôle de la mosquée. Bien que cela ne puisse pas être réduit strictement à des questions de xénophobie, il y avait néanmoins d'un côté, les fondateurs de l'association, en majorité Dioula et « autochtone », et de l'autre, la masse des fidèles wahhabites constituée dans une forte proportion d'étrangers. D'ailleurs, Adjamé, le quartier populaire dans lequel se trouvait la mosquée Rahma, au centre-nord de la ville d'Abidjan, comptait une forte population de Non-Ivoiriens (39,2 %)[390], dont de nombreux Maliens[391]. Le groupe formé d'étrangers souhaitait qu'un de leurs membres puisse diriger la mosquée Rahma alors que des imams ivoiriens de « souche », dont la plupart venaient d'Odienné, officiaient dans la majorité des mosquées. La crise interne à l'AMOCI n'était donc pas la conséquence de tensions intergénérationnelles ou de l'action de jeunes arabisants.

Le conflit s'était finalement conclu en 1986. Selon l'accord signé, l'imam Ibrahim Traoré fut restitué et Adama Koné, qui avait été son adjoint en 1981, fut aussi reconduit. Jusqu'au congrès national de 1994, le premier suivant la crise, l'AMOCI se caractérisa par une administration sclérosée. En 1996, l'imam Traoré était toujours en poste, bien que l'âge et la maladie l'aient contraint à céder sa place à son adjoint, Adama Koné. Ce dernier et Gaoussou Diabaté, deux des membres fondateurs de l'AMOCI en 1976, occupaient toujours des postes clés au sein de l'association. Yao Koum, le premier président, mourut entre temps en 1983[392]. Aboubacar Fofana et Mohamed Lamine Kaba, les deux jeunes arabisants qui avaient participé à la création de l'AMOCI et dont le profil constituait une singularité au sein des associations islamiques de l'époque, tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso, avait quitté le mouvement au début des années 1980. Le premier, qui avait assuré les pré-sermons du vendredi à la mosquée centrale d'Adjamé, s'était détourné du salafisme au profit de la voie mystique qadiri alors que le second, toujours wahhabite, s'était éloigné de la direction de l'association[393]. Tous deux s'impliquaient activement auprès de l'AEEMCI et jouèrent un rôle important dans le développement d'associations musulmanes francophones.

[390] Selon des chiffres de 1978. Philippe Antoine et Claude Herry, « Enquête démographique à passages répétés, 1978-1979. Agglomération d'Abidjan », *Direction de la statistique de Côte d'Ivoire / Centre ORSTOM de Petit-Bassam*, 1982, www.odsef.fss.ulaval.ca/sites/odsef.fss.ulaval.ca/files/fonds_gp/c-doc_333_odsef.pdf.
[391] *Ibid.*, p. 141.
[392] Miran, *loc. cit.*, 1998, p. 50.
[393] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 293.

À l'instar de l'AMOCI, le Mouvement Sunnite connut des troubles internes – bien que de moindre intensité –, et qui furent eux aussi passablement étudiés[394]. La position à adopter par rapport à la *Jama'at al Tabligh*, un mouvement religieux islamique d'origine indo-pakistanaise qui venait de s'installer en Haute-Volta en 1982, fut la face visible du conflit. Cependant, le véritable enjeu ne résidait pas dans des mésententes doctrinaires ou des rivalités entre jeunes et ainés. Il s'agissait plutôt d'une lutte de pouvoir opposant les deux pionniers, Souleymane Ouédraogo et Idrissa Semdé, respectivement président et vice-président depuis la création de l'association en 1973. Semdé, dont la candidature à la présidence du mouvement avait été rejetée en 1979, avait remis sa démission en 1980 en critiquant vertement la conduite du président[395]. En 1988, ce fut au tour de Souleymane Ouédraogo de démissionner en raison de sa position favorable à la *Jama'at al Tabligh* et il fut remplacé par Idrissa Semdé.

La séniorité était devenue un critère important au sein des dirigeants du Mouvement Sunnite. Le départ de Souleymane Ouédraogo et les nominations suivant le quatrième congrès de l'association en 1990 n'allèrent pas dans le sens d'un renouvèlement, de nombreux pionniers ayant été reconduits[396]. Outre Idrissa Semdé qui fut confirmé à la présidence, Issaka Kaboré demeurait le secrétaire général, poste qu'il occupait depuis 1973. Parmi les « conseillers islamiques » – anciennement conseillers techniques –, Sayouba Ouédraogo et Salif Bonkoungou (maitre coranique à Koudougou) étaient présents dans le bureau nommé en 1973 alors qu'Aboubacar Compaoré (tailleur à Ouagadougou) et Abdallah Sanfo (commerçant de cola à Ouagadougou) avaient intégré l'exécutif de l'association en 1978 lors du deuxième congrès[397]. Sur les douze conseillers islamiques, huit étaient imam, maitre coranique ou professeur d'arabe alors que les commerçants et les cultivateurs étaient majoritaires dans ce poste en 1973 signe de la présence d'arabisants. En 1990, aucun poste ou cellule n'étaient cependant dédiés à la jeunesse ou aux femmes. Les responsables du Mouvement Sunnite ne firent pas non plus confiance à de jeunes arabisants pour le volet éducatif de l'association. Hourana Kanazoé, un éleveur à

[394] Voir Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 218-247; Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 3-9; Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 285-289.
[395] Idrissa Semdé, dans sa lettre de démission, avait affirmé que « La personnalisation du mouvement et du BN [Bureau National] par son président [Souleymane Ouédraogo] qui en fait une affaire privée; l'attitude du président qui rend toute discussion fructueuse impossible au sein du bureau […] La prise de décision qui se fait le plus souvent selon la volonté d'un seul homme (le président national); le manque d'information du bureau des affaires du mouvement devenu une affaire privée du président […] ». Cité dans Semdé, *op. cit.*, 2015, p. 203-206.
[396] *Ibid.*, p. 277-279.
[397] *Ibid.*, p. 196.

Ouagadougou qui avait commencé à prêcher pour les wahhabites avant même la reconnaissance officielle du Mouvement Sunnite, fut nommé premier commissaire à l'éducation.

C'était toutefois le cas de Sayouba Ouédraogo, qui illustrait bien la faible place faite aux jeunes au sein du Mouvement Sunnite. Premier conseiller islamique, il était aussi le grand imam de l'association depuis 1970, fonction qu'il occupa jusqu'en 1996. Aux dires d'Idrissa Semdé, l'imam Ouédraogo refusait de laisser une quelconque place aux jeunes sunnites, dont certains étaient pourtant mieux formés que lui. Ce fut le cas d'Aboubacar Sana, revenu en 1980 de ses études en Arabie Saoudite. Selon Semdé, c'était en raison de Sayouba Ouédraogo que Sana avait quitté le Mouvement Sunnite au profit de la CMBF pour laquelle il deviendra le grand imam et le président de l'association au milieu des années 1990[398]. Si cette information n'a pu être vérifiée, il n'en demeure pas moins que l'imam Sana a parfois formulé des critiques très acerbes à l'endroit de l'imam Sayouba Ouédraogo dans ses sermons[399].

Ainsi, dans les années 1970 et 1980, malgré les discours de plusieurs responsables d'associations islamiques nationales appelant à laisser une plus grande place aux jeunes et aux femmes ainsi que l'émergence d'une cohorte d'arabisants, peu d'actions concrètes étaient véritablement posées à leur endroit. Les principales organisations islamiques de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso demeurèrent sous la direction des ainés sociaux y compris dans celles de tendance wahhabite au sein desquelles les pionniers s'accrochaient au pouvoir. Tout au long de cette période, la capacité de faire valoir ses réseaux auprès de l'État et du monde arabo-islamique ainsi que l'importance des luttes pour l'accaparement des ressources financières contribuèrent à renforcer la place des ainés sociaux à la tête des associations islamiques au détriment des cadets.

[398] Entretien avec Idrissa Semdé, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1988-2001), à sa résidence (Ouagadougou), 21 juin 2015.
[399] « Communauté musulmane du Burkina Faso : un chapelet de griefs contre l'imam Sana », *L'Observateur Paalga*, 20 septembre 2004.

3. Rivalités des ainés dans les associations islamiques : des jeunes doublement marginalisés

Tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso, la capacité des responsables d'associations musulmanes à s'imposer sur le terrain à cette époque reposait moins sur l'étendue de leurs connaissances religieuses que sur leur aptitude à mobiliser des stratégies d'extraversion ainsi que sur leurs compétences organisationnelles pour s'insérer dans les réseaux internationaux donnant accès aux fruits de la coopération arabo-musulmane. Les individus, qui surent le plus rapidement bien maitriser le langage et les pratiques bureaucratiques imposés par l'État, purent accéder à ces ressources, déclassant ainsi ceux qui ne purent y parvenir. Ceci contribua à renforcer la place des ainés, et notamment les (hauts) fonctionnaires musulmans francophones, soucieux d'entretenir de bonnes relations avec les cercles du pouvoir. En outre, si les questions doctrinaires pouvaient être un facteur important pour comprendre les tensions internes sévissant à l'intérieur de certaines associations islamiques telles que la CMHV, la prédominance des rivalités sur la base de la « politique du ventre » pour l'obtention de l'argent de l'aide arabe favorisa la marginalisation des cadets.

3.1. Prégnance des rivalités entre ainés et développement de la coopération arabe : les cadets exclus du jeu

La prolifération d'associations islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso au cours des années 1970 et 1980[400] n'était pas fortuite. Elle traduisait certes la diversité des tendances de l'islam dans les deux pays – soufisme, réformisme, wahhabisme, etc. –, mais surtout, les nouvelles perspectives de coopération avec le monde arabo-musulman avaient suscité un engouement pour le travail associatif. Sans restreindre la raison d'être et l'action des associations islamiques de l'époque strictement à des considérations matérialistes – ce qui serait réducteur –, il n'en demeure pas moins que les organisations musulmanes et leurs dirigeants cherchèrent activement à accéder aux réseaux transnationaux donnant accès aux pétrodollars. La notion

[400] En Côte d'Ivoire, l'Association des Enseignants Coraniques (AEC) en 1974, l'Association Musulmane pour l'Organisation du Pèlerinage à La Mecque (AMOP) en 1978, l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI) en 1976, l'Association Islamique et Culturelle Libanaise de Côte d'Ivoire en 1976, l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) en 1978, le Conseil Supérieur Islamique (CSI) en 1979, la Congrégation Islamique Ivoirienne (CII) en 1979 et l'Association Nationale des Musulmans de Côte d'Ivoire (ANAMUCI) en 1983 vinrent s'ajouter au paysage national. En Haute-Volta s'étaient ajouté le Mouvement Sunnite en 1973, l'Association Islamique de la Tijâniyya (AIT) en 1978, l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB) en 1986, la Communauté Islamique Ahmadiyya en 1986, le Cercle d'Études de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI) en 1989, l'Association de l'Établissement de l'Unité Islamique (AEUI) en 1990, l'Association Burkinabè pour la Culture Islamique (ABCI) en 1990, l'Association Islamique pour le Développement de l'Enseignement, l'Association Nouroul Islam en 1990 et l'Association Burkinabè pour le Développement de l'Islam (ABDI) en 1990.

d'« extraversion » mise de l'avant par Bayart[401] fournit des pistes de réflexion intéressantes à cet égard d'autant plus qu'elle met en valeur l'agencéité des acteurs musulmans. Ainsi, les leaders d'associations islamiques, pouvant être vus comme des courtiers religieux, mobilisèrent des stratégies d'extraversion pour acquérir le statut d'intermédiaires légitimes de la communauté musulmane ivoirienne ou burkinabè auprès de la *umma**.

Dans le contexte du développement de la coopération arabe en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire, les responsables d'associations islamiques, officielles ou non, et les autorités étatiques devaient engager un processus de négociations et de compromis mutuels. Pour les premiers, il était important de prendre la voie de l'institutionnalisation si ce n'était pas déjà fait, car la plupart des donateurs du monde arabe cherchaient à collaborer avec des structures islamiques officielles et non plus avec des groupes informels. La maitrise des procédures administratives pour l'obtention d'une reconnaissance formelle de l'État était donc incontournable afin de pouvoir occuper un poste de courtage dans l'obtention d'une aide au développement en provenance des pays du Maghreb et du Golfe. De leur côté, les États voltaïques et ivoiriens, dont les populations n'étaient pas aussi islamisées que d'autres pays de la région, devaient mettre de l'avant leur « identité islamique » auprès des pétromonarchies. Les associations musulmanes pouvaient remplir cette fonction pour attirer les pétrodollars tout en étant une façon pour l'État de mieux encadrer les rapports que la communauté musulmane nationale allait entretenir avec le monde arabo-musulman au contraire d'une aide sur une base informelle. Il s'avérait également intéressant pour le pouvoir de faire la promotion d'une représentation officielle unique des musulmans ou, à tout le moins de dirigeants, près de ses intérêts afin d'en faciliter le contrôle et la surveillance.

La mise en place du CSI en Côte d'Ivoire illustra bien cette dynamique. Moussa Comara, le premier président de cette structure, était non seulement haut fonctionnaire, mais il disposait aussi de réseaux auprès du monde arabe. Il avait d'ailleurs été le délégué ivoirien à Nouakchott en mai 1976 dans le cadre d'une conférence islamique africaine organisée par la Ligue Islamique Mondiale (LIM)[402]. En 1978, une délégation menée par le directeur général de la LIM s'était

[401] Jean-François Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, vol. 5, nº 5, 1999, p. 97-120.

[402] Créée à La Mecque le 15 décembre 1962, cette ONG avait initialement pour mission de contrer le panarabisme nassérien. Bien que l'ensemble des États membres soient représentés dans l'exécutif de la LIM, sa direction demeure en grande partie sous contrôle saoudien. Aujourd'hui, elle est souvent considérée comme le « cœur du dispositif de globalisation du salafisme saoudien ». Samir Amghar, « La Ligue islamique mondiale en Europe : un instrument de défense des intérêts stratégiques saoudiens », *Critique internationale*, vol. 51, nº 2, 2011, p. 115.

rendue à Abidjan pour prendre contact avec les leaders musulmans du pays. Ceci s'inscrivait dans le cadre d'une tournée ouest-africaine, qui avait pour but d'établir un « seul interlocuteur » par État de la sous-région en raison du « désordre constaté dans les demandes de fonds à la Ligue et de l'utilisation faite de ces fonds[403] ». Tous les dossiers de demandes de financement devaient dorénavant transiter par chaque CSI « national », puis être acheminés vers un bureau de coordination ouest-africain basé à Dakar, qui allait analyser les documents, avant de les adresser à la LIM. Pour Moussa Comara, le CSI de Côte d'Ivoire, qui se voulait une fédération, devait non seulement coordonner les « activités de toutes les associations islamiques existantes ou de celles qui naîtront à l'avenir », mais aussi représenter « les intérêts de l'Islam tant en Côte d'Ivoire qu'à l'étranger » et être « l'interlocuteur le plus indiqué pour toutes correspondances avec un pays étranger africain ou arabe pour toutes les questions d'intérêt général concernant la communauté musulmane de Côte d'Ivoire[404] ». Créé en 1979, le CSI eut toutefois de la difficulté à obtenir sa reconnaissance officielle. Même si l'enquête administrative sur les membres fondateurs de la structure, dont Moussa Comara, était positive, le ministre de l'Intérieur s'était adressé directement à Houphouët-Boigny en janvier 1980 pour lui faire part de sa « grande réserve à la reconnaissance de cette association qui aurait assurément des ramifications politico-religieuses dans les États arabes[405] ». Le président ivoirien, qui avait engagé son pays dans un rapprochement avec le monde arabo-musulman, avait probablement jugé qu'il valait mieux faire un compromis pour officialiser la structure pour ne pas nuire aux perspectives de la coopération économique, ce qui fut accordé au CSI en 1982[406].

Cette dynamique favorisait donc la constitution d'associations islamiques selon une structure bureaucratique avec des présidents, secrétaires et trésoriers élus par des assemblées générales et non pas selon un modèle charismatique de l'autorité religieuse. L'obtention des modalités de légalisation d'une association religieuse auprès de l'État, la constitution d'un dossier pour la reconnaissance officielle ainsi que la rédaction de statuts, du règlement intérieur et d'autres

[403] Voir Annexe V pour un entretien de Moussa Comara, paru dans la presse, sur la création du CSI. « Religion : un Conseil supérieur islamique est créé », *Fraternité Matin*, 1er août 1979.
[404] *Ibid.*
[405] Cité dans Miran, *op. cit.*, 2006, p. 229.
[406] Houphouët-Boigny avait rencontré une délégation de la Ligue arabe au palais présidentiel en février 1980. L'entretien avait notamment porté sur le renforcement de la coopération arabo-africaine. En 1983, la Banque Arabe pour le Développement Économique de l'Afrique (BADEA) avait accordé une aide financière à la Côte d'Ivoire pour la construction d'un barrage hydroélectrique à Soubré dans l'ouest du pays. « Une délégation de la ligue arabe chez le président », *Fraternité Matin*, 28 février 1980; « "Renforcer la coopération arabo-africaine" : le Dr Ayari (président de la BADEA) à Abidjan », *Fraternité Matin*, 13 mai 1983.

documents officiels en français faisaient en sorte que les fonctionnaires musulmans issus du système d'éducation francophone laïque, qui étaient affiliés au parti au pouvoir ou qui bénéficiaient d'entrées auprès de l'administration, pouvaient mieux composer avec les aléas bureaucratiques que les chefs religieux « traditionnels » scolarisés dans des écoles coraniques ou des médersas. Cela explique donc pourquoi ce profil de musulmans avait pu mieux tirer son épingle du jeu pour occuper les principaux postes de décision des associations islamiques nationales dans les années 1970 et 1980 afin de coordonner les relations entre les communautés locales et les donateurs panislamiques pour bénéficier des pétrodollars. L'importance des pratiques d'extraversion et de l'accès à État pour obtenir des postes de responsabilité au sein des structures islamiques contribua donc à renforcer les rapports d'inégalité entre les ainés sociaux déjà privilégiés et les cadets tels que les jeunes et les femmes, qui ne pouvaient pas aspirer à une telle insertion dans les réseaux de clientèles nationaux et transnationaux.

Le cas de Malick Zoromé de la CMHV/CMBF, un ainé social qui pouvait mettre de l'avant des stratégies d'extraversion en plus de compter sur des accointances avec l'État, illustrait bien ce profil « idéal » pour occuper un poste de responsabilité au sein d'une association islamique de l'époque et contribuer à la captation des pétrodollars. Né en 1935, il fit une bonne partie de sa scolarité en France où il avait fait des études universitaires en droit en plus d'avoir obtenu un diplôme à l'École nationale d'administration de Paris. À son retour en Haute-Volta au milieu des années 1960, il avait été successivement nommé secrétaire général du Gouvernement et du Conseil des ministres en 1966, ministre des Affaires étrangères en 1967, puis ministre de la Justice, Garde des Sceaux (1971-1974)[407]. À titre de ministre des Affaires étrangères, il avait notamment été amené à visiter plusieurs pays arabes, dont l'Arabie Saoudite en 1969[408]. Il s'était également vu confier le poste d'ambassadeur itinérant auprès du monde arabe si bien qu'il avait été un des artisans du rapprochement de la Haute-Volta avec le monde arabe[409]. À cet effet, il avait été désigné pour être le représentant de la LIM de son pays entre 1974 et 1977, puis il était l'intermédiaire par lequel passait la Libye pour octroyer du financement aux associations islamiques du pays[410]. Déjà très impliqué au sein de la CMHV dans les années 1970, son vaste

[407] « Inhumation de Malick Zoromé : l'ex-ministre voltaïque de la justice repose désormais, au cimétière de Gounghin », *Sidwaya*, 1er avril 2012.
[408] « Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969.
[409] Benoît Beucher, « Le Burkina Faso et son environnement géopolitique. Essai de mise en perspective historique », *Annuaire français des relations internationales*, no 12, 2011, p. 691.
[410] Ibrahim Maïga, « Les relations entre le Burkina Faso et la Jamahiriya arabe libyenne socialiste », mémoire de maitrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1986, p. 35.

réseau à l'international ne fut certainement pas étranger au fait qu'il fut nommé comme chargé des relations extérieures en 1982[411], poste dans lequel il fut encore reconduit en 1997, et qu'il joua un rôle central dans la direction de la CMHV dans les années 1980.

Il convient toutefois de préciser que des arabisants formés dans les pays arabes dans les décennies 1970 et 1980, bien que leur capital religieux ne leur ait pas permis de rivaliser avec l'élite à la tête des principales associations islamiques nationales, qui bénéficiaient d'un plus grand capital social et d'un meilleur accès à l'État, avaient tout de même pu, à défaut d'obtenir des postes de responsabilité au sein des structures existantes, mettre à profit leur propre stratégie d'extraversion[412]. Certains d'entre eux, tant en Côte d'Ivoire qu'en Haute-Volta, utilisèrent en effet le réseau de connaissances à l'international qu'ils avaient développé lors de leur séjour d'études soit pour créer des ONG islamiques locales dans l'espoir de capter une partie de l'aide arabe ou pour obtenir un poste au sein des organisations transnationales telles que l'Agence des Musulmans d'Afrique (AMA) et l'Association Mondiale de l'Appel Islamique (AMAI).

Le statut fort convoité d'interlocuteur unique ou privilégié de la communauté musulmane nationale auprès de l'État et des donateurs arabes faisait l'objet de rivalités entre les différentes associations islamiques de l'époque. En Haute-Volta, la farouche opposition des responsables de la CMHV à la demande de reconnaissance officielle du Mouvement Sunnite déposée par les wahhabites en avril 1973, au-delà de différends doctrinaux, pouvait se comprendre en ce sens. Les dirigeants de la CMHV, dont l'association avait notamment obtenu un total de 42 bourses d'études de l'Algérie, de l'Arabie Saoudite, de l'Égypte et du Maroc pour la seule année 1972[413], ne voulaient en aucun cas perdre leur statut de seule structure islamique nationale du pays et d'unique courtier auprès des pays arabes. Ils avaient donc activement tenté de convaincre le gouvernement de refuser cette demande prétextant même, sans véritables fondements, que les prédicateurs wahhabites étaient des agents de l'étranger visant à semer la discorde parmi les musulmans en Haute-Volta. La stratégie avait initialement fonctionné. Les fonctionnaires de l'État avaient d'abord rejeté la demande jugeant que les membres du Mouvement Sunnite pratiquaient la même religion que ceux à la CMHV[414].

---

411 « Communauté Musulmane : nouveau bureau », *L'Observateur*, 27 avril 1982.
412 C'était notamment le cas de Moustapha Sy en Côte d'Ivoire et d'Aboubacar Doukouré au Burkina Faso. Voir Binaté, *loc. cit.*, 2016b, p. 54-55; Couillard *et al.*, *loc. cit.*, 2016, p. 107-111; Vitale, *loc. cit.*, 2016, p. 144-160.
413 Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 200.
414 Koné-Dao, *loc. cit.*, 2005, p. 452-453.

En décembre 1973, le ministre de l'Intérieur de l'époque, le colonel Yorian Gabriel Somé, avait finalement accepté d'accorder un récépissé au Mouvement Sunnite après consultation avec le chef de l'État. La lettre que le ministre avait adressée à l'intention du président de la CMHV suivant cette décision témoigna bien de la vive opposition des responsables de cette association :

> […] vous n'avez pas manqué d'afficher votre mécontentement face à la décision que j'ai prise de reconnaitre le Conseil d'Administration du Mouvement Sunnite de Haute-Volta. Vous semblez émettre des doutes sur l'existence réelle de ce Mouvement. […] Par ailleurs vous me dites je cite « Nous estimons que cette décision va créer une impasse très dangereuse sur le plan social, compte tenu de la tension qui prévaut dans diverses régions du pays » fin de citation. […] Notre pays libre et démocratique ne saurait dans l'illégalité, opprimer une minorité si minoritaire soit-elle pour assouvir les passions d'une majorité si majoritaire soit-elle[415].

Si cette intervention du ministre pour infirmer la décision des fonctionnaires et reconnaitre le Mouvement Sunnite ne s'expliquait pas par le fait qu'il soit un sympathisant[416], il faut plutôt souligner la force du réseau, potentiel ou réel, des leaders wahhabites voltaïques avec l'Arabie Saoudite. Le premier congrès du Mouvement Sunnite en décembre 1977 avait d'ailleurs été marqué par l'intervention de Cheikh Ahmed Saleh, envoyé permanent de l'Arabie Saoudite auprès des musulmans de Haute-Volta[417]. Ainsi, le président Lamizana ne voulait pas priver le pays des pétrodollars saoudiens. La situation diplomatique était alors délicate. Après un rapprochement avec l'Arabie Saoudite suivant une visite officielle du ministre des Affaires étrangères voltaïque dans ce pays en 1969[418], un malaise s'était installé entre les deux États. En 1971, le nouveau ministre des Affaires étrangères avait effectué une visite officielle en Israël, qui avait irrité le roi d'Arabie Saoudite. Ce dernier avait même retiré la Haute-Volta de l'itinéraire de sa tournée en Afrique de l'Ouest[419]. Or, à l'été 1973, les pays de la zone du Sahel traversaient une grave famine; ils avaient un grand besoin d'aide humanitaire[420]. Ainsi, le fait de reconnaitre officiellement le wahhabisme pouvait donc s'interpréter comme le résultat d'une décision diplomatique pragmatique visant à dissiper toute suspicion parmi les élites saoudiennes que le

---

415 Cité dans Semdé, *op. cit.*, 2015, p. 172-174.
416 Entretien avec Idrissa Semdé, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1988-2001), à sa résidence (Ouagadougou), 21 juin 2015.
417 Semdé, *op. cit.*, 2015, p. 55-58.
418 « Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969.
419 Traoré, *loc. cit.*, 2005, p. 434-435.
420 « Conséquences de la sécheresse : 150 000 têtes de bétail en détresse dans le Nord », *Carrefour africain*, 24 mars 1973; « Sécheresse : tout n'est pas dit », *Carrefour africain*, 14 et 28 juillet 1973; « Devant l'Assemblée Générale des Nations-Unies à New York, le président Lamizana lance un appel en faveur des pays sahéliens victimes de la sécheresse », *Carrefour africain*, 20 octobre 1973.

chef de l'État voltaïque empêche la propagation des idées religieuses soutenues par le roi d'Arabie Saoudite[421]. Le premier ministre de l'époque, G. K. Ouédraogo, avait d'ailleurs affirmé qu'il avait « fallu traiter les wahhabiyya avec prudence de peur que ces derniers ne brouillent nos relations avec les pays arabes, en l'occurrence l'Arabie Saoudite[422] ». Cette hypothèse fut renforcée par le pèlerinage du président Lamizana en 1974, au cours duquel il avait prévu de rencontrer plusieurs dirigeants arabes, y compris le roi Fayçal d'Arabie Saoudite.

Tout au long des années 1970 et 1980, les responsables des grandes associations islamiques nationales de Côte d'Ivoire et de Haute-Volta cherchèrent davantage à s'insérer dans les réseaux de la coopération arabe et à entretenir de bonnes relations avec les cercles du pouvoir, que de se prononcer dans les débats sociopolitiques ou encore de chercher à défendre activement les grandes préoccupations de la communauté musulmane sur des dossiers comme la reconnaissance officielle des diplômes des établissements islamiques du pays ou du monde arabe[423] – pour favoriser l'intégration des arabisants –, ainsi que la gestion du pèlerinage à La Mecque sans la tutelle de l'État, des revendications exprimées beaucoup plus activement à partir de la décennie 1990.

Certes, la cooptation financière et clientéliste à l'endroit des élites musulmanes pouvait y être pour quelque chose. Néanmoins, ces manœuvres de séduction orchestrées par le pouvoir, qui furent pratiquées beaucoup plus activement par le président Houphouët-Boigny que par les différents régimes qui se succédèrent au Burkina Faso au cours de cette période, visaient plus directement les imams que les responsables d'associations islamiques en tant que tels. Ces derniers, comme vu précédemment, étaient peu présents sur le terrain au contraire des imams, qui côtoyaient régulièrement les fidèles lors des prières du vendredi et des grandes fêtes religieuses. Ainsi, l'aide financière d'Houphouët-Boigny à la construction de nombreuses mosquées un peu partout en Côte d'Ivoire[424] fut au centre de son entreprise de cooptation des musulmans. Parmi ses contributions les plus notables se trouvaient l'octroi de 70 millions de

[421] Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 311; Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 243.
[422] Maïmouna Dao, « Le wahhabisme à Ouagadougou de 1961 à 1988 », Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1991, p. 92.
[423] La CMHV avait tout de même interpellé à quelques reprises l'État sur la question de la reconnaissance des médersas. Les démarches étaient demeurées tout de même timides jusqu'à la fin des années 1980. Voir Cissé, *loc. cit.*, 2012, p. 345-347.
[424] Un long article publié dans la presse en 1987 portait sur la construction d'édifices religieux, dont des mosquées, par Houphouët-Boigny. Voir « Côte d'Ivoire : terre de foi », *Fraternité Hebdo*, 20 août 1987.

francs CFA pour la mosquée d'Odienné (inaugurée en 1975)[425], de 150 millions pour celle d'Adjamé à Abidjan (inaugurée en 1975)[426] et de 345 millions pour financer entièrement les travaux de la Grande mosquée de la Riviera Golfe (inaugurée en 1987)[427]. Cette pratique lui permettait de s'attirer les bonnes grâces des communautés, mais surtout de s'assurer de la fidélité, voire de la soumission des imams officiants dans ces nouvelles mosquées. Les deux principaux imams d'Abidjan dans les années 1970 et 1980, Mattié Diakité[428] de la Mosquée Dioula de Treichville et Vassiriki Diaby[429] de la mosquée d'Adjamé, ne manquaient d'ailleurs pas de vanter les qualités exceptionnelles du président Houphouët-Boigny et son attention envers la communauté musulmane.

Outre le clientélisme pratiqué par l'État, c'était surtout une possible sanction politique conduisant à la suspension d'une association islamique ou au retrait de son statut officiel, qui limitait grandement la marge de manœuvre des responsables associatifs de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso. En effet, une telle décision aurait des conséquences majeures pour leur insertion dans les réseaux internationaux. De plus, pour les nombreux fonctionnaires qui occupaient des postes de responsabilité dans les structures musulmanes de l'époque, la menace de répression de l'État pouvait aussi prendre la forme d'un renvoi de la fonction publique et la perte du statut ainsi que des avantages qui y étaient associés. Ainsi, si les grandes associations islamiques étaient officiellement « apolitiques » tel que cela était indiqué dans les statuts de la plupart d'entre elles, jusqu'au tournant des années 1990, leurs dirigeants étaient caractérisés par une attitude complaisante envers le pouvoir. L'« apolitisme » était davantage une façade qui se traduisait véritablement par une muette complicité des responsables associatifs avec l'État au contraire

[425] « Odienné. Bientôt une nouvelle mosquée : la première pierre en a été posée vendredi », *Fraternité Matin*, 27 décembre 1971; « Odienné : un peuple, une foi, une mosquée », *Fraternité Matin*, 26 mars 1975; « La nouvelle mosquée d'Odienné », *Fraternité Hebdo*, 11 avril 1975.
[426] « Le président Coulibaly a visité hier les chantiers de la mosquée d'Adjamé », *Fraternité Matin*, 21-22 novembre 1977.
[427] « Mosquée de la Riviera : le Chef de l'État sur le chantier », *Fraternité Matin*, 9-10 mai 1987; « Mosquée de Cocody-Riviera : le Chef de l'État remet les clés de l'édifice aux dignitaires religieux », *Fraternité Matin*, 26 mai 1987.
[428] « Tout Abidjan en liesse a fêté hier la fin du Ramadan », *Fraternité Matin*, 29 octobre 1973; « Les musulmans ont fêté l'acte de soumission », *Fraternité Matin*, 26 décembre 1974.
[429] « La Tabaski fêtée hier à Abidjan. Le président Coulibaly : "nous avons prié pour l'établissement de la paix universelle" », *Fraternité Matin*, 23 novembre 1977; « El Hadj Vassiriki Diaby : "Notre action n'est pas seulement religieuse" », *Fraternité Hebdo*, 20 août 1987.

d'autres pays d'Afrique de l'Ouest caractérisés par la montée de courants islamistes[430] suivant la révolution islamique iranienne de 1979[431].

En Haute-Volta, les responsables de la CMHV avaient toujours soutenu plus ou moins ouvertement le président Lamizana tout au long de son règne (1966-1980). Après le régime résolument chrétien de Maurice Yaméogo[432], Lamizana apparaissait être beaucoup plus favorable à la communauté musulmane avec le rapprochement qu'il avait entrepris avec le monde arabo-islamique. Lorsque le gouvernement et l'Assemblée nationale furent dissous en février 1974 et que l'armée eut repris le pouvoir avec la formation du Gouvernement de Renouveau National (GRN) – alors que les civils devaient reprendre la gestion des affaires publiques[433] –, le président de la CMHV avait réitéré son soutien indéfectible au président dans une lettre lui étant adressée : « J'ai l'honneur de vous adresser au nom de la Communauté musulmane de Haute-Volta, nos sincères félicitations pour avoir sauvé une deuxième fois notre pays de l'abîme. Votre esprit de justice, d'équité n'a surpris aucun voltaïque. Que Dieu Tout-Puissant par l'intercession de notre Prophète Mohammed […] vous appuie dans l'entreprise du redressement national[434]. » Les multiples coups d'État, qui jalonnèrent les années 1980[435], n'avaient pas entrainé un changement de cap dans l'approche des responsables des principales associations musulmanes quant aux

[430] Au Sénégal, Ahmed Khalifa Niasse, l'« ayatollah de Kaolack », avait fondé clandestinement un parti islamiste en 1979. Au Nord-Nigéria, outre la progression du mouvement Yan Izala, la région avait été marquée par le soulèvement Maitatsine à Kano en 1980. Voir notamment Allan Christelow, « Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: From Mahdism to Qur'anic Integralism », *Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 6, nº 2, 1985, p. 375-393; Moriba Magassouba, *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs? La « question » musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*, Paris, Karthala, 1985; Elizabeth Isichei, « The Maitatsine Risings in Nigeria 1980-85: A Revolt of the Disinherited », *Journal of Religion in Africa*, vol. 17, nº 3, 1987, p. 194-208; Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf : État et société*, Paris, Karthala, 1990, p. 78-80; Gomez-Perez, *loc. cit.*, 1994, p. 79-98.

[431] Sur l'impact de la révolution iranienne sur le monde musulman, voir John L. Esposito (dir.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Miami, Florida International University Press, 1990; Kepel, *op. cit.*, 2003, p. 192-220.

[432] Maurice Yaméogo s'était lui-même défini comme étant une « créature de l'Église » en septembre 1958 lorsqu'il avait formé le nouveau gouvernement. Guy Nicolas, « Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois États d'Afrique occidentale », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXVIII, nº 250/253, 1981, p. 182. Yaméogo avait aussi été le premier président africain à effectuer une visite officielle en Israël en juillet 1961.

[433] Frédéric Lejeal, *Le Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2002 [1985], p. 92-93.

[434] El hadj Amadou Ouédraogo, « À son Excellence, Monsieur le Président de la République de Haute-Volta », *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 13 février 1974.

[435] Le 25 novembre 1980, un coup d'État fut perpétré par le colonel Saye Zerbo qui instaura le Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National (CMRPN). Le 7 novembre 1982, il fut à son tour renversé par Jean-Baptiste Ouédraogo, qui fut nommé à la tête du Conseil du Salut du Peuple (CSP). Un nouveau coup d'État, le 4 août 1983, plaça le capitaine Thomas Sankara à la présidence de l'État et du Conseil National de la Révolution (CNR). Enfin, Blaise Compaoré arriva au pouvoir le 15 octobre 1987 à la suite du quatrième coup d'État de la décennie. Pour plus de détails sur cette période trouble de l'histoire politique de la Haute-Volta, voir Roger Bila Kaboré, *Histoire politique du Burkina Faso : 1919-2000*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 123-222; Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 105-133.

débats politiques nationaux. Ils continuèrent à se cantonner dans un mutisme complice ou à accorder leur appui de manière plus marquée au pouvoir[436].

La situation était tout à fait similaire en Côte d'Ivoire. Le passage du « miracle ivoirien », qui avait permis au président Houphouët-Boigny de mettre en place un vaste système clientéliste de redistribution de la rente agricole, au « mirage ivoirien » à partir de la fin des années 1970 suivant la baisse des produits de base sur les marchés internationaux, avait fortement ébranlé la légitimité politique du président. Celui-ci ne disposait alors plus des ressources nécessaires à sa gestion clientéliste lui permettant de calmer les revendications sociales[437]. Dans ce contexte de crise économique que le pouvoir présentait comme étant seulement conjoncturelle – mais qui s'avéra structurelle –, des étudiants et des enseignants de l'Université d'Abidjan furent à l'avant-plan d'une vague de contestation populaire en février 1982 provoquant la fermeture des universités, des grandes écoles et des cités universitaires ainsi que l'exil de Laurent Gbagbo, l'opposant historique du président Houphouët-Boigny[438]. Aucun responsable d'associations islamiques ivoiriennes ne se prononça publiquement sur ces évènements alors que les imams des principales mosquées d'Abidjan, lors de la fin du Ramadan en juin 1982, avaient placé la fête sous le signe de l'unité nationale en appelant les fidèles à l'union, la réconciliation et la bonne entente[439]. Ce mélange de mutisme et d'usage du capital religieux pour désamorcer la grogne sociale, qui alla en s'amplifiant avec la persistance de la crise, demeura une constante des leaders musulmans tout au long des années 1980.

En s'alignant résolument sur l'État et en ne contestant pas ses décisions, les responsables des associations musulmanes des deux pays jouèrent donc bien le jeu du pouvoir, qui voulait faire d'eux des courroies de transmission. Outre les raisons précédemment évoquées, le fait d'entretenir de bonnes relations avec des membres politiques influents constituait un atout de taille pour les dirigeants des structures islamiques, car le recours à la médiation de l'État, qu'elle

---

436 Lors de la célébration du Maouloud à la mosquée de Ramatoulaye en décembre 1984, le secrétaire général de l'AIT, Mahamoudou Sawadogo, s'exprimant au nom de son association, avait assuré « leur soutien explicite à la révolution burkinabè » tout en adressant ses « louanges » au régime. Voir « Célébration du Mouloud à Ramatoulaye. Des fidèles de plusieurs horizons », *Sidwaya*, 12 décembre 1984.

437 Bruno Losch, « Coup de cacao en Côte d'Ivoire : économie politique d'une crise structurelle », *Critique internationale*, vol. 9, nº 4, 2000b, p. 6-14; Bonnie Campbell, « Réinvention du politique en Côte d'Ivoire et responsabilité des bailleurs de fonds multilatéraux », *Politique africaine*, nº 78, 2000, p. 144-148; Conte, *loc. cit.*, 2005, p. 220-222.

438 Pour plus de détails sur ces évènements, voir Laurent Gbagbo, *Côte d'Ivoire. Agir pour les libertés*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 20-25; Laurence Proteau, *Passions scolaires en Côte d'Ivoire : école, État et société*, Paris, Karthala, 2002, p. 80-90.

439 « Ramadan. Prières et manifestations populaires : la fête placée sous le signe de l'unité nationale », *Fraternité Matin*, 23 juillet 1982.

ait été demandée ou non, pour résoudre les nombreuses crises internes au sein des associations fut très fréquent dans les années 1970 et 1980. Dans les années 1980, les deux camps s'opposant pour la direction de l'AMOCI avaient fait appel à l'arbitrage du ministère de l'Intérieur, comme en témoigna la vaste correspondance des protagonistes avec l'État. Ce fut d'ailleurs le ministre qui avait tranché le litige[440]. L'État ivoirien avait également arbitré la lutte de succession de Moussa Comara à la présidence du CSI en 1988[441]. Ce fut aussi le cas au Burkina Faso avec les interventions récurrentes du pouvoir dans les problèmes internes à la CMHV/CMBF. Au plus fort d'une des crises au sein de l'association, le président Sankara avait convoqué les responsables à son bureau en juin 1986 afin de parvenir à une réconciliation. Sur la base de liens familiaux, le ministre de l'Administration territoriale et de la Sécurité avait accordé au fils ainé du grand imam de Ouagadougou le contrôle des médersas de la CMBF de la capitale[442].

Au-delà des rivalités personnelles, qui rendaient fragile toute catégorisation des nombreuses lignes de conflits divisant les ainés à la tête des associations islamiques dans les années 1970 et 1980, les luttes pour l'accaparement de l'argent de l'aide arabe éclipsèrent les différends doctrinaux comme principale source de rivalités, ce qui contribua du même coup à la mise à l'écart des cadets.

3.2. Des ainés dans une logique de « politique du ventre » : les jeunes arabisants exclus des instances associatives

Si l'accroissement important de l'aide économique et matérielle en provenance des pays arabo-musulmans avait insufflé un dynamisme aux principales associations islamiques ivoiriennes et burkinabè, il avait aussi stimulé les ambitions personnelles des ainés sociaux pour le contrôle et la captation de ces ressources. Ces luttes d'influence et les stratégies d'extraversion déployées par les responsables d'organisations avaient donc de forts relents de « politique du ventre[443] ». Les questions doctrinaires pouvaient certes être un facteur important pour comprendre les tensions internes qui pouvaient sévir à l'intérieur de certaines associations islamiques. Si le CSI en fut épargné, la CMHV dut faire face à cet enjeu suivant la démission d'Oumarou Kanazoé à la présidence de l'organisation en 1982. Les frictions, qui étaient demeurées jusque-là latentes,

[440] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 282-283.
[441] *Ibid.*, p. 245.
[442] Le pouvoir, derrière les allures officielles du conciliateur, avait également laissé volontairement s'accentuer les divisions au sein de la CMBF allant même jusqu'à les attiser. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 373-377; Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240-241; Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 97. Voir aussi Annexe VI pour l'article « Crise de la communauté musulmane. Le président du Faso fait enterrer la hache de guerre », *Sidwaya*, 16 juin 1986.
[443] Bayart, *op. cit.*, 2006.

furent alors révélées au grand jour. La prééminence de musulmans francophones issue des rangs de la fonction publique, qui n'étaient pas formés en matière religieuse dans une école coranique ou une médersa, suscitait de plus en plus la grogne auprès des leaders musulmans « traditionalistes ». Pour les musulmans issus du système scolaire chrétien ou laïque, dont les principaux représentants étaient Toumani Triandé, Malick Zoromé et Lancina Traoré, les connaissances islamiques étaient certes importantes, mais les aptitudes pour les tâches bureaucratiques et administratives étaient primordiales pour assurer la direction de la CMHV et mener à bien sa modernisation et sa gestion[444]. Les propos de Salif Compaoré, un membre du groupe, résumaient bien cette conception : « Notre structure est plus administrative et culturelle que strictement islamique[445] ».

À l'inverse, le clan formé d'imams et de marabouts « traditionalistes », dirigé par le grand imam de Ouagadougou, Abdoul Salam Tiemtoré, était d'avis que la direction de l'organisation devait leur revenir puisque les responsables actuels, des francophones, ne maitrisaient pas l'arabe et ignoraient les principes du Coran. Pour l'imam Saïdou Tapsoba, « la direction de la communauté doit revenir aux chefs religieux [imams et marabouts] parce qu'ils connaissent bien le Coran » alors que « les intellectuels [francophones] doivent se contenter d'assurer le fonctionnement des affaires administratives[446] ». En réponse à ces critiques, Lancina Traoré avait affirmé que « des imams ne savent pas plus que ce qu'ils lisent dans le Coran[447] » en soulignant leur méconnaissance de l'arabe, le modèle d'enseignement de l'école coranique, qui reposait essentiellement sur la récitation et la mémorisation du Coran, ne leur permettant pas de commenter adéquatement les textes. De plus, pour Lancina Traoré, la maitrise du français ne constituait pas un obstacle en islam :

> Comme tout enfant de ma région à l'époque, j'ai suivi une formation religieuse. Entré à l'école française, j'oubliai tous les rudiments de l'école coranique. […] je me suis lancé dans l'Islam, car ayant une souche musulmane. J'ai commandé des livres [en français] que j'ai savamment exploités. […] Je puis parier humblement qu'hormis le théologien Doukouré[448], aucun musulman aux alentours ne peut rien me montrer que je ne sache dans l'Islam. Bien sûr, je n'écris et ne parle aucun mot arabe; mais cela n'est aucunement une référence[449].

[444] Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 303; Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240; Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 96.
[445] « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.
[446] « Crise de la Communauté Musulmane », *Carrefour africain*, 18 janvier 1983.
[447] « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.
[448] Aboubacar Doukouré, le premier docteur en langue arabe du Burkina Faso et aujourd'hui cheikh d'Hamdallaye.
[449] « Interview. "Je suis un homme de Dieu, pas un politique" Dixit Lancina Traoré », *L'Observateur Paalga*, 4-5-6 mars 1994.

Cette association d'une langue à un type de savoir, qu'il soit religieux ou non, n'était pas quelque chose de nouveau. En effet, en Afrique de l'Ouest, alors que l'arabe est généralement lié au savoir religieux islamique, le français est quant à lui souvent perçu comme le véhicule des savoirs « laïques » et « modernes ». Quant à la traduction du Coran en français ou dans les langues vernaculaires africaines, cette question a toujours été très conflictuelle[450]. En Afrique subsaharienne, les musulmans « réformistes » ont souvent mis de l'avant la traduction afin que les fidèles puissent lire et interpréter eux-mêmes le Coran sans devoir passer par des intermédiaires. Or, pour des chefs religieux traditionnels et soufis, ceci constituait une menace pour leur statut d'experts et d'intermédiaires du savoir religieux et sacré[451].

Cependant, au-delà de ces controverses doctrinales et du clivage autour des connaissances religieuses ainsi que de la maitrise de l'arabe ou du français se cachaient l'enjeu véritable et le plus important, celui de la compétition pour le contrôle des ressources financières et symboliques de la CMHV. Ceci contribuait à expliquer le peu d'intérêt des ainés à céder leur place à la tête des organisations islamiques à des nouveaux venus et, ce faisant, la très grande longévité des responsables. En 1972, la Libye avait accordé une aide de 48 millions de francs CFA pour la rénovation de la Grande Mosquée de Ouagadougou sous la responsabilité de la CMHV, mais une partie de la somme avait disparu sans que les travaux aient été entrepris. La somme de 30 millions de francs CFA avait aussi été accordée par l'OCI pour la construction du siège de la CMHV, mais plusieurs millions furent détournés. Longtemps étouffés, ces cas de malversation éclatèrent publiquement en avril 1982 lors du cinquième congrès de l'association. Certains avaient mis en cause Amado Louis Ouédraogo, le président de la CMHV entre 1969 et 1977. D'autres avaient accusé Malick Zoromé, le responsable des relations extérieures, de détourner à

[450] Un fort courant traditionnel de savants musulmans au sein de l'islam s'oppose à la traduction du Coran. Ils estiment qu'une traduction de ce texte sacré dénaturerait la Parole de Dieu, par nature liée à la langue dans laquelle elle avait été révélée : l'arabe. De plus, au caractère sacré de la lettre du texte arabe s'ajoute l'idée de l'inimitabilité (*i'jaz*) du Coran. Inimitable, le Coran est donc a fortiori intraduisible. Voir le chapitre « "On ne peut pas traduire le Coran" » dans Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007, p. 34-39.

[451] Louis Brenner et Murray Last, « The Role of Language in West African Islam », *Africa*, vol. 55, nº 4, 1985, p. 432-446; Lamin Sanneh, « Translatability in Islam & in Christianity in Africa: A Thematic Approach », dans Thomas D. Blakely *et al.* (dir.), *Religion in Africa: Experience & Expression*, London, James Currey, 1994, p. 23-45; Roman Loimeier, « Translating the Qur'ān in Sub-Saharan Africa: Dynamics and Disputes », *Journal of Religion in Africa*, vol. 35, nº 4, 2005, p. 403-423; Francesco Zappa, « Écrire l'islam en bambara: lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 147, nº 3, 2009, p. 167-186; Gerard C. van de Bruinhorst, « Changing Criticism of Swahili Qur'an Translations: The Three "Rods of Moses" », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 15, nº 3, 2013, p. 206-231.

son profit une partie de l'aide arabe accordée à la CMHV et en avaient même appelé à sa destitution[452].

En Côte d'Ivoire, la situation se posa de manière quelque peu différente bien que sur le fond, il s'agissait de luttes pour des questions financières. Grâce à son réseau dans le monde arabe, Moussa Comara avait pu obtenir différents financements pour des projets du CSI. En 1983, le Koweït avait accordé un montant de près de neuf millions de francs CFA pour financer la construction d'une mosquée et d'une médersa à Danané, dans l'ouest du pays. Moussa Comara avait aussi conclu une entente avec la Banque Islamique de Développement (BID) pour la construction de deux instituts islamiques, un à Dabou et un autre à Abidjan. Cependant, les autorités politiques ivoiriennes s'opposèrent finalement à l'accréditation des fonds et le projet des deux instituts fut abandonné[453]. Cette décision prise en 1983 s'inscrivait dans un contexte où l'attitude d'Houphouët-Boigny envers le monde arabo-islamique avait considérablement changé. En avril de cette année, le colonel Kadhafi avait fait une grande tournée africaine. Le président ivoirien s'était mis à craindre la constitution d'un axe de déstabilisation marxiste formé de Tripoli, d'Accra, incarné par le régime de Jerry Rawlings (1981-2001), et de Ouagadougou, avec l'arrivée à la présidence de Thomas Sankara au Burkina Faso[454]. Signe de ce retournement, Houphouët-Boigny annonça la reprise des relations diplomatiques avec l'État hébreu en décembre 1985. La Côte d'Ivoire se ferma donc à la coopération arabe et les associations islamiques durent s'y plier. Ce fut d'ailleurs probablement pour cette raison que Moussa Comara fut contraint de démissionner de la présidence du CSI en 1985 dans des circonstances nébuleuses. Si les véritables raisons ne furent jamais connues, certains musulmans ivoiriens avaient avancé que Comara, contrevenant à la nouvelle logique étatique, fut sanctionné pour avoir rencontré des émissaires libyens ou encore pour avoir décroché un financement koweïto-saoudien de 350 millions de francs CFA en 1984, qui alla à l'encontre de la nouvelle stratégie diplomatique de l'État ivoirien[455].

Ainsi, au contraire du Burkina Faso, les luttes pour les ressources économiques au sein des associations islamiques de Côte d'Ivoire s'orientèrent davantage autour de la question de

[452] Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 347-355. Voir aussi « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.
[453] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 236-237.
[454] René Otayek, *La politique africaine de la Libye (1969-1985)*, Paris, Karthala, 1986, p. 93.
[455] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 242-244.

l'organisation du pèlerinage à La Mecque[456]. En l'absence de nouveaux fonds provenant des pays arabes pour le CSI, l'importance des sommes qui transitaient par l'AMOP, responsable de l'organisation du *hadj*, fit en sorte que l'association devint alors un terrain de bataille. Des tensions avaient émergé entre le président Moussa Comara et les « démarcheurs ». Avant la création de l'AMOP, l'organisation du pèlerinage à La Mecque était aux mains d'organisateurs privés et informels, les « démarcheurs ». Certains d'entre eux, parfois peu scrupuleux, pouvaient s'enrichir sur le dos des pèlerins[457]. Privés d'une importante entrée d'argent, des « démarcheurs » avaient tenté de prendre le contrôle de l'AMOP lors de l'assemblée générale de l'association en mars 1981. Moussa Compara avait malgré tout été reconduit à la tête de l'association. Les démarcheurs avaient tenté de discréditer le président de l'AMOP en l'accusant d'avoir mis « en lieu sûr » la somme de 120 millions de francs CFA[458]. Que ces accusations soient vraies ou fausses, ces tensions démontraient bien les appétits de chacun pour les ressources financières de l'AMOP. Moussa Comara avait d'ailleurs déploré ce problème : « Les démarcheurs opposants ne rejettent l'AMOP que pour des raisons bassement matérielles. Ils disent que l'AMOP est entrain [sic] de nuire à leurs intérêts. Parce que nous avons essayé de mettre de l'ordre nous essayons de faire en sorte qu'on n'exploite plus abusivement nos parents pendant la période du pèlerinage[459]. »

Pour les ainés à la tête des grandes associations islamiques de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, ou qui aspiraient à un tel poste, l'obtention de ces ressources économiques était primordiale pour pouvoir augmenter leur prestige et s'imposer sur le terrain face à des rivaux à l'interne ou au sein d'autres structures. Leur capacité à distribuer des bourses d'études pour le monde arabe ou à octroyer des financements pour la construction de mosquées ou de médersas permettait d'élargir leurs cercles d'influence respectifs auprès de la communauté musulmane. Ceci fut particulièrement frappant au Burkina Faso au cours des années 1970 et 1980 alors que les grandes associations islamiques nationales rivalisèrent entre elles pour construire un maximum

[456] Au Burkina Faso, l'État avait créé la Commission Nationale de Pèlerinage (CNP) en juillet 1979. Chacune des trois grandes associations islamiques – CMHV, Mouvement Sunnite et AIT – était représentée par un membre. Jusqu'à l'adoption, en 1995, d'une nouvelle réforme dans l'organisation du pèlerinage à La Mecque, il n'y avait pas eu de conflits internes entre les responsables et les trois associations. Voir Mahamoudou Oubda, *L'islam au Burkina Faso. Problématique de l'organisation du hadj*, Ouagadougou, Centre africain de diffusion islamique et scientifique, 2003, p. 40-44.

[457] Pour plus de détails sur les tensions internes au sein de l'AMOP, voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 223-227.

[458] « Association musulmane pour l'organisation du pèlerinage : M. Comara de nouveau à la barre pour cinq ans », *Fraternité Matin*, 20 mars 1981.

[459] « Pèlerinage. Réunion d'information de l'AMOP : la confiance comme mot d'ordre », *Fraternité Matin*, 10 septembre 1981.

de mosquées et de médersas sous leur gestion. Par exemple, entre 1973 et 1988, le nombre de médersas gérées par le Mouvement Sunnite dans la ville de Ouagadougou passa de deux à dix. En 1988, ces établissements comptaient 1 165 élèves et 42 enseignants[460]. Pour les wahhabites, les médersas s'avéraient importantes pour la propagation de leur doctrine dans leur combat contre l'islam « traditionnel » puisqu'elles étaient conçues pour former des croyants indépendants du marabout local, de la confrérie ou de tout autre intermédiaire pour accéder à la foi[461]. Un premier recensement, « très approximatif », effectué en 1990 évaluait à au moins 300 médersas et à 25 000 élèves au Burkina Faso[462], bien que bon nombre d'entre elles n'étaient pas nécessairement sous la gestion d'une association.

La réorganisation de l'espace urbain sous la présidence de Thomas Sankara et l'obligation administrative selon laquelle les nouvelles mosquées construites devaient être affiliées à une association officielle exacerbèrent la lutte entre les structures islamiques pour le contrôle des mosquées dans les secteurs nouvellement lotis de Ouagadougou[463]. Ceci permettait aux associations d'avoir une représentation un peu partout dans la ville, mais aussi, tout comme la gestion de médersas, cela représentait une source de revenus potentiels et pouvait rendre l'association plus attractive auprès des donateurs arabes.

En Côte d'Ivoire, avec la grave crise interne touchant l'AMOCI et l'arrêt du CSI, il ne restait plus véritablement d'associations islamiques nationales actives dans le milieu des années 1980 mis à part l'AMOP si bien que la construction de mosquées ou de médersas ne se faisait pas sous la « bannière » d'associations comme au Burkina Faso. Il s'agissait davantage d'individus qui faisaient valoir leur prestige à l'échelle locale. Malgré tout, cela n'empêcha pas la construction ou l'inauguration de nouvelles mosquées à Abidjan ou ailleurs au pays. Entre 1970 et 1990, 57 articles du *Fraternité Matin*, *Fraternité Hebdo* ou *Ivoire Dimanche* portèrent sur ce type de nouvelle. En 1978, Abidjan comptait 32 mosquées, dont 21 du vendredi[464]. En ce qui concerne les établissements d'enseignement islamique, en dehors d'une petite médersa wahhabite, fondée à Adjamé en 1954, et d'une école islamique à Treichville en 1957, Abidjan ne comptait alors que des écoles coraniques de quartier au tournant des années 1960[465]. À la fin de la décennie 1970, il

460 Dao, *op. cit.*, 1991, p. 83.
461 Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 522-524.
462 « L'enseignement arabe au Burkina Faso », *Sidwaya*, 4 janvier 1991.
463 Kouanda, *loc. cit.*, 1996, p. 91-99.
464 Delval, *op. cit.*, 1980, p. 2.
465 Miran, *op. cit.*, 2006, p. 203.

y avait sept écoles coraniques totalisant 1 308 élèves pour le seul quartier d'Adjamé alors qu'Abidjan comptait un total de 33 médersas[466].

Cette vive concurrence entre les différentes associations et tendances de l'islam ivoirien et burkinabè, si elle témoigna d'un morcellement de la communauté musulmane des deux pays, elle eut aussi pour conséquence de rendre l'islam plus visible que jamais dans l'espace public avec la prolifération de mosquées et de médersas. Dans ce contexte, certains individus, qui n'étaient pas reconnus pour leurs connaissances religieuses, mais qui disposaient d'importantes ressources économiques, pouvaient devenir des candidats intéressants à la direction d'associations islamiques, car leur capacité financière pouvait contribuer au rayonnement de l'organisation. Le cas de l'entrepreneur économique yarga Oumarou Kanazoé, « homme d'affaires et mécène » de la communauté musulmane au Burkina Faso[467], était emblématique. Né en 1927 à Yako, dans le nord du pays, il n'avait jamais été scolarisé ni n'avait suivi une formation islamique étendue mis à part une formation de six ans dans une école coranique alors qu'il était tout jeune[468]. Kanazoé s'était constitué un énorme capital de sympathie aux yeux des musulmans en raison de ses nombreuses actions sociales et plus particulièrement son aide financière pour la construction de nombreuses mosquées, dont la Grande Mosquée de Ouagadougou pour laquelle il avait entièrement financé les travaux de reconstruction au coût de 320 millions de francs CFA[469]. Il fut également à l'origine de la construction de nombreuses mosquées ailleurs au pays[470], dont celle de Yako d'une valeur de 140 millions de francs CFA[471]. Ceci ne fut pas étranger au fait qu'il occupa le poste de président de la CMHV entre 1977 et 1982 et qu'il allait jouer un rôle extrêmement important au sein de cette association tout au long des années 1990 et 2000[472]. Les cadets sociaux pouvaient donc difficilement rivaliser avec les ainés sociaux sur ce terrain.

---

466 Delval, *op. cit.*, 1980, p. 64. Il est difficile d'obtenir des statistiques précises sur le nombre d'institutions d'enseignement islamique en Côte d'Ivoire au cours de cette période. Il n'y avait aucune structure de coordination véritable pour faire ce recensement et comme il s'agissait d'établissements informels, l'État n'en fit pas une priorité.
467 L'expression est tirée du titre de l'article Cissé, *loc. cit.*, 2010a, p. 151-186.
468 Cissé, *loc. cit.*, 2015, p. 22-23.
469 « La Grande mosquée », *L'Observateur*, 23 avril 1979; « Chez-nous : inauguration de la grande mosquée de Ouagadougou », *L'Observateur*, 24 avril 1979.
470 Voir par exemple « L'autre jour à Wagdogo », *L'Observateur*, 16-17-18 avril 1980; « Inauguration : dons d'El Hadj Kanazoé », *L'Observateur*, 11 mai 1981.
471 « L'autre jour à Yako », *L'Observateur*, 19 novembre 1979.
472 Il en sera question dans le chapitre V.

Des années 1970 jusqu'à la fin de la décennie 1980, les principales associations islamiques de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso étaient dominées par les ainés sociaux. Même du côté des organisations salafistes, qui avaient fait une place importante aux jeunes à leur création, les principaux pionniers s'accrochèrent au pouvoir tout au long de cette période. Les ainés, moins par l'étendue de leurs connaissances religieuses qu'en raison de leur statut social élevé, de leurs stratégies d'extraversion et de leur accès privilégié à l'État purent accaparer les postes de direction des organisations musulmanes. Ils furent peu disposés à laisser leur place, qui leur donnait accès à d'importantes ressources financières, aux cadets et même aux jeunes arabisants formés dans les grandes universités du monde arabe. Ainsi, au tournant des années 1990, les associations islamiques à l'échelle nationale des deux pays reflétaient l'image de structures gérontocratiques et patriarcales, qui reléguaient les cadets et au premier chef, les jeunes et les femmes à des positions subalternes.

Malgré tout, au cours de la même période, la vie associative islamique en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso commençait à être animée par des acteurs d'un genre nouveau. De jeunes élèves et étudiants musulmans des écoles laïques et chrétiennes francophones, y compris des femmes, réputés être des musulmans de second ordre, furent à l'origine de la création de l'AEEMCI en 1972 et de l'AEEMB en 1986. Ces deux mouvements, sans contester directement la tutelle des ainés sociaux à la tête des grandes associations islamiques nationales, commencèrent à élaborer de nouvelles méthodes d'affirmation religieuses, et ce, avec l'aide d'ainés.

CHAPITRE III
JEUNES, FEMMES ET AINÉS : DÉBUTS D'UN RAPPROCHEMENT RÉEL (1970-1990)

Ce chapitre avance comme argument central que l'action des individus à l'origine de la mise en place d'organisations islamiques de musulmans francophones issus du système éducatif officiel, laïque ou chrétien, constitua une sorte de contre-modèle à la prédominance des ainés sociaux au sein de l'islam associatif ivoirien et burkinabè des décennies 1970 et 1980. Ceci put s'observer à l'importante coopération intergénérationnelle, qui caractérisa le processus menant de la création de plusieurs regroupements informels à Abidjan et Ouagadougou par des jeunes cherchant à redécouvrir la religion héritée de leur parent à la constitution d'associations nationales de jeunesse reconnues par l'État. En Côte d'Ivoire, les rapprochements entre ainés formés dans des universités du monde arabo-musulman et des jeunes élèves et étudiants francophones furent particulièrement marqués. Au Burkina Faso, si le soutien des ainés fut un peu plus timide et tardif, la collaboration entre générations s'opéra plutôt entre musulmans francophones de différents âges alors que les arabisants restèrent largement en retrait de ces mouvements au contraire de la Côte d'Ivoire. Forts de leur expérience militante, des jeunes aidèrent à leur tour des musulmans intégrés sur le marché du travail à mettre sur pied leurs propres associations dans les deux pays.

Deux hypothèses sont également défendues dans ce chapitre. Premièrement, le dynamisme affiché par ces différentes structures contribua non seulement à bousculer les carcans dans lesquels leurs coreligionnaires les avaient placés, mais aussi à faire des « intellectuels musulmans », des acteurs religieux de plus légitimes en Côte d'Ivoire et, dans une moindre mesure, au Burkina Faso. Par leurs activités novatrices et de plus en plus médiatisées, ils contribuèrent également à faire du français, auparavant absent des mosquées et inutilisé dans le cadre de la *da'wa*, une langue d'islam légitime auprès d'une élite urbaine et éduquée particulièrement dans le cas ivoirien. Le chapitre émet également l'hypothèse qu'au sein de ces mouvements, de jeunes musulmanes et d'autres plus âgées commencèrent à faire preuve d'agencéité en mettant en place de nouvelles initiatives vers la fin des années 1980 annonçant une plus grande implication militante de leur part à partir de la décennie suivante. Si l'agencéité

des jeunes militantes ivoiriennes et burkinabè demeura toutefois très restreinte, celle des femmes mariées actives dans un petit groupe au Burkina Faso fut beaucoup plus considérable.

1. Premières associations de musulmans francophones ou les jeunes et les ainés conscients de leurs points communs

À partir des années 1970, de jeunes musulmans formés à l'école occidentale – l'« école du Blanc » – cherchèrent à s'émanciper par leur foi et à faire taire leurs détracteurs parmi leurs coreligionnaires, qui les percevaient comme des mécréants. Sous l'influence des regroupements chrétiens d'élèves et d'étudiants, ils créèrent de petites structures informelles dans plusieurs établissements, de manière spontanée et très similaire dans les deux pays, pour mieux apprendre leur religion et se réapproprier leur islamité. Assez rapidement, ces jeunes purent compter sur le soutien d'ainés pour leurs activités. En Côte d'Ivoire, des arabisants plus âgés, appartenant à différentes tendances islamiques, furent particulièrement actifs auprès d'eux tandis que les rapports entre arabisants et les jeunes musulmans francophones qui s'organisaient au Burkina Faso furent caractérisés par l'indifférence, voire la méfiance. Ainsi, les rapprochements intergénérationnels s'étaient plutôt effectués entre musulmans de la même filière d'éducation. Ces actions menèrent à la reconnaissance officielle de l'Association des Étudiants et Élèves Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) en 1979 et de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB) en 1986. La constitution d'autres structures, telles que le Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI) en 1989, fut notamment possible grâce à l'aide, cette fois, de jeunes militants auprès de leurs ainés malgré certaines tensions.

1.1. Premières initiatives de jeunes musulmans de l'« école du Blanc »

Si l'école officielle était vue comme la porte d'entrée donnant accès au secteur économique moderne, beaucoup de musulmans étaient d'avis que ces institutions ne pouvaient former que des sujets peu religieux, voire des mécréants. Peu considérés aux yeux de leurs coreligionnaires, nombre de ceux issus de la filière de l'« école du Blanc » se disaient animés d'un « complexe d'infériorité » quant à afficher publiquement leur identité musulmane dans un espace dominé par des idéologies laïques et chrétiennes. Pour un pionnier de l'AEEMB, « beaucoup ne priaient plus parce qu'au lycée, l'islam n'était pas bien perçu[473] ». Ibrahim Doumbia, président de

[473] Entretien avec Tiégo Tiemtoré, ancien président de l'AEEMB (1990-1992) et imam de l'AEEMB/CERFI, à la mosquée de l'AEEMB (Ouagadougou), 1er mai 2015.

l'AEEMCI en 1985-1986 et qui était à l'internat dans les années 1970, allait dans le même en nous confiant que beaucoup de ceux qui allaient à l'école officielle en Côte d'Ivoire « abandonnaient la religion musulmane […] Des jeunes priaient, mais c'étaient vraiment des complexés. Imagine, par exemple, tous nos premiers intellectuels, ils étaient soit chrétiens, soit athées. On faisait en sorte qu'ils aient une mauvaise vision de la religion musulmane[474]. » Issiaka Kanté, un étudiant en lettres modernes à l'Université de Cocody d'Abidjan dans les années 1970 et le président de l'AEEMCI de 1976 à 1979, abondait dans le même sens dans un entretien accordé à la presse en 1978 :

> […] on a senti au sein de la jeunesse étudiante musulmane un vide, un sentiment de frustration, bref une crise de conscience, en ce qui concerne le problème de la foi. […] Au sein de l'Université, on constatait avant la naissance de l'AEMCI [sic] un complexe de la part des enfants de musulmans que nous sommes. En effet dans ce milieu, où le langage scientifique est de rigueur, se déclarer musulman, avec tous les mauvais préjugés que les uns et les autres avaient sur l'Islam, du fait que la connaissance de cette religion, relevait d'un certain courage. On avait honte de s'affirmer musulman[475].

Ce délaissement de la religion était aussi très répandu pour bon nombre de ces musulmans lorsqu'ils intégraient le marché du travail. Plusieurs adoptaient un mode de vie à l'occidentale et certains délaissaient même leur prénom musulman comme l'a expliqué Salifou Belem, ingénieur en électronique, qui avait intégré la télévision nationale du Burkina Faso en 1984 comme technicien de maintenance avant d'occuper différents postes au ministère chargé de la communication[476]. Pour les cadres musulmans qui étaient dans l'administration publique ou privée, « ça faisait bien d'avoir même deux noms […] Ceux qui avaient deux noms, et ça, c'est encore ceux qui avaient voulu garder le deuxième nom. Sinon on éliminait le Mamadou, on éliminait le Salifou […] Donc c'est pour dire qu'on était dans un état d'esprit tel qu'il y avait ce complexe d'être musulman surtout quand on est dans le monde de l'administration, dans le monde dit évolué. […] on ne voulait même pas être indexé de musulmans[477] ».

Ainsi, dans un contexte très semblable au début des années 1970, de jeunes garçons et filles musulmans francophones de Côte d'Ivoire et de Haute-Volta avaient engagé une réflexion sur la mise en place d'un cadre de formation, qui leur permettrait de redécouvrir leur identité

---

474 Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 3 décembre 2014.
475 « M. Siaka Kanté (président de l'AEMCI) : la jeunesse actuelle doit avoir une bonne moralité », *Fraternité Matin*, 19 juillet 1978.
476 Kadré Sawadogo *et al.*, *Histoire du CERFI des origines à 2015*, Ouagadougou, ESIF Sarl, 2016, p. 44.
477 « Conférence historique du CERFI (25e anniversaire) », 3 décembre 2015.

religieuse et de s'émanciper par leur foi. Pour Issiaka Kanté, pionnier de l'AEEMCI, il s'agissait de « prouver à nos détracteurs et à ceux qui incriminaient à tort ou à raison nos parents, qu'on pouvait et qu'on peut aujourd'hui allier harmonieusement la pratique religieuse et l'École des Blancs comme le disent nos parents[478] ». Ainsi, les premières initiatives, qui émergèrent localement dans des lycées et collèges, avaient fortement été influencées par les regroupements catholiques et protestants, qui existaient déjà dans ce milieu à l'époque. En effet, en Côte d'Ivoire, la Jeunesse Étudiante Catholique (JEC) était implantée depuis 1948 et avait une branche universitaire – la Jeunesse Étudiante Catholique Universitaire (JECU) – depuis 1965[479]. Les protestants ivoiriens pouvaient, quant à eux, se retrouver au sein de l'Association Chrétienne des Élèves et Étudiants Protestants de Côte d'Ivoire (ACEEPCI), qui avait été créée en novembre 1958, et reconnue officiellement en 1961[480]. En Haute-Volta, la Jeunesse Estudiantine Catholique (JEC), qui existait depuis les années 1950, était une institution phare dans les établissements éducatifs du pays[481]. Pour ce qui est des évangéliques, si leur présence dans le milieu scolaire et universitaire était moins marquante que dans le cas de l'Église catholique, ils avaient néanmoins une représentation officielle dans les institutions d'enseignement depuis la création du Groupe Biblique lors de l'année scolaire 1972-1973[482].

S'inspirant ainsi de ces associations confessionnelles, des musulmans de Côte d'Ivoire avaient créé, de manière spontanée et indépendante, des Jeunesse Étudiante Musulmane (JEM) dans différents établissements scolaires du pays à partir du début des années 1970. Si à l'origine ces cellules se limitaient au cadre de l'institut concerné et n'avaient pas d'ambition nationale, des responsables de la JEM du lycée Technique d'Abidjan élaborèrent un projet qui, bien qu'embryonnaire, ambitionnait de fédérer les JEM des écoles et collèges d'Abidjan et de sa banlieue. Ceci avait mené à la création de la Jeunesse Estudiantine Musulmane d'Abidjan (JEMA) en 1974[483]. Bien que l'Université de Cocody ne fît pas partie de la JEMA, des musulmans avaient tout de même commencé eux aussi à s'organiser[484]. Des regroupements de jeunes musulmans

[478] « M. Siaka Kanté (président de l'AEMCI) : la jeunesse actuelle doit avoir une bonne moralité », *Fraternité Matin*, 19 juillet 1978.
[479] Cette structure fonctionnait « sous le regard attentif et vigilant des curés des paroisses, des aumôniers diocésains et de la hiérarchie de l'Église ». Voir Yao Bi, *op. cit.*, 2009, p. 95-96.
[480] « Église méthodiste : l'Aceepci prépare son cinquantenaire », *Fraternité Matin*, 3 décembre 2008.
[481] Audet Gosselin, *op. cit.*, 2013, p. 83-84.
[482] *Ibid.*, p. 87.
[483] « M. Losséni Zoromé, président de la Jeunesse Estudiantine Musulmane », *Fraternité Matin*, 16 mai 1974.
[484] Vassiriki Touré, *Les organisations pionnières des Intellectuels Musulmans de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Editions Les Classiques ivoiriens, 2008, p. 17-18.

francophones s'étaient aussi formés ailleurs en Côte d'Ivoire tels que l'association Arafat créée à Bouaké en septembre 1971, qui comptait environ 300 membres[485].

Le même genre de processus s'était déroulé en Haute-Volta bien qu'un peu plus tardivement et lentement. Quelques regroupements de jeunes musulmans s'étaient constitués au sein de plusieurs établissements d'enseignement secondaire de Ouagadougou, dont le lycée Philippe Zinda Kaboré. Des élèves de cet internat avaient mis en place un groupe informel appelé Union Discipline Croyance (UDC) en 1975, rebaptisé « Troupe Mohammed » en 1977[486]. Pour Marboulaye Nombré, qui avait intégré l'UDC à son arrivée au lycée Philippe Zinda en 1976, la JEC avait été une source d'inspiration pour leur cellule : « ils étaient bien structurés et puis l'Église envoyait des prêtres pour leur donner des cours de catéchisme […] et puis nos camarades avec qui on dormait dans les mêmes salles aussi participaient à la JEC et chantaient. Bon tout ça, on les admirait. Nous aussi on voulait avoir, par réaction, notre cadre[487] ». En 1981, des contacts entre des musulmans de plusieurs établissements scolaires de Ouagadougou – notamment le lycée Philippe Zinda Kaboré, le Collège d'Enseignement Technique (C.E.T.) et le Cours normal des jeunes filles – naquit l'Association Musulmane des Scolaires Voltaïques (AMSV). Les trois établissements étaient dans le même secteur, deux d'entre eux n'étant séparés que par un mur[488]. L'arrivée de Marboulaye Nombré à l'Université de Ouagadougou lors de l'année scolaire 1983-1984 avait favorisé l'implantation de l'AMSV dans cet établissement[489].

Dans les années 1970, ces différentes structures restées informelles visaient à permettre aux musulmans de ces établissements, qui se sentaient souvent isolés, de pouvoir se regrouper comme l'avait souligné des membres d'une JEM dans une entrevue à la presse en 1976 : « À un moment donné, séparés les uns des autres, nous avons compris que chacun dans son coin, il nous était impossible de mener des actions favorables à l'épanouissement du jeune musulman[490] ». Pour ces mêmes individus, le but de la JEM était notamment de « sauvegarder la foi et la croyance au niveau des jeunes[491] ». Les acteurs à l'origine de ces différentes structures

[485] « Bouaké. "L'Arafat" : une association qui regroupe les élèves musulmans », *Fraternité Matin*, 22 février 1972.
[486] Entretien avec Amadou*, pionnier de l'AEEMB, à sa résidence (Ouagadougou), 6 juin 2015.
[487] Entretien avec Marboulaye Nombré, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 6 juillet 2015. Voir Annexe VII pour le parcours militant complet de ce pionnier, qui joua un rôle majeur dans la création de l'AEEMB.
[488] Entretien avec Amadou*, pionnier de l'AEEMB, à sa résidence (Ouagadougou), 6 juin 2015.
[489] Entretien avec Marboulaye Nombré, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 6 juillet 2015.
[490] « La crise de la foi chez les jeunes », *Ivoire Dimanche*, 12 décembre 1976. Voir Annexe VIII pour l'article complet dans lequel de jeunes musulmans francophones militants à la JEM et à l'AEEMCI sont interrogés sur leur foi.
[491] *Ibid.*

justifiaient leur démarche en prétendant, selon leur représentation, que les jeunes devaient redécouvrir la religion héritée de leurs parents, car la plupart d'entre eux l'avaient abandonnée ou n'y connaissaient presque rien. Ainsi, selon Issiaka Kanté, un travail de formation était absolument nécessaire, car « la plupart des élèves et étudiants, dits musulmans, ignoraient tout de l'Islam » et « ne savaient même pas à quoi correspondait la Tabaski[492] ». Un militant de la Troupe Mohammed et de l'AMSV en Haute-Volta utilisait la même stratégie discursive pour légitimer leur démarche en nous déclarant que « la plupart des gens [à l'école] étaient venus avec l'islam traditionnel du village[493] ». En mettant la formation religieuse et le retour à l'islam au cœur de leur entreprise, après avoir été fortement influencés par la culture occidentale « athée » ou chrétienne, ces jeunes musulmans ivoiriens et voltaïques s'inscrivaient donc dans une démarche de réappropriation de leur islamité : « 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[494] ».

En plus d'organiser la prière en commun, des garçons et des filles tenaient des séances d'autoformation pour approfondir leurs connaissances islamiques, souvent les soirs après les cours, la fin de semaine ou lors des congés et des vacances scolaires[495]. Certaines activités de formation de la JEM de Grand-Bassam furent même rapportées dans les journaux de l'époque[496]. Étant néophytes en études islamiques pour la plupart et ne pouvant pas compter initialement sur des encadreurs religieux très formés, c'était « la personne qui était la plus cultivée qui enseigne aux autres » et qui « partage ses connaissances avec ses autres frères » comme nous l'a expliqué un pionnier de l'AMSV[497]. Par exemple, au sein de cette association, c'était Marboulaye Nombré qui était chargé des cours religieux, car il avait reçu les b.a.-ba de l'islam de son père qui était imam[498]. Celui qui recevait l'enseignement pouvait rapidement passer du côté des formateurs pour enseigner à son tour aux plus jeunes de l'école. Le passage de structures locales informelles à la création d'associations islamiques officielles de jeunes musulmans francophones dans les

[492] « M. Siaka Kanté (président de l'AEMCI) : la jeunesse actuelle doit avoir une bonne moralité », *Fraternité Matin*, 19 juillet 1978.
[493] Entretien avec Amadou*, pionnier de l'AEEMB, à sa résidence (Ouagadougou), 6 juin 2015.
[494] Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, p. 12.
[495] Entretien avec Amadou*, pionnier de l'AEEMB, à sa résidence (Ouagadougou), 6 juin 2015.
[496] « Bassam : la nuit de la jeunesse musulmane », *Fraternité Matin*, 2 octobre 1975; « Bassam : nuit de réflexion sur la religion musulmane », *Fraternité Matin*, 30 avril, 1-2 mai 1976.
[497] Entretien avec Sidiki*, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 18 mai 2015.
[498] Entretien avec Marboulaye Nombré, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 6 juillet 2015.

années 1970 et 1980 donna lieu à une coopération entre cadets et ainés tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso.

1.2. L'AEEMCI et l'AEEMB sous le sceau de la coopération entre générations

Assez rapidement, surtout en Côte d'Ivoire, des ainés virent l'importance d'accorder un appui à ces mouvements de jeunesse musulmane, qui étaient en train d'émerger. Au-delà du fait que le soutien fourni aux jeunes en Haute-Volta fut un peu plus tardif et passablement moins prononcé qu'en Côte d'Ivoire, une différence significative distinguait la contribution des ainés des deux pays. En Côte d'Ivoire, parmi les individus les plus actifs auprès des jeunes des établissements d'enseignement officiels se trouvaient des arabisants formés dans les pays arabes tandis qu'en Haute-Volta, ces derniers s'investirent peu, voire pas du tout, malgré des appels à l'aide, comme il en sera question plus loin. La coopération entre générations se fit plutôt entre musulmans francophones issus des mêmes filières d'éducation.

En Côte d'Ivoire, trois arabisants furent à l'avant-plan pour former et accompagner les élèves et étudiants musulmans : Tidjane Ba, Aboubacar Fofana et Mohamed Lamine Kaba. Comme l'a expliqué Tidjane Ba, cela avait commencé entre autres avec le Lycée Sainte-Marie d'Abidjan. Plusieurs musulmans envoyaient leurs filles étudier dans cet établissement d'enseignement catholique très réputé. C'était le cas de Lazéni Coulibaly[499] et de Mohamed Diawara, alors ministre du Plan et du Développement. Ces deux individus sollicitèrent Tidjane Ba pour venir dispenser des cours sur l'islam en français, car ils craignaient que leur fille et d'autres élèves musulmanes de l'établissement ne se convertissent au catholicisme. Satisfaits de la qualité des interventions de Tidjane Ba, les responsables de l'établissement avaient même accordé une salle de prière pour leurs élèves musulmanes. Tidjane Ba commençait également à être passablement sollicité pour aller animer le même genre d'activité sur l'islam dans d'autres lycées et collèges laïques et chrétiens d'Abidjan et d'ailleurs au pays. Il avait ainsi fait appel à Aboubacar Fofana et à Mohamed Lamine Kaba[500], qui étaient tous deux de retour de leurs études en Égypte au tout début des années 1970, pour l'aider à cette tâche[501].

Peul né à Bobo-Dioulasso en 1932 d'un père malien d'origine sénégalaise, Tidjane Ba était un tidjani issu d'une grande lignée maraboutique liée à El hadj Oumar, dont sa famille paternelle

[499] Il allait faire partie des responsables de l'AMOP. Voir chapitre II.
[500] Kouma, *op. cit.*, 2000, p. 26-28.
[501] Voir chapitre II.

était l'alliée. Par sa mère, il était même descendant direct d'Amadou, premier fils d'Oumar Tall. De 1952 à 1956, il effectua des études en Algérie à l'Institut Ben Badis de Constantine puis en Tunisie à l'Université de Zitouna où il avait obtenu une licence en lettres en langue arabe. À son retour à Abidjan, en 1957, il avait fondé une école islamique à Treichville et s'était impliqué dans la section ivoirienne de l'Union Culturelle Musulmane (UCM). Tidjane Ba fut également nommé *muqqadam** en 1961, puis *khalifa** en 1978[502]. Il avait fait la connaissance d'Aboubacar Fofana en 1956 alors que ce dernier était élève dans une école coranique à Adjamé. Quant à Mohamed Lamine Kaba, il l'avait connu par le biais de Fofana avec qui il avait fait ses études en Égypte[503].

Il est intéressant de noter que ces trois individus appartenaient à différents courants islamiques : Tidjane Ba était tidjani, mais il souscrivait néanmoins aux réformes éducatives et s'était d'ailleurs lié d'amitié avec Cheikh Touré[504], qui avait fondé l'UCM à Dakar en 1953[505]; les deux autres étaient pour leur part près du courant wahhabite et furent des membres fondateurs de l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI), bien que Fofana s'en était détourné dans les années 1980 au profit de la Qadiriyya tel que vu précédemment. Malgré tout, ils avaient su développer une complicité dans leur implication auprès de jeunes musulmans formés dans le système éducatif officiel de Côte d'Ivoire, qui avait amené un journaliste ivoirien à les surnommer les « trois mousquetaires[506] ». Si Ba et Fofana maitrisait bien le français, Kaba, dioulaphone et arabophone, dut faire des efforts importants pour maitriser cette langue afin de mieux rejoindre ces jeunes[507].

À partir de 1976, ces trois prédicateurs, dont Aboubacar Fofana devint rapidement le chef de file, purent compter sur les locaux du nouveau Centre culturel islamique de Williamsville, une très grande médersa financée par un riche commerçant de Kong, qui comptait notamment une salle de conférence[508]. Avec la tenue de nombreuses conférences, débats et causeries à la fin des années 1970 et lors de la décennie suivante, cet endroit devint un lieu majeur pour le

[502] Kouma, *op. cit.*, 2000, p. 11-23; Miran, *op. cit.*, 2006, p. 298-299. Voir Annexe IX pour un article consacré à Tidjane Ba, qui « a contribué à l'édification de l'islam en Côte d'Ivoire » paru dans le journal *Islam Info*. « Hommage feu Cheick Tidiane Bah : un érudit posé, réservé et subtile [sic] qui a contribué à l'édification de l'islam en Côte d'Ivoire », *Islam Info*, nº 649, 16 au 22 mai 2018.
[503] Kouma, *op. cit.*, 2000, p. 162.
[504] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 299.
[505] L'UCM proposait notamment de « rénover » les pratiques cultuelles « traditionnelles » de l'islam subsaharien à travers la réforme de l'enseignement prodigué dans les écoles coraniques. Voir Gomez-Perez, *loc. cit.*, 1997, p. 521-538.
[506] Kouma, *op. cit.*, 2000, p. 162.
[507] *Ibid.*, p. 27.
[508] « L'appel de l'islam », *Ivoire Dimanche*, 26 août 1979.

développement de l'islam auprès de jeunes musulmans francophones. Cette implication des « trois mousquetaires » n'était d'ailleurs pas passée inaperçue comme en témoignait un article publié dans le journal *Ivoire Dimanche* en août 1979 : « Il faut dire que depuis six ans, Aboubacar Fofana et sa petite armée de combattants de la foi ont entrepris une véritable croisade. Aux causeries hebdomadaires qui se déroulent au centre culturel musulman de Williamsville, s'ajoutent des conférences dans les collèges et lycées et en milieux universitaires. Un bulletin de vulgarisation[509] offre un support écrit aux émissions télévisées. […] Il a 36 ans. C'est la preuve que l'Islam en Côte d'Ivoire se rajeunit[510]. »

Cet article faisait entre autres référence à l'émission de télévision *Allahou Akbar*, animée principalement en français par Souleymane Doumbia[511] à la Radio Télévision Ivoirienne (RTI), un vendredi sur deux, depuis 1977[512]. Devant le succès rencontré par les premières diffusions, l'animateur avait fait des « trois mousquetaires » des collaborateurs permanents du programme[513]. Cette émission eut une importance considérable pour la promotion de l'islam auprès d'un public occidentalisé de jeunes étudiants et cadres musulmans en Côte d'Ivoire. L'utilisation de la télévision visait spécifiquement ce profil, comme l'a expliqué Tidjane Ba :

> Au début, notre cible était les cadres et les étudiants musulmans, qui n'avaient pas une grande connaissance de l'Islam. Plusieurs d'entre eux étaient musulmans par pure tradition familiale. Nos émissions ont permis aux téléspectateurs de découvrir l'Islam dans toutes ses dimensions; ce qui a favorisé la transformation de nombreux cadres qui sont devenus musulmans, plus par conviction que par tradition. Certains d'entre eux, ne priaient même pas parce qu'ils avaient été déçus par la forme et la teneur du discours de prédicateurs ou de marabouts qui n'avaient pas toujours su présenter le vrai visage de l'Islam, de façon à le rendre accessible à tous[514].

---

[509] En référence à la toute première publication islamique écrite de Côte d'Ivoire, le magazine trimestriel *Allahou Akbar – La voix de l'Islam*, lancé en avril 1981, qui était rédigé exclusivement en français. Cependant, dès 1982, après seulement quatre numéros, le magazine cessa de paraitre en raison de problèmes financiers. En 1989, *Allahou Akbar* fut relancé, mais disparut définitivement en 1993 pour les mêmes raisons. Voir Annexe X pour la couverture du premier numéro.

[510] « L'appel de l'islam », *Ivoire Dimanche*, 26 août 1979.

[511] Né à Man en 1940, Souleymane Doumbia avait suivi un cursus scolaire dans le système d'éducation officiel bien qu'il avait fréquenté quelque temps l'école coranique au Mali, dont ses parents étaient originaires, puis en Côte d'Ivoire. Il fréquentait le Centre culturel islamique de Williamsville pour profiter des enseignements d'Aboubacar Fofana, Tidjane Ba et Mohamed Lamine Kaba. En 1977, il fit le pèlerinage de La Mecque qui l'avait fortement marqué. Il fut d'ailleurs l'un des initiateurs de l'Association Musulmane pour l'Organisation du Pèlerinage à La Mecque (AMOP). Voir Delval, *op. cit.*, 1980, p. 73.

[512] « Islam. Ce soir à la TV : second volet des six éléments de la foi », *Fraternité Matin*, 14 octobre 1977.

[513] Entretien avec Ali Yoda, animateur de l'émission *Allahou Akbar* à la RTI, à son bureau (Abidjan), 17 décembre 2014.

[514] Kouma, *op. cit.*, 2000, p. 160.

Les jeunes, ciblés par les « trois mousquetaires », vouaient d'ailleurs un profond respect et une grande reconnaissance à leur endroit comme l'avait exprimé Ladji Ouattara, président de l'AEEMCI de 1982 à 1984, dans un entretien à la presse : « Il y a certains aînés comme Tidiane Bah et ses amis (intellectuels musulmans)[515] qui font preuve d'une disponibilité totale pour nous servir. Ils sont toujours prêts à nous prononcer des conférences selon le thème que nous voulons. Ces aînés sont très bien organisés à leur niveau et sont chaque fois prêts à nous suivre dans la connaissance des idéaux de l'Islam[516] ». Plus largement, les jeunes qui étaient en train de s'organiser dans différents établissements scolaires de Côte d'Ivoire, loin de vouloir bouleverser l'ordre établi ou de détrôner leurs ainés, accueillaient très positivement leur appui, qu'ils soient d'anciens militants, des parents ou des cadres musulmans, pour mieux apprendre l'islam comme l'avait expliqué Ladji Ouattara :

> […] nos relations avec les ainés sont intensifiées et permettent à ces derniers de mettre leur expérience au profit des jeunes. […] il faut lever l'équivoque au niveau de la définition des « aînés ». Nous appelons « aînés » les anciens membres de l'AEEMCI qui aujourd'hui sont des cadres, ensuite il y a nos parents. […] Nous profitons de cette occasion pour les remercier au vue [sic] de tout ce qu'ils ont fait pour nous. Pour situer le rôle d'encadrement des ainés, il faut noter par exemple l'approfondissement de la connaissance islamique. Ainsi lorsque nous avons un problème typique sur l'islam, nous les convoquons à une assemblée au cours de laquelle ils nous enseignent le Coran. […] Nous recevons de l'aide de la part de nos aînés transporteurs, qui facilitent nos déplacements en nous exonérant les droits de voyage. Sur le plan spirituel toujours, les aînés qui dirigent les écoles coraniques nous encadrent tous les vendredis à la prière; ils donnent des cours coraniques gratuitement au lycée Ste Marie (chaque jeudi et samedi) et au lycée de Bingerville[517].

En Haute-Volta, de jeunes musulmans francophones cherchèrent aussi à obtenir l'aide d'ainés. Ils avaient d'ailleurs pu compter sur l'appui de certains arabisants pour apprendre des rudiments de l'arabe et à maitriser quelques versets du Coran pour les prières[518]. À partir de 1983, plusieurs musulmans francophones allaient prier et mener des activités dans la mosquée Tijâniyya du quartier Bilbalogo de Ouagadougou, qui était gérée par Moussa Yugo. Celui-ci, un ancien élève du cheikh Abdoulaye Fodé Doukouré d'Hamdallaye[519], agissait comme « tuteur » auprès des jeunes francophones. Ces derniers le surnommaient d'ailleurs affectueusement le « vieux

---

[515] Entre parenthèses dans le texte de l'article.
[516] « Association des étudiants musulmans : contribuer à une meilleure pratique de la religion », *Fraternité Matin*, 1er avril 1983.
[517] *Ibid.*
[518] Entretien avec Cheikh Sidi Mohamed Koné, pionnier de l'AEEMB et ancien président du CERFI (2006-2009), à son bureau (Ouagadougou), 21 mai 2015.
[519] Il fut également proche conseiller de l'actuel cheikh de Hamdallaye, Aboubacar Doukouré, le fils d'Abdoulaye Fodé Doukouré.

Yugo[520] ». Cette rencontre entre différents courants de l'islam allait se poursuivre et se concrétiser lors de la reconnaissance de l'AEEMB.

Cependant, ces rapprochements étaient demeurés très limités si bien qu'au contraire de la Côte d'Ivoire, la relation des jeunes musulmans des établissements scolaires laïques et chrétiens de Haute-Volta avec les arabisants fut beaucoup moins étroite. En fait, ces rapports furent même empreints d'indifférence, voire d'une grande méfiance. Dès la création de la Troupe Mohammed à la fin des années 1970, les responsables de ce regroupement avaient communiqué avec leurs ainés des associations islamiques nationales pour leur présenter leurs objectifs et leur demander du soutien. Ils souhaitaient notamment intégrer la Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV) ou, à tout le moins, s'associer à eux afin de bénéficier d'une assistance à l'image des jeunes de la JEC, qui pouvaient compter sur l'aide étroite des responsables de la hiérarchie catholique. La démarche des jeunes avait toutefois été un échec, ayant été accueillie avec de la suspicion et une grande réserve par leurs ainés, qui semblaient remettre en question leurs motivations réelles comme nous l'avait raconté un pionnier de l'époque :

> On a essayé de s'affilier à la communauté musulmane [CMHV]. […] En fait, ils [les ainés des associations islamiques nationales] avaient peur que demain on les supplante et qu'on sache tous ceux qui n'ont pas fait d'école [officielle]. Donc c'était un repli sur soi. […] Sinon parmi nous, il y avait des gens qui lisaient correctement le Coran, qui pouvait mieux expliquer l'islam que certains d'entre eux. Ils ont vu ça comme un danger si vous laissez ces gens se développer, ils vont nous chasser, voilà. C'est cette impression qu'on a eu quoi[521].

Ainsi, pour certains militants de la Troupe Mohammed et de l'AMSV, cette méfiance de la part des ainés des grandes associations islamiques nationales s'expliquait par leur peur d'être évincés par des jeunes, qui pouvaient être les vecteurs d'une pratique islamique « modernisée » et « occidentalisée ». De plus, comme l'a bien résumé Triaud, les intellectuels musulmans francophones, qui ont émergé un peu partout en Afrique de l'Ouest au cours des dernières décennies, « ont conservé de leur formation passée un goût pour le débat, pour l'argumentation et la rhétorique qu'ils transposent dans le champ islamique[522] ». Les guides religieux de la CMHV ou des autres organisations musulmanes de l'époque, scolarisés dans les écoles coraniques ou les médersas, pouvaient donc être intimidés par les modes de discussion que prônaient ces jeunes

[520] Entretien avec Alidou Ilboudo, pionnier de l'AEEMB et imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 14 avril 2015.
[521] Entretien avec Amadou*, pionnier de l'AEEMB, à sa résidence (Ouagadougou), 6 juin 2015.
[522] Triaud, *loc. cit.*, 2010, p. 2.

avec des séances de débats et des questions des participants. À cela s'ajoutait le fait que la plupart d'entre eux ne maitrisaient pas le français. Marboulaye Nombré est allé dans ce sens :

> […] on est parti demander à la communauté musulmane [CMHV] de faire comme l'Église quoi, d'envoyer des encadreurs pour nous donner le b.a.-ba de l'islam. […] la communauté musulmane a refusé […] la communauté est composée de beaucoup de paysans, d'analphabètes, de commerçants. Tout ce qui est milieu élève, ils ont peur. […] Contrairement à l'Église qui vous envoie des gens bien cultivés, qui peuvent dominer les élèves dans le débat, tout ça. Bon, eux-mêmes ils ont peur qu'un élève leur pose une question difficile […] Donc ils ont dit non[523].

Ces jeunes ne cherchaient pourtant pas à supplanter leurs ainés de la CMHV/CMBF, perçue comme l'association islamique mère du pays. Bien au contraire, la preuve étant qu'au tournant des années 1990, lorsque les responsables de l'AMSV, devenue AEEMB en 1985, avaient pour projet la construction d'une mosquée du vendredi à Ouagadougou, ils s'étaient adressés au président de la CMBF pour obtenir sa permission, même si elle n'était pas requise. Le refus de ce dernier, qui était pourtant lui-même un produit de l'école française, témoigna une fois de plus de la grande méfiance à l'endroit de ces jeunes musulmans :

> Donc nous très respectueusement, on s'est adressé à la communauté musulmane [CMBF]. On a écrit au président de la communauté musulmane pour demander l'autorisation d'ouvrir [une mosquée], encore qu'on n'avait même pas besoin de l'autorisation, mais notre philosophie était que nous ne sommes pas venus pour affronter qui que ce soit. […] Donc nous étions respectueux de tout le monde. Donc nous avons écrit au président de la communauté musulmane pour demander l'autorisation. […] ça a été un refus. En ce temps c'était le président, le feu, le regretté papa Toumani Triandé[524].

À défaut d'avoir pu obtenir une aide significative des arabisants, les jeunes de l'AMSV avaient bénéficié de celle d'ainés francophones, qui militaient au sein du Mouvement Sunnite, avec qui ils avaient noué une relation assez étroite à partir des années 1980. Comme vu précédemment, à l'époque, le bureau national de la principale association wahhabite de Haute-Volta était monopolisé par des musulmans scolarisés dans le système d'éducation francophone. Issus du même milieu que ces jeunes, ils étaient sensibles aux difficultés que pouvait représenter le fait d'être musulman dans des écoles laïques ou chrétiennes. Il était donc normal pour eux de les appuyer moralement et financièrement comme l'a expliqué Idrissa Semdé, alors vice-président du Mouvement Sunnite : « Un des points les plus difficiles c'était aussi la pénétration de l'islam en milieu estudiantin, dans les collèges et dans les universités. […] nous on se disait qu'il fallait

[523] Entretien avec Marboulaye Nombré, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 6 juillet 2015.
[524] « Conférence historique du CERFI (25e anniversaire) », 3 décembre 2015.

encourager ces jeunes qui ont osé braver ces difficultés pour instaurer l'islam dans les établissements [scolaires laïques et chrétiens]. Et c'était un devoir pour nous d'aider quelqu'un qui veut faire avancer la religion[525]. »

Par exemple, Moustapha Koussoubé, un francophone du Mouvement Sunnite qui était cadre à l'Office National des Télécommunications (ONATEL), faisait le tour de plusieurs établissements scolaires en compagnie d'autres « grands frères » pour soutenir ces jeunes dans leurs activités. Il avait notamment organisé une sortie islamique à Bobo-Dioulasso avec des élèves musulmans de Ouagadougou[526]. Le président de l'association, Souleymane Ouédraogo, avait lui-même certains de ses enfants qui étaient impliqués au sein de ces cellules de jeunes[527]. Pour un militant de l'AMSV à l'époque, l'aide fournie par Souleymane Ouédraogo, outre le profil éducatif similaire, s'expliquait par le fait qu'« il voyait quand même qu'on était une association qui pouvait porter le flambeau[528] ». Ce parrainage, plutôt qu'un véritable passage de témoin vers la nouvelle génération, pouvait constituer une tentative de coopter ces jeunes pour les attirer vers le Mouvement Sunnite au terme de leurs études. Ce fut le cas d'Issaka Dipama, qui avait grandement contribué à mettre en place une section de l'AMSV à l'Université de Ouagadougou et qui avait été le premier président du conseil général de l'AEEMB de cet établissement en 1986[529]. Il avait intégré le Mouvement Sunnite dans les années 1990 pour lequel il occupa le poste important de secrétaire général du bureau national durant plus de quinze ans. Ce rapprochement entre les deux associations avait grandement déplu à la CMBF, qui avait même qualifié l'AEEMB de « pion wahhabite[530] ». Cette stratégie fut cependant temporaire puisque le départ de Souleymane Ouédraogo de la présidence du Mouvement Sunnite en 1998 marqua la fin de l'aide envers ces jeunes musulmans francophones.

Bénéficiant de l'appui de plusieurs de leurs ainés, les jeunes musulmans ivoiriens et voltaïques, qui s'étaient regroupés au sein de ces différentes structures informelles à l'échelle locale, souhaitèrent créer une association à caractère national, qui ferait la promotion de l'islam autant

[525] Entretien avec Idrissa Semdé, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1988-2001), à sa résidence (Ouagadougou), 21 juin 2015.
[526] Entretien avec Moustapha Koussoubé, pionnier de l'AEEMB et du CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 1er juin 2015.
[527] Entretien avec Souleymane Ouédraogo, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1973-1988), à sa résidence (Ouagadougou), 4 mai 2015.
[528] Entretien avec Sidiki*, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 18 mai 2015.
[529] Entretien avec Issaka Dipama, secrétaire général du Mouvement Sunnite, à son bureau (Ouagadougou), 6 octobre 2011.
[530] Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 49.

en milieu scolaire qu'universitaire. Cette volonté s'exprima très rapidement en Côte d'Ivoire. Dès janvier 1972, des musulmans du campus de l'Université de Cocody convoquèrent une assemblée constitutive à laquelle devaient participer les représentants des principaux établissements scolaires publics et privés de la ville et de ses environs. Le mois suivant, Vassiriki Touré, un étudiant en sciences économiques, était porté à la présidence de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI). Aspirant à développer une identité associative propre à eux, les fondateurs avaient décidé d'abandonner la dénomination de Jeunesse Étudiante Musulmane afin de se démarquer de la JEC[531]. Basé sur le modèle d'organisation de l'AEEMCI, l'AMSV, qui était présente dans différents établissements de Ouagadougou, mais sans avoir d'instance centralisée, devint l'Association des Étudiants et Élèves Musulmans au Burkina (AEEMB) en mars 1985. Ibrahim Barra, un ancien militant de l'AEEMCI, avait proposé cette appellation. Il fut d'ailleurs désigné le premier président de l'association[532].

Bien que l'AEEMCI et l'AEEMB puissent être qualifiées de « réformistes », ces deux associations ne relèvent officiellement d'aucun courant de l'islam. Comme ses militants aiment le dire, elles se veulent un « creuset » ouvert aux élèves et étudiants musulmans sans distinction d'ethnie, de nationalité, de sexe, d'âge, d'origine sociale ou de tendance religieuse islamique. Toutefois, ceci n'excluait pas, malgré tout, la possibilité que ces différents marqueurs identitaires structurent effectivement certaines hiérarchies au sein de ces groupes, notamment le sexe, comme il en sera question plus loin. Se déclarant toutes deux apolitiques à l'instar des associations islamiques de leurs ainés, l'AEEMCI et l'AEEMB ont pour objectif principal de mieux former les jeunes musulmans scolarisés dans le système éducatif francophone à l'islam. Les statuts des deux associations prévoient également une organisation à la fois très hiérarchisée et structurée avec la présence d'un bureau national, de comités régionaux/provinciaux et de sections locales dans les différents établissements scolaires et universitaires en plus de différents secrétariats spécialisés[533].

---

531 Touré, *op. cit.*, 2008, p. 18-21.

532 « Ibrahim Barra, premier président de l'AEEMB. "Les jeunes frères après nous ont bien pris soin du jeune plant qui a émerveillement grandi en 25 ans" », *An-Nasr Trimestriel*, n° 47, juillet-septembre 2011.

533 Entretien avec Lamine*, responsable de l'AEEMCI, au siège de l'AEEMCI (Abidjan), 24 novembre 2014; entretien avec Mahamady Ilboudo, vice-président de l'AEEMB (2014-2016), au siège de l'AEEMB (Ouagadougou), 17 mai 2015.

L'obtention de la reconnaissance officielle par l'État ne fut pas une chose aisée pour les responsables de l'AEEMCI et de l'AEEMB en raison du contexte politique de l'époque. L'accès à l'État, qui était une ressource importante pour les responsables d'associations islamiques nationales de l'époque, tel que vu dans le chapitre II, fut aussi important pour ces jeunes. En Côte d'Ivoire, dès la première décennie suivant l'indépendance, l'État avait cherché à mettre en place une structure d'encadrement de la jeunesse étudiante sous le contrôle du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire-Rassemblement Démocratique Africain (PDCI-RDA). La création de l'Union Nationale des Élèves et Étudiants de Côte d'Ivoire (UNEECI) en septembre 1963 allait en ce sens. En juillet 1968, l'UNEECI fut dissoute et remplacée en avril 1969 par le Mouvement des Élèves et Étudiants de Côte d'Ivoire (MEECI), devenu un organe du parti d'Houphouët-Boigny. En mai 1969, des étudiants avaient contesté l'imposition du monopole syndical du MEECI en déclenchant la grève ce qui avait conduit à l'arrestation de quatre cents personnes par l'armée[534]. Vassiriki Touré résuma bien le contexte en soulignant qu'« il fallait être relativement discret, pour éviter d'attirer l'attention des autorités politiques sur nous. Une adhésion massive aurait pu être jugée suspecte, face à la défiance que les étudiants affichaient à l'égard du MEECI[535]. »

Dès 1972, les statuts et règlements intérieurs de l'AEEMCI furent déposés au ministère de l'Intérieur, qui avait notamment exigé que le dossier transite par le MEECI. Cependant, trois ans plus tard, la demande de reconnaissance n'avait toujours pas été accordée. En 1975, les dirigeants de l'AEEMCI déposèrent un nouveau dossier, mais quatre années supplémentaires se passèrent sans qu'il y ait de développement. L'association put finalement obtenir son récépissé de reconnaissance en avril 1979 notamment grâce au soutien des ainés Mamadou Coulibaly[536] et

[534] Proteau, *op. cit.*, 2002, p. 61-68.
[535] Touré, *op. cit.*, 2008, p. 19-20.
[536] Figure politique importante, il était membre du bureau politique du PDCI-RDA et président du Conseil économique et social. À son décès en novembre 1985, le président Houphouët-Boigny avait décrété deux jours de deuil national. « Le président Mamadou Coulibaly inhumé hier à Odienné : hommage à une figure de proue », *Fraternité Matin*, 30 novembre-1er décembre 1985. Miran l'a présenté comme la « figure maitresse » de la cooptation clientéliste de la communauté ivoirienne par le président Félix Houphouët-Boigny. Voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 174-178.

Amadou Hampâté Bâ[537], qui avaient fait pression auprès de l'État[538]. De plus, les relations personnelles qu'Issiaka Kanté, le nouveau président de l'AEEMCI depuis 1976, avait tissées en dirigeant une sous-section du MEECI[539] et sa bonne connaissance du circuit administratif ayant été un des membres fondateurs du Conseil Supérieur Islamique (CSI) furent certainement un atout.

Au Burkina Faso, si la reconnaissance officielle de l'AEEMB par l'État fut attribuée beaucoup plus rapidement – le 21 janvier 1986 soit moins d'un an après sa création –, les responsables avaient néanmoins dû composer avec le contexte politique de la Révolution Démocratique et Populaire (RDP) sous Thomas Sankara. Ce dernier avait créé les Comités de Défense de la Révolution (CDR) en août 1983, qui devaient assurer la pérennité de la révolution et l'identification des « ennemis extérieurs et intérieurs ». Ces structures armées locales, qui représentaient le pouvoir dans les quartiers, les villages et les lieux de travail en plus de détenir de larges pouvoirs administratifs, économiques et judiciaires, terrorisaient les populations[540]. Dans un contexte où la mobilisation révolutionnaire était attendue de tous, le niveau d'engagement des militants d'une structure comme l'AEEMB, qui se voulait « apolitique », pouvait poser un problème. Les responsables de l'association avaient été convoqués à ce sujet au secrétariat national des CDR pour s'expliquer[541]. Selon le trésorier de l'AEEMB de l'époque, qui était présent à cette rencontre, en plus de « tester un peu notre militantisme révolutionnaire », ils voulaient créer des CDR au sein même de l'AEEMB[542]. Cela ne fut finalement pas nécessaire. La présence parmi les membres fondateurs de l'AEEMB d'Adama Bila Sawadogo, dit « Adama CDR », qui était aussi membre du bureau du comité CDR de l'Université de Ouagadougou, et

537 L'intellectuel malien renommé (v. 1900-1991). Il a fait l'objet de plusieurs études. Voir notamment Louis Brenner, « Amadou Hampâté Bâ : Tijâni francophone », dans Jean-Louis Triaud et David Robinson (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 289-326; Ralph Austen, « Christianity as Seen by an African Muslim Intellectual: Amadou Hampâté Bâ », dans Benjamin F. Soares (dir.), *Muslim-Christian Encounters in Africa*, Leiden, Brill, 2006, p. 142-158; Ralph A. Austen et Benjamin F. Soares, « Amadou Hampâté Bâ's Life and Work Reconsidered: Critical and Historical Perspectives », *Islamic Africa*, vol. 1, nº 2, 2010, p. 133-142.

538 Touré, *op. cit.*, 2008, p. 26-28.

539 « M. Siaka Kanté (président de l'AEMCI) : la jeunesse actuelle doit avoir une bonne moralité », *Fraternité Matin*, 19 juillet 1978.

540 René Otayek, « Avant-propos. Rectification », *Politique africaine*, nº 33, 1989, p. 2-10.

541 Entretien avec Alidou Ilboudo, pionnier de l'AEEMB et imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 14 avril 2015.

542 Entretien avec Cheikh Sidi Mohamed Koné, pionnier de l'AEEMB et ancien président du CERFI (2006-2009), à son bureau (Ouagadougou), 21 mai 2015.

celle d'un moniteur d'arts martiaux pour les « sports de masse[543] », avait facilité la reconnaissance officielle de l'AEEMB[544].

Jusqu'à la fin des années 1980, malgré cette méfiance initiale du pouvoir à leur endroit, les militants de l'AEEMCI et de l'AEEMB, n'ayant pas formulé de revendications politiques ou sociales en dehors du cadre religieux, allaient pouvoir tenir leurs activités librement sans être contrôlés ou inquiétés par l'État, à une seule exception assez importante. En juillet 1986, l'AEEMCI avait été sanctionnée pour avoir invité un intellectuel iranien[545] lors d'une activité tenue à Yamoussoukro. Or, avec la Libye, l'Iran, depuis la révolution islamique de 1979, était le pays musulman avec lequel le président Houphouët-Boigny entretenait les moins bons rapports. Les relations entre les deux pays avaient d'ailleurs été rompues avec la fermeture de l'ambassade d'Iran à Abidjan en 1986. Les autorités, extrêmement mécontentes, avaient surveillé de très près les activités de l'AEEMCI lors de son congrès en décembre de la même année[546]. À l'ouverture de celui-ci, Lamine Fadiga, ministre de la Marine, avait prononcé une allocution[547] dans lequel il avait mis en garde les militants de l'AEEMCI contre toute exploitation de la religion musulmane à des fins politiques, voire terroristes : « L'islam a ces derniers temps des relents et des connotations terroristes. Il est utilisé comme doctrine extrémiste pour servir à des motivations politiques, mais vous jeunes musulmans de Côte d'Ivoire, donnez à l'islam son vrai visage fait de paix et de tolérance, en s'inspirant des enseignements du Président Félix Houphouët-Boigny[548]. » Ibrahim Doumbia, qui était président de l'AEEMCI à ce moment, nous rapporta même que le ministre Fadiga avait souhaité lire préalablement tous ses discours. Dans la foulée de ces

[543] Le processus de transformation sociale, voulu par le CNR, s'était notamment traduit par l'instauration du « sport de masse ». Chaque CDR était tenu de désigner des responsables aux activités culturelles et sportives et la pratique du sport avait été rendue obligatoire pour tous les fonctionnaires du Burkina Faso. Voir Jean-Pierre Augustin et Yaya K. Drabo, « "Au sport, citoyens!" », *Politique africaine*, n° 33, 1989, p. 59-65.

[544] Entretien avec Cheikh Sidi Mohamed Koné, pionnier de l'AEEMB et ancien président du CERFI (2006-2009), à son bureau (Ouagadougou), 21 mai 2015.

[545] Il n'a pas été possible de connaitre l'identité exacte de l'intervenant.

[546] Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 3 décembre 2014.

[547] La prononciation de discours par des ministres ou autres représentants de l'État ivoirien à l'occasion d'activités et de grandes fêtes islamiques était fréquente et souvent rapportée par la presse. Par exemple, à la suite du sermon de l'imam lors de la Tabaski en 1987, dans un contexte où l'économie ivoirienne était en difficulté, le ministre d'État Lazéni Coulibaly avait affirmé qu'« En ces temps troubles où pratiquement personne ne sait plus exactement ce qui se fait, il est absolument indispensable que tous les musulmans de Côte d'Ivoire resserrent leurs rangs autour du Président de la République et de ses collaborateurs […] ». Voir « Tabaski : les musulmans ont prié pour la paix », *Fraternité Hebdo*, 13 août 1987.

[548] « 4e congrès de l'AEEMCI : non à la politisation de l'islam », *Fraternité Matin*, 30 décembre 1986.

évènements, le gouvernement s'était opposé à la tenue du séminaire annuel de l'AEEMCI l'année suivante[549].

L'AEEMCI et l'AEEMB – les deux associations « sœurs » – constituaient donc les toutes premières organisations de jeunesse musulmane à l'échelle nationale, officiellement reconnues en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso. Après avoir été soutenus par des ainés dans leur processus de structuration, de jeunes musulmans de ces mouvements, bénéficiant d'une solide expérience militante et de connaissances sur le fonctionnement associatif, purent à leur tour aider des francophones plus âgés, qui étaient dans la vie active et qui désiraient eux aussi avoir leur cadre formel d'expression de leur religion musulmane.

1.3. CERFI, 3A et CMR : l'appui des jeunes expérimentés à leurs ainés

Au Burkina Faso, en juin 1987, Moustapha Koussoubé, qui avait aidé les jeunes à s'organiser au sein de l'AMSV puis de l'AEEMB, mit sur pied un petit regroupement informel d'intellectuels francophones pour tenir des causeries sur différentes thématiques en lien avec l'islam. Étant des employés du secteur « moderne » pour la plupart, ils se rencontraient généralement les dimanches et lors des jours fériés. En plus de Koussoubé, le noyau originel était formé de cinq membres, dont par Souleymane Ouédraogo, qui quitta la présidence du Mouvement Sunnite en 1988, et d'Aboubacar Nacro, ingénieur agronome impliqué au sein de la CMBF[550]. Si plusieurs d'entre eux étaient déjà actifs au sein d'autres associations islamiques nationales, leur intérêt à participer dans un tel regroupement résidait dans le fait que la langue française constituât un handicap, étant peu ou pas employée dans les activités islamiques et les mosquées du Burkina Faso, au contraire des langues nationales utilisées par les arabisants, comme l'ont souligné les auteurs d'un livre sur l'histoire du CERFI produit par cette association :

> La vie de la ummah était enfin marquée par la barrière linguistique entre instructeurs arabophones et la frange francophone de la communauté des musulmans. Cet état de fait n'a pas favorisé l'intégration des intellectuels francophones dans ces associations. Ces derniers étaient confinés dans des tâches administratives et mis à l'écart des questions islamiques d'autant plus qu'ils n'avaient pas de formation religieuse. En plus il y avait l'exclusivité des langues nationales dans les prêches et toutes les communications des musulmans […][551].

[549] Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 12 mars 2015.
[550] Entretien avec Aboubacar Nacro, pionnier du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 2 juin 2015.
[551] Sawadogo *et al.*, *op. cit.*, 2016, p. 12-13.

Comme pour les pionniers de l'AEEMB, les membres de ce groupe avaient voulu faire appel aux arabisants pour les aider à développer leurs connaissances islamiques, qui demeuraient très limitées, comme l'a expliqué Aboubacar Nacro : « Il faut dire que nos connaissances théologiques ne sont pas sûres. Nous sommes davantage des autodidactes. Nous n'avons pas fait les études que certains de nos frères arabisants ont pu faire dans les universités arabes […] C'est pourquoi nous avons souhaité travailler avec les arabisants pour nous former, nous tenir des conférences, etc.[552] » Ils purent compter sur la participation d'Aboubacar Doukouré, qui accepta de les parrainer[553]. Né en 1952, il avait été formé à la médersa centrale de Ouagadougou gérée par la CMHV. Il fit ensuite partie de la première promotion de trois étudiants envoyés en Arabie Saoudite en 1967-1968 après avoir obtenu une bourse des autorités saoudiennes. Ses quatorze années d'études supérieures à l'Université islamique de Médine se conclurent par un doctorat d'État en droit islamique en 1983 à l'âge de 36 ans. Aboubacar Doukouré avait également fait un séjour en Belgique pour améliorer son français. À son retour à Ouagadougou en 1983, il était le premier docteur du pays en langue arabe[554].

En dépit de cet appui de taille, le fossé entre intellectuels francophones et intellectuels arabisants, qui avait commencé à se creuser lors de la création de l'AEEMB, s'agrandit davantage : « Malheureusement, nous avons été déçus par ceux en qui nous avions espoir[555] ». En effet, cet autre appel aux arabisants par des musulmans francophones fut une fois de plus largement un échec comme l'a expliqué Salifou Belem. Ce pionnier du CERFI en était d'ailleurs resté quelque peu amer :

> Ils ont été de tout temps prudents. […] Est-ce que c'est même des vrais musulmans? […] nos frères arabophones ne nous ont jamais considérés sérieusement et réellement même comme étant des frères. Moi je le dis exactement comme je le pense parce que nous avons fait toutes les démarches avant même la création de la structure CERFI, des demandes ont été faites. Ils sont restés à l'écart. Après la création du CERFI, nous avons fait toutes les démarches pour qu'ils soient à nos côtés. Non. Ils ont préféré être toujours de l'autre côté de la barrière. Peut-être que ça faisait un peu leur affaire, mais en tout cas[556].

[552] Entretien avec Aboubacar Nacro, pionnier du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 2 juin 2015.
[553] Entretien avec Moustapha Koussoubé, pionnier de l'AEEMB et du CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 1er juin 2015.
[554] Entretien avec Aboubacar Doukouré, président d'Ittihad Islami et membre du présidium de la FAIB, à sa résidence (Ouagadougou), 15 avril 2015.
[555] Entretien avec Aboubacar Nacro, pionnier du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 2 juin 2015.
[556] « Conférence historique du CERFI (25e anniversaire) », 3 décembre 2015.

Malgré tout, du petit groupe qu'ils étaient, leur nombre s'était peu à peu agrandi si bien qu'Aboubacar Doukouré suggéra la création d'une organisation légale. Comme cela s'était posé pour les jeunes pionniers de l'AEEMB, il y avait également le sentiment de ne pas être aussi bien organisé que les catholiques du pays. Suivant le concile Vatican II et la déclaration du pape Paul VI à Kampala en 1969 invitant les Églises africaines à apporter leur propre contribution à l'Église universelle, l'Église catholique voltaïque avait notamment commencé à implanter les Communauté Chrétienne de Base (CCB) à partir de 1970, qui visaient à mieux enraciner l'Église dans les communautés locales du pays[557]. Une jeunesse nationale plus centralisée que la JEC, qui était assez indépendante de la hiérarchie catholique, avait aussi été créée au début des années 1980[558]. Souleymane Ouédraogo allait dans ce sens pour expliquer la création d'une association officielle : « L'esprit que nous avions au départ, c'était que l'Islam des intellectuels musulmans éclore [sic], prospère et que cela profite à tous, parce que nous étions très bien en retard par rapport aux autres confessions religieuses. Il nous fallait une structure bien organisée, solide, capable de répondre devant les autorités au nom de l'Islam et montrer les valeurs de cette religion[559]. »

La rédaction des textes officiels de ce qui allait devenir le Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI) fut confiée à Sayouba Belem et Ibrahim Barra, tous deux des militants de l'AEEMB – le second était à ce moment le président. Aboubacar Nacro avait voulu confier cette tâche à ces jeunes qu'il avait côtoyés lors de plusieurs activités islamiques. Il souhaitait les impliquer dans le processus de création de la nouvelle association en raison de leur expérience dans le militantisme au sein d'une organisation officielle[560]. Toutefois, ceci allait conduire à des divergences de vision entre générations quant à l'orientation à donner à la nouvelle association. D'un côté, les ainés du noyau originel, tels qu'Aboubacar Nacro et Moustapha Koussoubé auquel s'était notamment ajouté Lancina Traoré, qui était parmi les responsables de la CMBF[561], voulaient faire du CERFI une ONG islamique. Aboubacar Nacro, qui était à ce moment membre du Secrétariat Permanent des ONG (SPONG)[562], et Lancina

[557] Otayek, *loc. cit.*, 1997, p. 226-229; Somé, *loc. cit.*, 2001, p. 275-304.
[558] À Ouagadougou, il y avait également la Jeunesse Catholique de l'Archidiocèse de Ouagadougou (JCAO). Voir Audet Gosselin, *op. cit.*, 2013, p. 82-83.
[559] « Témoignage sur le CERFI : un doyen livre sa part de vérité », *Le CERFIste*, nº 10, janvier 2010.
[560] « A la découverte de l'histoire méconnue du CERFI », *Le CERFIste*, nº 10, janvier 2010.
[561] Pour le profil de cet individu et son rôle dans la CMHV/CMBF, voir le chapitre II.
[562] Créé en 1974, le SPONG est le un collectif des ONG et associations à but non lucratif œuvrant au Burkina Faso.

Traoré convoitaient les importantes ressources de l'aide arabe[563]. Cette volonté d'utiliser le CERFI comme stratégie d'extraversion s'apparentait donc à ce qui se faisait au sein des autres associations islamiques nationales de l'époque[564]. L'autre tendance, qui était incarnée par des membres actifs ou anciens de l'AEEMB parmi lesquels se trouvaient entre autres Marboulaye Nombré, Issaka Dipama et Sayouba Belem, souhaitait plutôt inscrire le CERFI dans la continuité des actions de l'AEEMB : soit une structure de militantisme islamique ne fonctionnant que sur la base des cotisations de ses propres membres et visant la formation religieuse pour les intellectuels musulmans, qui n'auraient plus le statut d'élève ou d'étudiant. Un pionnier du CERFI avait bien résumé l'opposition entre les deux groupes :

> […] il y avait une frange qui voulait qu'on fonctionne comme une ONG pour récupérer l'argent des pays arabes soi-disant et cela allait nous permettre de faire des activités très très rapidement, etc. Il y a une autre frange qui disait non, on ne va pas fonctionner comme une ONG […] On va jouer sur notre autonomie, on ne va pas copier le mauvais exemple des parents, de nos papas en ce temps, qui ne comptaient que sur l'aide extérieure notamment des pays arabes, et vous savez comment cette aide […] était utilisée. […] Donc l'autre frange disait non, on ne va plus rentrer dans ce schéma-là. L'histoire d'ONG, c'est affaire d'argent et affaire d'argent, c'est des palabres[565].

Ce fut finalement le groupe incarné par des jeunes de l'AEEMB qui l'emporta lors de l'assemblée générale constitutive du CERFI en janvier 1989. Sayouba Belem, alors vice-président de l'AEEMB, fut nommé à la présidence de la nouvelle association, qui put obtenir son récépissé de reconnaissance en juin de la même année. Aboubacar Nacro, Souleymane Ouédraogo et Moustapha Koussoubé, de l'autre tendance, se retirèrent peu de temps après[566].

En Côte d'Ivoire, lors du séminaire national de formation islamique de l'AEEMCI à Bouaké en 1984, des participants avaient eu l'idée de mettre sur pied une Amicale des Anciens de l'AEEMCI pour les militants qui avaient fini leurs études et qui étaient entrés dans la vie active. Cette amicale – communément appelée les 3A – serait un cadre conçu pour permettre à ses membres de parfaire leur formation religieuse, mais aurait aussi surtout pour objectif d'aider matériellement, financièrement et moralement les jeunes frères et sœurs de l'AEEMCI. Ce réseau voulait également contribuer à l'insertion professionnelle des militants de l'AEEMCI au terme de leurs études. Fonctionnant sur un mode informel durant plusieurs années, les 3A tombèrent dans une

[563] Sawadogo *et al.*, *op. cit.*, 2016, p. 21.
[564] À ce sujet, voir le chapitre II.
[565] « Conférence historique du CERFI (25e anniversaire) », 3 décembre 2015.
[566] Entretien avec Aboubacar Nacro, pionnier du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 2 juin 2015.

léthargie avant d'être relancés suivant une reconnaissance officielle en février 1995[567]. À partir de cette renaissance, bien que cette association n'aura jamais l'ampleur du CERFI au Burkina Faso, ses militants apporteront néanmoins un soutien aux jeunes de l'AEEMCI dans leurs activités et sera passablement active sur le terrain du développement socioéconomique à partir du tournant des années 2010[568]. Au cours des années 1980, d'anciens membres de l'AEEMCI ainsi que des universitaires et des cadres musulmans avaient également participé à la création de la Communauté Musulmane de la Riviera (CMR) en 1982, un regroupement de musulmans du quartier de la Riviera à Abidjan[569]. L'AEEMCI et l'AEEMB auxquelles s'ajoutaient ces nouvelles associations dans le paysage associatif islamique de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso dans les années 1970 et 1980, impulsèrent une foule d'activités religieuses favorisant l'émergence d'un islam articulé en français et la plus grande participation des femmes, jusque-là peu impliquées dans le militantisme.

2. Visibilité affirmée des jeunes et des femmes dans la sphère publique

Bien que la formation religieuse des jeunes musulmans francophones éduqués dans le système scolaire laïque ou chrétien soit restée le but principal des actions des militants des différentes associations récemment reconnues en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, jeunes et ainés gravitant autour de ces milieux mirent en place de nouvelles activités par leur ampleur, leur nature et leur contenu. En sortant des lieux islamiques « traditionnels », ils menèrent des luttes discursives pour revaloriser l'image de leur religion et pour la « moderniser » afin de se poser comme des acteurs religieux légitimes sans s'en prendre ouvertement aux ainés « traditionnels ». Ces « intellectuels musulmans » contribuèrent ainsi à faire du français, une langue de plus en plus utilisée pour diffuser l'islam en plus des langues nationales, et ce, tout particulièrement en Côte d'Ivoire. Les femmes furent assez nombreuses à militer aux côtés de leurs frères dans ces nouvelles structures de musulmans francophones. Cependant, leur agencéité demeurait particulièrement limitée à la fin des années 1980, car les activités de l'AEEMCI et de l'AEEMB, incluant celles dédiées aux questions de genre, reproduisaient la domination patriarcale. Alors que les jeunes militantes

[567] Entretien avec Sayndou Bakayoko, président des 3A (2014-) et ancien militant de l'AEEMCI, à sa résidence (Abidjan), 23 décembre 2014.
[568] Il en sera question dans le chapitre VI.
[569] À l'échelle locale, la création de la CMR constituait une petite révolution. Le quartier résidentiel de la Riviera, aujourd'hui Riviera I ou Riviera Golf, hébergeait les plus hauts responsables de l'État, les riches hommes d'affaires, les cadres des professions libérales, des professeurs d'université et des médecins, des ambassadeurs et des coopérants étrangers. Cette association symbolisait donc la progression de l'islam auprès de l'élite ivoirienne. Sur cette association, voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 348-362.

étaient dans une logique d'agencéité conciliante (« *compliant agency* »), des femmes mariées plus âgées, qui s'impliquèrent dans ce qui allait devenir la cellule féminine du CERFI, furent particulièrement dynamiques en faisant preuve d'une agencéité d'*empowerment*[570].

2.1. Entre affirmation d'un islam d'« expression française[571] *» …*

L'objectif principal guidant les actions des responsables de l'AEEMCI et de l'AEEMB, une fois l'obtention d'un statut officiel de l'État, demeura sensiblement le même que celui que les pionniers s'étaient donné en créant les premières structures informelles dans différents établissements d'enseignement de Côte d'Ivoire et de Haute-Volta. En effet, la promotion de l'éducation religieuse auprès des jeunes musulmans formés dans le système éducatif officiel, laïque ou chrétien, demeurait l'enjeu central de ces deux associations. Ibrahim Barra, lors du premier congrès national de l'AEEMB en juillet 1988, avait d'ailleurs réitéré leur but, soit « d'aider les jeunes à une meilleure pratique de la foi musulmane » et « de promouvoir l'islam dans le milieu spécifique scolaire et estudiantin[572] ». La volonté d'implanter rapidement un maximum de sections dans l'ensemble des écoles et universités du pays allait en ce sens. En septembre 1980, aux dires de Losséni Cissé, qui était étudiant en médecine et le président de l'AEEMCI de l'époque (1979-1982), la mise en place de sous-sections un peu partout en Côte d'Ivoire constituait alors une des principales réalisations de son association[573]. De leur côté, les dirigeants de l'AEEMB avaient lancé l'« Opération Allahou Akbar » dès 1985, qui avait pour objectif la création de représentations à l'extérieur de Ouagadougou. L'année suivante, l'AEEMB avait étendu sa présence dans les villes de Bobo-Dioulasso, Banfora et Ouahigouya. En 1992, elle était implantée dans l'ensemble des 30 provinces du pays[574].

Cependant, à partir du début des années 1980 pour l'AEEMCI et vers la fin de cette même décennie dans le cas de l'AEEMB – étant de création beaucoup plus récente –, si la mission demeurait la même, les moyens mis en place pour y parvenir furent de bien plus grande envergure que les simples cours du soir ou causeries initiales. Ainsi, suivant leur reconnaissance officielle, les deux associations lancèrent un programme d'activités passablement varié, dont la nature était fortement inspirée par leur formation scolaire et universitaire en mettant l'accent sur une

---

570 Burke, *loc. cit.*, 2012, p. 125-129.
571 Expression tirée de Miran-Guyon et Oyewolé, *loc. cit.*, 2015, p. 141-158.
572 « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988.
573 « Jeunesse et l'islam : l'avenir sous de meilleurs auspices », *Ivoire Dimanche*, 28 septembre 1980.
574 Entretien avec Oumar*, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 16 mai 2015.

approche pédagogique et des débats : cours du soir, conférences-débats, séminaires nationaux ouverts à des participants de la sous-région, sorties éducatives à caractère religieux, projections de films, colonies de vacances, semaines culturelles islamiques, activités théâtrales et rencontres sportives. Par exemple, à l'AEEMCI, le séminaire national de formation islamique, qui avait été expérimenté pour la première fois sur deux jours au Centre culturel islamique de Williamsville en juillet 1978[575], fut organisé sur une base annuelle à partir de 1982. Chaque année au mois d'août, le séminaire national, orienté autour d'un thème général, se déroulait sur une semaine dans une ville différente. D'une trentaine de participants en 1978, à Abidjan, l'effectif passa à près de 600 à Korhogo en 1985[576] à plus de 850 à Yamoussoukro en 1986[577] et 800 à Man en 1991[578]. De son côté, l'AEEMB, sur le même fonctionnement que l'AEEMCI, organisa son premier séminaire national à Ouagadougou en août 1989 auquel avaient participé des invités venant de Côte d'Ivoire[579].

Ce type d'activités, parfois ouvertes au grand public, n'était certes pas totalement nouveau dans la sous-région. Des musulmans réformistes et notamment ceux de l'UCM à Dakar organisaient déjà des conférences et des débats, où chacun pouvait prendre la parole, dès les années 1950[580]. Cependant, comme vu dans le chapitre II, les autres associations islamiques nationales de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso étaient très peu actives dans la *da'wa*. En proposant des méthodes d'apprentissage peu utilisées et en sortant l'islam des endroits traditionnels tels que les écoles coraniques et les mosquées à la faveur des amphithéâtres et des autres salles de conférences publiques, l'AEEMCI et l'AEEMB contribuèrent à élargir considérablement l'accès des musulmans scolarisés dans les établissements laïques et chrétiens au savoir religieux, un profil de fidèles qui avait été jusque-là largement ignoré par les autres grandes associations islamiques.

Outre leur format, les thématiques choisies lors de ces différentes activités organisées dans les années 1980 marquaient un tournant en allant bien au-delà du simple enseignement des préceptes de base de l'islam et autres initiatives à une échelle retreinte mise de l'avant par les structures informelles, qui avaient précédé la création de l'AEEMCI et de l'AEEMB. En effet,

---

575 « Séminaire de l'AEEMCI à Williamsville », *Fraternité Matin*, 1er-2 juillet 1978.
576 « Séminaire de formation des étudiants et élèves musulmans », *Fraternité Hebdo*, 22 août 1985.
577 « Séminaire de formation islamique à Yamoussoukro : plus de 850 participants regroupés au sein de l'AEEMCI », *Fraternité Hebdo*, 31 juillet 1986.
578 « Séminaire islamique à Man : Dieu comme seul repère », *Fraternité Matin*, 13 août 1991.
579 « Historique », *site web de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 14 avril 2018.
580 Gomez-Perez, *loc. cit.*, 1997, p. 521-538.

les jeunes et les ainés près de ces mouvements s'engagèrent dans des luttes discursives pour contester les stéréotypes ternissant l'image de leur religion, qui étaient assez répandus en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso à cette époque. Dans les deux pays, des préjugés tenaces, notamment véhiculés par une élite sécularisée et chrétienne ainsi que par des médias nationaux, présentaient l'islam comme une religion rétrograde, superstitieuse et archaïque, qui était souvent associée à l'analphabétisme et la pauvreté. La figure du marabout et le fléau de la mendicité étaient emblématiques de cette perception d'une religion inadéquate pour répondre aux besoins du monde moderne[581].

Par le biais d'une stratégie discursive, il s'agissait donc pour les militants de l'AEEMCI et de l'AEEMB de défendre la « véritable » nature de l'islam généralement mise en opposition avec les tares de la société occidentale. S'ils ne contestaient pas ouvertement l'ordre religieux établi en ne s'en prenant jamais directement aux dignitaires plus « traditionnels », leur prétention à « moderniser » l'islam dans sa façon de l'exposer à travers l'articulation d'un discours argumentatif – parfois teintée de clichés – devint un outil rhétorique utilisé dans une lutte de position : des individus revendiquant le statut d'« intellectuel musulman » cherchaient progressivement et de manière indirecte à déloger les « vieux », qui incarnaient un islam moins cultivé.

Les propos d'Ibrahim Barra, le président de l'AEEMB, qui avaient été rapportés par la presse en juillet 1998, allaient en ce sens. Devant des militants de l'association, il avait affirmé que « l'islam est l'objet d'une diffamation séculaire [et] est présenté comme une religion traditionnelle d'analphabètes – la religion du fanatisme, de l'intolérance, de la paresse et de la mendicité. Et de fait, l'islam à travers cette présentation est l'opium du peuple[582] ». Il jugeait que cette propagande était diffusée par la « civilisation occidentale », dont l'influence se manifestait sur les jeunes

[581] Dans les années 1970 et 1980, plusieurs enquêtes furent publiées dans les journaux sur le lien ou non entre la mendicité, l'école coranique et l'islam. Par exemple, dans un article de la presse ivoirienne, le journaliste faisait remarquer à l'imam interrogé que des « gens n'hésitent d'ailleurs pas à qualifier la religion musulmane de religion de mendiants ». Le journal burkinabè *Sidwaya* avait pour sa part réalisé une longue enquête sur la mendicité en juillet 1985. Dans celle-ci, il était notamment question des « garibous », surnom donné aux jeunes mendiants et par extensions aux élèves d'école coranique : « leur mendicité n'est pas toujours une nécessité pour la survie mais une certaine vie imposée par les coutumes et la religion (surtout l'ascétisme musulman). Aussi trouve-t-on parmi ces garibou des fils de riches qui sont obligés de mendier, non pas parce qu'ils sont nécessiteux en réalité, mais tout simplement parce que ce sont des prescriptions religieuses qui les y obligent. » Voir « Mendicité. L'imam Vassiriki Diaby : "Je déplore certains aspects" », *Fraternité Matin*, 1er août 1979; « Enquête de la semaine. La mendicité : un phénomène aux proportions inquiétantes », *Sidwaya*, 26 juillet 1985.

[582] « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988.

Burkinabè à travers « les maux douloureux que sont l'impolitesse, l'alcoolisme, la drogue, la prostitution, le désordre sexuel[583] ». Il invitait donc les militants à un approfondissement de l'islam, à un prosélytisme et une défense accrue de leur religion, vecteur d'une « culture » et d'une « civilisation[584] ». Plusieurs activités de l'AEEMCI, sans nécessairement véhiculer un discours aussi critique – et réducteur – que celui tenu par le président de l'AEEMB, traitaient aussi des problèmes contemporains qui affectaient la jeunesse de l'époque, qui étaient souvent présentés comme la résultante de l'influence néfaste des valeurs occidentales et qui pouvaient trouver une solution par l'adoption de la morale islamique[585].

Suivant la même stratégie, nombre de conférences, débats et causeries, qui furent organisés par les deux associations, visaient non seulement à enseigner le dogme islamique, mais aussi à mettre en relation l'islam avec de grandes questions d'intérêt général telles que la science, la modernité ou le développement économique. Lors de ces occasions, des professeurs d'université de confession musulmane pouvaient notamment intervenir. L'AEEMCI fut particulièrement active sur ce terrain dès le tournant des années 1980; l'AEEMB s'engagera dans cette voie surtout à partir de la décennie suivante étant de création plus récente. Suivant la fête de la Tabaski en 1976, un diner-débat avait porté sur « L'Islam et la Science[586] ». En avril 1978, la conférence « L'islam face monde moderne » visait à présenter le cadre dans lequel le « musulman moderne » doit évoluer[587]. Lors d'une autre conférence en 1981, l'intervenant avait cherché à montrer que l'islam n'est pas incompatible avec la notion de développement[588]. Dans la même lignée, des communications sur les thèmes « Islam et mass-média », « La notion de liberté dans l'Islam » et « La Foi face aux défis contemporains » avaient été abordées durant le séminaire de formation islamique de l'AEEMCI en 1989. Lors de cette activité, la tête d'affiche avait été le Tunisien Salaheddine Kechrid, exégète réputé du Coran et traducteur d'un certain nombre d'ouvrages islamiques de l'arabe au français[589]. La présence d'un conférencier étranger témoignait de la

583 *Ibid.*
584 *Ibid.*
585 En 1981, l'organisation par l'AEEMCI d'une conférence ayant pour titre « Les méfaits de l'alcool sur l'individu et sur la société » allait en ce sens. « Semaine islamique », *Fraternité Matin*, 20 février 1981; « Semaine islamique de l'AMEEMCI [sic] », *Allahou Akbar*, nº 1, avril-mai-juin 1981.
586 « La crise de la foi chez les jeunes », *Ivoire Dimanche*, 12 décembre 1976.
587 « Conférence-débat sur la religion : l'islam face au modernisme animée par M. Bakary Fofana », *Fraternité Matin*, 8-9 avril 1978.
588 « Semaine islamique », *Fraternité Matin*, 20 février 1981; « Semaine islamique de l'AMEEMCI [sic] », *Allahou Akbar*, nº 1, avril-mai-juin 1981.
589 « Séminaire de formation islamique à Odienné du 27 juillet au 3 août : ancrer l'islam dans les réalités sociales », *Fraternité Matin*, 26 juillet 1989.

légitimité que l'AEEMCI avait pu acquérir hors des frontières ivoiriennes moins de dix ans après sa reconnaissance officielle.

Les musulmans francophones gravitant autour de l'AEEMCI et de l'AEEMB commencèrent à être présentés comme des interprètes et des vecteurs légitimes de l'islam en Côte d'Ivoire et, dans une moindre mesure au Burkina Faso, à la faveur d'une couverture médiatique de plus en plus importante de leurs activités[590]. Cependant, s'ils permirent de rendre l'islam accessible à une catégorie sociale de musulmans auparavant oubliés, celle-ci demeurait tout de même restreinte à une petite élite très éduquée, qui ne correspondait pas vraiment au public cible de fidèles auquel s'adressait l'ordre religieux plus traditionnel, d'où le fait que ceci n'avait pas causé de protestation publique de leur part. En Côte d'Ivoire, alors que l'actualité musulmane rapportée dans les journaux se résumait auparavant à quelques articles lors des grandes fêtes religieuses et dans le cadre du *hadj*, un nombre croissant de reportages ou d'entrevues rendaient compte des activités de l'AEEMCI et des « trois mousquetaires ». La presse ivoirienne de l'époque, à propos de l'islam incarné par ces musulmans francophones, parlait en termes de « réveil spirituel », voire d'un « véritable renouveau de la foi en Côte d'Ivoire ». Un article d'*Ivoire Dimanche* publié en novembre 1979 avançait que « Depuis 1970, en Côte d'Ivoire on assiste à un mouvement massif des jeunes vers l'Islam. D'où puisent-ils cette foi qui défie les emprises et les tentations de la vie moderne? […] L'une des raisons de la vitalité de l'Islam en Côte d'Ivoire est que c'est une religion qui se rajeunit. Depuis 1970, étudiants, lycéens et collégiens en grossissent le nombre d'adeptes, dans un mouvement inexorable[591] ».

Les débuts « officiels » de l'AEEMB ne passèrent pas non plus inaperçus dans les médias burkinabè. L'ouverture du tout premier congrès national de l'association avait été rapportée dans un long article du journal *Sidwaya* en juillet 1988[592]. Cependant, si le même journaliste avait noté que « des débats en profondeur ont permis de faire des propositions concrètes[593] pour le succès de l'islam au Burkina », dans son article sur la clôture de l'évènement, la montée de

[590] Voir Annexe XI pour deux exemples d'articles de la presse généraliste sur des activités de l'AEEMCI et de l'AEEMB dans les années 1980.
[591] « Les jeunes musulmans face à la vie moderne », *Ivoire Dimanche*, 4 novembre 1979.
[592] « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988.
[593] Le journaliste n'avait toutefois pas évoqué précisément ces propositions.

l'« intégrisme » dans le monde arabo-musulman[594] faisait en sorte que la ferveur religieuse des militants de l'AEEMB lui suscitait des inquiétudes :

> Montrant l'exemple de fidélité à la foi islamique, les congressistes ont pratiqué pendant les quatre jours, les cinq prières en commun, l'assahamou alaïkoum [sic] était le seul ordre de salutation. Filles et garçons étaient habillés à la manière indiquée par les enseignements du Coran. Il leur a été enseigné la manière de manger, de se coucher, de marcher et de s'asseoir. Quelle rigueur? Espérons que cette force qui naît ne devienne pas (tant les signes premiers inquiètent) le noyau de l'intégrisme musulman, tel qu'on le voit dans certains pays[595].

Malgré la grande place occupée par les ainés dans l'animation de ces différentes activités de l'AEEMCI et de l'AEEMB au cours des années 1970 et 1980, les jeunes de ces deux associations purent néanmoins conserver une large autonomie. En Côte d'Ivoire, les « trois mousquetaires » – Fofana, Ba et Kaba –, étaient demeurés les principaux animateurs des grandes conférences de l'AEEMCI tout au long des années 1980[596]. Si Aboubacar Fofana, en raison de l'ampleur de son implication, pouvait avoir tendance à considérer l'association comme « sa chose » et suivre de très près les développements de la structure comme nous l'avait dit un ancien président de l'AEEMCI[597], les ainés n'interférèrent pas directement dans les affaires de l'organisation, qui relevaient de la responsabilité des jeunes. Fidèles aux textes réglementaires qui avaient donné un mode de fonctionnement très démocratique, aucune présidence tant à l'AEEMCI qu'à l'AEEMB ne s'était prolongée au-delà du mandat non renouvelable de deux ans. La tenue d'un congrès bisannuel assurait le renouvèlement des dirigeants nationaux y compris du président, qui avait toujours le statut d'étudiant. Ceci différait donc grandement avec d'autres initiatives de jeunesse de l'époque telle que Comité Culturel et de la Jeunesse Musulmane, qui étaient sous la tutelle de la CMHV/CMBF. L'alternance à la tête de l'AEEMCI et de l'AEEMB constituait également une particularité par rapport aux autres associations islamiques nationales où les responsables de l'époque assumaient de longs mandats et étaient souvent peu disposés à céder leur place comme vue précédemment.

Les responsables de l'AEEMB avaient eux aussi su affirmer leur indépendance par rapport à l'aide apportée par certains ainés. Ceci s'était notamment posé avec le soutien offert par des

---

[594] Les années 1980 avaient notamment été marquées par une vague d'attentats-suicide et de prises d'otage par le Hezbollah au Liban, des affrontements entre pèlerins iraniens et forces de l'ordre saoudiennes à La Mecque en juillet 1987, qui avaient fait 402 morts, et le déclenchement de la première Intifada en Palestine en décembre 1987.
[595] « Clôture du congrès de l'AEEMB : vers un succès de l'islam au Burkina », *Sidwaya*, 26 juillet 1988.
[596] Sur l'action en détail de ces trois figures musulmanes, voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 304-319.
[597] Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 12 mars 2015.

membres du Mouvement Sunnite, dont les conceptions wahhabites pouvaient ne pas convenir avec la volonté des responsables de l'AEEMB de ne favoriser aucune tendance de l'islam. Ceci était tout particulièrement le cas avec la tenue d'activités mixtes, qui entrait en conflit avec les positions de Souleymane Ouédraogo, le président du Mouvement Sunnite, sur les rapports de genre. Ce dernier prônait notamment le port du voile intégral et la « claustration » des femmes, qui peuvent sortir seulement pour des « raisons impérieuses » et qui doivent « s'occuper de l'éducation des enfants à la maison[598] ». Cette divergence de vues s'était posée lors d'une conférence donnée par Souleymane Ouédraogo auprès de militants de l'AEEMB dans les années 1980 comme nous l'a raconté un pionnier de l'association :

> C'était l'un des ainés [El hadj Souleymane Ouédraogo] qui étaient avec nous et qui comprenaient nos besoins et qui se pliaient aussi à nos exigences parce qu'on avait nos exigences. Parce que dans le dogme, il y a différentes interprétations. Le Mouvement Sunnite avait sa manière de voir. […] On était jeunes, mais on savait ce qu'on voulait. Voilà. Je me rappelle que, quand j'étais à l'université, El hadj Souleymane a fait une conférence une fois et puis bon, il avait sa position par rapport aux relations filles-garçons. Bon, il a annoncé la position et publiquement, j'ai annoncé ma position, qui était la position des membres. Il s'est plié et puis bon, la conférence s'est très bien passée[599].

Une des répercussions majeures de toutes les activités menées par l'AEEMCI, l'AEEMB et les autres associations de musulmans francophones dans les années 1970 et 1980 fut de contribuer à l'essor progressif du français comme langue d'islam en milieu urbain et auprès d'une certaine élite lettrée, une tendance qui s'accélèrera dans les décennies 1990 et 2000. Avant l'arrivée de ces structures, la langue la plus utilisée par les prédicateurs musulmans ivoiriens était le malinké, communément appelé le dioula, alors qu'en Haute-Volta, le mooré était privilégié notamment à Ouagadougou. Certes, l'arabe conservait son prestige religieux[600] tandis que les langues nationales demeuraient primordiales pour rejoindre un vaste public non francophone. Cependant, le français passa de langue marginale à véhicule de plus en plus légitime pour diffuser l'islam à partir de cette période. Cette importance croissante du français dans la promotion de l'islam est un phénomène qui s'observe aussi ailleurs en Afrique de l'Ouest; les acteurs musulmans francophones occupent désormais largement la sphère publique islamique[601].

---

[598] Dans un article paru dans la presse en 1982, Souleymane Ouédraogo avait présenté les conceptions islamiques défendues par le Mouvement Sunnite. Voir « Sunnites ou Wahabias », *L'Observateur*, 9 septembre 1982.
[599] Entretien avec Cheikh Sidi Mohamed Koné, pionnier de l'AEEMB et ancien président du CERFI (2006-2009), à son bureau (Ouagadougou), 21 mai 2015.
[600] LeBlanc, *loc. cit.*, 1999, p. 485-508..
[601] Sounaye, *loc. cit.*, 2015b, p. 119-140; Triaud, *loc. cit.*, 2010, p. 55-76; Camara et Bodian, *loc. cit.*, 2016, p. 379-398.

En Côte d'Ivoire, en prenant conscience de la nécessité de maitriser le français pour mieux rejoindre des publics musulmans non « traditionnels » tels que les étudiants en milieu scolaire et universitaire, les fonctionnaires, les cadres ainsi que les populations non Dioula récemment converties à l'islam, les « trois mousquetaires » contribuèrent aux débuts d'un « islam ivoirien d'expression française[602] ». À Abidjan, le français commença à faire son apparition dans certaines mosquées à la fin des années 1980. Lors de la fin du Ramadan en 1988, un article de la presse ivoirienne soulignait que « Pour la première fois à l'occasion d'une cérémonie religieuse de l'importance de celle de la rupture du Jeûne, le Sermon a été dit en Français [sic] et en Arabe [sic][603] » par l'imam Tidjane Ba à la Grande mosquée de la Riviera Golf, inaugurée en 1987 grâce à l'action de la CMR. Comme l'avait relevé un journaliste du *Fraternité Matin* ayant couvert la Tabaski dans un article en juillet 1989, l'usage du malinké par les imams ivoiriens lors des fêtes religieuses devenait de plus en plus problématique, car le sermon « reste souvent incompréhensible pour la majorité des fidèles […] Alors que ce sermon, qui est un ensemble de conseils et d'informations apportés aux fidèles le jour de la fête devrait être clairement compris par le plus grand nombre[604] ».

Fofana, Ba et Kaba, en accordant une grande importance au bilinguisme arabe-français, avaient initié une tendance qui s'observera aussi au sein des cohortes suivantes de diplômés des pays arabes, et ce, même ceux près des courants salafistes. Ainsi, des arabisants formés à l'étranger, revenus en Côte d'Ivoire dans la deuxième moitié des années 1980, jouèrent eux aussi un rôle considérable dans le développement de l'islam ivoirien en français. Ce fut le cas de Djiguiba Cissé et de Sékou Sylla, qui décrochèrent tous les deux une bourse d'études de l'Arabie Saoudite en 1979. Le premier, né en 1958, obtint un certificat d'études de langue arabe et d'études islamiques en 1981, puis un diplôme de premier cycle en sociolinguistique à l'Université du roi Abdulaziz à Djeddah en 1986[605]. Il sera le futur directeur de la radio islamique *Al Bayane* et une figure importante des nouvelles associations islamiques qui vont émerger en Côte d'Ivoire au début des années 1990. Quant à Sékou Sylla, qui étudiait dans le même institut que Djiguiba Cissé, il compléta une maitrise en bioscience[606]. Peu de temps après son retour en Côte d'Ivoire

602 Miran-Guyon et Oyewolé, *loc. cit.*, 2015, p. 141-158.
603 « Ramadan : les fidèles exhortés à plus de solidarité », *Fraternité Matin*, 18 mai 1988.
604 « Tabaski : la solidarité et la paix célébrées », *Fraternité Matin*, 17 juillet 1989.
605 Entretien avec Djiguiba Cissé, directeur général de la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 10 décembre 2014.
606 « Interview de Sékou Sylla (imam de l'AEEMCI) : "Par la grâce de Dieu, aujourd'hui avec l'avènement de l'AEEMCI, on n'est plus complexé pour son islamité en milieu scolaire" », *Islam Info*, n° 534, 17 au 23 février 2016.

en 1988, il fut désigné imam principal de l'AEEMCI. En mai 1989, lors de la fin du Ramadan, le journal *Fraternité Matin* rapportait l'organisation, par l'AEEMCI, d'une grande prière commune pour ses militants pour la première fois depuis sa création. Des dizaines d'étudiants venus par autobus de différentes cités universitaires avaient alors assisté à la prière dirigée par Sékou Sylla à l'Université de Cocody[607]. À partir de 1991, la mosquée An-nour de l'AEEMCI, dont la construction avait été achevée en 1987 dans le quartier de la Riviera II à Abidjan, devint une mosquée du vendredi. Les sermons prononcés dans ce lieu de culte se faisaient en français sous la direction de l'imam Sékou Sylla[608].

Quant au Burkina Faso, la progression du français auprès des musulmans fut loin d'être aussi rapide et prononcée. Contrairement à la Côte d'Ivoire, ceci n'allait pas être la résultante de l'adoption généralisée d'un bilinguisme français-arabe chez les arabisants, mais plutôt de la montée des musulmans francophones de l'AEEMB et le CERFI eux-mêmes. En effet, pour les arabisants des années 1970 et 1980 – et encore aujourd'hui –, c'est la traduction vers les langues nationales, notamment le mooré dans le cas de Ouagadougou, qui permet de diversifier les profils de fidèles et d'en rejoindre un plus grand nombre et non le français. Très peu parmi eux se mirent à l'apprentissage du français au contraire de nombre d'arabisants ivoiriens. Ceci peut s'expliquer par le fait qu'en Côte d'Ivoire, contrairement à la plupart des États africains francophones, « le français a acquis dans ce pays une fonction à la fois véhiculaire et vernaculaire[609] », alors qu'au Burkina Faso, cette langue demeure celle d'une élite urbaine éduquée. Bien que le français soit la « langue officielle » du pays, seulement de 10 % à 15 % de la population l'utilise au quotidien[610] contre 70 %, qui est en mesure de comprendre soit le mooré, le dioula ou le fulfuldé[611].

Il faudra donc attendre la décennie 1990 pour l'introduction du français comme langue employée pour le sermon du vendredi et lors des fêtes islamiques suivant la construction de la première mosquée du vendredi de l'AEEMB et de celle du CERFI. Ce fut en mars 1993 à la mosquée du

---

607 « Ramadan : au bout du voyage spirituel, la solidarité », *Fraternité Matin*, 8 mai 1989.
608 « Interview de Sékou Sylla (imam de l'AEEMCI) : "Par la grâce de Dieu, aujourd'hui avec l'avènement de l'AEEMCI, on n'est plus complexé pour son islamité en milieu scolaire" », *Islam Info*, nº 534, 17 au 23 février 2016.
609 Jérémie Kouadio N'Guessan, « Le français en Côte d'Ivoire : de l'imposition à l'appropriation décomplexée d'une langue exogène », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, nº 40-41, 2008. Voir aussi Jérémie Kouadio N'Guessan, « Le français : langue coloniale ou langue ivoirienne? », *Hérodote*, vol. 126, nº 3, 2007.
610 Lalbila Aristide Yoda, « Traduction et plurilinguisme au Burkina Faso », *Hermès*, vol. 56, nº 1, 2010, p. 35.
611 Abou Napon, « La problématique de l'introduction des langues nationales dans l'enseignement primaire au Burkina Faso », *Revue électronique Sud Langues*, nº 2, 2003, p. 148.

vendredi de l'AEEMB dans le quartier de Wemtenga, non loin du campus universitaire de Ouagadougou, qu'eut lieu le tout premier sermon prononcé en français et en arabe devant plus d'une centaine de fidèles[612]. Quant au CERFI, l'association érigea un hangar en 1997 près du quartier des « 1 200 logements » à Ouagadougou, un endroit habité par la classe moyenne, qui servit de mosquée du vendredi jusqu'à la construction, en 2002, de l'actuelle mosquée[613].

Cette divergence expliquera, en partie, la moins grande politisation des leaders musulmans burkinabè. Tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso, les imams réputés les plus politisés, ou à tout le moins ceux dont les sermons tendent à traiter davantage des problèmes d'actualité sociaux et politiques, s'expriment généralement en français comme il en sera question plus loin. La plupart des grandes figures islamiques du Burkina Faso, ne maitrisant pas très bien le français, resteront confinées davantage dans les sphères religieuses et sociales[614]. Outre la progression du français, les activités des associations de musulmans francophones dans les années 1970 et 1980 contribuèrent aussi à une plus grande implication des musulmanes, jeunes et plus âgées. La nature de cette participation militante aux côtés des garçons et des hommes fut toutefois mitigée.

2.2. … et une implication plus forte, mais restreinte des femmes toutes générations confondues

Contrairement aux autres associations islamiques nationales au sein desquelles les femmes étaient pratiquement invisibles et complètement écartées des postes de responsabilité – en dépit de quelques appels de dirigeants à les impliquer davantage tel que vu précédemment –, les premiers regroupements de musulmans francophones dans différents établissements scolaires ivoiriens et voltaïques des années 1970 avaient mobilisé un nombre assez appréciable de filles dès les débuts. Les interventions de Tidjane Ba dans des écoles avaient d'ailleurs commencé dans un lycée de filles. En Haute-Volta, des élèves du Cours normal des jeunes filles faisaient partie des établissements « fondateurs » de l'AMSV. Dans les deux pays, les militantes participaient aux côtés des garçons aux activités de formation, qui étaient mixtes. Elles prenaient également part aux grands séminaires nationaux de formation islamique instaurés par l'AEEMCI et l'AEEMB. Des femmes pouvaient aussi occuper des postes dans le bureau national, généralement dans le rôle de déléguée culturelle[615].

---

612 « Interview. Omar NANIMA, recteur de la mosquée de l'A.E.E.M.B. », *An-Nasr Trimestriel*, nº 50, juillet-septembre 2012.
613 « A la découverte de l'histoire méconnue du CERFI », *Le CERFIste*, nº 10, janvier 2010.
614 Cette question est analysée de manière détaillée dans le chapitre V.
615 Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 12 mars 2015.

Cependant, tout au long des années 1970 et 1980, les militantes restèrent dans une grande mesure à la marge des activités de ces deux associations et à ce stade, leur agencéité demeurait particulièrement limitée. Le diner-débat tenu en décembre 1978 au Centre culturel islamique de Williamsville fut emblématique du rôle effacé des femmes dans le cadre de ces activités, et ce, même pour celles dont elles devaient être les principales bénéficiaires. Pour le journaliste affecté à la couverture de cet évènement, il s'agissait d'une belle initiative des jeunes filles musulmanes du lycée Sainte-Marie, qui avait su choisir un thème intéressant et tout à fait d'actualité : « La jeune fille musulmane face à la vie moderne ». Si le sujet à débattre promettait une « soirée enrichissante », l'activité n'avait pas été à la hauteur selon le compte rendu de la presse : « les discussions, de l'avis de beaucoup, n'ont pas été d'un haut niveau » et « les hôtesses (les jeunes filles du lycée Sainte Marie) trop occupées à servir n'ont pas participé comme il se doit à ce débat dont elles ont eu l'initiative[616] » – situation que des militantes de l'AEEMCI dénonceront plus tard comme étant du « militantisme bissap[617] ». Les intervenants, qui avaient leur propos autour de l'habillement, du mariage et du travail des jeunes musulmanes, étaient uniquement des hommes : Mohamed Lamine Kaba et Souleymane Doumbia[618].

La situation était très similaire à l'AEEMB où l'inclusion de thématiques dites « féminines » aux activités de l'association ne changeait en rien la hiérarchie patriarcale de l'époque. Selon les propos que nous avons recueillis auprès d'une ancienne aeembiste, qui avait été au sein du bureau national de l'organisation entre 1987 et 1989, les sujets, qui leur étaient en principe destinés, étaient pour la plupart du temps traités par des conférenciers. De plus, les militantes étaient souvent confinées aux cuisines pour préparer les plats et les boissons lors d'activités mixtes : « À notre époque, c'était les sœurs surtout, qui s'occupaient de la cuisine […] elles se plaignent toujours parce qu'elles disent qu'elles n'arrivent pas à participer pleinement aux activités dut au fait que la cuisine est beaucoup prenante. […] donc elles n'ont pas de temps justement d'assister aux activités[619] ».

---

[616] « La jeune fille musulmane face à la vie moderne : "Obéissance, pudeur, respect" déclare El Hadj Souleymane Doumbia au cours d'un dîner-débat », *Fraternité Matin*, 22 décembre 1978.
[617] En référence au bissap, un jus fait à partir des fleurs d'hibiscus séchées, très populaire en Afrique de l'Ouest, que les femmes préparent souvent lors des activités. Il sera question de cette expression dans le chapitre IV.
[618] « La jeune fille musulmane face à la vie moderne : "Obéissance, pudeur, respect" déclare El Hadj Souleymane Doumbia au cours d'un dîner-débat », *Fraternité Matin*, 22 décembre 1978.
[619] Entretien avec Maïmouna Koné-Dao, ancienne militante de l'AEEMB et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (2012-2015), à sa résidence (Ouagadougou), 11 juin 2015.

Dans ce contexte, une réflexion pour pallier le désengagement chronique des filles s'était posée tant à l'AEEMCI qu'à l'AEEMB vers la fin des années 1980. En 1987, les responsables de l'AEEMCI décidèrent de la création d'un séminaire réservé aux femmes[620]. Ces dernières avaient elles-mêmes fait pression pour que les choses changent comme nous l'a expliqué le président de l'association de l'époque : « Les filles ont revendiqué leur rôle et qu'elles ne vont pas continuer à être des militantes de second ordre[621] ». L'idée s'inspirait du modèle du séminaire national de formation islamique, qui était mixte et qui avait lieu tous les étés depuis 1982. Ces « Journées de la femme musulmane » ou « Journées des sœurs » devaient durer quatre jours lors des congés scolaires de Pâques[622] ou pendant les vacances universitaires. Elles se voulaient un espace propre aux femmes pour aborder certaines questions spécifiquement féminines en lien avec l'islam et surtout, éviter de devoir faire la cuisine pour les hommes et ainsi bénéficier d'un réel temps de parole[623]. La première édition s'était finalement tenue à Abidjan en 1987 et avait eu pour thème « Participation de la femme musulmane dans le développement de son pays ». Les responsables de l'AEEMCI décidèrent également de modifier les statuts de leur organisation afin de réserver un des trois postes à la vice-présidence à une sœur, « chargée des affaires féminines » de l'association[624].

Lors des deuxièmes journées de la femme musulmane en mars 1989, la responsable à l'information à l'AEEMCI avait expliqué que cet évènement allait permettre aux militantes d'avoir des échanges d'idées avec leurs ainées déjà mariées et qu'« Il s'agira de donner la parole à nos sœurs pour qu'elles réfléchissent et s'expriment sur les problèmes contemporains […] sur le mariage par exemple[625] ». La vice-présidente de l'association avait, pour sa part, précisé que « Ces journées ne devraient pas être perçues comme l'affirmation d'une quelconque autonomie des sœurs vis-à-vis des frères, mais la simple volonté de toute la jeunesse musulmane de Côte d'Ivoire de donner à la femme sa vraie place, ses réels attributs définis par le Coran et les

620 Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 12 mars 2015.
621 *Ibid.*
622 Le calendrier scolaire étant basé sur les fêtes chrétiennes, les activités qui se tenaient sur plusieurs jours avaient souvent lieu durant les congés de Pâques ou de Noël. Il n'y avait pas de stratégie particulière derrière ce choix outre des considérations pratiques.
623 Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 12 mars 2015.
624 *Ibid.*
625 « A.E.E.M.C.I. : du 23 au 27 mars 2èmes journées de la femme musulmane », *Fraternité Matin*, 23 mars 1989.

hadiths[626]. » Il ne s'agissait donc pas pour les militantes de l'AEEMCI de chercher à résister à l'ordre patriarcal ou encore à s'engager dans un exercice de réinterprétation des dogmes islamiques pour transformer les rapports de genre comme certaines femmes le feront dans les années 1990 et 2000[627]. Sans vouloir remettre véritablement en question la place qui leur était assignée au sein de l'association, leur action allait plutôt dans le sens d'un désir conscient de mieux se conformer aux préceptes islamiques même si cela reproduisait des normes sociales dominantes. En ce sens, l'activisme de ces jeunes filles s'inscrivait donc dans une dynamique d'agencéité conciliante (« *compliant agency*[628] ») ou encore de « *doing religion* » pour reprendre le concept d'Avishai[629].

Le succès de ces deuxièmes journées de la femme musulmane de l'AEEMCI fut somme toute assez modeste alors que seulement 74 musulmanes y participèrent[630], bien peu en comparaison aux 800 personnes présentes en moyenne aux séminaires nationaux (mixtes) de l'association à la même époque. Malgré une progression dans les années 1970 et surtout 1980, le militantisme islamique des femmes demeurait donc très limité. Ce constat était également valable au Burkina Faso. En effet, les dirigeants de l'AEEMB avaient eux aussi cherché à mobiliser davantage les sœurs et à leur offrir des activités qui leur étaient exclusivement destinées. Ceci avait conduit à la mise sur pied du Séminaire de formation islamique des sœurs de l'AEEMB, dont la première édition eut lieu en 1989, mais l'évènement n'avait attiré qu'un peu plus de 70 sœurs[631]. Néanmoins, ces premières initiatives de militantes de l'AEEMCI et de l'AEEMB jetèrent les bases à toute une série d'activités de bien plus grande ampleur, qui seront mises en place dans les années 1990 et 2000. Elles affineront leur discours et leurs stratégies pour rejoindre un plus grand nombre de sœurs et s'impliquer plus activement aux côtés de leurs frères.

Outre les militantes de l'AEEMCI et de l'AEEMB, des femmes mariées, d'un niveau d'instruction assez élevé et occupant des emplois bien rémunérés, commencèrent à se rencontrer au sein d'une petite structure assez dynamique vers la fin des années 1980 dans ce qui allait devenir la cellule féminine du CERFI. Comme nous l'a raconté Fatoumata Gomina,

---

[626] « 2èmes journées de la femme musulmane : œuvrer au renforcement de l'œcuménisme », *Fraternité Matin*, 5 avril 1989.
[627] Voir chapitre IV.
[628] Burke, *loc. cit.*, 2012, p. 127-129.
[629] Avishai, *loc. cit.*, 2008, p. 409-433.
[630] Miran, *op. cit.*, 2006, p. 337-338.
[631] « Historique », *site web de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 14 avril 2018.

documentaliste de profession, tout avait commencé en 1987 lorsqu'elle avait fait le pèlerinage à La Mecque en compagnie de Ramata Boly, qui était sage-femme enseignante et attachée de santé de formation[632]. À l'instar de nombreux musulmans pour qui le *hadj* contribue à renforcer leur piété et leur dévotion, elles avaient été profondément marquées par leur expérience. Elles avaient constaté que la plupart des femmes burkinabè, qui accomplissaient ce rite, ignoraient leur propre religion. « Certaines ne savaient même pas prier[633] » selon Fatoumata Gomina.

À leur retour au Burkina Faso, les deux amies avaient fait preuve d'agencéité en créant elles-mêmes un petit cadre de formation et de promotion de l'islam auprès des femmes francophones et scolarisées de Ouagadougou. Comme l'avait expliqué une autre pionnière du groupe, une telle initiative « s'imposait », car c'était difficile pour le « milieu intellectuel » de trouver des gens qui pouvaient bien expliquer l'islam en français, puisque « généralement dans les mosquées, c'est en mooré qu'on parle, c'est en dioula[634] ». Ainsi, dans un premier temps, Fatoumata Gomina et Ramata Boly réussirent à réunir un premier groupe de cinq à six femmes près de la quarantaine, qui se connaissaient – certaines étaient collègues de travail, d'autres amies –, pour suivre des cours d'enseignement religieux sur le Coran et la Sunna, apprendre des rudiments d'arabe et mieux connaitre le rôle de la femme en islam. Parmi elles se trouvaient notamment la femme d'Aboubacar Nacro – un des pionniers du CERFI –, qui était cadre au bureau burkinabè du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), et Chantale Assiby Ouédraogo, une institutrice[635].

Comme cela avait été le cas pour de jeunes musulmans francophones dans des écoles et des lycées au début des années 1970, ces femmes cherchaient elles aussi à redécouvrir la religion héritée de leurs parents. C'était le cas de Faty Ouédraogo, une des pionnières ayant appartenu au petit groupe initial. Cette professeure de français au secondaire, après avoir été institutrice en enseignement primaire, avait été scolarisée à l'école catholique. Elle s'était donc fait beaucoup d'amies catholiques durant son enfance. Faty Ouédraogo nous avait même confié qu'elle assistait très souvent aux messes le dimanche en cachette pour ne pas que son père, qui était musulman,

632 Entretien avec Fatoumata Gomina et Habiba Karambiri, pionnières de la cellule féminine du CERFI, à leur résidence (Ouagadougou), 18 juin 2015.
633 *Ibid.*
634 Entretien avec Salamata Thiombiano, pionnière du CERFI et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (2003-2006), à son bureau (Ouagadougou), 22 juin 2015.
635 Entretien avec Ramata Boly, pionnière et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (1990-1997), à son bureau (Ouagadougou), 25 juin 2015.

l'apprenne. À l'âge adulte, elle s'était interrogée sérieusement sur l'islam, sa religion à la naissance, et avait voulu mieux la comprendre : « Moi j'ai failli devenir catholique par les camarades et tout ça, mais après j'ai dit bon, mes parents sont musulmans. À ma naissance, on a fait tous les rites, pourquoi ne pas comprendre cette religion? Il vaut mieux aller à la source, comprendre avant de changer. C'est ainsi qu'un groupe de femmes, nous avions eu le même problème au même moment, Dieu faisant les choses […] On a voulu comprendre mieux ce que c'est que l'islam[636]. »

Cette soif d'apprendre leur religion était partagée par les autres du groupe. Comme l'avait souligné une autre pionnière, « la connaissance ce n'est pas pour les hommes seulement en islam[637] ». Cependant, étant toutes issues du système scolaire laïque ou chrétien, aucune des femmes n'avait fait d'études religieuses à l'école coranique ou autre : « On n'a pas beaucoup de connaissances. […] Si on veut vraiment connaitre l'islam, on va aller vers ceux qui connaissent tout[638]. » Ainsi, elles firent appel à des « petits frères » de l'AEEMB, qu'elles jugeaient beaucoup plus cultivés sur l'islam et surtout, qui pouvaient leur enseigner cette religion en français. Chaque dimanche matin, ces femmes se rendaient à la grande mosquée de Gounghin (Ouagadougou) ou dans un collège de leur quartier. Le responsable de cet établissement, un musulman, leur donnait accès à une salle pour qu'elles puissent tenir leurs cours, généralement dispensés par Ibrahim Barra et Sayouba Belem de l'AEEMB. Il ne s'agissait pas de recevoir un enseignement savant, mais plutôt d'acquérir une formation élémentaire sur le Coran, « les rudiments de la prière », « qu'est-ce que l'islam lui-même », les ablutions et autres savoirs pratiques que les militantes pourraient à leur tour transmettre à d'autres sœurs[639].

Leur démarche s'apparentait énormément à celle de femmes arabisantes, qui commençaient à se réunir dans des groupes informels de quartier dès les années 1970, mais surtout à partir de la décennie 1990, pour apprendre ensemble les pratiques de base de l'islam. Certaines d'entre elles, qui se faisaient d'abord connaitre dans des cercles familiaux restreints, pouvaient ensuite, grâce au bouche-à-oreille, commencer à prendre la parole au-delà de leur voisinage en diffusant leurs

636 Entretien avec Faty Ouédraogo, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015. Voir Annexe XII pour la transcription de l'entretien avec cette femme.
637 Entretien avec Fatoumata Gomina et Habiba Karambiri, pionnières de la cellule féminine du CERFI, à leur résidence (Ouagadougou), 18 juin 2015.
638 *Ibid.*
639 Entretien avec Faty Ouédraogo, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015.

connaissances religieuses[640]. Des femmes furent d'ailleurs très nombreuses à joindre les associations islamiques de quartier, qui ont proliféré en Afrique de l'Ouest à partir des années 1990[641].

De manière similaire, une fois mieux formées grâce aux cours donnés par des membres de l'AEEMB, les femmes du groupe mis sur pied par Fatoumata Gomina et Ramata Boly décidèrent de devenir des guides pour d'autres sœurs de différents quartiers de Ouagadougou, car plusieurs étaient ignorantes des rôles, responsabilités et devoirs des femmes en islam : « Quand nous avons eu un noyau de femmes intellectuelles bien formées, nous nous sommes lancées maintenant dans les quartiers pour voir les femmes analphabètes, qui étaient musulmanes de nom, mais musulmanes non pratiquantes. Il fallait maintenant les former à la pratique[642]. » Cette étape marquait un tournant au sein de leur mouvement, car jugeant qu'elles avaient des connaissances suffisantes, elles pouvaient dorénavant être autonomes et se passer des hommes pour aller former à leur tour d'autres femmes, ce qui s'apparentait à une agencéité d'*empowerment*[643]. À la lumière de la performativité (« *performativity*[644] »), ces femmes se posaient donc en figures d'autorité étant perçues comme des références dans leur milieu pour leurs connaissances islamiques, même si elles demeuraient limitées en comparaison à des guides religieux masculins.

Prenant la voiture de Faty Ouédraogo, qui était la seule du groupe à en posséder une, elles se rendaient dans différentes mosquées de la ville pour organiser des séances de formation. Se posant comme figures d'autorité auprès des autres femmes, il s'agissait pour elles de montrer que leur place en islam était empreinte de nombreux préjugés : « Dans un premier temps, on a toujours pensé que l'islam refoulait la femme au foyer, la femme doit être enfermée. Donc le fait déjà que nous formions une association, que nous sortions pour former d'autres femmes, prouve

[640] Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 48; Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2018, p. 207-209; Madore et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 203.
[641] Augis, *loc. cit.*, 2005, p. 309-326; LeBlanc, *loc. cit.*, 2009b, p. 435-459; Dorothea E. Schulz, « Remaking Society from Within: Extraversion and the Social Forms of Female Muslim Activism in Urban Mali », dans Barbara Bompani et Frahm-Arp Maria (dir.), *Development and Politics from Below, Exploring Religious Spaces in the African State*, London, Palgrave-Macmillan, 2010, p. 74-96; Gomez-Perez et Ba, *loc. cit.*, 2015, p. 178-182.
[642] Entretien avec Faty Ouédraogo, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015.
[643] Burke, *loc. cit.*, 2012, p. 125-126.
[644] Frede et Hill, *loc. cit.*, 2014, p. 148-155.

que l'islam n'est pas contre. […] l'islam n'est pas contre l'épanouissement de la femme[645]. » Ainsi, la cellule a grandi en accueillant d'autres femmes y compris des analphabètes[646].

Cependant, le fait de devoir quitter la maison, parfois des journées entières, n'était pas toujours très bien perçu si bien que certaines d'entre elles durent faire face à la méfiance de beaucoup d'hommes. D'une part, il y avait eu certains maris eux-mêmes, qui n'avaient initialement pas été très enthousiastes, mais qui les avaient finalement soutenues selon Ramata Boly : « les maris ont été vraiment compréhensifs […]. Avec le temps, en tout cas, les hommes là, ils ont contribué en nous permettant de sortir chaque fois, parfois en nous donnant le carburant. Bon, au début ce n'était pas facile. [Rires] Mais on les comprend aussi hein! Toute la semaine tu n'as pas ta femme, le week-end aussi, elle sort, c'est pas facile![647] ». D'autre part, les hommes des quartiers visés par les activités de formation pouvaient également se montrer très réticents selon ce que nous a dit Faty Ouédraogo :

> Au départ, il y a des hommes mêmes qui nous menaçaient. Il y a des hommes mêmes qui disaient « Ah non vous vous êtes des perturbatrices. Vous voulez disloquer nos foyers. Nous ne sommes pas d'accord. Les femmes doivent rester à la maison ». […] les dimanches si on quittait à huit heures, on ne revenait pas avant 20 heures. Et donc il y a des hommes qui profitaient dire « Ah voyez ces femmes-là sont des femmes dévergondées, elles abandonnent leur famille, elles font ceci et cela ». […] Ils ont constaté que notre conduite n'avait rien [de mal selon l'islam][648].

Cette négociation, parfois difficile, que des femmes musulmanes mariées souhaitant prêcher devaient entreprendre avec les hommes, et plus spécifiquement leurs maris, n'était pas propre au Burkina Faso. En fait, il s'agit d'un enjeu récurrent pour les femmes musulmanes ailleurs en Afrique de l'Ouest. Par exemple, Janson a montré que le travail missionnaire islamique des femmes membres du Tablighi Jama'at[649] en Gambie a donné lieu à un plus grand partage des tâches domestiques entre les hommes et les femmes – bien que cela soit considéré comme un travail féminin dans la société gambienne – pour qu'elles puissent prêcher dans l'espace public[650].

---

645 Entretien avec Faty Ouédraogo, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015.
646 Entretien avec Fatoumata Gomina et Habiba Karambiri, pionnières de la cellule féminine du CERFI, à leur résidence (Ouagadougou), 18 juin 2015.
647 Entretien avec Ramata Boly, pionnière et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (1990-1997), à son bureau (Ouagadougou), 25 juin 2015.
648 Entretien avec Faty Ouédraogo, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015.
649 Un mouvement religieux islamique d'origine indo-pakistanaise.
650 Marloes Janson, « Male Wives and Female Husbands », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 187-218.

Malgré ces quelques difficultés, les femmes de cette cellule, qui fonctionnait jusque-là de façon informelle, mais qui comptait de plus en plus de membres, voulurent créer une organisation officielle de femmes musulmanes vers 1987-1988. Elles firent une fois de plus appel à des responsables de l'AEEMB et notamment le vice-président de l'époque, Sayouba Belem, pour la rédaction des statuts. La dénomination Organisation des Femmes Musulmanes du Burkina (OFMB) fut retenue[651]. Au même moment, des hommes étaient en train de mettre sur pied le CERFI. Certains d'entre eux leur proposèrent donc de collaborer pour créer ensemble le CERFI en y incluant une cellule féminine formelle, ce qui fut accepté[652]. Dès 1989, la cellule féminine du CERFI organisa une colonie de vacances islamiques[653]. Le but de l'activité était double. Il s'agissait de donner des connaissances islamiques de base à des enfants du primaire et du début du secondaire et du même coup, d'attirer les mères de ces jeunes : « C'était une politique pour avoir le maximum de femmes puisque si on prend ton enfant, il faut que tu t'intéresses à la culture islamique de ton enfant. Il faut que tu viennes assister à la formation islamique des enfants[654] ». À partir de la décennie 1990, la cellule féminine du CERFI jouera un rôle fondamental dans le développement de l'islam auprès des femmes musulmanes du Burkina Faso et dans la création de nouvelles associations islamiques spécifiquement féminines.

En marge des grandes associations islamiques nationales telles que la CMHV/CMBF et le CSI ainsi que les groupes wahhabites du Mouvement Sunnite et de l'AMOCI, des musulmans francophones scolarisés à l'école francophone laïque ou chrétienne et ceux intégrés dans l'économie formelle commencèrent à s'organiser au sein de nouvelles structures dès le début des années 1970 et tout au long de la décennie 1980. Des organisations comme l'AEEMCI, l'AEEMB et le CERFI, qui résultaient d'une coopération intergénérationnelle importante, permirent à un profil de fidèles, qui était auparavant largement ignoré par les activités religieuses existantes, d'acquérir progressivement une plus grande légitimité au sein de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso. Ces mouvements, qui prirent davantage

[651] « A la découverte de l'histoire méconnue du CERFI », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.
[652] « La cellule féminine : sur les traces du passé ou sur l'éclair qui pointe à l'horizon? », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.
[653] Cette activité existe encore aujourd'hui. La 21e édition eut lieu en juillet 2017. Voir « Colonie de vacances : 352 enfants à la découverte de l'islam et du civisme », *Burkina 24*, 30 juillet 2017.
[654] Entretien avec Fatoumata Gomina et Habiba Karambiri, pionnières de la cellule féminine du CERFI, à leur résidence (Ouagadougou), 18 juin 2015.

d'ampleur au cours des décennies suivantes, annonçaient le rôle accru joué par des jeunes et des femmes dans le militantisme islamique des deux pays à partir des années 1990. Des cadets firent preuve d'agencéité en tirant leur épingle du jeu, surtout en Côte d'Ivoire, dans un contexte où le paysage islamique des deux pays connut d'importantes mutations, qui ne signifiaient toutefois pas la fin des tensions et de rapports de domination, surtout au Burkina Faso.

CHAPITRE IV
DIALOGUE ET TENSIONS ENTRE CADETS SOCIAUX ET AINÉS (DEPUIS 1990)

Ce quatrième chapitre a pour objectif d'analyser quelques-unes des plus importantes mutations que connut le paysage associatif musulman de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso à partir des années 1990. Celles-ci mirent la table aux luttes de pouvoir entre ainés et cadets au sein des organisations islamiques, qui se manifestèrent à travers leur participation sur le terrain politique (chapitres V et VI) et leur implication accrue dans l'entrepreneuriat religieux depuis la décennie 2010 (chapitre VI). La thèse centrale défendue ici est que si des jeunes et des femmes, à la faveur de leurs initiatives parfois très créatives et de leur agencéité, jouèrent un rôle majeur dans ces transformations dans les deux pays, les avancées pour les cadets à l'intérieur des associations musulmanes demeurent néanmoins fragiles et peuvent subir des reculs significatifs. Ceci est tout particulièrement le cas au Burkina Faso alors qu'ils restent, dans une grande mesure, marginalisés par les ainés.

Trois hypothèses sont émises. D'abord, dans les deux pays, des jeunes et des femmes, qui militaient dans les organisations de musulmans francophones, bénéficièrent d'un cadre favorable en pouvant compter sur le soutien des ainés ainsi que sur une grande liberté d'action et de parole. Ainsi, de jeunes militants purent s'affirmer et gagner en légitimité à travers de nouvelles stratégies médiatiques et d'initiatives en faveur de l'unité alors que des femmes de ce milieu utilisèrent de plus en plus l'islam comme facteur d'émancipation.

Une deuxième hypothèse postule que l'ascension des cadets dans le militantisme islamique des deux pays fut certes le résultat de leur dynamisme, mais découlait également d'une ouverture des ainés à leur endroit quant à les intégrer davantage. Ceci pouvait s'observer au sein des associations salafistes de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, où le premier changement générationnel à la tête de ces mouvements au milieu de la décennie 2000 fut notamment l'œuvre d'un dialogue intergénérationnel. La plus grande place occupée par des jeunes et des femmes dans plusieurs radios islamiques des deux pays à partir des années 2000 allait aussi dans ce sens; des ainés firent ainsi confiance à certains d'entre eux pour animer des émissions en direct.

Enfin, ce chapitre émet également l'hypothèse que la place dévolue aux cadets au sein des structures reconnues comme étant les principales interlocutrices des musulmans auprès de l'État reste grandement tributaire des luttes de pouvoir entre ainés pour le contrôle de ces organisations. Si ceci contribua à la mise à l'écart des jeunes dans les deux pays après une certaine ouverture à leur endroit dans les années 1990, de jeunes militants ivoiriens n'hésitèrent pas à prendre position et s'impliquer activement dans les conflits entre ainés alors que les jeunes au Burkina Faso demeurèrent muets et en retrait.

1. Agencéité des cadets dans les associations islamiques francophones : des ainés bousculés

Dans la lignée de ce qui s'était amorcé dans les années 1970 et 1980, l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI), l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB) et le Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI) continuèrent d'être des lieux privilégiés de coopération entre ainés et cadets au sein desquels ces derniers purent exprimer leur agencéité. Profitant de l'absence d'une politique médiatique effective par les ainés des deux pays au début des années 1990, des jeunes occupèrent l'espace laissé vacant pour développer une presse islamique servant à véhiculer des points de vue alternatifs échappant au contrôle des « *gatekeepers*[655] ». De plus, dans un contexte marqué par la prolifération d'associations islamiques à l'échelle locale et nationale, ils jouèrent un rôle important dans les réflexions entourant la création d'une fédération – qui mit cependant plus de temps à se concrétiser au Burkina Faso en raison de crises internes sévères –, ce qui contribua à renforcer leur légitimité dans la communauté musulmane.

De leur côté, des femmes ivoiriennes et burkinabè surent elles aussi tirer profit de ce milieu associatif à partir de la décennie 1990 pour aller au-delà d'une agencéité conciliante[656] en défendant leurs droits en islam face aux « traditions » sociales et culturelles leur étant défavorables. Au tournant des années 2000, une nouvelle cohorte de militantes dans les deux pays adopta des positions plus critiques, notamment à l'égard des conceptions patriarcales de

[655] Pamela J. Shoemaker, *Gatekeeping*, Newbury Park, Sage Publications, 1991; Pamela J. Shoemaker et Tim P. Vos, *Gatekeeping Theory*, New York, Routledge, 2009.
[656] Burke, *loc. cit.*, 2012, p. 127-129.

leurs « frères », en faisant preuve de « *pious critical agency*[657] » et même de féminisme islamique sans le nommer en plus de tendre vers l'*empowerment* des femmes au sein de ces associations.

1.1. Légitimation des cadets sociaux à l'AEEMB et l'AEEMCI : une liberté de parole et d'initiatives

Au Burkina Faso, à partir de la décennie 1990, la proximité des militants et des responsables de l'AEEMB et du CERFI favorisa l'organisation conjointe d'un grand nombre d'activités. D'une part, le CERFI, bien qu'il ne soit pas spécifiquement une association de jeunesse, regroupe néanmoins beaucoup de jeunes diplômés ou travailleurs partageant de grandes affinités avec les jeunes étudiants. D'autre part, à l'exception d'Issaka Sam (1991-1997), qui avait intégré le Mouvement Sunnite en 1974 puis fait partie du bureau national de cette association (1978-1980)[658], et de Salifou Belem (2000-2003), qui était membre fondateur de la Jeunesse Musulmane de Bingerville en Côte d'Ivoire[659] – qui fut intégrée à l'AEEMCI –, tous les autres présidents du CERFI[660] avaient été d'anciens responsables de l'AEEMB. Comme l'a souligné le président du CERFI entre 1997 et 2000, Mamadou Drabo, qui fut un militant de la première heure à l'AEEMB à Bobo-Dioulasso en plus d'avoir occupé différents postes de responsabilité au sein de cette association dans la première moitié des années 1990 durant ses études universitaires en droit des affaires à Ouagadougou[661], la collaboration est très étroite entre les deux associations. D'une part, le CERFI doit « son implantation rapide au capital d'expérience des premiers AEEMBistes » et, d'autre part, « Le CERFI se positionne donc aujourd'hui comme le prolongement de l'AEEMB[662] ».

Du côté de l'AEEMCI, si les « trois mousquetaires » – Aboubacar Fofana, Tidjane Ba et Mohamed Lamine Kaba[663] – furent moins présents aux côtés des militants de l'association à partir des années 1990 et surtout 2000, ces derniers purent tout de même compter sur Sékou Sylla, qui, encore aujourd'hui, est leur imam national. Les militants de l'AEEMCI ont développé une relation très étroite et conviviale avec celui qu'ils surnomment très affectueusement

[657] Rinaldo, *loc. cit.*, 2014, p. 824-846.
[658] Sawadogo *et al.*, *op. cit.*, 2016, p. 43.
[659] « Conférence historique du CERFI (25e anniversaire) », 3 décembre 2015.
[660] Sayouba Belem (1989-1991), Mamadou Drabo (1997-2000), Ibrahim Barra (2003-2006), Cheikh Sidi Mohamed Koné (2006-2009) et Moussa Nombo (2009-2015). Pour ce qui est de Souleymane Koné (2015-2017) et d'Aminou Ouédraogo (2017-), n'étant pas encore en poste au moment de l'enquête, leur parcours militant n'a pas pu être connu.
[661] Sawadogo *et al.*, *op. cit.*, 2016, p. 44.
[662] « Entretien avec El Hadj Mamoudou DRABO, Président National du CERFI », *L'Appel*, no 25, janvier-février 1999.
[663] Voir chapitre III.

« empereur premier » ou « empereur Sékou ». Dans un discours en décembre 2014, Aboubacar Fofana avait d'ailleurs rappelé qu'il avait vu en Sékou Sylla le candidat plus approprié pour appuyer les jeunes de l'AEEMCI en raison de « sa connaissance du milieu scolaire et estudiantin dont il a maîtrisé et le langage et les habitudes et qui sont en concordance avec sa personnalité et sa manière de communiquer[664] ».

Bien que la relation ne fut pas aussi étroite que celle que l'AEEMB développa avec le CERFI, les militants de l'AEEMCI purent eux aussi bénéficier du soutien de leurs ainés réunis au sein de l'Amicale des Anciens de l'AEEMCI (3A), qui regroupait elle-même plusieurs générations d'anciens militants de l'AEEMCI[665]. Le président sortant de l'AEEMCI en 2014, Gnénéfoli Mamadou Ouattara[666], avait réitéré que son association avait besoin, plus que jamais, du soutien moral et financier des anciens des 3A afin d'encadrer et de conseiller les jeunes : « Nous pensons que les cadets et les anciens doivent travailler main dans la main pour une même mission, pour un même but. Donc la collaboration avec les anciens est plus qu'une nécessité. Il nous appartient de faire en sorte que la collaboration puisse être la plus fraternelle possible et que cela puisse déboucher sur des résultats concrets […][667]. »

Fort de cette coopération intergénérationnelle, les jeunes musulmans francophones de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, déjà très dynamiques à la fin des années 1980, poursuivirent sur leur lancée tout au long de la décennie 1990 avec la tenue de séminaires, de conférences et autres manifestations de toutes sortes. Rien que pour l'AEEMCI, plus d'une trentaine d'articles de la presse généraliste avait fait le compte rendu des activités de cette association au cours de cette décennie, donnant ainsi une visibilité sans précédent à cette structure[668]. La stratégie des membres de l'AEEMB et du CERFI de tenir des activités sortant du cadre islamique « traditionnel » pour investir de nouveaux lieux de la sphère publique tels que les salles de conférences et les hôtels à l'instar de ce qui s'était observé en Côte d'Ivoire de manière marquée dès les années 1980 continuait de porter ses fruits. Cela permettait non seulement d'attirer de nouveaux profils de musulmans, mais aussi de susciter l'intérêt voire la curiosité des médias

[664] « 17ème congrès de l'AEEMCI. Cheick Boikary Fofana : "Je n'accepterai jamais que la religion soit un motif de combat entre les Ivoiriens!" », *Plumelibre.net*, 29 décembre 2014.
[665] Entretien avec Sayndou Bakayoko, président des 3A (2014-) et ancien militant de l'AEEMCI, à sa résidence (Abidjan), 23 décembre 2014.
[666] Il sera davantage question de cet individu dans le chapitre VI.
[667] « Ouattara G. Mamadou : "L'AEEMCI n'est pas une maison de placement!" », *Plumelibre.net*, 27 décembre 2014.
[668] Selon un décompte effectué parmi les articles de presse retenus dans le cadre de cette recherche.

généralistes burkinabè, qui commençaient à rapporter de plus en plus leurs activités. Le journaliste du *Sidwaya* affecté à la couverture d'un diner-débat islamique organisé par le CERFI, en janvier 1995, à l'hôtel Relax de Ouagadougou, relevant qu'il s'agissait de la première manifestation islamique organisée dans un hôtel, avait écrit : « À la question de savoir pourquoi débattre de l'islam dans un hôtel, hors des mosquées et des centres religieux, un organisateur nous souffle : "Ce cadre nous permet de rencontrer une catégorie sociale donnée de musulmans"[669] ».

Au-delà des diverses activités organisées par les associations de musulmans francophones qui contribuaient à renforcer leur légitimité au sein de la communauté, deux initiatives furent tout particulièrement évocatrices de l'agencéité dont firent preuve de jeunes militants gravitant autour de ces milieux pour tenter de mieux se positionner dans le champ religieux des deux pays. D'abord, certains ont saisi l'opportunité offerte par le « printemps de la presse » du début des années 1990 pour faire entendre leur voix grâce à un cadre d'expression indépendant et autonome, qui échappait au contrôle du message par les *gatekeepers*, les ainés à la tête des grandes associations islamiques. En Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest francophone, la libéralisation politique et sociale consacra la liberté de presse. Dans ce contexte marqué par la création de dizaines de quotidiens, d'hebdomadaires et d'autres périodiques dans les deux pays, des jeunes dotèrent leur communauté d'une presse islamique alors que cela ne constituait pas une priorité des ainés.

Les médias écrits islamiques n'étaient certes pas tout à fait nouveaux en Côte d'Ivoire – il y avait eu une première tentative infructueuse au début des années 1980 avec le magazine *Allahou Akbar* –, mais pour la première fois, ils allaient avoir une certaine envergure. En Côte d'Ivoire, outre la revue islamique indépendante *Alif* (1992-1995), ce fut surtout le journal *Plume Libre*, diffusé à partir d'octobre 1991, qui se démarqua[670]. Celui-ci, sans être officiellement une publication de l'AEEMCI, fut animé presque exclusivement par des membres actifs ou anciens de cette association. Les deux principaux acteurs étaient le directeur de publication, Fousséni Dembélé, militant de l'AEEMCI et futur président des 3A (1998-2004)[671], et le directeur technique, Ibrahim

[669] « Islam et développement : "Définir le développement en fonction de nos valeurs culturelles, de nos croyances" », *Sidwaya*, 30 janvier 1995.
[670] Voir Annexe XIII pour la page couverture du premier numéro de *Plume Libre*.
[671] Il est aujourd'hui directeur de cabinet du ministère de la Culture et de la Francophonie.

Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986), qui avait un DEA en lettres modernes à l'Université de Cocody.

Au Burkina Faso, des jeunes près de l'AEEMB et du CERFI lancèrent le bimestriel *L'Appel* en novembre 1994[672], qui fonctionnait de façon autonome des deux structures et qui avait des visées plus larges que la simple publication interne associative[673]. Le premier directeur de publication, Abibou Thiombiano, était doctorant en linguistique à l'Université de Ouagadougou. Parmi les journalistes et contributeurs les plus fréquents se trouvait Tiégo Tiemtoré. Ancien militant de l'AEEMCI alors qu'il était au lycée à Grand-Bassam, il avait intégré l'AEEMB à son arrivée au Burkina Faso en 1988 dans le cadre d'études universitaires en lettres modernes puis en sciences de l'éducation. Il fut le président de l'AEEMB entre 1990 et 1992. Au terme de son parcours académique, il s'était lancé dans le journalisme, ayant notamment été collaborateur pour *Le Pays* de 1992 à 1996, et devint un des imams les plus connus de l'AEEMB/CERFI à partir des années 2000[674].

Les journaux *Plume Libre,* un « mensuel ivoirien d'informations générales », et *L'Appel*, « bimestriel islamique de formation et d'informations générales », comme leur sous-titre l'indiquait, couvraient autant les questions de dogme religieux et l'actualité islamique nationale que les évènements sociopolitiques, culturels et parfois sportifs du pays et d'ailleurs dans le monde. Surtout ces deux journaux islamiques témoignaient d'une volonté d'un nombre croissant de jeunes musulmans de faire entendre leur voix sur la place publique et de ne plus être relégués dans l'ombre des ainés à la direction de leur communauté[675]. Certes, ces publications eurent un tirage limité. Difficilement accessible hors d'Abidjan, *Plume Libre* ne dépassa pas les 5000 exemplaires par numéro[676]. Après un an d'existence, bien que *L'Appel* fût vendu dans près de 25 provinces du Burkina Faso et distribué en Côte d'Ivoire, au Mali, au Niger, au Bénin et au Togo, son tirage demeura constant à 2 000 exemplaires[677]. À l'instar de bon nombre d'autres

672 Voir Annexe XIV pour la page couverture du premier numéro de *L'Appel*.
673 À l'intention de leurs militants et sympathisants, l'AEEMB a lancé le bulletin *An-Nasr trimestriel* en janvier 1997 alors que le CERFI a publié *Le CERFIste* de 2006 à 2010.
674 Entretien avec Tiégo Tiemtoré, ancien président de l'AEEMB (1990-1992) et imam de l'AEEMB/CERFI, à la mosquée de l'AEEMB (Ouagadougou), 1er mai 2015.
675 Les sujets couverts par ces deux journaux, et notamment ce qui touche les questions de religion civile et de citoyenneté, sont abordés dans le chapitre V.
676 Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 3 décembre 2014.
677 « L'Appel vivra si… », *L'Appel*, no 06, novembre-décembre 1995; « Trois ans pour L'Appel », *L'Appel*, no 18, novembre-décembre 1997.

publications islamiques qui seront lancées dans les années 2000 et 2010 dans les deux pays, ces deux titres furent également éphémères en raison de problèmes financiers : fermé en 1995, *Plume Libre* fut relancé sous la forme hebdomadaire en 2000 avant de cesser de nouveau de paraitre en 2002; après près de 50 numéros, *L'Appel* cessa ses publications en 1999. Il faut dire que ces difficultés économiques touchaient plus largement l'ensemble de la presse écrite ivoirienne et burkinabè, qui restait l'apanage d'une minorité urbaine et socialement privilégiée[678] et avait notamment été durement frappée par la dévaluation du franc CFA en 1994[679].

Ces médias servirent malgré tout de véhicule pour exprimer de façon plus ou moins ouverte des frustrations, qui étaient demeurées latentes, ce qui suscita des remous tout particulièrement au sein de la communauté musulmane ivoirienne. L'éditorial du premier numéro de *Plume Libre* en octobre 1991 affirmait que « Plume Libre se veut entre autres "le regard" du jeune musulman sur notre société en mutation et sur les problèmes du moment[680] ». Comme nous le soulignait Ibrahim Doumbia, c'était véritablement un « journal politique », un « journal d'éveil de conscience », avec une ligne éditoriale que beaucoup de musulmans pouvaient trouver « un peu trop corsée[681] ». Tout au long de la décennie 1990, ce journal, qui fut même sanctionné par l'État en février 1995, allait être un important vecteur des prises de position de jeunes musulmans près de l'AEEMCI dans les débats sociopolitiques ivoiriens et surtout, de la critique parfois acerbe de certains ainés et tout particulièrement ceux à la tête du Conseil Supérieur Islamique (CSI)[682].

À l'instar du journal *Plume Libre*, les responsables de *L'Appel* voulaient également bousculer le statu quo comme le soulignait l'éditorial du premier numéro : « L'Appel est un appel pour sortir de la léthargie et de la catalepsie[683] ». Si ce journal n'investit pas le terrain politique avec la même intensité que *Plume Libre*, de nombreux articles et éditoriaux de *L'Appel* n'hésitaient pas à

---

678 Surtout au Burkina Faso où le taux élevé d'analphabétisme est particulièrement élevé.

679 Par exemple, en Côte d'Ivoire, sur les 178 titres qui furent lancés pendant « le printemps de la presse », seuls 22 étaient encore actifs en 1998. Sur l'état de la presse en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, voir notamment Aghi Auguste Bahi, « Les tambours bâillonnés : contrôle et mainmise du pouvoir sur les médias en Côte d'Ivoire », *Media Development*, vol. XLV, nº 4, 1998, p. 38; Aghi Auguste Bahi, « Les lanternes de la cité. Éthique professionnelle de la presse plurielle en Côte d'Ivoire », dans Patrick J. Brunet et Martin David-Blais (dir.), *Valeurs et éthique dans les médias : approches internationales*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 236-237; Serge Théophile Balima et Marie-Soleil Frère, *Médias et communications sociales au Burkina Faso : approche socio-économique de la circulation de l'information*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 19-74; Zio Moussa, *Les médias et la crise politique en Côte d'Ivoire*, Legon, Fondation pour les médias en Afrique de l'Ouest/International Media support, 2012, p. 10-27.

680 « Édito-Plume. Un journal n'est jamais de trop », *Plume Libre*, nº 1, octobre 1991.

681 Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 3 décembre 2014.

682 Il en sera question dans le chapitre V.

683 « Édito : un journal n'est jamais de trop », *L'Appel*, nº 00, novembre-décembre 1994.

commenter les crises internes au sein de la communauté musulmane[684] et à écorcher des responsables musulmans pour les problèmes récurrents d'organisation du *hadj*[685]. Ces prises de position suscitèrent d'ailleurs des tensions avec d'autres membres de la communauté musulmane comme l'évoqua l'éditorial du numéro marquant la cinquième année d'existence du journal :

> L'APPEL après quatre ans, c'est aussi ce journal qui dérange; il expose et met à nu certains problèmes qui gangrènent la oumah. Beaucoup auraient en effet souhaité qu'on ménage les responsables de la oumah, sous le prétexte qu'il faille [sic] laver le linge sale en famille. Beaucoup auraient aussi souhaité qu'on se taise sur les coups bas des associations islamiques et les mauvais comportements et agissements des musulmans. […] Pressions et menaces à l'encontre des rédacteurs ne changeront aucunement la ligne éditoriale[686].

Outre la presse islamique, de jeunes musulmans des associations francophones de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso firent preuve d'agencéité en participant activement dans les réflexions visant une meilleure organisation et unité de la communauté musulmane nationale. En effet, leur contribution dans la constitution d'une grande fédération d'associations islamiques dans les deux pays fut majeure. Elle permit aux militants de l'AEEMCI et, dans une moindre mesure, ceux de l'AEEMB/CERFI, d'acquérir une plus grande légitimité en plus de témoigner de la confiance que des ainés à la tête d'autres organisations musulmanes placèrent en eux. À la faveur de la libéralisation politique et sociale des années 1990, Abidjan et Ouagadougou avaient été le théâtre d'une multiplication spectaculaire d'associations islamiques de quartier au sein desquelles les jeunes et les femmes furent particulièrement actifs[687]. Certaines de ces structures acquirent même un statut national tel que l'Association des Jeunes Musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI), créée en 1992, qui occupe aujourd'hui une place importante dans le paysage islamique du pays[688]. Cependant, cette prolifération, qui témoignait certes d'un dynamisme et d'une visibilité sans précédent de l'islam en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, constituait également une faiblesse pour la communauté en rangs de plus en plus dispersés.

Signe que l'AEEMCI avait progressé rapidement et que les militants de cette association avaient fait de la structure une référence dans le milieu associatif musulman de Côte d'Ivoire et même

---

[684] « Que se passe-t-il encore au Mouvement Sunnite? », *L'Appel*, nº 11, septembre-octobre 1996; « Crise au Mouvement Sunnite : on a encore blessé l'islam », *L'Appel*, nº 32, septembre 1999.
[685] « Quand l'organisation du hadj compromet l'unité islamique… », *L'Appel*, nº 18, novembre-décembre 1997; « Hadj 1998 : et le consensus!? », *L'Appel*, nº 19, janvier-février 1998; « Hadj 1998 », *L'Appel*, nº 20, mars-avril 1998.
[686] « Top départ pour l'an cinq… », *L'Appel*, nº 24, novembre-décembre 1998. Il n'a pas été possible d'identifier plus concrètement quelle était la nature exacte de ces « pressions et menaces ».
[687] LeBlanc, *loc. cit.*, 2009b, p. 435-459; Audet Gosselin, *op. cit.*, 2013, p. 88.
[688] Cette association regroupait majoritairement des jeunes déscolarisés, des employés peu qualifiés, des travailleurs du secteur informel et des sans-emploi. Voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 369-371.

ailleurs en Afrique de l'Ouest[689], certains de ses membres jouèrent un rôle central dans la mise sur pied d'une nouvelle fédération des associations islamiques ivoiriennes rendue notamment nécessaire en raison du marasme dans lequel était plongé le CSI depuis la démission de son président en 1985. Lors du « Séminaire International de Formation des Responsables d'Associations Musulmanes » (SIFRAM) organisé à Abidjan en août 1991, qui réunissaient des dirigeants d'organisations musulmanes de plusieurs pays de la région, les participants avaient conclu qu'il devenait de plus en plus nécessaire de mieux coordonner les actions des associations musulmanes ivoiriennes[690]. Partant de ce constat, un petit groupe mené par Ibrahim Koné, un ancien de l'AEEMCI devenu président des 3A, et Abdoul Kader Cissé, un membre influent de l'AEEMCI, qui faisait notamment partie du comité de rédaction du journal *Plume Libre*[691], avait eu pour tâche de proposer un schéma d'organisation de l'islam en Côte d'Ivoire. Leurs travaux suggérèrent la création d'une structure fédérative dénommée « Conseil National Islamique » (CNI)[692].

Le rôle joué par des membres de l'AEEMCI dans la constitution du CNI se confirma lors de son séminaire national de formation islamique, qui s'était tenu le même mois. À cette occasion, les responsables de l'association élaborèrent un schéma d'organisation, qui devait servir à mieux organiser l'islam au niveau national en mettant fin à l'anarchie et à la prolifération des associations musulmanes en Côte d'Ivoire. Leur document fut utilisé comme base pour la création formelle du CNI en janvier 1992[693]. La contribution de l'AEEMCI n'était pas banale, car la tenue de l'assemblée constitutive du CNI en janvier 1993 fut un moment marquant dans l'histoire de l'islam en Côte d'Ivoire. À cette occasion, la fédération avait produit une liste de doléances à l'attention du gouvernement, qui fut présentée au président Houphouët-Boigny[694]. Ce rôle d'« association mère » joué par l'AEEMCI et ses responsables avait d'ailleurs été souligné

---

689 Le modèle de l'AEEMCI fut repris dans de nombreux pays : Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Sénégal (AEEMS), Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Niger (AEMN), Association des Élèves et Étudiants Musulmans de la Guinée (AEEMG), Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Bénin (AEEMUB) et Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Togo (AEEMT). Les responsables de la Ligue Islamique des Prédicateurs en Côte d'Ivoire (LIPCI), qui rassemble les prêcheurs arabisants de toutes obédiences, s'étaient également inspirés de l'AEEMCI pour créer leur association reconnue officiellement en 1991. Voir *ibid.*, p. 385-387.

690 « Associations musulmanes : premier séminaire international d'Abidjan », *Fraternité Matin*, 28 août 1991.

691 Signe de l'influence qu'il a eue sur l'AEEMCI, il est le président du conseil d'administration de l'Amicale des Anciens de l'AEEMCI depuis 2014.

692 « L'Islam en Côte d'Ivoire : vers quelle organisation? », *Plume Libre*, n° 11, août 1992.

693 « 9ème séminaire de l'AEEMCI à Man : pour un islam fort », *Fraternité Matin*, 20 août 1991; « L'Islam en Côte d'Ivoire : vers quelle organisation? », *Plume Libre*, n° 11, août 1992.

694 Le rôle central joué par le CNI sur le terrain politique dans les années 1990 et 2000 sera traité dans le chapitre V.

par de nombreux dirigeants d'autres associations islamiques ivoiriennes lors des célébrations entourant le quarantenaire de l'AEEMCI en 2016[695].

Au Burkina Faso, des jeunes de l'AEEMB et du CERFI cherchèrent eux aussi à faire preuve de leadership et à se positionner avantageusement dans le paysage associatif musulman du pays en multipliant les démarches visant l'unité de la communauté musulmane nationale. Outre la prolifération d'associations, c'était surtout les nombreuses divisions internes qui posaient problème dans les années 1990. Par exemple, le conflit à la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF), qui s'était manifesté à partir de 1982 entre des musulmans issus du système scolaire laïque ou chrétien, incarné par le président de l'association, Toumani Triandé (1986-1996), et le clan « traditionaliste » du grand imam de Ouagadougou, Abdoul Salam Tiemtoré[696], avait mené à une scission avec la création du Conseil Islamique Burkinabè (CIB) en 1991 par des individus du second groupe[697]. Le Mouvement Sunnite connaissait aussi une grave crise interne au même moment, qui avait même conduit à la suspension de l'association, comme il en sera question plus loin.

Dans ce contexte, la lutte contre la *fitna** fut une des priorités des musulmans gravitant autour de l'AEEMB et du CERFI. Issaka Sam, le président du CERFI (1991-1997), dans une entrevue à la presse en février 1997, rappelait qu'un des objectifs premiers de son organisation était de travailler en collaboration avec les autres associations pour parvenir à « l'unité des musulmans et à une organisation rationnelle de la communauté[698] ». Tiégo Tiemtoré avait d'ailleurs interpelé les ainés à la tête des principales associations islamiques du pays sur le problème de la *fitna* dans une lettre, qui fut publiée dans le journal *L'Appel* en 1995 :

> Chez tous les jeunes de ma génération, l'unité de notre communauté demeure une quête permanente. Nous nous sommes toujours interrogés sur la cacophonie qui régnait au sein de notre Umma. […] Nous avons passé notre temps à nous quereller de sorte qu'à l'heure actuelle, nous sommes au stade 0 de l'unité islamique. […] Tant que vous, les guides de la communauté, vous n'aurez pas pris conscience de la nécessité de l'unité, notre Umma restera un éternel malade[699].

[695] « 40ème anniversaire : une mobilisation exceptionnelle au palais de la culture », *Islam Info*, nº 534, 17 au 23 février 2016.
[696] Voir chapitre II.
[697] Madore, *op. cit.*, 2016, p. 142-144.
[698] « CERFI : la foi et le reste », *L'Observateur Paalga*, 5 février 1997.
[699] « Lettre ouverte aux responsables musulmans », *L'Appel*, nº 03, mai-juin 1995.

Ce discours était certes novateur au Burkina Faso, mais sans être complètement révolutionnaire. En effet, ce jeune tançait les anciens en les accusant d'être à l'origine de la *fitna*[700] pour miner leur légitimité et par là même revendiquer une place plus favorable pour les « jeunes de [sa] génération » au sein de cette *umma**. Toutefois, Tiégo Tiemtoré ne bousculait pas véritablement l'ordre social, car selon ses propos, suivant une conception classique de l'islam, il incombait aux chefs religieux – les ainés – et non aux jeunes de prendre l'initiative pour mettre fin aux querelles et régler la *fitna*[701].

Des actions plus concrètes dans le sens de l'unité furent seulement posées à partir de la décennie 2000. Ce fut des membres du CERFI qui entreprirent les premières démarches en organisant la « Conférence des Cadres et Intellectuels Musulmans du Burkina » (CCIMB) en juin 2001, qui se voulait un forum sur l'unité des musulmans du pays auquel étaient conviés les responsables de 85 associations islamiques. Le constat du rapport produit lors de cette activité ressemblait beaucoup au bilan qui avait été dressé en Côte d'Ivoire lors de la décennie précédente : « une multitude d'associations et de leaders religieux agissent sur le terrain islamique dans une incohérence et une absence de coordination et de concertation totales. […] le présent forum s'est voulu une tentative de poser les premiers jalons d'une unité organisationnelle des musulmans du Burkina Faso[702]. » Cette initiative avait conduit à la mise sur pied d'un comité au sein duquel faisaient partie des représentants de l'AEEMB et du CERFI, dont Ibrahim Barra[703]. Ce groupe de travail mena à la constitution de la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB) en décembre 2005. À sa création, elle regroupait un impressionnant total de 110 organisations islamiques, dont toutes les principales[704]. En guise de reconnaissance aux actions menées en faveur de l'unité par des militants de l'AEEMB et du CERFI, les deux associations obtinrent le statut de membres fondateurs de la FAIB – seulement au nombre de

[700] Cet argument de la *fitna* était d'ailleurs assez fréquemment employé par des acteurs musulmans cherchant à délégitimer des concurrents. De telles dénonciations furent par exemple utilisées par des adversaires du mouvement *Yan Izala* au nord-Nigéria pour attaquer la crédibilité de ses membres à l'origine de critiques acerbes envers les confréries soufies dans les années 1980. Roman Loimeier, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, nº 3, 2003, p. 247.

[701] Pour une dimension historique sur l'autorité en islam depuis l'épisode la « Grande Discorde » (*al-fitna al-kubra*), voir notamment Hela Ouardi, « De l'autorité en islam », *Le Débat*, vol. 171, nº 4, 2012, p. 160-164.

[702] « Forum des musulmans : des jalons d'une unité organisationnelle », *Sidwaya*, 19 juin 2001.

[703] Cet individu avait grandement contribué à la création de l'AEEMB et du CERFI dans les années 1980. Voir chapitre III à ce sujet.

[704] « Associations islamiques du Burkina : une seule voix, un seul "muezzin" », *L'Observateur Paalga*, 15 décembre 2005; « Associations islamiques du Burkina : gestation d'une fédération », *Sidwaya*, 16 décembre 2005.

six –, ce qui leur permit d'obtenir des postes au sein de la fédération comme il en sera question plus loin.

Parallèlement aux jeunes hommes, deux cohortes de femmes issues des associations de francophones des deux pays firent aussi preuve d'agencéité en redéfinissant leur rôle dans le militantisme islamique à partir des années 1990, puis se prononcer, à partir de la décennie suivante, sur les interprétations patriarcales de l'islam servant à les confiner dans un statut subalterne.

1.2. Figures d'émancipation religieuse féminine : vers une « pious critical agency » et un féminisme islamique?

À partir de la décennie 1990, des militantes des milieux de l'AEEMCI, de l'AEEMB et de la cellule féminine du CERFI firent preuve d'agencéité en montrant que l'islam fournit un cadre d'émancipation pour les femmes. Ceci se posait dans un contexte international marqué par l'apparition du « féminisme islamique » au début des années 1990 en Iran. Ce courant de pensée, qui s'était ensuite diffusé très rapidement dans le monde musulman entre autres au Proche-Orient et dans les sociétés sécularisées comportant des minorités musulmanes comme l'Europe et les États-Unis, « revendique notamment un droit à l'interprétation (*ijtihad*[*]) susceptible de promouvoir l'égalité des sexes, des rôles nouveaux dans les rituels et les pratiques religieuses, des changements dans les domaines du droit familial, du droit pénal, et des pratiques juridiques et politiques[705] ».

Sans se réclamer d'un tel mouvement, une première cohorte de femmes issues de la classe moyenne et très actives dans les années 1990 s'inscrivait néanmoins dans une démarche qui se trouvait à mi-chemin entre une agencéité conciliante (« *compliant agency* ») et une agencéité de résistance pour reprendre la terminologie employée par Burke[706]. En effet, pour nombre des militantes de cette cohorte, il ne s'agissait pas uniquement de se conformer au dogme islamique ou de se poser en sujet religieux pieux[707] et « docile » face aux normes sociales dominantes puisqu'elles utilisèrent les textes coraniques comme guide pour défendre leurs droits en islam. Ceci passait tout particulièrement par un meilleur accès au savoir religieux afin de distinguer

[705] Stéphanie Latte Abdallah, « Les féminismes islamiques au tournant du XXIe siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 128, 2010a, p. 13. Voir aussi Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, London, Oneworld, 2009; Margot Badran, « Où en est le féminisme islamique? », *Critique internationale*, vol. 46, no 1, 2010, p. 29-37; Margot Badran, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? », dans Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012, p. 39-54.
[706] Burke, *loc. cit.*, 2012, p. 122-133.
[707] Mahmood, *op. cit.*, 2005.

l'islam « vrai » de l'islam « traditionnel ». Autrement dit, l'émancipation devait se faire par une lutte contre les « coutumes ancestrales » et la « tradition » défavorables aux femmes, qui ne relèvent pas de l'islam. Comme l'a affirmé Badran : « il ne s'agit pas d'amender les idées et coutumes patriarcales qui s'y sont infiltrées, mais d'aller chercher dans les profondeurs du Coran son message d'égalité des genres et de justice sociale, de ramener ce message à la lumière de la conscience et de l'expression et d'y conformer, par un bouleversement radical, ce qu'on nous a si longtemps fait prendre pour de l'islam[708]. » Toutefois, ces militantes ne contestèrent pas des aspects de l'islam ni ne s'engagèrent sur le terrain de la reconnaissance d'une pleine égalité des genres, envisagée davantage en matière de complémentarité des sexes en reconnaissant des différences entre les hommes et les femmes. Elles évitèrent également de se placer dans un rapport conflictuel avec les militants masculins de leur association.

Les cas de Maconi Cissé et de Ramata Boly incarnèrent bien cette première cohorte. La première fut une des femmes musulmanes les plus visibles et connues en Côte d'Ivoire dans les années 1990. Alors professeure d'histoire-géorgraphie au lycée classique d'Abidjan, elle était également présidente de l'association des femmes musulmanes de la Riviera, une association islamique de quartier particulièrement dynamique. Maconi Cissé n'était donc plus une militante active de l'AEEMCI, mais elle intervenait régulièrement comme conférencière dans les activités féminines de cette association au cours des années 1990 notamment lors des Journées de la femme musulmane. La notoriété dont elle bénéficiait ne fut pas étrangère au fait qu'elle avait été nommée vice-présidente du CNI chargée des affaires féminines lors de la création de la fédération. Maconi Cissé faisait également partie des fondatrices de l'Association des Femmes Musulmanes de Côte d'Ivoire (AFMCI)[709], la première association islamique nationale féminine créée en 1991[710]. En 1992, elle avait donné la conférence de clôture de la quatrième édition des Journées de la femme musulmane de l'AEEMCI sur le thème « Le concept d'émancipation féminine en Islam ». Maconi Cissé avait alors soutenu que les pesanteurs de certaines traditions culturelles, qui n'avaient rien d'islamique, et la modernité occidentale entrainant le relâchement des mœurs étaient les deux plus grandes ennemies à l'émancipation des femmes[711]. Cependant,

[708] Badran, *loc. cit.*, 2010, p. 24.
[709] Les quelques éléments biographiques sur Maconi Cissé ont été tirés de « Mme Cissé Maconi, vice-présidente du Conseil national islamique (CNI) : "La musulmane est soumise, mais…" », *Le Jour*, 9 avril 1996.
[710] « 1er Congrès ordinaire de l'Afmci : l'œuvre sociale de Mme Bédié saluée », *Fraternité Matin*, 29 juillet 1997.
[711] Maconi Cissé avait réitéré cette position dans un entretien publié dans la presse : « L'islam est venu honorer les femmes en les délivrant de leurs conditions d'infériorité, de sujétion dans lesquelles les confinaient la tradition et malheureusement un certain modernisme ». Voir « Les femmes et la religion », *Fraternité Matin*, 20 juillet 1994.

elle avait rappelé que « l'émancipation de la femme en islam » ne devait pas être synonyme d'un « appel effréné à l'égalité avec l'homme », car si elles ont les mêmes devoirs religieux et cultuels qu'eux, l'islam considère les femmes comme l'égale des hommes dans certaines questions et dans d'autres non[712]. Cette position rejoignait celle adoptée par les principales responsables de l'AEEMCI. Par exemple, en 1997, la vice-présidente de l'association avait rappelé que l'image qui présentait les musulmanes comme étant des mineures perpétuellement maintenues dans la sujétion masculine était caricaturale, car l'islam reconnait aux femmes de nombreux droits. À l'instar de Maconi Cissé, elle avait cependant apporté une nuance en affirmant que « l'homme et la femme n'ont pas une égalité absolue et absurde, mais plutôt une égalité rationnelle et réaliste fondée sur les réalités et les différences physiques ou biologiques[713] ».

Au cours de la même période, le type d'émancipation féminine par l'islam mis de l'avant par des militantes de l'AEEMB et du CERFI partageait de nombreuses similitudes. Alors que les activités féminines de l'AEEMB et notamment le Séminaire de formation islamique des sœurs rencontraient un succès mitigé dans les années 1990[714], ce fut plutôt la cellule féminine du CERFI sous la présidence de Ramata Boly (1990-1997) – une des deux pionnières de cette structure –, qui fut particulièrement dynamique. Ramata Boly et ses collaboratrices, profitant de l'appui des hommes du CERFI et d'une grande autonomie[715], avaient décidé d'entreprendre des actions d'envergure[716]. Sous son mandat, sa cellule organisa trois « Journées internationales de la femme musulmane », qui rencontrèrent un très grand succès sur les thèmes de « Islam et rôle de la femme dans le développement économique et social » en février 1993[717], « L'éducation de la jeune fille musulmane » en mars 1995[718] et « La femme musulmane face à la planification

---

[712] « Islam : la femme musulmane à l'honneur », *La Voie*, 14 avril 1992; « La femme musulmane à l'honneur à Dabou », *Plume Libre*, nº 8, mai 1992.
[713] « Islam : les femmes renforcent leur position », *Le Jour*, 1er avril 1997.
[714] Un nombre, somme toute assez modeste, de 82 personnes avaient participé à la cinquième édition en 1995. « Ziniaré 95 : séminaire national des sœurs de l'AEEMB », *Le Pays*, 10 janvier 1996.
[715] Mamadou Drabo, président du CERFI entre 1997-2000, soulignait que la cellule féminine, depuis sa création, est « pilotée par les femmes elles-mêmes » et qu'elle « a reçu carte blanche pour organiser, former les femmes et défendre leurs intérêts de l'Islam ». Voir « Entretien avec El Hadj Mamoudou DRABO, Président National du CERFI », *L'Appel*, nº 25, janvier-février 1999.
[716] Entretien avec Ramata Boly, pionnière et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (1990-1997), à son bureau (Ouagadougou), 25 juin 2015.
[717] « Journées de la femme musulmane : "Islam et rôle de la femme dans le développement économique et social" », *Sidwaya*, 8 février 1993; « Journées de la femme musulmane : l'Islam face à l'émancipation féminine », *Le Pays*, 8 février 1993. Voir Annexe XV pour l'article consacré à cette édition par le journal *Sidwaya*.
[718] « CERFI : garantir un meilleur avenir à la jeune fille musulmane », *L'Observateur Paalga*, 20 mars 1995; « Éducation des jeunes filles musulmanes : un pari pour les défis de l'an 2000 », *Le Pays*, 20 mars 1995; « Journée de la femme musulmane : l'islam édifie la femme », *Sidwaya*, 21 mars 1995; « Éducation de la jeune fille musulmane : "elle n'est

familiale et aux maladies sexuellement transmissibles MSF/SIDA » en mars 1998[719]. Ces évènements, grandement médiatisés, avaient attiré des femmes venues de partout au Burkina Faso et de plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest en plus de la présence de nombreux dignitaires politiques et religieux. Dans son allocution lors de la première édition, Ramata Boly avait pris soin de préciser que ces actions n'étaient ni un affront ni un défi lancé aux hommes[720].

À l'instar de Maconi Cissé, Ramata Boly mettait l'accent sur l'importance de porter un regard critique sur les traditions et coutumes alors qu'une application adéquate des préceptes de l'islam permettrait aux femmes musulmanes de s'épanouir et de jouir de leurs droits : « Par ignorance ou par malveillance, plusieurs personnes pensent que l'islam s'oppose à l'émancipation de la femme. […] L'islam de la sous-région souffre de plusieurs maux dont le poids de la coutume et des traditions qui ne fait pas la part belle à la femme. Mais il y a lieu de faire une distinction entre ce qui est prévu et garanti par les lois islamiques et ce qui est réellement appliqué par les musulmans[721]. » D'ailleurs, lors des journées en 1995 et en 1998, une conférence avait fait ressortir le contraste entre le statut élevé accordé aux femmes par l'islam et le manque de considérations à leur égard dans le monde arabe préislamique ou encore en « Afrique traditionnelle[722] ».

Signe de l'agencéité importante des responsables de la cellule féminine du CERFI, elles surent saisir les nouvelles opportunités offertes par la place prépondérante qu'occupait la notion d'*empowerment* dans la rhétorique des organisations de coopération internationale à propos des femmes, du genre et du développement dans les années 1990[723] pour nouer des partenariats et mettre en place des projets qui les concernaient directement. En effet, en faisant la promotion de la scolarisation des filles et l'emploi des femmes ainsi qu'en traitant de questions comme la santé reproductive et sexuelle, elles avaient pu obtenir un financement de l'UNICEF en 1995 et du Fonds des Nations Unies pour la population (UNFPA) en 1998. La démarche des militantes du CERFI s'apparentait donc à celle de militantes féministes islamiques d'autres pays en voie de

pas à négocier" », *Le Pays*, 21 mars 1995; « Deuxièmes journées de la femme musulmane : l'éducation de la jeune fille musulmane en question », *L'Appel*, nº 03, mai-juin 1995.

719 « CERFI : hisser la femme au même diapason que les hommes », *Sidwaya*, 10 mars 1998; « Planning familial - MST/SIDA : les femmes musulmanes à l'avant-garde », *Le Pays*, 10 mars 1998; « Troisièmes journées de la femme musulmane : on s'est préoccupé du planning familial et des MST/SIDA », *L'Appel*, nº 20, mars-avril 1998.

720 « Journées de la femme musulmane : "Islam et rôle de la femme dans le développement économique et social" », *Sidwaya*, 8 février 1993.

721 « Journée de la femme musulmane : l'islam édifie la femme », *Sidwaya*, 21 mars 1995.

722 « Éducation des jeunes filles musulmanes : un pari pour les défis de l'an 2000 », *Le Pays*, 20 mars 1995.

723 Calvès, *loc. cit.*, 2009, p. 740-741.

développement à la même époque, qui avaient su penser leur action en fonction de la mise en œuvre de programmes en faveur de l'autonomisation des femmes pour profiter de l'augmentation de l'aide financière pour ce type d'initiatives[724]. Il importe donc d'amener une précision aux conclusions de Saint-Lary, qui a montré que des militantes du CERFI ont intégré la dimension du genre dans leurs actions à partir du milieu des années 2000 pour devenir des partenaires privilégiées des programmes de promotion féminine des bailleurs de fonds internationaux et de l'État burkinabè[725]. Or, cette stratégie avait déjà été mise en place dès les années 1990.

La mobilisation des responsables de la cellule féminine du CERFI autour de ces journées dans les années 1990 induisit de véritables changements dans le paysage associatif islamique du Burkina Faso. Suivant l'« euphorie » entourant ces activités, dont « tout le monde en parlait » comme nous le disait avec fierté Ramata Boly[726], il y avait eu une prise de conscience de plusieurs chefs religieux quant à intégrer véritablement les femmes dans leurs associations. En 1993, Aboubacar Doukouré fit appel à Aminata Sawadogo, une prédicatrice qui militait au sein du CERFI, pour présider la nouvelle section féminine de son association Ittihad Islami[727]. Sous l'initiative de Mahamoudou Bandé, la Communauté des Femmes Musulmanes (CFM)[728] tint son premier congrès en mai 1998[729]. Selon une ancienne responsable du CERFI voulant conserver l'anonymat, très amère que des hommes soient venus « soutirer » plusieurs femmes de leur cellule, cette manœuvre était surtout guidée par des intérêts personnels visant entre autres à capter l'aide extérieure destinée aux femmes[730]. Quelle que soit la véritable raison, l'initiative mise

[724] Badran, *op. cit.*, 2009.
[725] Saint-Lary, *loc. cit.*, 2018, p. 275-300; Maud Saint-Lary, « Le genre au prisme de l'islam : une entrée pour lire le politique en Afrique », *Les impromptus du LPED*, nº 2, 2017, p. 66-79.
[726] Entretien avec Ramata Boly, pionnière et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (1990-1997), à son bureau (Ouagadougou), 25 juin 2015.
[727] Officiellement reconnue par l'État en août 1991.
[728] L'appellation Communauté Musulmane des Femmes du Burkina Faso (CMFBF) était aussi utilisée. Cette association est devenue la Ligue des Femmes Musulmane de la Communauté Musulmane (LFCMB) en 2001.
[729] Pour plus de détails sur ces associations et le rôle joué par Aboubacar Doukouré et Mahamoudou Bandé, deux guides religieux très connus, pour la promotion de l'islam auprès des femmes au Burkina Faso, voir Madore et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 195-199. Sur les prêcheuses au sein de l'association Ittihad Islami, voir Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 45-63.
[730] Dès 1994, Ittihad Islami collaborait avec l'UNICEF dans le cadre du projet « Femmes et santé ». Voir « UNICEF/"Femmes et santé" : former les femmes musulmanes en soins de santé primaires », *Sidwaya*, 2 novembre 1994; « UNICEF : femmes et santé. 71 membres de "Ittihad Islami" formés en soins de santé primaires », *Sidwaya*, 15 novembre 1994.

en place par Ramata Boly et les autres femmes du CERFI fit en sorte que les sœurs étaient dorénavant beaucoup plus présentes au sein de différentes associations islamiques.

Suivant ces pionnières, une deuxième cohorte de militantes ivoirienne et burkinabè, qui émergea dans les années 2000, adopta des « postures intellectuelles plus audacieuses[731] » quant aux notions d'égalité et d'émancipation des femmes en islam. À l'instar de leurs devancières, des femmes comme Aminata Kane Koné à l'AEEMCI et Habibou Ouattara à la cellule féminine du CERFI, qui incarnaient cette nouvelle génération, ne se réclamaient pas du « féminisme islamique ». Ce concept est d'ailleurs « critiqué de toutes parts[732] » notamment par certaines qui récusent le terme « féminisme » en raison de son héritage occidental. Néanmoins, elles firent preuve de « *pious critical agency*[733] », en cherchant à la fois à être des sujets religieux vertueux, qui se conforment aux normes islamiques, et en adoptant une approche critique de la religion pour revendiquer des droits et une égalité, qui peut s'apparenter effectivement au féminisme islamique. Alors que c'était davantage les traditions culturelles qui étaient mises en cause par les pionnières des années 1990, des femmes de la cohorte de la décennie 2000 interpelèrent quant à elles beaucoup plus directement leurs « frères », qui militaient à leurs côtés, sur leurs interprétations patriarcales de l'islam. La valorisation de l'éducation islamique demeurait fondamentale pour que les femmes puissent connaitre les droits que leur religion leur confère. Cependant, elles traitèrent de nouveaux sujets tels que la réalisation de soi, l'indépendance financière et le travail féminin nécessaire à leur émancipation.

En Côte d'Ivoire, Aminata Kane Koné, avec qui nous avons pu nous entretenir[734], bien qu'elle ait un parcours tout à fait remarquable et peu commun, incarne très bien cette nouvelle cohorte de militantes. Elle avait intégré l'AEEMCI en 1998 alors qu'elle était au Lycée scientifique de Yamoussoukro. L'année suivante, elle occupait déjà la présidence de la cellule féminine de l'établissement. Après avoir obtenu son baccalauréat en 2000, elle rejoignit l'Université d'Abobo-Adjamé (Abidjan) où elle fut également désignée présidente de la cellule féminine de l'AEEMCI. Elle poursuivit ensuite des études de médecine à la faculté d'odonto-stomatologie de l'Université Félix Houphouët-Boigny, qui se conclurent par l'obtention d'un doctorat d'État en chirurgie

[731] Latte Abdallah, *loc. cit.*, 2010a, p. 15.
[732] Stéphanie Latte Abdallah, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, vol. 46, nº 1, 2010b, p. 10-11.
[733] Rinaldo, *loc. cit.*, 2014, p. 824-846.
[734] Entretien avec Aminata Kane Koné, ancienne militante de l'AEEMCI et ancienne animatrice à la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 26 mars 2015. Voir Annexe XVI pour la transcription d'une partie de cet entretien.

dentaire en 2010. Entre 2000 et 2008, elle n'avait pas occupé de poste de responsabilité au sein de l'AEEMCI, mais elle intervenait fréquemment pour les conférences, séminaires et autres séances de formation de l'association. En 2008, elle fut nommée la vice-amirate chargée des affaires sociales et des cellules féminines de l'AEEMCI à l'échelle nationale, le plus haut poste qu'une femme peut obtenir, fonction qu'elle occupa jusqu'à la fin de ses études en 2010.

Se qualifiant de « nature rebelle[735] », Aminata Kane Koné nous a expliqué qu'elle avait grandement bousculé les façons de faire à l'AEEMCI. Au tournant des années 2000, le problème de la faible implication des militantes lors des activités de formation mixtes, qui se posaient à la fin des années 1980[736], demeurait d'actualité comme l'avait expliqué une responsable des affaires féminines de l'organisation : « il a été constaté au niveau du militantisme des sœurs, qu'il y avait un blocage psychologique. Pour elles, la prise de parole, les réflexions étaient l'affaire des hommes. Elles se contentaient de confectionner des mets, des jus lors des activités[737] ». Ainsi, la même logique de reproduction d'une hiérarchie patriarcale perdurait lors des activités et conférences de l'AEEMCI. Dans ce contexte, en avril 1998, à l'occasion de sa première participation au séminaire national de formation islamique de l'AEEMCI – une activité mixte –, Aminata Kane Koné avait été désignée par les militantes pour lire les résolutions finales prises par les sœurs. Elle avait alors affirmé que « nous les sœurs, ne voulons plus du militantisme bissap[738] ». Au-delà de l'utilisation de cette expression colorée, elle s'inscrivait tout à fait dans une optique de « *pious critical agency* », voire même d'un féminisme islamique sans le nommer, puisqu'elle cherchait activement à changer la place réservée aux femmes au sein de l'AEEMCI ainsi qu'à défendre leur accès à la formation religieuse. Pour ce faire, elle n'avait pas hésité à se montrer très revendicative ni à critiquer très directement les frères réticents :

> Les gens sont peut-être religieux, sont peut-être musulmans, mais il y a encore cette culture ou cette éducation qui veut que les femmes soient parquées ailleurs, que les hommes soient à part et qu'elles n'aient pas leur mot à dire. Souvent, cela se ressent dans le comportement de certains frères. Ils sont machos, il faut le dire. […] Parce que certains estimaient que nous étions des tentations pour eux. […] ils disent qu'ils ne peuvent plus former les sœurs. Et comme à l'époque j'étais la présidente, j'ai dit bien on va leur montrer à ceux-là que nous aussi on est capable d'apprendre notre religion sans eux. […] je ne vois pas pourquoi je devrais me sentir complexée par ma situation de femme et ne pas apprendre ma religion comme le frère il apprend. […] Il ne faut pas s'enfermer dans des complexes de genre et se

[735] *Ibid.*
[736] Voir chapitre III.
[737] « Journées de la femme musulmane du 13 au 17 avril 2001 à Agboville : les femmes de l'AEEMCI se mobilisent pour contribuer à l'édification de la Nation », *Plume Libre*, nº 58, 6 au 12 avril 2001.
[738] Entretien avec Aminata Kane Koné, ancienne militante de l'AEEMCI et ancienne animatrice à la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 26 mars 2015.

> dire qu'il y a des choses que je ne peux pas faire parce que je suis femme ou que je n'ai pas le droit de faire parce que je suis femme[739].

Par son implication à l'AEEMCI en tant que militante et responsable des affaires féminines, mais aussi comme conférencière régulière, Aminata Kane Koné contribua véritablement à dynamiser le volet féminin de l'association, qui mit sur pied de nouvelles activités réservées spécifiquement aux sœurs. À partir de 2002, la Journée de la Militante Aeemciste (JMA) remplaça l'ancienne Journées de la femme musulmane. En 2014, la « Sohoba des sœurs » fut aussi lancée, qui se voulait une rencontre mensuelle exclusivement féminine pour permettre aux militantes, qui pourraient être timides en présence d'hommes, de s'exprimer plus aisément entre elles[740]. Maconi Cissé, présentée comme « la marraine de toutes les générations », avait d'ailleurs été présente à la JMA de 2015[741], alors qu'Aminata Kane Koné avait été la conférencière principale de la douzième édition de la JMA en novembre 2017[742] et était intervenue lors d'une des Sohoba des sœurs[743].

Le choix de « Sohoba », qui signifie « compagnonnage » en français, comme nom de cette nouvelle activité était tout particulièrement évocateur de la volonté des responsables du volet féminin de contribuer à l'*empowerment* des militantes de l'AEEMCI. En effet, ces activités, qui n'étaient animées que par des femmes, allaient en ce sens en abordant différents thèmes tels que la réussite académique[744], « les secrets pour réussir sa quête d'emploi[745] », « l'inclusion financière pour l'autonomisation de la femme et de la jeune fille en milieu rural[746] » et l'« Initiative entrepreneuriale et [le] montage de plans d'affaires[747] ». Lors de la Sohoba de mars 2015, qui avait pour thème « comment réussir la prise de parole en public », les participantes s'étaient prêtées à des épreuves orales sur différents sujets, qui avaient été évaluées par l'assistance et la

---

[739] *Ibid.*

[740] Entretien avec Amichia Woria Affibé, ancienne vice-amirate de l'AEEMCI (2013-2014), à sa résidence (Bingerville), 26 février 2015.

[741] « Journée de la Militante Aeemciste », *page Facebook de l'AEEMCI*, 6 décembre 2015, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1284406711585070&id=622883921070689, page consultée le 26 avril 2018.

[742] Voir Annexe XVII pour l'affiche de l'évènement.

[743] « Activités CE-AEEMCI : la jeunesse féminine invitée à l'abstinence jusqu'au mariage », *Islam Info*, nº 481, 11 au 17 février 2015.

[744] « Rencontre d'échanges : les Aeemcistes outillées pour une année académique réussie », *Islam Info*, nº 515, 7 au 13 octobre 2015.

[745] « Rencontre d'échanges : les secrets d'une quête d'emploi réussie, révélés », *Islam Info*, nº 550, 8 au 14 juin 2016.

[746] « L'AEEMCI rend hommage à la femme », *page Facebook de l'AEEMCI*, 18 mars 2018, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2454389637920099&id=622883921070689, page consultée le 7 juin 2018.

[747] « Formation/échanges : la militante Aeemciste initiée à l'entreprenariat », *Islam Info*, nº 564, 5 au 11 octobre 2016.

conférencière, qui était une spécialiste en communication[748]. Les militantes de l'AEEMCI s'inscrivaient donc dans la nouvelle tendance de l'association à aller au-delà du volet religieux au profit d'activités liées à l'entrepreneuriat et au développement socioéconomique comme il en sera question dans le chapitre VI.

Au Burkina Faso, l'impulsion était une fois de plus venue des militantes de la cellule féminine du CERFI. Jusqu'en 2003, les trois premières présidentes – Ramata Boly (1990-1997), Fatoumata Gomina (1997-2000) et Chantale Assiby Ouédraogo (2000-2003) – faisaient partie des pionnières, qui s'étaient regroupées avant même la création officielle du CERFI. Salamata Thombiano (2003-2006), une infirmière d'une quarantaine d'années, était certes plus jeune, mais ayant intégré la cellule féminine au début des années 1990, elle était aussi considérée comme une pionnière de ce mouvement[749]. Ce fut donc véritablement l'arrivée d'Habibou Ouattara à la présidence en 2006, qui marqua l'avènement d'une nouvelle cohorte à la direction de cette structure. Après avoir grandi en Côte d'Ivoire et milité toute sa jeunesse à l'AEEMCI, Habibou Ouattara était venue s'installer à Ouagadougou dans les années 2000 pour sa terminale, puis faire des études de documentaliste[750]. Elle n'était pas la seule ancienne militante de l'AEEMCI qui avait intégré des associations islamiques du Burkina Faso. En effet, la crise ivoirienne dans les années 2000 avait favorisé un retour massif des « diaspos[751] », les Burkinabè installés en Côte d'Ivoire[752]. L'expérience d'Habibou Ouattara à l'AEEMCI, qui était perçue comme une association « en avance au niveau de la formation et de l'organisation islamique[753] », était considérée comme un atout important, une « chance », aux yeux des pionnières de la cellule féminine du CERFI. Ces dernières lui avaient donc cédé la place, car elles croyaient qu'elle allait insuffler un nouveau dynamisme[754].

---

748 « Rencontre d'échanges : la prise de parole, au cœur des échanges », *Islam Info*, n° 490, 15 au 21 avril 2015.
749 Entretien avec Salamata Thiombiano, pionnière du CERFI et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (2003-2006), à son bureau (Ouagadougou), 22 juin 2015.
750 Saint-Lary, *loc. cit.*, 2012b, p. 149.
751 Le rôle joué par des « diaspos » dans les organisations religieuses du Burkina Faso transcende le genre et les religions. En effet, Audet Gosselin a notamment montré que le militantisme dans des associations chrétiennes et musulmanes de quartier a constitué un moyen pour de jeunes « diaspos » de s'intégrer dans leur nouveau milieu. Voir Audet Gosselin, *op. cit.*, 2013, p. 256-262.
752 Mahamadou Zongo, « La diaspora burkinabè en Côte d'Ivoire : trajectoire historique, recomposition des dynamiques migratoires et rapport avec le pays d'origine », *Politique africaine*, n° 90, 2003, p. 113-126.
753 Entretien avec Faty Ouédraogo, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015.
754 Entretien avec Fatoumata Gomina et Habiba Karambiri, pionnières de la cellule féminine du CERFI, à leur résidence (Ouagadougou), 18 juin 2015; entretien avec Faty Ouédraogo, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015.

Si Habibou Ouattara ne se revendiquait pas comme une féministe islamique à l'instar d'Aminata Kane Koné, elle défendait néanmoins les droits des femmes en islam : « le Coran dit que les hommes et les femmes ont les mêmes droits, que les deux ont reçu le souffle divin. […] L'homme et la femme ont des devoirs et des responsabilités comparables et les deux font face aux conséquences de leurs décisions[755] ». Bien qu'elle ait une position un peu plus modérée qu'Aminata Kane Koné sur l'égalité entre les sexes étant d'avis que l'islam « cherche un équilibre entre l'homme et la femme, prône la complémentarité dans le foyer », sa position sur le salariat féminin bousculait davantage les conceptions masculines. Pour Habibou Ouattara, le travail de l'épouse, qui constituait une protection pour les femmes, devait être autorisé par le mari si elle le souhaitait, car comme elle l'avait rappelé dans le bulletin d'information du CERFI, « L'islam a été la première culture à admettre l'indépendance financière de la femme, à lui accorder tous ses droits[756] ».

Tout au long de ses deux mandats (2006-2012) pour lequel elle aspirait notamment à « la formation d'une élite musulmane au niveau des femmes[757] », Habibou Ouattara instaura de nombreuses actions ciblées sur la question du genre parfois en partenariat avec des organismes internationaux[758]. Elle travailla également à rapprocher les militantes de la cellule féminine du CERFI à celles de l'AEEMB[759]. D'ailleurs, Maïmouna Koné-Dao (2012-2016) et Salamata Konaté Sidibé (2016-), qui succédèrent à Habibou Ouattara, étaient toutes deux d'anciennes responsables de l'AEEMB. Cette collaboration entre les deux structures et les militantes de différents âges se matérialisa notamment dans l'organisation conjointe d'une commémoration annuelle de la journée du 8 mars[760] devant être « un moment de réflexion sur l'amélioration des conditions de vie des femmes » et « une occasion pour les femmes de réfléchir aux moyens de sortir de la pauvreté et de bien d'autres maux[761] ». Dans la foulée de la mise en place de cette activité, les femmes de la cellule féminine du CERFI et de l'AEEMB publièrent plusieurs textes

[755] « Madame Habiba Ouattara : le 8 mars doit être une journée de réflexion et non de festivités », *Le CERFIste*, nº 07, avril 2008. Voir Annexe XVIII pour l'entretien complet d'Habibou Ouattara.
[756] *Ibid.*
[757] *Ibid.*
[758] Saint-Lary, *loc. cit.*, 2017, p. 66-79; Saint-Lary, *loc. cit.*, 2018, p. 275-300.
[759] « Fraternite en Islam : les femmes cherchent à resserrer les liens », *Le Pays*, 28 février 2008.
[760] « Journée des sœurs : le 8 mars sous l'angle religieux », *Faso Actu*, 10 mars 2012; « 8-Mars 2017 : "Le problème de la femme musulmane, c'est l'homme" », *Burkina 24*, 9 mars 2017.
[761] « Madame Habiba Ouattara : le 8 mars doit être une journée de réflexion et non de festivités », *Le CERFIste*, nº 07, avril 2008.

dans les journaux burkinabè sur les droits des femmes en l'islam et leur émancipation dans les années suivantes[762].

Tous ces changements faisaient dire à Maïmouna Koné-Dao que la situation au sein de l'AEEMB avait bien évolué depuis l'époque où elle y militait au tournant des années 1990 : « ils ont réglé la question genre chez eux parce que je retrouve ce qui n'était pas pareil en notre temps. Je retrouve des hommes qui préparent [les plats]. Ils sont à la cuisine. C'est eux qui sont spécialisés et qui font la cuisine. Bon, ça m'a étonné parce qu'il y a eu une évolution. À notre époque, c'était les filles surtout, les sœurs surtout, qui s'occupaient de la cuisine. […] Mais aujourd'hui, les choses ont changé au niveau de l'AEEMB[763]. »

En mettant sur pied leurs propres initiatives, parfois novatrices, des jeunes et des femmes militant dans les principales associations musulmanes francophones de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso firent preuve d'un dynamisme certain, qui leur permit de gagner en légitimité et de devenir des acteurs de plus en plus importants au sein de la communauté musulmane des deux pays. La plus grande place prise par les cadets à partir des années 1990 fut non seulement le résultat de l'agencéité dont ils firent preuve, mais aussi celui d'une prise de conscience des ainés de leur intérêt à les impliquer davantage au sein de leurs associations et dans leurs activités afin de pouvoir s'imposer sur le terrain. Les exemples des associations de tendance salafiste et du développement des radios islamiques l'illustrèrent bien.

2. Des rapprochements intergénérationnels pour une *da'wa* renouvelée

À partir du milieu des années 2000, selon un processus presque identique dans les deux pays, des docteurs en théologie islamique, de retour de leurs études en Arabie Saoudite, purent s'imposer à la tête des principales associations salafistes, qui étaient toujours sous la direction des mêmes ainés depuis plus de deux décennies, sans que cela entraine de conflits intergénérationnels. En effet, ces érudits réussirent à négocier avec les anciens afin de les convaincre de céder leur place et de privilégier le savoir islamique (*'ilm*) sur l'ancienneté ainsi que

[762] Un de ces textes avait traité des droits des femmes « à la vie », « à la dignité », « à la propriété », « à l'héritage » et « au travail » selon l'islam, des droits qui « sont souvent inhibés par les réalités culturelles et sociales des sociétés dans lesquelles elles vivent ». Voir Annexe XIX pour le texte complet. Voir aussi « 8-Mars 2009 : l'AEEMB invite au respect des droits de la femme », *Sidwaya*, 17 mars 2009; « Islam : des droits de la femme reconnus », *Sidwaya*, 12 août 2012; « Promotion de la femme : la condition de la femme musulmane vue par le comité presse AEEMB », *Sidwaya*, 12 mars 2013; « 8 mars : l'A.E.E.M.B donne le sens de la vraie émancipation de la femme », *LeFaso.net*, 9 mars 2014.

[763] Entretien avec Maïmouna Koné-Dao, ancienne militante de l'AEEMB et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (2012-2015), à sa résidence (Ouagadougou), 11 juin 2015.

d'impliquer davantage les jeunes et, dans une moindre mesure, les femmes au sein de ces mouvements. Par ailleurs, des jeunes et des femmes qui, dans le cadre de leur militantisme islamique, purent mettre de l'avant leur éloquence et leur capacité à présenter l'islam d'une manière différente que celle adoptée dans les mosquées, furent recrutés par des ainés à la tête de plusieurs radios islamiques pour venir animer des émissions en direct. En Côte d'Ivoire, ceci contribua à l'émergence de véritables vedettes médiatiques, dont des animatrices, tandis que l'auditoire beaucoup plus restreint des radios islamiques du Burkina Faso et la place plus limitée accordée aux femmes ne permirent pas un tel phénomène.

2.1. Nouveaux profils dans la mouvance salafiste ou le dialogue entre jeunes et ainés

Au cours des années 1990, si la principale association salafiste de Côte d'Ivoire et celle du Burkina Faso connurent des devenirs très différents, les deux groupes demeuraient dirigés par des pionniers de longue date. Au Mouvement Sunnite, les années 1990 s'ouvrirent sur un nouveau conflit interne entre représentants de la vieille garde à la tête de l'association depuis sa création en 1973 sur fond de lutte pour la captation de ressources économiques. Un courant contestataire au président Idrissa Semdé, qui occupait ce poste depuis 1988, s'était formé autour du doyen Sayouba Ouédraogo, qui était grand imam des wahhabites avant même la création officielle du Mouvement Sunnite[764]. La crise opposait donc les musulmans francophones formés dans le système éducatif officiel, qui accaparaient la gestion administration de l'association, aux arabisants des écoles coraniques et des médersas, qui avaient toujours été confinés au rôle de guide religieux et spirituel pour la structure. Ces derniers avaient mis en place la « Caisse de prêche islamique », qui était un tremplin pour capter l'aide des partenaires arabes et pour collecter la *zakât**, au détriment des partisans de Semdé et du Mouvement Sunnite. Les antagonismes entre les deux camps avaient même entrainé la mort d'une personne en avril 1995. Malgré une tentative de réconciliation en janvier 1996, de nouveaux affrontements violents entre wahhabites eurent lieu à la Grande Mosquée de Zangouettin de Ouagadougou en juillet 2002 entrainant la suspension de l'association et la fermeture de la mosquée[765].

En Côte d'Ivoire, après plusieurs années d'inactivité malgré la résolution de la crise interne de 1981 à 1986[766], l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI) était demeurée pratiquement inactive pendant plusieurs années. La tenue d'une assemblée générale

[764] Voir chapitre II.
[765] Pour les détails de cette crise, voir Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 18-28.
[766] Voir chapitre II.

en 1994 marqua la reprise graduelle des activités. Suivant le désir des responsables de l'association de repartir sur de nouvelles bases, l'organisation changea de nom pour Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI)[767]. Ibrahim Kanté, un commerçant d'origine malienne, assura brièvement la présidence (1994-1997) avant d'être remplacé en 1997 par Adama Koné, qui était le vice-président de l'association depuis 1976. Celui-ci, qui occupa ce poste jusqu'en 2007, était également devenu, en 1996, l'imam de la mosquée Rahma, le principal lieu de culte des wahhabites à Abidjan[768].

L'arrivée d'une nouvelle cohorte d'érudits formés dans les grandes universités islamiques du monde arabe à partir des années 1990 en Côte d'Ivoire et dans la décennie suivante au Burkina Faso contribua néanmoins à diffuser le salafisme au-delà des profils de fidèles habituellement rejoints par ces mouvements – tels que les commerçants analphabètes –, au profit des jeunes, dont ceux formés dans le système éducatif francophone, laïque ou chrétien. En Côte d'Ivoire, les deux premiers docteurs ivoiriens en théologie islamique, Moustapha Sy et Salia Bamba, furent à l'avant-plan de ce renouveau. Moustapha Sy, un Peul, est né en 1939 à Tiesso, un village dans les environs de la ville de Bondoukou dans le nord-est du pays. Il fit un séjour de 21 ans en Arabie Saoudite, qui se termina par l'obtention d'un doctorat en charia à l'Université islamique de Médine en juin 1986. Étant de retour en Côte d'Ivoire en 1988, il s'installa dans la ville de Daloa. Sa médersa, ouverte en 1967, comptait déjà 1 200 élèves en 1989. Il contribua également à la construction de nombreuses mosquées et écoles confessionnelles islamiques grâce à son réseau en Arabie Saoudite et au Koweït[769]. De 1994 à 1996, Moustapha Sy était d'ailleurs directeur général de la section ivoirienne de l'ONG islamique koweïtienne Association de la Renaissance du Patrimoine Islamique[770].

Quant à Salia Bamba, fils d'Issiaka Bamba, imam très connu de la mosquée Dioula d'Abidjan, il est né en 1934 à Bondoukou au nord-est de la Côte d'Ivoire. Entre 1936 et 1950, il fit des études coraniques à Dabakala aux côtés de son grand-père, lui aussi imam, avant de retrouver son père

[767] Ils avaient jugé que le terme « orthodoxe » portait à confusion avec les chrétiens orthodoxes.
[768] Miran, *loc. cit.*, 1998, p. 61-62; Madore, *loc. cit.*, 2016a, p. 421-424.
[769] « Docteur Moustapha Sy, de Médine à Daloa… Sur les pas de Mohamed… », *Fraternité Matin*, 7 août 1991; « Hommage à un serviteur de Dieu : Dr. Moustapha SY célébré en tant que grand promoteur de l'Islam », *Islam Info*, nº 366, 14 au 20 novembre 2012.
[770] Créée en 1982 au Koweït, l'ONG est active en Côte d'Ivoire depuis 1994. En 2004, elle est devenue l'Organisation Nationale pour le Développement et l'Aide Humanitaire en Côte d'Ivoire (ONDAHCI). « ARPIK-CI, une ONG islamique est née », *La Voie*, 18 juillet 1994. Sur Moustapha Sy, voir aussi Binaté, *loc. cit.*, 2016b, p. 52-55.

à Abidjan pour étudier dans une médersa pendant douze ans. Il se rendit ensuite en Arabie Saoudite en 1964 pour y poursuivre sa formation pendant près de trente ans. En 1974, il intégra la faculté de droit islamique de l'Université de Médine où il obtint une licence. Ses études se conclurent par une thèse en théologie islamique en 1992. De retour à Abidjan en 1994, Salia Bamba créa le Centre d'appel islamique à Treichville où il était directeur de l'institut de formation, enseignant et imam[771].

Si ces deux individus étaient officiellement attachés au CSI – Salia Bamba fut le premier vice-président de 1994 à 1999 alors que Moustapha Sy était quant à lui le deuxième vice-président[772] –, ils contribuèrent non seulement à renforcer les liens de l'AMSCI avec l'Arabie Saoudite et le Koweït, mais aussi à diffuser un islam salafiste auprès de jeunes musulmans et notamment des étudiants universitaires formés dans le système éducatif officiel. Moustapha Sy participait d'ailleurs à l'occasion aux séminaires de formation de l'AEEMCI. La progression du salafisme sur le campus de l'Université de Cocody, à partir du milieu des années 1990, fut d'ailleurs à l'origine de tensions au sein de cette association. Dès le congrès de 1996, des étudiants près des courants salafistes avaient tenté de noyauter le bureau exécutif national de l'AEEMCI en plaçant des membres favorables à leur cause dans le but d'éventuellement prendre la direction de l'association, mais ce fut sans succès[773]. Beaucoup de militants étaient inquiets par cette situation : « on avait l'impression qu'il y avait des réseaux extérieurs dans le mouvement wahhabite, qui essayaient de manipuler certains jeunes pour pouvoir s'accaparer de l'AEEMCI. Or, nous nous sommes autonomes. Nous ne sommes pas liés à un mouvement international[774]. » Si ce militant que nous avons interrogé n'avait pas spécifié précisément qui était à l'origine de ces manœuvres, il n'en demeure pas moins que les responsables de l'AMSCI s'intéressaient de plus en plus aux jeunes comme en témoignait la création d'une cellule de jeunesse : la Jeunesse de l'Association des Musulmans Sunnites en Côte d'Ivoire (J-AMSCI) en 1997[775]. Ces tensions au sein de l'AEEMCI avaient finalement conduit à une scission avec la création de la Communauté

[771] « Interview. Dr Soualiho Bamba (premier docteur en théologie en Côte d'Ivoire) : "Les premières générations ont tracé les voies de notre succès" », *Islam Info*, nº 062, 3 au 9 janvier 2007.
[772] Il a occupé la présidence entre 2009 et 2010.
[773] Entretien avec Mohamed Cissé, ancien président de l'AEEMCI (2000-2003), à sa résidence (Abidjan), 13 janvier 2015.
[774] *Ibid.*
[775] « JEMCI en bref », *site web de la JEMCI*, www.jemci.net/index.php/qui-sommes-nous/jemci-en-bref, page consultée le 25 février 2015.

Estudiantine Musulmane de l'Université de Cocody et de l'École Normale Supérieure (CEMUCE)[776] en mars 2003.

Le parcours de Famoussa Coulibaly, le premier président de cette nouvelle structure (2003-2008), incarnait bien la montée du salafisme auprès de nouveaux profils de musulmans. Cet ancien président d'une section de l'AEEMCI de l'Université de Cocody avait fait des études de droit, qui s'étaient conclues par l'obtention d'une thèse de doctorat en mai 2012 sur la résolution du conflit libérien[777]. Les militants de la CEMUCE avaient fait de la tenue vestimentaire un élément d'identification et d'appartenance sur le campus. Famoussa Coulibaly avait d'ailleurs affirmé que « le Coran dit que la femme doit être totalement couverte[778] ». Des étudiantes portant le voile intégral avaient même été expulsées de l'Université de Cocody dans le milieu des années 2000 pour avoir refusé de dévoiler leur visage pour s'identifier lors d'examens[779].

Au Burkina Faso, un peu plus tardivement, une nouvelle cohorte d'arabisants âgés de 30 à 50 ans, revenus au pays au milieu des années 2000 de leur formation dans les grandes universités islamiques, avait contribué à la progression du salafisme chez les jeunes. En effet, les discours d'Ismaël Derra (licence en pédagogie islamique à l'Université al-Azhar en 2004)[780], d'Abdoul Rahmane Guelbéogo (licence dans l'étude des hadiths à l'Université de Médine)[781] et de Mohamad Kindo (doctorat en théologie à l'Université de Médine)[782] trouvèrent rapidement un écho auprès d'une partie des jeunes musulmans ouagalais. À l'instar de l'AEEMCI, l'AEEMB fut elle aussi aux prises avec la montée d'un courant salafiste parmi ses rangs. Pour Alidou Ilboudo, qui connait très bien le milieu de l'AEEMB pour avoir commencé à y militer alors qu'il était à l'internat en 1983 puis nommé responsable des affaires culturelles entre 1990 et 1994

[776] Devenue la Communauté des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (CEEMUCI) en décembre 2005.
[777] « Qui est qui? Famoussa Coulibaly », *Abidjan.net*, www.abidjan.net/qui/profil.asp?id=953, page consultée le 29 septembre 2015. Il a récemment fait le saut en politique. Entre 2012 et 2015, il a été chef de cabinet au ministère du Plan et du Développement. Il a été élu à l'Assemblée nationale en janvier 2016 et a été nommé peu de temps après directeur de cabinet adjoint au Ministère des Affaires Étrangères. Sa grande popularité auprès des jeunes musulmans a notamment contribué à son élection. Voir Issouf Binaté, « Les musulmans de Facebook en Côte d'Ivoire : nouvelle voie de socialisation, de *da'wa* et de mobilisation communautaire », *Émulations*, nº 24, 2017c, p. 67-68.
[778] « Gros plan sur la CEMUCE », *Al-Azan*, nº 137, décembre 2005.
[779] *Ibid.*
[780] Entretien avec Ismaël Derra, prêcheur et responsable de la radio télévision *Al Houda*, à sa résidence (Ouagadougou), 28 mai 2015.
[781] Entretien avec Abdoul Rahmane Guelbéogo, imam du Mouvement Sunnite, à son bureau (Ouagadougou), 28 octobre 2011.
[782] Entretien avec Mohamad Kindo, imam et président du Conseil des oulémas et des sages du Mouvement Sunnite, à la radio *Al Houda* (Ouagadougou), 22 octobre 2011.

avant de devenir imam pour l'association en 1991 – poste qu'il occupe encore aujourd'hui –, la montée de cette tendance de l'islam avait représenté un défi pour l'AEEMB. Ceci était d'autant plus vrai avec l'arrivée au Burkina Faso de militants, qui avaient connu en Côte d'Ivoire la scission entre l'AEEMCI et la CEMUCE comme il nous en avait fait part, non sans inquiétudes :

> Il y a une fraction de nos militants qui veulent sortir et créer leur association parce qu'ils pensent qu'on n'est pas trop pratiquants, pas trop musulmans à leur goût. Donc il y a ça dans toutes nos régions. C'est la grande inquiétude quoi […] Comme nos étudiants les plus grands militants, c'est les enfants de nos parents qui sont en Côte d'Ivoire, ils gagnent le bac et viennent ici. Donc ils transportent la même bagarre ici […] Jusque-là nous on a contenu, mais on est inquiet. […] est-ce que d'ici peut-être quatre cinq ans l'association pourrait peut-être résister et ne pas éclater? C'est notre souhait, mais ce n'est pas évident[783].

Dans ce contexte de progression du salafisme auprès d'une partie de la jeunesse musulmane abidjanaise et ouagalaise, l'arrivée de Mohamad Kindo au Burkina Faso et de Fadiga Moussa Al Farouk en Côte d'Ivoire consacra un premier « changement générationnel » à la tête du Mouvement Sunnite et de l'AMSCI dans leur histoire, voire même une sorte de révolution interne. Né à Abidjan en 1961, Mohamad Kindo avait commencé très tôt la lecture du Coran avec son père, qui était imam et maitre coranique. Après avoir passé deux ans à Ségou au Mali à la médersa du grand maitre coranique Aboubacar Thiam, il était allé à Bobo-Dioulasso pour poursuivre ses études dans une médersa. En 1982, il partit pour l'Arabie Saoudite en tant que boursier de l'Université de Médine. Ses 22 années d'études dans ce pays s'étaient terminées par l'obtention d'un doctorat en théologie islamique en 2003. L'année suivante, il retourna au Burkina Faso pour s'installer à Ouagadougou et se mettre à prêcher[784].

Quant à Fadiga Moussa Al Farouk, né en 1955, il étudia l'islam auprès de différents érudits de Côte d'Ivoire, du Burkina Faso et du Ghana jusqu'en 1972. En 1974, conformément aux vœux de son père et avec l'aide de son frère ainé, il partit en Arabie Saoudite pour y poursuivre ses études jusqu'en 2003. Il obtint une licence et une maitrise à l'Université islamique de Médine. Il décrocha par la suite un doctorat à la faculté de droit islamique de l'Université Muhammad Boun Saoud de Riyad. Sa thèse lui valut même une présence sur le tableau d'honneur. Ses études terminées, il enseigna brièvement à l'Université islamique de Say au Niger[785]. Ce parcours lui

---

[783] Entretien avec Alidou Ilboudo, pionnier de l'AEEMB et imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 14 avril 2015.
[784] Entretien avec Mohamad Kindo, imam et président du Conseil des oulémas et des sages du Mouvement Sunnite, à la radio *Al Houda* (Ouagadougou), 22 octobre 2011.
[785] « Biographie du président », *site web de l'Université Al Fourquane*, www.alfourqaneci.com/web/index.html, page consultée le 28 janvier 2015.

permit de bénéficier d'une très forte légitimité et autorité religieuse auprès de la communauté musulmane ivoirienne à son retour au pays en 2004. L'imam Idriss Koudouss Koné du CNI dira même de Fadiga Moussa Al Farouk qu'« Il est mon cadet en âge mais un aîné en matière de connaissances[786] ».

Bénéficiant tous les deux d'une grande légitimité religieuse du fait de l'étendue de leurs connaissances islamiques attestées par leur doctorat, Mohamad Kindo et Fadiga Moussa Al Farouk ne s'engagèrent pas dans une confrontation avec les anciens à la tête des deux associations. Ils surent plutôt habilement gagner leur confiance à travers le dialogue et la négociation pour revoir progressivement le caractère gérontocratique, qui caractérisait la prise de décision de ces mouvements. En effet, à son arrivée, Mohamad Kindo se rapprocha des responsables du Mouvement Sunnite et les invita à repenser les logiques internes de l'association et leurs activités de formation à l'endroit de leurs membres : « Je me suis donné pour but de contribuer à l'avancée des connaissances de la religion car sur ce plan, notre pays accuse un grand retard. […] Nos aînés ont fait de grands efforts. À mon retour au Burkina Faso, j'ai rencontré certains d'entre eux et nous avons échangé sur les voies et moyens pour développer l'enseignement [religieux][787]. » Les différents protagonistes au centre du conflit interne au Mouvement Sunnite avaient assez rapidement accordé leur confiance à Mohamad Kindo et ce dernier émergea comme le candidat de la réconciliation. Il fut alors nommé à l'unanimité grand imam des wahhabites et officia la prière du vendredi à la réouverture de la Grande Mosquée sunnite de Zangouettin en octobre 2006[788].

Cette profonde transformation du Mouvement Sunnite initiée par Mohamad Kindo fut officialisée lors d'un congrès en novembre 2007. D'abord, Kindo réussit à faire comprendre aux anciens de l'association l'importance de céder leur place aux plus jeunes et plus qualifiés, mais tout en continuant à les impliquer dans les activités à titre de conseillers. Ainsi, des pionniers et autres ainés comme Idrissa Semdé furent nommés parmi les « Membres d'honneur » du bureau national du Mouvement Sunnite[789]. De plus, ce congrès consacra la transition qui s'était amorcée

---

[786] « Pose de la première pierre d'une mosquée sunnite », *Notre Voie*, 15 octobre 2010.
[787] « Interview : "Je suis prêt à travailler avec toutes les associations islamiques" », *Le CERFIste*, nº 06, novembre-décembre 2007.
[788] « Mosquée sunnite de Ouaga : première prière après la réconciliation », *Le Pays*, 9 octobre 2006.
[789] « Récépissé de déclaration d'existence n° 2008-040/MATD/SG/DGLPAP/DOASOC du 30 janvier 2008 », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Récépissé_MATD_2008_00040.htm, page consultée le 9 décembre 2017.

en 2001 : la gestion administrative de l'association n'était plus aux mains de musulmans francophones, souvent fonctionnaires, issus du système éducatif officiel, laïque ou chrétien, comme cela était le cas depuis près de trois décennies. Elle est maintenant aux mains de riches commerçants, qui ont les capacités de financer les activités de l'organisation, mais qui ont peu d'instruction voire pas du tout[790]. Ainsi, Aboubacar Compaoré (2001-2007), un transporteur qui ne sait lire ni le français ni l'arabe, et Adama Nikiéma (2007-), un commerçant de Ouagadougou lui aussi analphabète, occupèrent la présidence du Mouvement Sunnite[791]. Cette importance du capital financier au détriment du capital éducationnel ne sera pas sans conséquence sur la nature de l'implication de responsables associatifs sur le terrain politique comme il en sera question dans le prochain chapitre.

Néanmoins, la véritable gestion du Mouvement Sunnite allait dorénavant être confiée aux membres du « Conseil des oulémas et des sages », un organe consultatif composé d'une vingtaine de membres, créé lors de ce même congrès. Nommé coordonnateur de cette structure, Mohamad Kindo s'imposa donc comme la figure incontournable du Mouvement Sunnite. Suivant sa volonté que ce soit dorénavant les connaissances religieuses qui priment sur l'ainesse[792], ce conseil est composé d'arabisants, dont plusieurs jeunes, et certains qui ont fait de grandes études islamiques. Les deux coordonnateurs adjoints sont l'imam Mamadou Karambiri de Bobo-Dioulasso, lui aussi titulaire d'un doctorat en théologie islamique obtenu dans une université saoudienne, et Mohamad Sawadogo, qui a obtenu un doctorat en rhétorique prophétique à l'Université al-Imam Muhammad ibn Saoud de Riyad en 2001[793].

Suivant une stratégie très similaire à celle adoptée par Mohamad Kindo, Fadiga Moussa Al Farouk ne chercha pas à évincer les ainés à la tête de l'AMSCI, mais sut plutôt faire sa place grâce à un dialogue et une négociation avec les ainés. Ainsi, Adama Koné accepta de céder la présidence à Fadiga Moussa Al Farouk lors du congrès d'août 2007. Adama Koné fut nommé président du Conseil des Imams Sunnites (CODIS), structure nouvellement créée. Quant à Salia Bamba et Moustapha Sy, les deux docteurs en théologie islamique qui avaient grandement

[790] Ceci aura des implications politiques puisque le président Blaise Compaoré réussit à coopter un grand nombre d'opérateurs économiques musulmans, dont ceux à la tête des principales associations islamiques du Burkina Faso. Voir chapitre V.
[791] Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 28-29.
[792] Entretien avec Mohamad Kindo, imam et président du Conseil des oulémas et des sages du Mouvement Sunnite, à la radio *Al Houda* (Ouagadougou), 22 octobre 2011.
[793] Entretien avec Mohamad Sawadogo, imam et membre du Conseil des oulémas et des sages du Mouvement Sunnite, à l'Université *Al Houda* (Ouagadougou), 12 octobre 2011.

contribué à diffuser plus largement le salafisme à partir du milieu des années 1990, ils furent respectivement nommés président et vice-président de l'Académie Nationale des Oulémas, un autre organe instauré par l'AMSCI lors du congrès de 2007. Il s'agissait donc de faire preuve de considération pour les anciens en leur accordant des postes symboliques ou de conseillers tout en permettant à de nouveaux responsables, plus jeunes, de s'occuper de la gestion effective de l'association.

Même si la légitimité religieuse attribuée au savoir acquis dans les pays arabes avait toujours été une tendance lourde, les diplômés du monde arabo-musulman n'avaient jusque-là pas occupé de postes très importants au sein du Mouvement Sunnite et de l'AMSCI. Or, l'arrivée au pouvoir de Mohamad Kindo et de Fadiga Moussa Al Farouk, tous deux auréolés de prestigieuses études islamiques, marquait donc un tournant en consacrant la primauté d'une autorité religieuse plus « classique » basée sur les connaissances et les études islamiques au sein des mouvements salafistes du Burkina Faso et de la Côte d'Ivoire. Bien que ces individus appartiennent à une cohorte intermédiaire de « jeunes » ainés – 46 ans pour Mohamad Kindo et 52 ans pour Fadiga Moussa Al Farouk en 2007 –, les deux allaient contribuer à un certain « virage jeunesse » dans leurs associations respectives.

Ainsi, sous l'impulsion de Fadiga Moussa Al Farouk et des nouveaux responsables de l'AMSCI, plusieurs décisions prises lors du congrès de 2007 témoignèrent d'une volonté d'inclure davantage les jeunes militants et de leur laisser une plus grande autonomie, d'autant plus qu'ils se montraient de plus en plus actifs et visibles. Ainsi, des jeunes qui s'étaient fait remarquer par leur implication au sein de l'ancienne CEMUCE, devenue CEEMUCI, furent intégrés à l'AMSCI[794]. Il fut aussi décidé que l'AMSCI soit mutée en fédération regroupant toutes les associations wahhabites de Côte d'Ivoire. La cellule de jeunesse de l'AMSCI, qui était jusque-là restée peu connue, fut donc transformée en association indépendante à part entière. Ceci fut officialisé en 2013 avec le changement de nom pour la Jeunesse Musulmane de Côte d'Ivoire (JEMCI)[795]. Le choix du docteur Abdul Karim Dosso à la présidence de cette nouvelle association, qui était enseignant en sciences juridique, administrative et de gestion et doyen de la faculté de droit de l'Université Alassane Ouattara de Bouaké au moment de l'enquête de terrain,

[794] C'était le cas de Bamba Abass et d'Ousmane Diomandé, tous deux imams de la CEEMUCI. Le premier fut nommé secrétaire du CODIS alors que le second fut désigné secrétaire et porte-parole de l'AMSCI. Sur les liens entre la CEEMUCI et l'AMSCI, voir Madore, *loc. cit.*, 2016a, p. 431.
[795] « 1er congrès ordinaire de la J-AMSCI : la JEMCI remplace l'ex-J-AMSCI », *Islam Info*, no 391, 8 au 14 mai 2013.

illustrait bien la progression de l'islam salafiste auprès des musulmans scolarisés en milieu francophone.

Une ouverture envers les jeunes militants s'opéra aussi au Mouvement Sunnite. Alors que l'association ne possédait aucune section de jeunesse formelle depuis sa création, un « commissariat chargé de la jeunesse », composé de trois membres, fut lancé en 2013[796]. Signe de cette volonté – à tout le moins affichée – d'enfin tenir compte des jeunes sunnites, un grand forum national de la jeunesse du Mouvement Sunnite ayant pour thème « Promotion de la jeunesse du Mouvement Sunnite : quelles stratégies, enjeux et défis » fut organisé en janvier 2015. La rencontre, qui portait sur les défis religieux, éducationnel, social, économique et citoyen auxquels font face les jeunes musulmans burkinabè, servit à orienter les actions du Mouvement Sunnite pour impliquer davantage ses jeunes militants[797]. S'il est encore trop tôt pour déterminer si ceci conduira à des changements en profondeur dans le fonctionnement du Mouvement Sunnite, il n'en demeure pas moins qu'il s'agissait là d'un pas assez important en faveur d'une plus grande place des jeunes au sein de cette association. Ceci est d'autant plus plausible que ce commissariat de la jeunesse fut l'instigateur d'un nouveau projet visant à ce que l'association s'implique davantage dans le domaine socioéconomique[798].

La place dévolue aux femmes au sein de l'AMSCI et du Mouvement Sunnite demeure quant à elle très limitée malgré le fait qu'elles bénéficient d'un contexte un peu plus favorable avec l'arrivée de Fadiga Moussa Al Farouk et de Mohamad Kindo. Parallèlement à la mise sur pied d'une structure d'encadrement des jeunes, les hommes à la tête de l'AMSCI avaient décidé de créer une structure spécifiquement pour les femmes en 2007, la Cellule Féminine de l'AMSCI (CFAMSCI), pour qu'elles puissent mieux se former et s'impliquer davantage pour la promotion de l'islam. Celle-ci demeura très peu active jusqu'à ce qu'elle soit transformée en association à part entière en décembre 2013. Bien que l'organisation, qui prit le nom de Convention des Femmes Musulmanes Sunnites de Côte d'Ivoire (CFEMSCI ou CFMSCI)[799] soit dirigée par une femme, Awa Seny Bamba, il reste à voir quelle sera l'autonomie réelle dont disposeront les

[796] Entretien avec des membres du bureau national du Mouvement Sunnite, au siège du Mouvement Sunnite (Ouagadougou), 4 juin 2015.
[797] « Promotion de la jeunesse musulmane : le Mouvement sunnite donne l'exemple », *L'Autre Regard*, nº 22, 5 janvier au 5 février 2015.
[798] Voir chapitre VI.
[799] « Cérémonie de clôture du congrès constitutif : la cellule féminine de l'AMSCI a une nouvelle organisation », *Islam Info*, nº 425, 15 au 21 janvier 2014.

militantes de cette structure, qui semblent être encadrées assez étroitement par les hommes de l'AMSCI[800].

Du côté du Mouvement Sunnite, Mohamad Kindo remit en question la claustration des femmes, qui avait été la norme avant son arrivée, en les encourageant à prêcher auprès d'autres femmes et à organiser diverses activités telles que des causeries et des écoles coraniques à leur domicile[801]. Certaines d'entre elles commencèrent même à prêcher dans des radios islamiques de Ouagadougou comme il en sera question plus loin. En dépit de ces avancées, il n'y a toujours pas de structure ou de cellule féminine formelle au sein de l'association. À cela s'ajoute le fait que depuis la création du Mouvement Sunnite, le bureau exécutif a toujours été composé exclusivement d'hommes[802]. Un responsable de l'association nous soulignait cependant en 2015 qu'un document détaillant une stratégie de mobilisation des femmes est actuellement à l'étude par le Conseil des oulémas et des sages[803]. La situation pourrait donc changer prochainement à l'image de ce qui s'est fait à l'AMSCI.

Outre les transformations au sein de l'AMSCI et du Mouvement Sunnite, le développement de plusieurs chaines de radio islamique dans les années 2000 illustra bien que l'ascension de militants et militantes d'associations musulmanes, dont des jeunes, résultait à la fois de leur dynamisme et de leur agencéité, mais aussi d'une volonté des promoteurs, des hommes âgés, de leur donner l'opportunité de se faire valoir.

---

[800] Selon les comptes-rendus publics qui en ont été faits, les quelques activités de la CFEMSCI ont presque toujours été animées exclusivement par des hommes.

[801] Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 52.

[802] Le bureau actuel compte 54 membres, qui sont tous des hommes. Voir « Récépissé de déclaration d'association n° 2013-474/MATS/SG/DGLPAP/DAOSOC », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Recepisse_MATS_2013_00474.htm, page consultée le 28 avril 2018.

[803] Entretien avec des membres du bureau national du Mouvement Sunnite, au siège du Mouvement Sunnite (Ouagadougou), 4 juin 2015.

2.2. Ascension des cadets : les radios islamiques comme tremplin

À partir des années 2000, les musulmans de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso commencèrent à investir davantage le terrain des médias. Comme lors de la décennie précédente, des jeunes furent très actifs au niveau de la presse islamique[804]. Un peu plus récemment, ils furent également à l'avant-plan de la *da'wa* numérique, considérée par les associations islamiques des deux pays comme une nouvelle interface majeure pour interagir avec leurs membres et se poser en concurrence avec les autres groupes confessionnels dans un marché religieux de plus en plus compétitif. Toutefois, les initiatives les plus dynamiques furent surtout l'œuvre d'actions individuelles, souvent des jeunes musulmans sans affiliation militante[805]. En revanche, de jeunes militants et militantes d'associations islamiques jouèrent un rôle majeur dans le développement de certaines radios islamiques dans les deux pays en étant notamment appelés à animer des émissions en direct axées sur l'interaction avec les auditeurs. Grâce à leur militantisme islamique et à la visibilité qu'ils avaient acquise dans ce cadre, certains purent se faire remarquer par leurs ainés à la direction des chaines des radios pour obtenir un poste et ainsi devenir des figures médiatiques très connues.

En Côte d'Ivoire, la mobilisation des jeunes de l'AEEMCI avait été déterminante dans l'obtention d'une fréquence radio pour la communauté musulmane. Dans leurs doléances exprimées en janvier 1993, les représentants du CNI avaient notamment fait valoir au président Houphouët-Boigny qu'ils étaient la seule communauté religieuse à ne pas disposer d'une radio[806]. Si le chef d'État avait donné son accord verbal à cette requête, le gouvernement Bédié traina

[804] En Côte d'Ivoire, le journal *Plume Libre* fut relancé par le CNI sous le nom d'*Islam Info* en 2005. Contrairement à d'autres publications islamiques éphémères, cet hebdomadaire ne connut pratiquement aucune interruption. Le journal a passé le cap des 650 numéros. Il est frappant de voir à quel point ce journal est presque exclusivement animé par de jeunes hommes et femmes. Au Burkina Faso, ce sont des jeunes, qui avaient lancé en septembre 2012 le mensuel indépendant *L'Autre Regard*, qui se voulait assez ambitieux et qui visait un public plus large que le milieu associatif. De facture assez professionnelle, le périodique a cependant cessé de paraitre en 2017. Entretien de groupe avec des journalistes d'*Islam Info*, au bureau du journal *Islam Info* (Abidjan), 11 décembre 2014; entretien avec Ousmane Tiendrebéogo, rédacteur en chef du journal *L'Autre Regard*, au journal *L'Autre Regard* (Ouagadougou), 24 avril 2015.

[805] Entretien de groupe avec des responsables du site Internet *Salam.ci*, à la mosquée de la Riviera Palmeraie (Abidjan), 31 janvier 2015; entretien de groupe avec des responsables du site Internet *Bissmillahi-bf*, à leur bureau (Ouagadougou), 1er mai 2015; entretien avec Issa*, gestionnaire du site Internet *Islam.bf*, à son bureau (Ouagadougou), 5 mai 2015. Pour une étude sur cette question, voir Madore, *loc. cit.*, 2016c, p. 151-178.

[806] Radio Espoir, d'obédience catholique, avait commencé à émettre le 24 mars 1991 bien qu'une convention générale accordant à l'Église catholique la permission d'ouvrir des radios FM diocésaines fut signée par l'État ivoirien dès le 14 août 1989. Dès 1986, la radio ELWA de la Mission SIM (Société Internationale Missionnaire), qui émettait depuis le Liberia, avait des studios à Abidjan pour la production des émissions en langue française. Voir Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011; Boukary Mathias Savadogo, « Confessions religieuses et médias : les radios confessionnelles en Côte d'Ivoire », *Revue des Sciences Sociales Pasres*, vol. 2, no 3, 2014, p. 38-39.

dans ce dossier[807]. Afin de faire bouger les choses, les responsables de l'AEEMCI, sur leur propre initiative, se joignirent à leurs ainés des 3A ainsi qu'aux jeunes de l'AJMCI pour créer le Collectif des Associations de Jeunesse Musulmane (CAJM)[808]. Le 15 avril 1999, ce collectif avait organisé une conférence de presse au cours de laquelle les porte-paroles avaient affirmé que « le refus du gouvernement ivoirien d'octroyer une fréquence radio à la communauté musulmane de Côte d'Ivoire » constituait une « attitude discriminatoire » et une « violation du droit à l'information[809] ». En appelant « toutes les consciences au sursaut national et à l'action » pour « la lutte pour le traitement égalitaire des confessions religieuses », le CAJM avait alors annoncé qu'une grande marche de protestation serait organisée à Abidjan en mai 1999 pour forcer la main du gouvernement[810]. Moins d'une semaine plus tard, le Conseil des ministres décidait de l'attribution d'une fréquence radio aux musulmans[811] ce qui permit le lancement de la radio *Al Bayane*, qui commença à émettre à Abidjan et dans ses environs en novembre 2001.

Au Burkina Faso, les promoteurs de radios islamiques ne rencontrèrent pas ces difficultés. Dans un contexte très compétitif où ce furent les églises évangéliques et catholiques qui s'étaient montrées initialement les plus entreprenantes dès le début des années 1990[812], la décennie 2000 fut marquée par une prolifération de chaines : la radio *Al Houda* (2004)[813], près du Mouvement Sunnite; la radio *Ridwane* (2010), sous l'initiative de cheikh Aboubacar Doukouré par le biais de Fondation Islamique Internationale de Charité (FIIC)[814]; la radio *IQRA* (2013), gérée par Amadé Ouédraogo, surnommé « Karsemba[815] », populaire maitre coranique de la Ligue Burkinabè pour

[807] Entretien avec Djiguiba Cissé, directeur général de la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 10 décembre 2014.
[808] Entretien avec Mohamed Cissé, ancien président de l'AEEMCI (2000-2003), à sa résidence (Abidjan), 13 janvier 2015.
[809] « Colère. Retard dans l'octroi d'une fréquence radio : la fronde des musulmans contre le gouvernement », *Notre Voie*, 17-18 avril 1999.
[810] *Ibid.*
[811] « Audiovisuel : les musulmans ont enfin leur radio », *Le Jour*, 22 avril 1999.
[812] La Radio Évangile et Développement fut lancée le 2 juillet 1993, sous l'impulsion du pasteur Mamadou Karambiri. En 1995, la Fédération des Églises et missions évangéliques lança la Radio Lumière Vie Développement. La même année, l'Église catholique a inauguré la Radio Maria.
[813] La radio *Al Houda* est devenue la radio télévision *Al Houda* en juin 2012 avec le lancement d'une chaine de télévision du même nom.
[814] Une ONG islamique dont le siège se trouve au Koweït. Sur les différentes ONG confessionnelles impliquées au Burkina Faso, voir notamment LeBlanc *et al.*, *loc. cit.*, 2013, p. 236-256.
[815] Signifie « le maitre » en mooré. Entretien avec Amadé Ouédraogo, responsable de la radio *IQRA*, à la radio *IQRA* (Ouagadougou), 22 avril 2015.

la Lecture et la Mémorisation du Saint Coran (Libulmesco)[816]. La CMBF obtint également une fréquence en 2014 pour la radio *Al Fadjr*, laquelle était en phase de test au début de 2015[817].

Si le nombre élevé de chaines de radios islamiques à Ouagadougou témoigne d'un dynamisme de l'islam burkinabè, il ne doit surtout pas occulter le fait que la radio *Al Bayane* en Côte d'Ivoire a acquis au fil des ans une ampleur sans commune mesure avec celles du Burkina Faso. En effet, la radio *Al Bayane*, couvre aujourd'hui 95 % du territoire national et émet 24 h sur 24[818]. Depuis 2005, il est possible d'écouter la radio en diffusion continue sur Internet[819] et elle est suivie par plus de 110 000 personnes sur sa page Facebook[820]. Selon un rapport publié en février 2017, la radio *Al Bayane* était même la plus écoutée en Côte d'Ivoire, radios non confessionnelles comprises[821]. À l'inverse, les différentes radios islamiques de Ouagadougou connaissent d'importantes difficultés financières en plus d'avoir des problèmes de ressources humaines[822]. Ceci limite grandement la qualité du produit et les projets de développement si bien qu'elles n'offrent pas une couverture nationale, se limitant à la capitale où elles émettent. Surtout, les animateurs qui se sont démarqués à la radio *Al Bayane* ont acquis une visibilité bien plus importante que ceux des radios islamiques du Burkina Faso.

Le lancement de radios islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso a certes permis aux grandes figures religieuses de consolider davantage leur influence dans la sphère publique. La plupart des sermons du vendredi et des prêches, qui sont diffusés sur les ondes, sont ceux d'individus déjà parmi les plus connus et réputés pour leur éloquence et l'étendue de leurs connaissances islamiques[823]. Dans une étude sur les radios *Al Bayane* et *Al Houda* basée sur une recherche effectuée entre 2006 et 2009, Savadogo et Gomez-Perez notaient que la « plupart des émissions passent en différé » afin d'en vérifier le contenu avant la diffusion. Ils avaient relevé

---

816 Sur cette figure musulmane ainsi que sur la Libulmesco, voir Saint-Lary, *loc. cit.*, 2011a.
817 Entretien avec Ahmed Zacki Traoré, directeur général de la radio *Al Fadjr*, au siège de la CMBF (Ouagadougou), 13 juillet 2015.
818 Entretien avec Djiguiba Cissé, directeur général de la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 10 décembre 2014.
819 http://radio-albayane.info.
820 www.facebook.com/radioalbayane.
821 Fort de ce succès, le directeur général de la radio est actuellement à la recherche de financement pour lancer la chaine de télévision *Al Bayane*. « Médias : le palmarès des chaînes de télévision les plus regardées en Afrique francophone », *Jeune Afrique*, 20 février 2017; « Après le succès de Radio Al Bayane : Cissé Djiguiba recherche 300 millions Fcfa pour une télé », *Notre Voie*, 5 avril 2017.
822 Entretien avec Hamadou*, responsable de la radio télévision *Al Houda*, à la radio télévision *Al Houda* (Ouagadougou), 20 avril 2015; entretien avec Souleymane Yanogo, responsable de la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 16 avril 2015.
823 Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011.

« 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[824]. » Ce faisant, les émissions animées par des jeunes, qui n'avaient pas de diplômes attestant de leurs connaissances islamiques, ou encore celles par des femmes, étaient transmises en différé.

Cependant, au cours des dernières années, les logiques de mise en autorité ont commencé à changer notamment à la faveur de l'importance accrue accordée aux dimensions performatives et esthétiques dans la construction de l'autorité religieuse[825]. Ainsi, les responsables de plusieurs radios islamiques des deux pays firent de plus en plus appel à des jeunes et, dans certains cas, à des femmes, qui n'ont pas de formation religieuse formelle, mais qui savent s'exprimer avec éloquence et qui ont du charisme, pour diriger ou animer des émissions diffusées en direct afin de chercher à rejoindre un plus vaste public et des auditeurs plus jeunes. Dans des radios islamiques d'autres pays d'Afrique subsaharienne, ce sont justement les émissions privilégiant discussions, débats et interactivité avec le public tels que les *talk-shows*, souvent animées par des jeunes, qui sont parmi les plus populaires[826]. La radio *Al Bayane* s'est rapidement distinguée dans ce créneau où les auditeurs peuvent intervenir durant l'émission en communiquant par téléphone, par SMS ou sur Facebook pour poser des questions ou partager leur opinion. Suivant cette stratégie, Djiguiba Cissé, le directeur général de la radio *Al Bayane*, et les autres responsables s'assurèrent de recruter de jeunes musulmans, pas nécessairement formés en journalisme ou en communication ni en sciences religieuses, mais qui se sont distingués par leur éloquence et leur « bonne moralité » dans le cadre d'activités associatives. Certains d'entre eux sont devenus de véritables vedettes médiatiques[827].

Un de ceux-ci est Ali Diarrassouba, qui s'était d'abord fait remarquer comme militant de l'AEEMCI avant de rejoindre la radio *Al Bayane*. Il s'est rapidement imposé comme un

---

[824] *Ibid.*

[825] Hirschkind, *op. cit.*, 2006; Meyer et Moors (dir.), *op. cit.*, 2006; Meyer (dir.), *op. cit.*, 2009; Engelke, *loc. cit.*, 2010, p. 371-379; de Witte *et al.*, *loc. cit.*, 2015, p. 117-124.

[826] Hamadou Adama, « Communication islamique, médias et opinion publique au Cameroun. Enjeux et perspectives », dans Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2013, p. 63-65; Muhammed Haron, « Muslim Community Radio Stations: Constructing and Shaping Identities in a Democratic South Africa », dans Rosalind I. J. Hackett et Benjamin F. Soares (dir.), *New Media and Religious Transformations in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2014, p. 84-85.

[827] Entretien avec Djiguiba Cissé, directeur général de la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 10 décembre 2014.

animateur talentueux et extrêmement populaire – il est suivi par près de 100 000 personnes sur sa page Facebook[828] – au point de devenir le présentateur du journal télévisé de 20 h à la chaine de télévision nationale RTI entre 2011 et 2016. Son parcours à l'AEEMCI fut déterminant comme il l'avait expliqué dans un entretien à la presse :

> […] c'est parti à travers le militantisme de jeunesse notamment à l'AEEMCI où j'étais souvent invité pour être maître de cérémonie lors de conférences ou de séminaires. Certains aînés ont décelé en nous la qualité d'orateur. […] un test de recrutement a été lancé pour le poste d'animateur à la radio Al Bayane. […] avec les conseils de certains aînés, j'ai fini par postuler. […] J'ai été retenu parmi les quatre sélectionnés. C'est ainsi que l'aventure a commencé à la radio par un stage. […] Après le stage, je suis monté en grade en étant titulaire à la Direction des Programmes […][829].

À l'instar d'Ali Diarrassouba, Fousséni Diabaté et Aminata Kane Koné, qui sont parmi les animateurs les plus connus et populaires de la radio *Al Bayane*, firent eux aussi d'abord leurs preuves à l'AEEMCI avant d'être recrutés. Alors qu'il faisait sa maitrise en droit international public à l'Université de Cocody, Fousséni Diabaté fut nommé responsable national de la communication et des relations extérieures de l'AEEMCI en 2004. Djiguiba Cissé, qui avait entendu parler de ce jeune reconnu pour sa très grande éloquence, lui proposa un stage de formation à la radio *Al Bayane*. Fousséni Diabaté rejoignit la station en 2005 et devint animateur de plusieurs émissions en plus d'être nommé chef d'antenne peu de temps après[830]. Quant à Aminata Kane Koné, qui a été présentée précédemment, son remarquable talent d'oratrice dans le cadre de nombreuses activités féminines de l'AEEMCI n'était pas passé inaperçu. Ce fut d'ailleurs Fousséni Diabaté, qui l'avait proposé au directeur de la radio, car elle avait des « prédispositions à être une bonne communicatrice » même si elle n'avait aucune formation formelle en la matière. Elle fut recrutée comme animatrice en 2007[831].

Fousséni Diabaté et Aminata Kane Koné coanimèrent pendant plusieurs années une des émissions les plus écoutées, le *talk-show* « La matinale d'*Al Bayane* » diffusé en direct. En plus de la foule de sujets souvent débattus en présence d'intervenants, qu'ils soient plus religieux,

---

828 www.facebook.com/AliDiarrassoubaOfficiel.
829 « Interview de Ali Diarrassouba, Journaliste présentateur sur RTI 1 : "L'humilité précède la gloire!" », *Islam Info*, nº 429, 12 au 18 février 2014.
830 « Interview avec El Hadj DIABATE Fousséni (Journaliste émérite et chroniqueur à Radio Al-Bayane) : "Nous avons décidé de mettre l'accent sur le cœur et l'œuvre de conscientisation" », *Islam Info*, nº 386, 3 au 9 avril 2013.
831 Entretien avec Aminata Kane Koné, ancienne militante de l'AEEMCI et ancienne animatrice à la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 26 mars 2015.

profanes ou en lien avec l'actualité nationale et internationale[832], la proximité des deux animateurs avec leurs auditeurs constamment invités à interagir sur les thèmes abordés, notamment par le biais des réseaux sociaux, dont Facebook, contribua grandement à la popularité de l'émission. Fousséni Diabaté anime également l'émission de spiritualité « Témoignage », dans laquelle des individus viennent raconter leur expérience de vie ou des épreuves difficiles qu'ils ont pu surmonter souvent grâce à l'islam. La notoriété acquise à la radio *Al Bayane* et par le biais de ses autres activités[833] en fait aujourd'hui une personnalité musulmane très connue et populaire comme en témoignent ses 47 000 abonnés sur Facebook[834].

Au Burkina Faso, l'auditoire beaucoup plus limité des radios islamiques n'a pas permis à des individus initialement assez peu connus d'être propulsés au rang de vedettes médiatiques comme en Côte d'Ivoire. Néanmoins, quelques jeunes musulmans, dont certains ayant milité à l'AEEMB, furent amenés à animer des émissions interactives et en direct, qui s'avèrent être passablement populaires. C'est tout particulièrement le cas à la radio *Ridwane* où le promoteur, Aboubacar Doukouré, plaça sa confiance en de jeunes musulmans francophones, qui n'avaient pas suivi une formation religieuse officielle. Pour les responsables de la station, l'idée était de faire en sorte que la chaine puisse se démarquer des autres radios islamiques de Ouagadougou en misant davantage sur le direct, un contenu francophone original plus étoffé et une programmation d'émissions non confessionnelles plus développées[835]. Comme nous le soulignait un d'entre eux, ils avaient remarqué que les émissions interactives misant sur la participation des auditeurs étaient les plus prisées des Ouagalais. Ils décidèrent donc de lancer plusieurs émissions de ce type en 2013 – au nombre de quatre par semaine au moment de l'enquête[836].

Les jeunes Moumouni Ouédraogo et Saïdou Zombré furent au cœur de ce changement à la radio *Ridwane*. Après une expérience de quatre ans à la Radio Jeunesse Francophone de Ouagadougou où Moumouni Ouédraogo était à la fois animateur et à la technique, l'« amour de la religion »

---

832 Par exemple « L'islam et l'avortement », « Les nouvelles formes de publicité sur les réseaux sociaux », « L'homosexualité », « L'hygiène alimentaire dans nos familles », « L'environnement scolaire : facteurs de réussite ».
833 Il est aussi blogueur, chroniqueur, conférencier lors de nombreuses activités musulmanes et écrivain. Il a notamment fait paraitre *Réveil des cœurs et éveil des consciences* tome 1 et 2 (2013), qui sont une compilation d'histoires issues de son émission « Témoignage ».
834 www.facebook.com/Diabatefousseni.net.
835 Entretien avec Aboubacar Doukouré, président d'Ittihad Islami et membre du présidium de la FAIB, à sa résidence (Ouagadougou), 15 avril 2015; entretien avec Saïdou Zombré, animateur et chef de programme adjoint à la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 17 juin 2015.
836 Entretien avec Moumouni Ouédraogo, directeur des programmes à la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 25 juin 2015.

l'avait mené à la radio *Ridwane* en janvier 2010, deux mois avant son lancement officiel. En 2014, il devint le chef des programmes de la radio. Quant à Saïdou Zombré, qui anime trois émissions, en plus d'en coanimer une quatrième, il était en quatrième année de lettres modernes à l'Université de Ouagadougou au moment de l'enquête de terrain. Militant de longue date à l'AEEMB (depuis 2002), il avait occupé différents postes de responsabilité, dont celui de secrétaire à l'organisation et à la communication du conseil général de l'Université de Ouagadougou de l'AEEMB en 2013. Cette fonction l'avait amené à gérer et animer l'émission de l'AEEMB, qui est diffusée à la radio Al Houda. Se disant très à l'aise avec la communication par son expérience en théâtre et en tant que *slameur*, il effectua un stage à la radio *Ridwane* entre septembre et décembre 2013 avant d'être engagé en janvier 2014[837].

En 2015, Moumouni Ouédraogo et Saïdou Zombré furent choisis pour coanimer l'émission matinale interactive et en direct « Ridwane Yibeogo » (« Ridwane Bonjour » en mooré), qui est diffusée chaque matin en semaine de 6 h à 8 h. Lors de chaque émission, bilingue français et mooré, les auditeurs sont appelés à donner leur opinion par téléphone ou SMS sur un thème donné, qui peut porter sur une foule de sujets, que ce soit en lien avec l'actualité, l'éducation, la santé ou l'islam. Les trente dernières minutes sont réservées à un invité, un imam, un prêcheur ou tout autre intervenant pertinent selon la nature du sujet, qui se prononce sur la thématique et les commentaires des auditeurs. Cette émission était très populaire au moment de l'enquête[838].

Ces deux jeunes ont quelque peu bousculé les perceptions de musulmans plus âgés quant à ce que doit être une radio islamique. Comme l'a avancé Moumouni Ouédraogo dans un entretien que nous avons effectué avec lui, beaucoup d'auditeurs ne comprennent pas qu'une « radio [islamique] n'est pas une mosquée[839] ». C'est particulièrement le cas pour une des trois autres émissions qu'il anime, qui se nomme « Génération Allahou Akbar ». Diffusée en français les samedis et dimanche avant-midi, cette émission dédiée aux jeunes musulmans véhicule les enseignements de l'islam par la diffusion de musique « islamique autorisée par la charia ». Sa manière de l'animer est également « particulière ». Lorsque Moumouni Ouédraogo était à la Radio Jeunesse Francophone, il animait l'émission « Ghetto Star », une émission très populaire auprès des jeunes sur la musique hip-hop et rap. Il avait en quelque sorte voulu s'inspirer de cette

[837] Entretien avec Saïdou Zombré, animateur et chef de programme adjoint à la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 17 juin 2015.
[838] *Ibid.*
[839] Entretien avec Moumouni Ouédraogo, directeur des programmes à la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 25 juin 2015.

manière de faire pour « moderniser un peu les choses » pour attirer de nouveaux auditeurs et tout particulièrement des jeunes. Ainsi, il anime « Génération Allahou Akbar » comme son ancienne émission de hip-hop, car « il sait que cette jeunesse-là aime cette manière de faire ». Cependant, cette approche a brusqué beaucoup d'auditeurs : « Quand j'anime l'émission, beaucoup m'ont appelé pour me dire "vraiment, c'est quoi tu es en train de faire comme ça? C'est pas islamique!". […] Bon, quand tu es d'une autre génération, quand tu écoutes, tu sens pas quelque chose d'islamique. Normalement, dans une radio islamique, qu'est-ce qu'ils veulent quand tu dois parler? Que tu parles avec sagesse, que tu parles lentement. Ils ont une autre manière de voir les choses[840]. » Pour lui, le fait de recevoir jusqu'à 250 SMS au cours d'une émission montre qu'il réussit à mobiliser beaucoup de jeunes.

Même si les hommes exercent un monopole complet sur les postes de direction dans les différentes radios islamiques de Ouagadougou, les chaines *Al Houda* et *Ridwane* ont tout de même permis à un petit nombre de prêcheuses arabisantes, qui ont suivi une formation religieuse universitaire, d'être médiatisées. Ainsi, depuis 2013, Aya Ouédraogo, une prêcheuse près du Mouvement Sunnite, anime une émission interactive diffusée en direct à la radio *Ridwane* visant spécifiquement un public féminin, qui est passablement populaire[841]. Bien que ce genre d'initiatives montre que des animatrices commencent à jouir d'une plus grande liberté d'expression et d'une confiance accrue des responsables masculins, cela ne constitue toutefois pas la norme. D'autres prêcheuses sans affiliation ou près du Mouvement Sunnite ou d'Ittihad Islami, dont le responsable est Aboubacar Doukouré, le promoteur de la radio *Ridwane*, animent des émissions, mais elles sont diffusées de manière irrégulière en plus d'être marquées par un important roulement de personnel. De plus, à la radio *Al Houda*, plusieurs femmes doivent faire face à une certaine méfiance des responsables masculins, qui considèrent que leurs connaissances religieuses nécessitent un encadrement afin de vérifier de près le contenu religieux avant la diffusion[842].

À l'inverse, les responsables de la radio *Al Bayane* en Côte d'Ivoire n'ont pas hésité à confier des responsabilités importantes à des femmes bien qu'elles soient moins nombreuses que les hommes. Entre 2007 et 2016, Aminata Kane Koné a notamment coanimé l'émission en direct

[840] *Ibid.*
[841] Entretien avec Souleymane Yanogo, responsable de la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 16 avril 2015.
[842] Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 45-63; Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2018, p. 205-226; Madore et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2016, p. 207-208.

« Vie de femmes[843] » avec Aïssata Cissé Diaby. Cette dernière, en plus d'être l'animatrice de l'émission « Santé maternelle et infantile », assurait la direction des programmes. Pour Aminata Kane Koné, ceci pouvait s'expliquer par le fait que « la radio a mis un point d'honneur […] à avoir un programme qui soit destiné vers les femmes[844] ». En outre, aucune des prêcheuses burkinabè n'a acquis une envergure comparable à celle qu'a eue Aminata Kane Koné. Les 466 commentaires suscités par l'annonce de son départ de la radio en mars 2016 sur sa page Facebook[845] suivie par plus de 18 000 personnes témoignèrent bien de sa grande popularité auprès des auditeurs ivoiriens, et ce, auprès d'un public autant masculin que féminin[846].

En dépit d'une collaboration accrue entre cadets et ainés à partir des années 1990 et 2000, l'usure des élites dirigeantes au pouvoir du CNI en Côte d'Ivoire et les querelles entre ainés à la tête de la CMBF ainsi que la domination des ainés au sein de la FAIB, déjà plus réticents à céder leur place, favorisèrent l'émergence de tensions intergénérationnelles et la marginalisation des cadets au Burkina Faso.

3. Tensions intergénérationnelles dans les associations islamiques nationales : vers la marginalisation des cadets?

Alors que les cadets avaient largement été exclus du CSI, la première fédération d'associations islamiques de Côte d'Ivoire, la mise sur pied du CNI s'était avérée très prometteuse pour les jeunes, dont nombre d'entre eux se virent confier des postes de responsabilité. Bien qu'ils fussent rapidement écartés au profit des ainés, ceci n'empêcha pas des jeunes et notamment des militants de l'AEEMCI de s'impliquer activement dans les débats et d'interpeler vivement les leaders du CNI sur leur mauvaise gestion et leur accaparement du pouvoir. Au Burkina Faso, malgré une brève parenthèse à la CMBF suivant la nomination d'un président assez jeune au capital religieux important, la direction de l'organisation revint aux mains de riches commerçants yarse, qui y avaient toujours joué un rôle majeur. Les cadets furent également largement exclus du pouvoir à la FAIB installée en 2005 même si des jeunes avaient grandement contribué à sa création.

[843] Anciennement « Femmes et société » jusqu'en mai 2013.
[844] Entretien avec Aminata Kane Koné, ancienne militante de l'AEEMCI et ancienne animatrice à la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 26 mars 2015.
[845] www.facebook.com/kaneaminata.kone.
[846] « Paix chez vous, paix sur vous et sur nous », *page Facebook publique de Koné Aminata Kane*, 18 mars 2016, www.facebook.com/kaneaminata.kone/posts/1214334655251309, page consultée le 20 avril 2018.

Contrairement à la Côte d'Ivoire où les tensions intergénérationnelles s'étaient généralement manifestées publiquement, celles au Burkina Faso restèrent latentes.

3.1. Entre usure et essoufflement du leadership islamique en Côte d'Ivoire…

Dès la mise en place du CNI, les ainés avaient décidé d'accorder une grande place aux jeunes au sein du bureau exécutif d'autant plus que ces derniers avaient joué un rôle important dans les réflexions entourant la création de cette fédération. Ce fut Idriss Koudouss[847] Koné qui fut élu président du CNI. Né en 1948 à Korhogo, il avait suivi un cursus scolaire double, officiel et islamique, qui s'était conclu par des études universitaires en finance et science économique à l'École nationale d'administration publique de l'Université Mohammed V de Rabat au Maroc. À son retour en Côte d'Ivoire en 1982, il fut engagé au ministère de l'Économie et des Finances en tant que contrôleur budgétaire. En 1992, il était également devenu imam au centre islamique Bilal de Port-Bouët II à Yopougon (Abidjan), dont il avait participé à la construction. Parlant couramment le français, l'anglais et l'arabe[848], sa nomination venait renforcer l'importance qu'avait prise la double maitrise du français et de l'arabe dans le champ islamique ivoirien. En mars 1996, Idriss Koudouss Koné fut reconduit à la présidence du CNI pour un nouveau mandat de trois ans.

Si le profil du président n'avait rien de très révolutionnaire – le fait d'être un homme dans la mi-cinquantaine et un employé de la fonction publique était des caractéristiques qui avaient souvent été la norme à la tête des grandes associations islamiques de Côte d'Ivoire –, Idriss Koudouss Koné avait néanmoins accordé une grande place à de jeunes musulmans francophones au sein de l'organisation, dont plusieurs avaient milité à l'AEEMCI. En 1997, un journaliste de *Fraternité Matin* avait d'ailleurs fait remarquer au président du CNI qu'au sein de la fédération, « les jeunes semblent être majoritaires, ceux sortis surtout de l'université et des grandes écoles » ce qui constituait à son avis « une sorte de rupture, parce que jusqu'ici la communauté privilégiait l'âge, la sagesse des chefs religieux[849] ». Idriss Koudouss Koné avait répondu qu'il s'agissait d'« un choix fait en collaboration avec les sages », soit des imams assez âgés. Il avait ajouté que « Nous avons estimé que les sages pouvaient être nos conseillers » et que « ces vieux-là sont à nos côtés

[847] « Koudouss » est un titre honorifique qui signifie que la personne a fait à la fois le pèlerinage à la Mecque et le pèlerinage à Jérusalem.
[848] « Conseil National Islamique : El Hadj Drissa Koné, nouveau président », *Fraternité Matin*, 11 janvier 1993.
[849] « El Hadj Idriss Koné Koudouss, président du CNI : actualiser le sermon? Oui! Le politiser? Non! », *Fraternité Matin*, 10 janvier 1997.

pour nous guider[850] ». Il s'agissait donc d'une stratégie qui s'apparentait énormément à celle que les salafistes de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso avaient adoptée au milieu des années 2000 dans leurs associations : renouveler les instances dirigeantes en plaçant des individus plus jeunes tout en accordant des postes honorifiques aux anciens, qui pouvaient agir à titre de conseillers.

L'enthousiasme initial entourant la création du CNI dans les années 1990 céda progressivement la place à une usure du pouvoir. Au milieu des années 2000, l'association n'avait toujours pas convoqué de nouveau congrès pour le renouvèlement des dirigeants. Les responsables du CNI justifiaient ce report par le contexte sociopolitique difficile[851] et que par conséquent, il fallait éviter que la communauté musulmane ne connaisse une quelconque division[852]. Le fait que Idriss Koudouss Koné semblait vouloir s'accrocher au pouvoir de la fédération commençait à susciter des frustrations au sein d'une partie de la jeunesse musulmane militante. Ceci était exacerbé par le fait qu'une intense rivalité se dessinait entre le président du CNI et Aboubacar Fofana. Les deux hommes convoitaient le titre de *cheikh al-aïma* (cheikh des imams) associé à la direction du Conseil Supérieur des Imams (COSIM) suivant le décès de son président en septembre 2005. Alors que le CNI était une fédération de l'ensemble des associations islamiques de Côte d'Ivoire et avait pour mandat de s'occuper des affaires « administratives » de la communauté musulmane, le COSIM, composé des imams du pays, se voulait l'autorité morale qui gérait les mosquées depuis sa reconnaissance officielle en novembre 1991[853]. À cette « guerre de succession », qui fut remportée par Aboubacar Fofana en avril 2007, s'ajoutait le fait que le COSIM commençait à prendre position sur le *hadj* et l'éducation islamique, des questions administratives de la communauté musulmane qui relevaient officiellement de la responsabilité du CNI[854].

Fait intéressant, cette rivalité « classique » entre ainés pour le pouvoir associé à la direction des grandes associations islamiques nationales se joua également par groupes de jeunesse musulmane interposée. Aboubacar Fofana restait très populaire auprès des jeunes qui gravitaient autour de l'AEEMCI pour son soutien actif à leurs activités depuis les années 1970. Cela permettait donc d'expliquer pourquoi le collectif regroupant l'AEEMCI, l'AJMCI et les 3A, qui avait grandement

---

[850] *Ibid.*
[851] La Côte d'Ivoire se trouvait alors dans une situation de « ni guerre ni paix ». Il en sera question dans le chapitre V.
[852] « Interview Touré Fama (vice-président du CNI) : "Le CNI est une structure fédérative qui travaille pour le bien de la Communauté" », *Islam Info*, nº 18, 1er au 7 mars 2006.
[853] Sur la création du COSIM, voir Miran, *op. cit.*, 2006, p. 371-376.
[854] Le cas du *hadj* fut emblématique des rivalités entre ces deux hommes et leur association respective entre 2006 et 2010. Voir Madore et Traoré, *loc. cit.*, 2018, p. 198-205.

contribué à l'obtention d'une fréquence radio et qui fut relancé sous le nom de Collectif des Organisations de Jeunesse Musulmane en Côte d'Ivoire (COJEMCI), appuyait Fofana. Les représentants du COJEMCI furent d'ailleurs ceux qui critiquèrent le plus sévèrement la situation qui prévalait au CNI dirigé par Idriss Koudouss Koné. En juillet 2006, le COJEMCI avait pris l'initiative d'organiser un forum sur le thème « Contribution de la jeunesse musulmane à la redynamisation du CNI ». D'une part, les jeunes réunis au sein du COJEMCI affirmaient se sentir « abandonnés », car le « Conseil national islamique n'a rien fait pour sa jeunesse ». D'autre part, leur porte-parole avait indiqué qu'ils refusaient « la monopolisation du pouvoir, par les instances dirigeantes de cette structure », qui perdurait depuis dix ans. Il avait ajouté que plusieurs membres du premier bureau exécutif national du CNI – composé de nombreux jeunes – auraient été écartés au profit d'autres personnes choisies selon des critères de « complaisances ». À l'issue de ce forum, les participants, tout en demandant la mise en place d'une nouvelle équipe dirigeante, avaient aussi mis en garde les responsables actuels du CNI contre toute « manipulation » visant à organiser un nouveau congrès « factice », qui leur servirait uniquement à se maintenir au pouvoir[855].

Le mois suivant la sortie du COJEMCI, d'autres jeunes musulmans près de Idriss Koudouss Koné mirent sur pied la Convergence de la Jeunesse Islamique de Côte d'Ivoire (CJICI) et organisèrent à leur tour une rencontre publique en « guise de réplique au manquement du COJEMCI lors de son forum à l'encontre de nos aînés du CNI[856] ». À cette occasion, une conférence avait été organisée sur le thème du respect de l'autorité, un message à peine voilé envers les agissements des représentants du COJEMCI. Le conférencier avait rappelé qu'il est écrit dans le Coran « Obéissez à Allah, obéissez aux Prophètes et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité[857] ».

Malgré différentes tentatives de réconciliation, dont la tenue d'une rencontre entre Aboubacar Fofana et Idriss Koudouss Koné sous l'initiative de jeunes musulmans en mars 2007[858], la rivalité entre les deux ainés perdura tout au long de la décennie. Ce fut finalement l'inactivité du CNI

[855] « Redynamisation du CNI : la jeunesse musulmane exige la tenue du congrès », *Le Patriote*, 17 juillet 2006; entretien avec Nurudine Oyewolé, ancien président de l'AJMCI (2006-2012), dans un café (Abidjan), 17 janvier 2015.
[856] « La Convergence de la Jeunesse Islamique de Côte d'Ivoire (CJICI) : la CJICI en concertation », *Islam Info*, nº 42, 16 au 22 août 2006.
[857] *Ibid.*
[858] « Mobilisation de la jeunesse pour la cohésion de la communauté musulmane : la jeunesse musulmane en Côte d'Ivoire rencontre le Cheick », *Islam Info*, nº 072, 14 au 20 mars 2007.

suivant le retrait de la vie publique de Idriss Koudouss Koné, aux prises avec des problèmes de santé depuis 2012, qui mit fin à cette querelle. En mars 2015, une rencontre fut organisée par des responsables du CNI pour discuter des moyens pour redynamiser la fédération, qui était plongée dans une léthargie et n'avait pas su remobiliser les jeunes[859].

Le COSIM remplaça donc le CNI pour devenir la principale instance de représentation de la communauté musulmane ivoirienne auprès de l'État, ce qui sera particulièrement évident suivant l'arrivée à la présidence d'Alassane Ouattara en 2011[860]. Cependant, le COSIM connait ces dernières années elle aussi une certaine usure du pouvoir, ce qui avait auparavant été reproché publiquement aux responsables du CNI. En effet, les mêmes individus sont demeurés aux commandes du COSIM : Aboubacar Fofana a été reconduit à la présidence en décembre 2012 et il est aujourd'hui âgé de 75 ans. Si une majorité de jeunes militants de l'AEEMCI rencontrés soutient toujours le COSIM, plusieurs tiennent néanmoins des propos quelque peu critiques envers son entourage et lui jugeant qu'il commence à se faire un peu vieux et qu'il n'est plus aussi dynamique qu'avant. Cependant, ces jugements n'ont pas encore dépassé le cadre des discussions informelles étant donné que de nombreux musulmans, jeunes et moins jeunes, reconnaissant l'immense contribution qu'Aboubacar Fofana a pu apporter à l'islam en Côte d'Ivoire, n'osent pas par respect ou par peur d'être stigmatisés de s'en prendre publiquement à lui comme cela avait pu être le cas précédemment avec le CNI et Idriss Koudouss Koné[861].

Bien que l'implication des jeunes au sein de la fédération fût de courte durée et que les ainés prirent finalement le contrôle du CNI et du COSIM, le conflit par jeunesse interposée témoignait tout de même d'une certaine capacité d'action de jeunes militants des principales associations de jeunesse musulmane d'intervenir dans les affaires des ainés ou, à tout le moins, d'une volonté de faire entendre leur voix. Le désaveu massif du CNI par les militants réunis au sein du COJEMCI fut finalement fatal pour la mobilisation et la légitimité de la fédération. À l'inverse, les principaux leaders des jeunes militants musulmans du Burkina Faso, qui furent eux aussi mis à l'écart de la

[859] « Échange autour de la redynamisation : le CNI réfléchit sur des propositions de solutions », *Islam Info*, nº 486, 18 au 24 mars 2015.
[860] Il en sera question dans le chapitre VI.
[861] Selon des discussions informelles que nous avons eues avec des militants de l'AEEMCI, notamment de l'Université Félix Houphouët-Boigny, qui ont souhaité préserver l'anonymat. Deux anciens parmi les principaux responsables de cette association, dont un jeune et autre beaucoup plus âgé qui n'ont pas voulu que leur identité soit révélée, nous avaient aussi tenu ce genre de discours.

principale organisation islamique à l'échelle nationale – la CMBF puis la FAIB –, restèrent muets face à leur marginalisation si bien que les tensions demeurèrent latentes.

3.2.… et mise à l'écart des cadets au Burkina Faso

Le très relatif et éphémère « virage jeunesse » entrepris à la CMBF à la fin des années 1990 fut de courte durée, ce qui avait contribué à alimenter la perception globale selon laquelle l'islam au Burkina Faso est une religion dominée par les ainés et que les associations islamiques sont une affaire de gros sous sur laquelle les jeunes n'ont pas leur mot à dire. Le congrès de décembre 1997 avait permis un certain rajeunissement des dirigeants de la CMBF. Toumani Triandé, qui était le président sortant et qui occupait des postes de responsabilité à la CMBF depuis 1962 – il était d'ailleurs surnommé le « patriarche » –, ne se représentait pas étant « atteint par l'âge[862] ». Les participants avaient choisi Aboubacar Sana comme nouveau président – un autre Yarga à la tête de la CMBF –, qui était alors « seulement » âgé de 47 ans[863]. Il avait appris très tôt à lire le Coran sous l'influence de son père. Après un court séjour au Ghana pour des études coraniques, il avait ensuite obtenu une bourse qui l'amena à séjourner tour à tour au Caire, à Damas, à Bagdad et enfin à Médine où il y était demeuré une dizaine d'années. De retour au Burkina Faso en 1980 après l'obtention d'une licence afin de se tourner vers l'enseignement de l'islam, Aboubacar Sana fut professeur dans plusieurs médersas avant de devenir l'imam de la grande Mosquée de Ouagadougou, gérée par la CMBF, à partir de novembre 1996[864].

Le choix de cet individu à la présidence de la CMBF était intéressant à plus d'un égard. Outre le fait que cette décision témoignait d'une certaine ouverture envers les « jeunes », ce poste avait historiquement été occupé par des musulmans francophones formés dans le système d'éducation officiel, qui n'avaient pas fait d'études religieuses formelles, ou par des individus peu ou pas du tout scolarisés[865]. Or, cet arabisant, qui ne maitrise pas le français, détenait un diplôme universitaire attestant formellement de ses connaissances islamiques. Cependant, l'emprise des ainés sur l'association semblait toujours présente d'autant plus que de nombreux anciens occupaient toujours des postes importants dans le bureau exécutif[866]. Le journaliste affecté à la couverture du congrès de la CMBF avait d'ailleurs noté qu'Aboubacar Sana avait pu compter sur

[862] Il avait alors près de 70 ans.
[863] « Communauté musulmane du Burkina : El Hadj Sana Aboubakar prend les rênes », *Le Pays*, 30 décembre 1997.
[864] « Imam Aboubacar Sana sur l'unité islamique : "Chez nous, ça patauge dans tous les sens" », *L'Observateur Paalga*, 17 juillet 2014.
[865] À ce sujet, voir le chapitre II.
[866] « Oubritenga : AG statutaire de la Communauté musulmane », *L'Observateur Paalga*, 2-3-4 janvier 1998.

l'appui du grand entrepreneur en travaux publics Oumarou Kanazoé, ancien président de la CMBF (1977-1982). Ce soutien était de taille puisque Kanazoé avait couvert l'entièreté des dépenses de l'évènement y compris celles liées aux déplacements de tous les congressistes[867].

Cependant, l'association connut assez rapidement une nouvelle crise interne. À partir de 2004, un groupe de frondeurs, des anciens qui étaient tous des membres de longue date du bureau exécutif, reprochait à Sana la « disparition » d'une somme d'au moins 12 millions de francs CFA et l'accusait de gérer l'association comme « sa chose personnelle[868] ». Aboubacar Sana fut finalement remplacé par le « vieux » Oumarou Kanazoé en octobre 2004[869]. Reconduit à la présidence en 2010, ce dernier occupa ce poste jusqu'à sa mort en octobre 2011 à l'âge de 84 ans. Après près de quatre ans d'intérim, Abdou Rasmané Sana fut choisi comme nouveau président en juin 2015[870]. Le choix de cet homme d'affaires yarga assez âgé, qui avait fondé Sana Voyages, une entreprise très active dans l'organisation du pèlerinage à La Mecque au Burkina Faso, s'inscrivait donc une des tendances lourdes qui caractérisait généralement les dirigeants de la CMBF depuis sa création en 1962, soit la prédominance de commerçants musulmans yarse bien intégrés dans les réseaux économiques du pays[871].

À peine nommé, la désignation d'Abdou Rasmané Sana fut contestée par un petit groupe de responsables de longue date de la CMBF formé autour d'Ousséni Tapsoba, lui aussi un entrepreneur économique et un organisateur du pèlerinage. Le conflit s'était transformé en feuilleton médiatisé en 2015 et 2016. Selon les dissidents, le président aurait investi 12 millions de francs CFA pour « procéder à une campagne électorale » dans tout le pays pour remporter l'élection[872]. Cette énième crise interne entre ainés, qui s'était finalement conclue par la création de la Ligue Islamique pour la Paix au Faso (LIPF) en 2015 par Ousséni Tapsoba, renforça davantage le décalage de la plus ancienne organisation islamique du pays avec une grande partie

[867] « Communauté musulmane du Burkina : El Hadj Sana Aboubakar prend les rênes », *Le Pays*, 30 décembre 1997.
[868] « Communauté musulmane du Burkina Faso : un chapelet de griefs contre l'imam Sana », *L'Observateur Paalga*, 20 septembre 2004; « Communauté musulmane : une crise à l'odeur d'argent et aux couleurs politiques », *L'Evénement*, 25 octobre 2004.
[869] « Communauté musulmane : Oumarou Kanazoé reprend sa chose », *L'Observateur Paalga*, 11 octobre 2004.
[870] « Communauté musulmane : El Hadj Abdramane Sana, nouveau président », *Sidwaya*, 7 juin 2015.
[871] À ce sujet, voir chapitre II.
[872] « Communauté musulmane du Burkina : des fidèles s'insurgent contre la "parodie de congrès de Fada" », *L'Observateur Paalga*, 2 juillet 2015; « Crise au sein de la communauté musulmane : des fidèles interpellent le gouvernement », *Le Pays*, 1er août 2016; « Crise au sein de la CMBF : les contestataires pour un nouveau congrès », *Le Pays*, 3 août 2015; « Crise au sein de la communauté musulmane : "Le linge sale se lave en famille" dixit El Hadj Abdourasmané Sana », *Le Pays*, 3 août 2016.

de la jeunesse musulmane burkinabè[873]. Comme le résuma un jeune musulman que nous avons rencontré, « les responsables [des principales associations islamiques], ce sont les vieux et les riches. Tu es jeune, tu n'as pas ta place[874] ». Un texte paru dans le journal islamique *L'Autre Regard* en juillet 2015 suivant la nomination d'Abdou Rasmané Sana soulignait d'ailleurs la nécessité pour le nouveau président de « réfléchir à comment impliquer davantage les jeunes dans le processus », car « Si la jeunesse ne trouve pas son compte, elle finira par aller voir ailleurs[875] ».

La situation n'était guère mieux à la FAIB, qui devait remplacer la CMBF comme la principale instance de représentation de la communauté musulmane du pays auprès de l'État. À l'instar de la CMBF, la nouvelle fédération était elle aussi sous l'emprise des ainés. Même si les responsables de l'AEEMB et du CERFI avaient activement plaidé pour l'unité dès les années 1990 et avaient fait partie du groupe de six associations fondatrices[876], l'AEEMB et le CERFI furent exclus du « présidium ». En effet, celui-ci fut constitué des dirigeants de la CMBF (Oumarou Kanazoé), du Mouvement Sunnite (Aboubacar Compaoré), de l'Association Islamique de la Tijâniyya (Aboubacar Maïga II) et d'Ittihad Islami (Aboubacar Doukouré), dont la présidence fut assurée par Oumarou Kanazoé. Des représentants de l'AEEMB et du CERFI durent se contenter de la sixième et septième vice-présidence en plus de quelques postes d'adjoints mis à part la communication, dont ils étaient les responsables. Aucune femme ne se trouvait parmi les 26 membres du bureau de la FAIB[877]. À cela s'ajoutait également la persistance d'une domination des élites musulmanes de Ouagadougou comme cela avait été le cas lors de la création de la CMHV en 1962[878]. En effet, en octobre 2003, dans une lettre adressée aux responsables du projet de la FAIB, les dirigeants de la Coordination des Associations Islamiques de l'Ouest, qui regroupe une quarantaine d'organisations musulmanes surtout actives à Bobo-Dioulasso, avaient dénoncé leur exclusion du processus[879].

---

873 Dans un article, Louis Audet-Gosselin a montré la double dimension sociale et générationnelle qui divise la CMBF au sujet du dialogue interreligieux. Audet-Gosselin, *loc. cit.*, 2016, p. 119-120.

874 Entretien avec Ousmane Tiendrebéogo, rédacteur en chef du journal *L'Autre Regard*, au journal *L'Autre Regard* (Ouagadougou), 24 avril 2015.

875 « Abdour Rahman Sana, nouveau président de la CMBF : les défis himalayens qui attendent le successeur de Sakandé », *L'Autre Regard*, nº 28, 5 juillet au 5 août 2015.

876 CMBF, Mouvement Sunnite, Ittihad Islami et Association Islamique de la Tijâniyya (AIT).

877 « Récépissé de déclaration d'association n° 2006-078/MATD/SG/DGLPAP/DOASOC du 07 mars 2006 », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Récépissé_MATD_2006_00078.htm, page consultée le 28 avril 2018.

878 Voir chapitre II.

879 « Réunis au sein de la Coordination des associations islamiques de l'Ouest ce jour 11 octobre 2003 à Dioulassoba, avons constaté avec surprise et regret par voie de presse qu'une fédération des associations islamiques du Burkina est en gestation à Ouaga et ce depuis deux ans au moins. […] la coordination demande très officiellement son

Bien que nombre de musulmans, dont des jeunes, furent rapidement déçus des promesses non tenues de la FAIB, qui peina à jouer le rôle pour lequel elle a été conçue, ce ne fut qu'à partir de l'après-Compaoré en 2014 qu'une complète remise en question de la légitimité de ses représentants et que de premiers changements en profondeur s'opérèrent au sein de la fédération[880]. Même si les militants du CERFI « ont estimé qu'on leur a confisqué la structure pour aller dans une orientation qui n'était pas celle du départ » selon un document produit par cette association[881], ils préférèrent rester en retrait pour ne pas mettre en péril la fédération.

À partir des années 1990, le paysage associatif islamique de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso connut donc de profondes mutations. Il se complexifia à la faveur d'une multiplication des acteurs islamiques et des initiatives mises en place par les individus et les différentes associations. Les cadets et tout particulièrement ceux issus des milieux francophones réussirent à tirer leur épingle du jeu en saisissant les nouvelles opportunités offertes à eux pour gagner en légitimité alors que nombre de ces musulmans de l'« école du Blanc » souffraient d'un manque de considération de leurs coreligionnaires dans les décennies précédentes. Au sein des mouvements salafistes et dans les comités de gestion des radios islamiques des deux pays, les ainés virent de plus en plus la nécessité de ne plus reléguer les jeunes et, dans une moindre mesure, les femmes dans une position subalterne dans un contexte de redynamisation de la *da'wa*. Alors que le champ d'action des principales associations islamiques se limitait à l'éducation religieuse des fidèles et la gestion des rites religieux, l'implication des responsables d'organisations musulmanes sur le terrain politique à partir des années 1990 contribua à exacerber le fossé croissant entre la « gérontocratie » et les cadets au Burkina Faso alors qu'en Côte d'Ivoire, des jeunes prirent activement part aux débats aux côtés des ainés.

implication pleine et entière dans la préparation dudit congrès […] Si le vœu ainsi exprimé n'était pas pris en compte, la coordination décline à l'avance sa participation au 1er congrès de fédération des associations islamiques du Burkina […]. Voir « Musulmans du Burkina : pas de fédération restrictive », *L'Observateur Paalga*, 23 octobre 2003.

[880] Il en sera question dans le chapitre VI.

[881] Sawadogo *et al.*, *op. cit.*, 2016, p. 23-24.

CHAPITRE V
COOPÉRATION ET RIVALITÉS ENTRE JEUNES ET AINÉS DANS LE JEU POLITIQUE (1990-2010)

Ce chapitre pose comme argument central que de la libéralisation politique et sociale au début des années 1990 à la fin de la décennie 2000, les approches pour le moins contrastées des régimes ivoirien et burkinabè à l'égard des musulmans permettent en bonne partie d'expliquer les trajectoires différenciées de la communauté musulmane des deux pays au cours de cette période. En Côte d'Ivoire, la marginalisation des musulmans par l'État encouragea le développement d'un islam civil suivant l'importante mobilisation des responsables associatifs, dont des jeunes, dans les débats sociopolitiques pour dénoncer les exclusions et les dérives du pouvoir. À l'opposé, le régime en place au Burkina Faso s'appuya avec succès sur un modèle néopatrimonial classique alliant cooptation et clientélisme à l'endroit des élites musulmanes afin de s'assurer de leur soutien politique ce qui favorisa du même coup le maintien du caractère gérontocratique de la communauté musulmane de ce pays.

La première partie avance qu'au cours des années 1990, de jeunes musulmans ivoiriens des milieux francophones contribuèrent activement au processus de délégitimation des ainés à la tête d'associations islamiques s'adonnant au clientélisme de l'État au profit de la valorisation d'une autorité religieuse associée à la capacité à articuler un islam civil. Dans le cas burkinabè, l'importance accordée par les jeunes leaders musulmans au maintien de l'unité de la communauté et au respect traditionnel de l'ainesse fit en sorte qu'ils se montrèrent très réticents à critiquer publiquement la participation des ainés au clientélisme de l'État. Ces derniers refusèrent quant à eux de soutenir les revendications sociales.

La seconde partie, qui se penche quant à elle sur la décennie 2000, argue que la nette détérioration du contexte sociopolitique et les exactions commises envers les musulmans en Côte d'Ivoire n'entrainèrent pas une radicalisation des principaux leaders musulmans. Bien qu'en rangs plus dispersés, jeunes et ainés continuèrent de s'engager activement contre l'exclusion et en faveur de la paix. Au Burkina Faso, de jeunes musulmans francophones firent de la moralisation sociale et de la participation citoyenne musulmane une de leurs priorités à partir des années 2000.

Toutefois, leur capacité à influencer véritablement les comportements de leurs coreligionnaires demeurait mitigée en raison de leur prudence à dénoncer directement l'État et de leur silence sur les pratiques des ainés des grandes associations islamiques, toujours au centre des mécanismes clientélistes du pouvoir.

1. Mobilisation citoyenne des leaders associatifs : trajectoires politiques et rapports intergénérationnels différenciés (années 1990)

Suivant l'ouverture politique du début des années 1990, des responsables d'associations de jeunesse musulmane en Côte d'Ivoire furent au premier rang pour exiger la fin de la cooptation de leur communauté par l'État, et ce, même si cela les mit en conflit direct avec certains ainés parmi les figures religieuses les plus respectées. L'utilisation de la peur de l'islam par le pouvoir à travers les accusations d'« intégrisme musulman » ainsi que les débats entourant l'ivoirité au milieu de la décennie encouragèrent une coopération intergénérationnelle entre leaders associatifs pour investir la sphère publique et lutter contre l'exclusion et les dérives autoritaires de l'État. Au Burkina Faso, le pouvoir joua plutôt habilement sur le clientélisme des opérateurs économiques musulmans, très influents auprès des responsables d'organisations islamiques. Si quelques jeunes musulmans, près des milieux associatifs francophones, commencèrent à évoquer l'importance d'une citoyenneté religieuse, ceux-ci ne critiquèrent pas la collusion des ainés avec l'État, soucieux de préserver l'unité de la communauté et de respecter l'autorité des « anciens » à la tête des associations islamiques. Ces derniers usèrent à plusieurs reprises de leur statut de guides religieux pour chercher à désamorcer les mouvements d'opposition au pouvoir ce qui fut à l'origine de premières tensions intergénérationnelles à la fin de la décennie, demeurant latentes.

1.1. Coopération renforcée entre jeunes et ainés face aux dérives de l'ivoirité en Côte d'Ivoire

En Côte d'Ivoire, le nouveau contexte politique et social des années 1990 fit en sorte que les luttes de pouvoir entre les différents responsables des grandes associations islamiques du pays se transportèrent sur le terrain politique. La légitimité des principaux acteurs associatifs musulmans allait dorénavant grandement dépendre de ce positionnement. À la fin de la décennie 1980, comme ailleurs dans la région, la société ivoirienne était en pleine ébullition d'autant plus que le « miracle ivoirien » battait grandement de l'aile[882]. L'annonce de la mise en

[882] Sur le passage du « miracle ivoirien » au « mirage », voir notamment Abou B. Bamba, *African Miracle, African Mirage: Transnational Politics and the Paradox of Modernization in Ivory Coast*, Athens, Ohio University Press, 2016. Sur la contestation sociale des mesures d'austérité, voir Chauveau, *loc. cit.*, 2000, p. 112; Banégas, *loc. cit.*, 2006a, p. 539.

place d'un nouveau plan d'ajustement structurel en février 1990 avait déclenché une importante mobilisation des partis politiques d'opposition et des syndicats parmi lesquels se trouvait la Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI). En mars et avril 1990, de violents affrontements entre étudiants et forces de l'ordre avaient entrainé l'arrestation de responsables de la FESCI et l'annonce d'une « année blanche » par le gouvernement avec la fermeture des établissements scolaires et universitaires[883].

Ce fut dans ce contexte extrêmement tendu que s'était déroulée la fin du Ramadan en avril 1990. Lors de cette fête, le sermon de l'imam Tidjane Ba, qui était réputé pour être accommodant avec les autorités politiques, eut l'effet d'une bombe. Après avoir fait les bénédictions habituelles, l'imam de la mosquée de la Riviera Golf, affirmant que « l'islam ne peut rester indifférent aux choses de ce monde », avait alors souligné que les jeunes étaient les « victimes premières » du « conflit entre les détenteurs du pouvoir temporel et une partie des travailleurs[884] ». Même s'il ne critiqua pas directement le président Houphouët-Boigny en appelant au dialogue entre toutes les parties, ce sermon ne marquait rien de moins qu'un véritable tournant selon Ladji Sidibé, qui couvrait l'actualité musulmane ivoirienne pour le journal *Fraternité Matin* depuis les années 1970, car « Pour la première fois depuis près de vingt ans, la communauté musulmane prend position dans le débat politique national[885] ». Quelques jours plus tard, Houphouët-Boigny céda à la pression populaire en acceptant de légaliser les partis politiques. Le 28 octobre 1990, pour la première fois dans l'histoire du pays, les Ivoiriens votèrent à une élection présidentielle au cours de laquelle Houphouët-Boigny était opposé à un autre candidat. Sans grande surprise, Houphouët-Boigny remporta toutefois le scrutin avec 82 % des voix.

Très rapidement, les responsables de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) cherchèrent à mobiliser les jeunes militants pour qu'ils participent activement aux débats entourant la redéfinition de la place et du rôle que jouerait la communauté musulmane suivant la libéralisation politique et sociale. Ainsi, le choix de « La jeunesse musulmane face aux mutations sociales » comme thème pour le congrès national de l'association

---

883 Proteau, *op. cit.*, 2002, p. 99-114; Yacouba Konaté, « Les enfants de la balle. De la FESCI aux mouvements des patriotes », *Politique africaine*, vol. 89, nº 1, 2003, p. 50-54; « "La meilleure école" : la violence estudiantine, l'impunité et la crise en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 21 mai 2008, www.hrw.org/fr/report/2008/05/21/la-meilleure-ecole/la-violence-estudiantine-limpunite-et-la-crise-en-cote-divoire#84d1f8, page consultée le 18 juillet 2017.

884 « Ramadan 90. El Hadj Ahmed Tidiane Bâ à propos de l'agitation scolaire : une solution urgente s'impose », *Fraternité Matin*, 27 avril 1990.

885 *Ibid.*

en décembre 1990 s'expliquait, selon les organisateurs, par le fait que de nouvelles responsabilités incombaient maintenant aux jeunes musulmans avec l'instauration du multipartisme, car la religion ne peut se détacher entièrement de la politique[886]. Dans la même lignée, le séminaire annuel de formation de l'AEEMCI en 1992 avait porté sur « Islam et Démocratie[887] ».

Pour de nombreux jeunes gravitant autour de l'AEEMCI, le rejet du clientélisme et de la cooptation des musulmans par l'État devint une priorité pour laquelle ils n'hésitèrent pas à s'exprimer publiquement même si cela pouvait les mettre en conflit direct avec certains ainés à la tête de leur communauté. Concrètement, ceci se manifesta par leur implication active aux côtés des responsables du Conseil National Islamique (CNI) dans l'intense rivalité qui les opposa à ceux du Conseil Supérieur Islamique (CSI) tout au long de la décennie. Ces deux fédérations se disputaient le statut de représentant et porte-parole légitime de la communauté musulmane ivoirienne.

L'arrivée de Moustapha Diaby à la tête du CSI en décembre 1991 remit sur le devant de la scène cette fédération, qui était pratiquement invisible. Il est très difficile de distinguer le vrai du faux dans le parcours de cet individu extrêmement polarisant et objet de nombreuses rumeurs, dont les déclarations, scandales et frasques de toutes sortes, réels ou présumés, alimentèrent fréquemment la presse ivoirienne tout au long de la décennie 1990. Alors qu'il se disait fils d'imam originaire de Samatiguila dans le nord de la Côte d'Ivoire, certains affirmaient qu'il était plutôt natif de Gambie. Travaillant comme fonctionnaire au ministère de la Justice, il était devenu l'attaché personnel de Lazéni Coulibaly, qui était président de la Cour suprême. Ce poste s'avéra important puisqu'il participa au sommet de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) à Dakar en novembre 1991 aux côtés de Lazéni Coulibaly. Lors de cette rencontre, Moustapha Diaby avait été présenté aux délégations arabes comme étant le représentant de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire bien qu'il fût jusque-là inconnu de ses coreligionnaires ivoiriens et qu'il n'eût jamais milité dans une association islamique. Ceci lui aurait permis d'obtenir d'importants soutiens financiers. Il était d'ailleurs surnommé « Diaby Koweït » du fait qu'il avait déjà séjourné dans ce pays, mais surtout en raison de sa richesse et de son « train de vie qui ne

[886] « La jeunesse musulmane en congrès : concertation face aux mutations politiques », *Fraternité Matin*, 31 décembre 1990-1er janvier 1991.
[887] « Séminaire AEEMCI : Divo 92 », *Plume Libre*, no 12, septembre 1992.

laisse personne indifférent[888] ». Le CSI allait servir les ambitions politico-religieuses personnelles de Moustapha Diaby, dont la carrière politique prit son essor sous la présidence d'Henri Konan Bédié (1993-1999). Il devint membre du bureau politique du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire-Rassemblement Démocratique Africain (PDCI-RDA) et un des conseillers spéciaux du président en matière religieuse. En 1995, il fut élu député de Samatiguila devenant ainsi « le premier chef religieux à siéger à l'Assemblée nationale[889] ».

Des jeunes de l'AEEMCI furent parmi les critiques les plus acerbes de la légitimité du CSI et de son nouveau président Moustapha Diaby. De nombreux articles parus dans le journal *Plume Libre*, qui se voulait le « réel désir d'une jeunesse de jouer un rôle prépondérant dans le changement des mentalités et la libération des énergies en veilleuse pour une participation plus dynamique aux choses de la vie nationale et ceci dans tous les domaines[890] » selon son rédacteur en chef, ne faisaient pas dans la dentelle sur ce sujet. Dans un grand dossier spécial au titre évocateur, « Le Conseil Supérieur Islamique ou comment étouffer l'islam? » publié en 1992, un des contributeurs parlait de « coquille vide » pour qualifier le CSI[891]. Dressant « un bilan négatif sur tous les plans » depuis sa création en 1978, dont la « défense des intérêts de l'Islam », il affirma que le « CSI doit disparaitre » d'autant plus que ses responsables préfèrent entretenir des « relations privilégiées avec certains hommes du pouvoir plutôt qu'avec la population musulmane[892] ». Un autre article du numéro faisait valoir que le fait que tous ceux qui s'étaient succédé à la tête du CSI étaient des proches du ministère de l'Intérieur illustrait la volonté du pouvoir de placer les musulmans sous son contrôle[893].

Au-delà des discours, les dirigeants de l'AEEMCI posèrent également un geste concret en décidant, en mai 1992, de retirer leur association du CSI pour laquelle elle était affiliée depuis la reconnaissance officielle de l'AEEMCI en 1979[894]. Cette décision de quitter la fédération avait été justifiée par le fait que le « Conseil Supérieur Islamique n'a jamais associé l'AEEMCI aux

---

888 « Ils se sentent brimés, humiliés, marginalisés… la colère des musulmans », *Notre Temps*, 16 décembre 1992; « Halte à la division des musulmans », *Le Patriote*, 21 au 27 janvier 1994; « Interview. El Hadj Diaby Moustapha, député de Samatiguila : "Je ne suis pas le bourreau des journalistes" », *Fraternité Matin*, 8 janvier 1996.
889 « Interview. El Hadj Diaby Moustapha, député de Samatiguila : "Je ne suis pas le bourreau des journalistes" », *Fraternité Matin*, 8 janvier 1996.
890 « Le sens d'un choix », *Plume Libre*, n° 2, novembre 1991.
891 « Le Conseil Supérieur Islamique ou comment étouffer l'islam? », *Plume Libre*, n° 9, juin 1992.
892 *Ibid.*
893 « Conseil Supérieur Islamique : historique d'un échec », *Plume Libre*, n° 9, juin 1992.
894 Le président de l'AEEMCI de l'époque, Issiaka Kanté, était lui-même membre fondateur du CSI.

prises de décisions » et que le « statut politique » de Moustapha Diaby n'était pas conforme à celui de l'AEEMCI, qui « est une association apolitique et strictement religieuse[895] ».

Même après leur départ du CSI, des jeunes de l'AEEMCI avaient continué d'être parmi les plus grands pourfendeurs des responsables et sympathisants de cette structure, qui incarnait pour eux la cooptation des musulmans par l'État qu'ils jugeaient d'une autre époque. À l'instar de son prédécesseur, Bédié, par le biais de la cooptation financière, chercha à s'assurer de la fidélité d'une partie des musulmans. Ceci passa notamment par la construction de mosquées. Ainsi, en 1994, le président contribua pour dix millions au financement de la mosquée du camp militaire d'Akouédo à Abidjan, dont la cérémonie d'inauguration, en présence du président, fit la page couverture du journal *Fraternité Matin* en plus de deux pages entières[896]. En 1996, il annonça qu'il prenait en charge les frais de travaux de réfection de la rénovation de la Grande mosquée de Bouaké[897]. Bédié fit également preuve de largesses envers la communauté musulmane, voire de clientélisme politique, en s'engageant à financer régulièrement le pèlerinage à La Mecque de dizaines imams et autres « invités du président de la République » souvent près du CSI[898].

Ainsi, dans un article de *Plume Libre* de février 1994, Ibrahim Doumbia, un ancien président de l'AEEMCI (1985-1986), avait dénoncé « la cupidité de certains de nos frères », dont la conscience peut être achetée pour « quelques billets de banque ». À la tête des « musulmans véreux dont le degré de foi ne dépasse pas le ventre » se trouvaient Moustapha Diaby et le CSI[899]. Ibrahim Doumbia n'avait pas hésité non plus à s'en prendre très durement à deux ainés formés dans les pays arabes, qui étaient très respectés dans la communauté, en considérant qu'ils avaient « vendu leur âme au diable[900] ». Il faisait alors référence, bien que sans les nommer directement, à Mohammed Lamine Kaba et Moustapha Sy. Le premier faisait partie des premières cohortes d'universitaires formés dans le monde arabe et des « trois mousquetaires », qui s'impliquèrent énormément auprès des jeunes de l'AEEMCI[901]. Il s'était depuis éloigné d'Aboubacar Fofana et

---

[895] « Mise au point », *Alif*, nº 18, mai 1994. À plusieurs autres reprises, les responsables de l'AEEMCI avaient réitéré publiquement leur soutien au CNI et leur désaveu du CSI. Voir notamment « 7ème congrès ordinaire de l'AEEMCI. Le "oui" des jeunes musulmans à la création du Conseil national islamique », *La Voie*, 30 décembre 1992; « 8ème congrès ordinaire de l'AEEMCI : soutien sans faille au CNI, le CSI désavoué », *La Voie*, 28 décembre 1994.

[896] « À l'inauguration hier de la mosquée d'Akouédo : Bédié pour l'unité des musulmans », *Fraternité Matin*, 20-21 août 1994.

[897] « Bouaké au quotidien : la grande mosquée sera rénovée », *Fraternité Matin*, 8 mars 1996.

[898] La « grande générosité » du président à cet égard fut grandement mise en scène dans les médias d'État. Voir Madore et Traoré, *loc. cit.*, 2018, p. 184-189.

[899] « Ces musulmans qu'on achète », *Plume Libre*, nº 24, février 1994.

[900] *Ibid.*

[901] Voir chapitre III.

de Tidjane Ba au profit du CSI pour lequel il était devenu vice-président. Quant à Moustapha Sy, le premier docteur en théologie islamique de Côte d'Ivoire et qui avait contribué à la diffusion du salafisme[902], était le deuxième vice-président de Moustapha Diaby.

Outre la question du CSI, des jeunes de l'AEEMCI furent particulièrement actifs aux côtés de leurs ainés du CNI tout au long de la décennie 1990 pour se prononcer publiquement dans les débats houleux entourant l'ivoirité ainsi que pour dénoncer les amalgames et les traitements infligés aux musulmans. Suivant la mort du président Houphouët-Boigny en décembre 1993, le président de l'Assemblée nationale, Henri Konan Bédié, avait eu le dessus sur le premier ministre Alassane Dramane Ouattara dans la brève lutte de succession qu'ils s'étaient livrée. Afin de bloquer la candidature de son rival à l'élection présidentielle de 1995, Bédié et un groupe d'universitaires rassemblés au sein de la Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et actions politiques du président Konan Bédié (CURDIPHE)[903] théorisèrent la notion de l'« ivoirité ». Celle-ci, qui devait exalter les « valeurs » ivoiriennes et définir les caractères nationaux, conduisit notamment à l'adoption d'une nouvelle loi en décembre 1994 obligeant tout candidat à la présidence d'être Ivoirien de sang, soit que les deux parents soient nés en Côte d'Ivoire. Suivant cette nouvelle exigence, les autorités judiciaires écartèrent la candidature de Ouattara pour l'élection présidentielle de 1995[904]. En raison de l'ancienneté des migrations en Côte d'Ivoire, l'ivoirité eut aussi pour effet de favoriser la xénophobie et de fabriquer des « étrangers de l'intérieur », qui vivaient et travaillaient dans le pays depuis longtemps, particulièrement les populations du nord du pays[905].

Le camp Bédié joua énormément sur la peur de l'islam pour chercher à se maintenir au pouvoir en évoquant fréquemment la menace de la montée d'un « intégrisme musulman » en Côte d'Ivoire. Ce danger, mis en parallèle avec la situation en Algérie avec le Front Islamique du Salut, fut grandement relayé par les médias gouvernementaux tout au long de la décennie 1990. De

[902] Voir chapitre IV.
[903] Voir notamment CURDIPHE, « "L'ivoirité, ou l'esprit du nouveau contrat social du Président H. K. Bédié" (extraits) », *Politique africaine*, vol. 78, nº 2, 2000, p. 65-69.
[904] Ses opposants s'étaient employés à démontrer qu'il n'était qu'un « Ivoirien de circonstance » puisque son père serait originaire de la Haute-Volta, qu'il a suivi une partie de sa scolarité au Burkina Faso et qu'il travaillé à la Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest (BCEAO) et au FMI en tant que ressortissant burkinabè.
[905] L'ivoirité privilégiait le groupe akan, dont font notamment partie les Abron, les Agni et les Baoulé, l'ethnie du président Konan Bédié. De nombreuses études ont été publiées sur l'ivoirité. Voir notamment Losch, *loc. cit.*, 2000a, p. 5-25; Akindès, *op. cit.*, 2004; Francis Akindès, « Côte d'Ivoire since 1993: The Risky Reinvention of a Nation », dans Abdul Raufu Mustapha et Lindsay Whitfield (dir.), *Turning points in African Democracy*, Rochester, James Currey, 2009, p. 31-49; Banégas, *loc. cit.*, 2006a, p. 535-552; Marshall-Fratani, *loc. cit.*, 2006, p. 9-43; Dozon, *op. cit.*, 2011.

plus, la diffusion de la Charte du Nord à partir de 1991, un tract anonyme qui encourageait une mobilisation politique sur des bases essentiellement régionalistes, ethniques et religieuses, avait contribué à renforcer l'amalgame entre le Nord, les Dioula, les étrangers, les musulmans et Alassane Ouattara[906]. Ainsi, à la création du Rassemblement des Républicains (RDR) en 1994, parti favorable à Ouattara, le président Bédié et ses partisans entretinrent cette perception en laissant entendre à plusieurs reprises qu'Alassane Ouattara et ce nouveau parti « tribaliste » avaient des connexions avec l'« intégrisme musulman[907] ».

Les accusations d'intégrisme musulman visèrent également le CNI et ses dirigeants. Le processus de création de cette fédération, dont les initiateurs rejetaient la proximité du CSI et de Moustapha Diaby avec l'État, fut très mal perçu par le pouvoir, qui eut tôt fait d'accuser cette nouvelle structure d'être favorable à Alassane Ouattara. En novembre 1992, le ministre de l'Intérieur, Émile Constant Bombet, près d'Henri Konan Bédié alors président de l'Assemblée nationale, avait même demandé aux forces de l'ordre d'intervenir dans la grande mosquée d'Adjamé pour empêcher la tenue de l'Assemblée constitutive du CNI en novembre 1992. Lorsque le CNI fut finalement reconnu en janvier 1993, la liste de doléances formulées au président Félix Houphouët-Boigny par ses responsables contribua à alimenter la polémique sur la politisation de l'islam en Côte d'Ivoire. Parmi ces demandes se trouvaient notamment la reconnaissance officielle des établissements d'enseignement confessionnel islamiques[908], la prise en charge du pèlerinage à La Mecque par les musulmans[909], l'obtention d'un terrain dans la commune du Plateau – le centre des affaires d'Abidjan – pour y construire une mosquée[910], l'octroi d'une fréquence radio – la future radio *Al Bayane* – et la reconnaissance des fêtes musulmanes comme

---

906 Pour plus de détails, voir Christophe Sandlar, « Le national-régionalisme de la charte du Nord », *Outre-Terre*, vol. 11, n° 2, 2005, p. 295-307.

907 « FPI, RDR, le désarroi des militants », *Fraternité Matin*, 24 novembre 1994; « Le Président Bédié à Touba : "Préservons nos populations de l'intégrisme" », *Fraternité Matin*, 10 juillet 1995.

908 En décembre 1993, une convention fut signée entre l'État et le CNI afin de reconnaitre officiellement les diplômes des écoles confessionnelles islamiques, qui enseigneraient le programme officiel en français en plus des cours religieux, selon le modèle des écoles confessionnelles catholiques et protestantes. Sur cette question, voir Binaté, *loc. cit.*, 2016a, p. 129-131.

909 Au tournant des années 1990, l'implication, voire l'ingérence de l'État ivoirien, dans l'organisation du pèlerinage à La Mecque devenait de plus en plus contestée par les musulmans. Le CNI obtint l'accord de principe de l'État que l'organisation du *hadj* soit gérée par les musulmans et non plus directement par le ministère de l'Intérieur. Un décret présidentiel en avril 1993 officialisa cette entente avec la création du Comité National pour l'Organisation du Pèlerinage à La Mecque (CNOPM). Voir Madore et Traoré, *loc. cit.*, 2018, p. 183-184.

910 Il s'agissait de la seule commune d'Abidjan dans laquelle la communauté musulmane n'avait pas de mosquée. En mars 1994, le président Bédié offrit un terrain aux musulmans en plus d'une aide financière pour sa construction. En 2017, les travaux n'étaient toujours pas entièrement exécutés. « Une mosquée de 200 millions pour le Plateau : un terrain attribué par le Président », *Fraternité Matin*, 21 mars 1994; « Achèvement des travaux de la Mosquée du Plateau : l'Arabie Saoudite offre 1,8 milliard de FCfa », *Fraternité Matin*, 14 avril 2017.

jours fériés[911]. Lors de la première rencontre d'Idriss Koudouss Koné avec le président Bédié à la fin décembre 1993, le responsable du CNI s'était d'ailleurs plaint qu'« On n'hésite plus à qualifier tous les musulmans d'intégristes[912] ». Ces accusations n'avaient toutefois pas cessé, car des membres de l'entourage du chef de l'État continuèrent de dépeindre les responsables du CNI comme des vecteurs de l'« intégrisme musulman[913] ».

Malgré le contexte politique et social délétère des années 1990, l'émergence du CNI et d'ainés tels qu'Idriss Koudouss Koné – qui échappa même à une tentative d'enlèvement en novembre 1994[914] – et Aboubacar Fofana, qui était le porte-parole du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)[915], étaient loin de constituer la montée d'un « intégrisme musulman » ou d'un islamisme. Incarnant plutôt un islam civil, le CNI et le COSIM, par l'entremise de leurs représentants, intervinrent régulièrement dans la sphère publique pour dénoncer la situation sociale et politique sous Bédié tout en défendant l'importance d'un régime politique démocratique et pluraliste. Sans être partisans, ils appelèrent notamment à la révision du code électoral de 1994 pour « prévenir tout risque d'éclatement social[916] » et s'imposèrent face aux leaders du CSI comme intermédiaires privilégiés des musulmans auprès des autorités publiques pour dénoncer les exclusions subies par la communauté, qui étaient symbolisées par la question de l'ivoirité[917].

Bien que ce soit les responsables du CNI et du COSIM qui furent à l'avant-plan des débats, des jeunes de l'AEEMCI se firent également entendre. Ces derniers ne se rangèrent pas seulement

---

[911] « La communauté musulmane chez Houphouët : les six doléances des musulmans », *La Voie*, 28 janvier 1993; « Les musulmans chez Houphouët : un acte chargé de signification », *Fraternité Matin*, 30-31 janvier 1993; « Les musulmans au président : "Vous avez la confiance de toute la communauté musulmane" », *Le Patriote*, 8 février 1993. Voir Annexe XX pour le discours d'Idriss Koudouss Koné dans lequel il exprima les doléances du CNI au président Félix Houphouët-Boigny.

[912] « Présidence de la République : les représentants des cultes chez Bédié », *La Voie*, 24 décembre 1993.

[913] Voir par exemple « "Associations islamiques, politique et paix". Dr Balla Kéita : l'intégrisme ne passera pas », *Fraternité Matin*, 24 décembre 1994; « Conférence du Dr Balla Kéita : "le RDR n'est pas un parti de musulmans" », *Le Nouvel Horizon*, 30 décembre 1994.

[914] « Tentative d'enlèvement du président du CNI : le pouvoir veut l'intégrisme », *La Voie*, 16 janvier 1995.

[915] Durant les années 1990, le CNI et le COSIM étaient étroitement liés. La plupart des membres du bureau exécutif national du COSIM siégeaient également au sein du CNI.

[916] Voir Annexe XXI pour la déclaration du CNI et du COSIM appelant à la révision du code électoral de 1994.

[917] Voir par exemple « Face aux manœuvres du pouvoir : le ras-le-bol du Conseil national islamique », *La Voie*, 1er juillet 1994; « Message des imams et du CNI : "le Code électoral a divisé la nation" », *Le Jour*, 9 août 1995; « Pour prévenir tout risque d'éclatement social : les imams appellent à un réexamen du code électoral », *La Voie*, 9 août 1995; « L'imam Sékou Sylla du CNI, aux politiciens : "Nous sommes fatigués de vos palabres" », *Le Jour*, 21-22 octobre 1996; « El hadj Aboubacar Fofana, président du Cosim : "L'islam n'interdit pas de faire la politique" », *Le Jour*, 16 juin 1997; « La nuit du Maoulid : le CNI dénonce la haine tribale », *Le Jour*, 8 juillet 1998; « L'imam Aboubacar Fofana : "Nous demandons au gouvernement de faire attention" », *Le Jour*, 16 novembre 1999.

aux côtés de leurs ainés, mais ils mirent également de l'avant leurs propres initiatives. La citoyenneté par le religieux fut au centre de leurs activités et ils prirent eux aussi position publiquement pour dénoncer les inégalités. De nombreux articles du journal *Plume Libre* et particulièrement ceux d'Ibrahim Doumbia critiquèrent l'ivoirité et plus largement, la marginalisation des musulmans sous Bédié. Le texte « Chasse aux cadres musulmans : l'épuration ethnique continue! », dont le titre évoquait la série de congédiements qui frappait les cadres dioula/musulmans dans l'administration ivoirienne, fut particulièrement emblématique[918]. Dans cet article paru en 1995, Ibrahim Doumbia avançait que la « suspicion légitime » des responsables de *Plume Libre*, qui les avait conduits à titrer « Les musulmans écartés de l'Administration : coïncidences ou épuration ethnique? » à la une de leur journal en 1994, était « aujourd'hui devenue une certitude inébranlable[919] ». Selon lui, « tous ceux qui avaient le malheur de s'appeler Ouattara, Coulibaly ou Koné, ont été évincés de leurs postes » par l'État dans le « cadre d'une opération de "dédramanisation[920]" tous azimuts[921] ».

La publication de cet article avait suscité d'importants remous et mena même à l'arrestation du directeur de publication de *Plume Libre* et d'Ibrahim Doumbia. En effet, ils furent accusés d'incitation au désordre, à la haine tribale et religieuse et à la révolte ainsi que de jeter le discrédit sur les institutions. Les deux hommes écopèrent d'une peine d'emprisonnement de dix mois en 1995. Ceci montrait bien qu'en dépit d'une diffusion limitée, le mensuel *Plume Libre* avait tout de même acquis une certaine importance aux yeux du pouvoir, qui chercha à le faire taire[922]. La grande médiatisation de cette histoire dans la presse d'opposition témoignait également de la capacité de ces jeunes à susciter le débat et à attirer l'attention sur leurs revendications. Ce jugement suscita la colère des responsables de l'AEEMCI, qui ne s'étaient pas laissé intimider. Dans une déclaration publiée dans des journaux de l'opposition, ils s'étaient insurgés contre ces

[918] « Chasse aux cadres musulmans : l'épuration ethnique continue! », *Plume Libre*, n° 36, février 1995. Voir Annexe XXII pour l'article complet.
[919] *Ibid.*
[920] Du nom « Dramane » dans Alassane Dramane Ouattara.
[921] « Chasse aux cadres musulmans : l'épuration ethnique continue! », *Plume Libre*, n° 36, février 1995.
[922] Le journal n'avait toutefois pas cessé de paraitre. Le numéro suivant titrait en première page « Procès Plume Libre : un procès politique ». Ce fut plutôt des problèmes financiers qui contraignirent le journal à cesser ses publications à la fin de l'année 1995. Entretien avec Ibrahim Doumbia, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 3 décembre 2014.

« parodies de procès », qui constituait à leur avis une atteinte à la liberté d'expression et une « injustice » envers la communauté musulmane ivoirienne[923].

Le cynisme de l'État ivoirien qui, au nom de la paix interreligieuse, avait utilisé l'arsenal juridique pour réprimer deux journalistes qui osèrent dénoncer les iniquités ethniques et religieuses, ne freina pas l'engagement citoyen des responsables de l'AEEMCI. En effet, ils continuèrent à prendre la parole tout au long de la décennie 1990 comme ce fut le cas avec la révision du code électoral de 1994 et le climat délétère qui s'était installé en vue de l'élection présidentielle de 1995. Dans une déclaration publiée dans la presse, l'association dénonçait l'« exclusion » et « l'exacerbation de la haine tribale », qui étaient alimentées par l'ivoirité aux contours « mal définis », les médias et « certains hommes politiques[924] ». En 1999, lors du séminaire national de l'AEEMCI, dont le thème était « Cohésion nationale et ivoirité quelle responsabilité de la jeunesse musulmane? », des discussions avaient été organisées sur des questions au cœur des enjeux sociopolitiques à l'approche de l'élection présidentielle de 2000 : « Le tribalisme et le pouvoir : le cas de la Côte d'Ivoire », « Ethnies et pouvoir : le cas de la Côte d'Ivoire », « Responsabilité des structures islamiques dans la conservation de la paix sociale » et « Quelles attitudes de la jeunesse musulmanes face aux agressions socio-politiques?[925] ». Au terme du séminaire, l'AEEMCI avait adressé plusieurs motions au chef de l'État pour l'inviter à agir dans la crise étudiante[926], « renouer le dialogue avec toutes les forces politiques et syndicales du pays », combattre l'inflation et « freiner le tribalisme rampant[927] ».

Le renversement du régime de Bédié suivant le coup d'État du général Robert Guéï le 24 décembre 1999 trouva des échos favorables parmi les musulmans et tout particulièrement ceux qui s'opposaient au CSI. En effet, quelques jours plus tard, Guéï décidait de la dissolution de

---

923 « Déclaration de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) suite au procès des journalistes de "Plume-Libre" », *Le Jour*, 10 mars 1995.
924 « Déclaration de l'AEEMCI sur l'altération du climat socio-politique en Côte d'Ivoire », *Plume Libre*, nº 41, juillet 1995.
925 « XVIIe séminaire national de l'AEEMCI : la jeunesse musulmane interpelle Bédié », *Notre Voie*, 9 septembre 1999; « 17e séminaire de l'AEEMCI : l'ivoirité au pilori », *Le Patriote*, 15 septembre 1999.
926 En 1999, accusant Bédié de ne pas avoir tenu ses promesses d'accroitre l'aide financière aux étudiants, la FESCI entreprit de violents mouvements de contestation. En réponse, la police prit d'assaut les cités universitaires dans le cadre d'une répression brutale. En août, Charles Blé Goudé, le président de la FESCI, fut arrêté, inculpé de troubles de l'ordre public et incarcéré. Voir « "La meilleure école" : la violence estudiantine, l'impunité et la crise en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 21 mai 2008, www.hrw.org/fr/report/2008/05/21/la-meilleure-ecole/la-violence-estudiantine-limpunite-et-la-crise-en-cote-divoire#84d1f8, page consultée le 18 juillet 2017; Laurence Proteau, « La rhétorique journalistique: à propos d'une "crise" scolaire en Côte-d'Ivoire », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, nº 1, 2002, p. 179-199.
927 « 17e séminaire de l'AEEMCI : l'ivoirité au pilori », *Le Patriote*, 15 septembre 1999.

l'association dirigée par Moustapha Diaby afin de mettre fin à « l'immixtion du pouvoir dans les affaires religieuses » et la « volonté de fragiliser les musulmans » voulue par Bédié[928]. Le président du CNI, Idriss Koudouss Koné, avait même affirmé qu'il fallait « certainement y voir la main de Dieu » dans le changement de régime[929] et entrevoyait la transition avec beaucoup d'optimisme[930].

Cependant, les discours rassurants de Guéï envers les « étrangers » et ses promesses initiales de restaurer l'héritage d'Houphouët-Boigny avec la fin de l'ivoirité, d'annuler les poursuites judiciaires contre Alassane Ouattara revenu d'exil ainsi que de restaurer le pouvoir aux civils avant la fin de l'année 2000 furent rapidement éclipsées par ses ambitions politiques personnelles. Il adopta alors une rhétorique très similaire à l'ivoirité, sans la nommer expressément, en dénonçant la mainmise des étrangers sur l'économie nationale[931]. Le CSI fut même réhabilité le 2 mars 2000[932]. Dès la mi-mars, des représentants du CNI et du COSIM, sentant le changement qui était en train de s'opérer, avaient d'ailleurs exprimé publiquement leurs inquiétudes[933].

Comme leurs ainés, les responsables du Collectif des Organisations de Jeunesse Musulmane (COJEMCI), qui regroupaient l'AEEMCI, l'Amicale des Anciens de l'AEEMCI (3A) et l'Association des Jeunes Musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI), se prononcèrent sur la présidentielle de 2000 et l'exclusion possible d'Alassane Ouattara au scrutin : « La prochaine grande injustice qui se prépare le 2 septembre prochain est le rejet de la candidature de notre frère[934]. ». Leur lecture de la situation sociopolitique était tout à fait juste, car des clauses restrictives d'éligibilité à la présidence visant à écarter la candidature d'Alassane Ouattara à la

---

928 « Changement de régime politique en Côte d'Ivoire : les religieux invités à éteindre les passions », *Fraternité Matin*, 30 décembre 1999.
929 « Nuit du destin au Palais des sports : le CNI appelle à la réconciliation », *Fraternité Matin*, 5 janvier 2000.
930 « El Hadj Idriss Koudouss Koné, président du CNI : "Si les engagements sont respectés, la transition sera un succès" », *Fraternité Matin*, 12-13 février 2000.
931 Akindès parle même de l'apparition d'un « Guéï 2 » suivant les nombreux changements de position du général à partir de mars 2000 : « doute croissant et entretenu sur sa volonté de céder le pouvoir aux civils, propos à la limite de la xénophobie, durcissement du ton contre Alassane Dramane Ouattara, ré-appropriation de la rhétorique de l'ivoirité sans jamais la nommer, […] caractère sélectif et politiquement calculé des arrestations […] ». Akindès, *op. cit.*, 2004, p. 24.
932 « Religion : le CSI réhabilité », *Fraternité Matin*, 4-5 mars 2000.
933 « El Hadj Aboubacar Fofana, imam de la mosquée d'Abidjan : "Être porteur de grand boubou ne veut pas dire qu'on est étranger" », *Le Jour*, 17 mars 2000; « L'imam Sékou Sylla (Petite mosquée de la Riviera II) : "Que Guéï arrête de diaboliser l'islam" », *Le Patriote*, 30 juin 2000.
934 « À propos de la présidentielle de 2000, l'imam Aboubacar Fofana "les sans papiers veulent exclure ceux qui en ont" », *Le Jour*, 17 mars 2000.

présidentielle furent introduites dans la nouvelle constitution présentée par Guéï et soumise à référendum en juillet. Idriss Koudouss Koné s'était dit clairement contre ce projet dont le « texte divise les Ivoiriens au lieu de les rapprocher[935] ».

Comme ce fut le cas sous Bédié, les responsables des associations de jeunes musulmans, dont l'AEEMCI, ne furent pas intimidés par les mesures répressives du pouvoir et continuèrent à faire front commun avec leurs ainés du CNI et du COSIM pour dénoncer les dérives du régime de Guéï. Dans une lettre publiée dans la presse en mai 2000[936], les porte-paroles du COJEMCI vinrent à la défense des imams Idriss Koudouss Koné, Aboubacar Fofana et Djiguiba Cissé, qui avaient été convoqués par le chef de l'État à propos « des sermons dans lesquels certains imams s'excitent et appellent aux troubles », accusations qu'ils jugeaient infondées. Ces prises de position publiques firent cependant en sorte que des militants de l'AEEMCI étaient devenus ciblés sur les campus universitaires[937]. Dans ce contexte, bien que les responsables de cette association n'aient jamais soutenu ouvertement un candidat, des militants de l'association furent accusés d'être des dissidents en faveur du RDR et victimes d'agressions verbales et physiques. Dans une entrevue à la presse, le président de l'AEEMCI avait alors dénoncé l'« amalgame grossier et complaisant qui consiste à taxer tout étudiant musulman de militant du RDR » et que son association « ne saurait être à la solde de quelque parti politique que ce soit[938] ».

La victoire de Laurent Gbagbo à l'élection présidentielle d'octobre 2000, loin de favoriser un retour à la stabilité pour la Côte d'Ivoire, marqua plutôt le début d'une nouvelle décennie de crises. Au Burkina Faso, le pays, à défaut de faire de grands progrès démocratiques au cours des années 1990, connut une certaine stabilité. Dans ce contexte, la participation des principales associations islamiques dans les débats sociopolitiques et les relations entre jeunes et ainés connurent des trajectoires complètement à l'opposé de celles en Côte d'Ivoire.

---

[935] « Référendum constitutionnel du 23 juillet : "Le texte de l'avant projet divise les Ivoiriens au lieu de les rapprocher" déclare Idriss Koudouss », *Le Jour*, 21 juillet 2000.
[936] « Suite aux propos du chef de l'État à l'endroit des Imams : déclaration du collectif des associations et organisations de jeunesse musulmane de Côte d'Ivoire », *Le Jour*, 19 mai 2000.
[937] Sur la « guerre des machettes », voir notamment Konaté, *loc. cit.*, 2003, p. 58-62; « "La meilleure école" : la violence estudiantine, l'impunité et la crise en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 21 mai 2008, www.hrw.org/fr/report/2008/05/21/la-meilleure-ecole/la-violence-estudiantine-limpunite-et-la-crise-en-cote-divoire#84d1f8, page consultée le 18 juillet 2017.
[938] « Crise au sein de la Fesci : les étudiants musulmans rejettent toute implication », *Le Jour*, 25 mai 2000.

1.2. La IVe république du Burkina Faso ou l'ère de la cooptation des ainés : des jeunes invisibles

Alors que les régimes de Bédié et de Guéï en Côte d'Ivoire avaient stigmatisé directement la communauté musulmane ivoirienne en dépit de certaines manœuvres clientélistes, le président burkinabè Blaise Compaoré, arrivé au pouvoir à la suite d'un coup d'État en octobre 1987, adopta une tout autre stratégie durant les années 1990. À travers une gestion néopatrimoniale de l'État, il chercha à légitimer son régime en s'assurant notamment de compter sur l'appui des principales autorités religieuses du pays, dont celles musulmanes à la tête des grandes associations islamiques nationales. Ainsi, si le contexte politique ivoirien avait contribué à consolider l'alliance entre des jeunes et des ainés de plusieurs associations islamiques, celui au Burkina Faso favorisa plutôt la mise à l'écart et l'isolement des associations de jeunes musulmans.

Le « mouvement de rectification » entrepris par Blaise Compaoré au lendemain du coup d'État se caractérisa par une politique de réconciliation envers les groupes sociaux stigmatisés sous Thomas Sankara. Ce dernier avait prôné la lutte contre les « forces réactionnaires » et « rétrogrades » parmi lesquelles se trouvaient les chefs religieux et la « bourgeoisie commerçante », souvent d'origine yarga et dioula[939]. L'arrivée au pouvoir de Blaise Compaoré fut donc accueillie plutôt favorablement par nombre d'opérateurs économiques et d'autorités coutumières, chrétiennes et musulmanes, ce qui facilita l'adhésion de plusieurs d'entre eux au clientélisme du nouveau régime[940].

L'amorce d'une « transition démocratique » suivant l'instauration de la IVe république en 1991[941] coïncida aussi avec l'adoption de programmes d'ajustement structurel. Le gouvernement Compaoré avait entrepris un vaste programme de privatisation des entreprises publiques et le Burkina Faso devint rapidement l'un des principaux bénéficiaires de l'aide occidentale en Afrique subsaharienne. Ceci offrit des perspectives d'enrichissement importantes pour les acteurs économiques locaux. Cependant, l'accès à ces opportunités fut conditionné à la proximité avec le parti au pouvoir, l'Organisation pour la Démocratie Populaire-Mouvement du Travail (ODP-

[939] Pascal Labazée, « Discours et contrôle politique : les avatars du sankarisme », *Politique africaine*, n° 33, 1989, p. 14.
[940] Augustin Loada, « Blaise Compaoré ou l'architecte d'un nouvel ordre politique », dans René Otayek *et al.* (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 287.
[941] Paul Kiemde, « Réflexions sur le référendum constitutionnel et les élections présidentielle et législatives de 1991 et 1992 », dans René Otayek *et al.* (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie, 1983-1993 : ordre politique et changement social en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 1996, p. 353-369.

MT) – devenu le Congrès pour la Démocratie et le Progrès (CDP) en février 1996 –, qui avait rapidement étendu ses tentacules aux secteurs clés de l'économie burkinabè[942].

Dans ce contexte, une nouvelle cohorte d'hommes d'affaires musulmans, généralement âgés entre 35 et 55 ans et pour la plupart Yarga ou Dioula, émergea à partir des années 1990. Sous Blaise Compaoré, ils vinrent à occuper une position dominante dans l'économie burkinabè – immobilier, routes, transport, exportation, industries, commerce – et dans les chambres de commerce et d'industrie à l'échelle nationale et régionale[943]. L'importance qu'accorde la plupart de ces entrepreneurs aux activités de mécénat religieux à travers la construction de mosquées, le don de billets d'avion pour le pèlerinage à La Mecque et autres œuvres en faveur du prosélytisme[944] fit en sorte que certains d'entre eux purent acquérir une place importante au sein de la communauté musulmane ainsi que dans plusieurs des grandes associations islamiques du pays.

L'entrepreneur Oumarou Kanazoé, grand « mécène de la communauté musulmane[945] », incarna plus que quiconque l'accord tacite entre les classes politique et économique ainsi que cette influence de plusieurs acteurs économiques auprès des milieux islamiques[946]. Certes, il avait commencé à prospérer sous les régimes précédents, mais ce fut avec l'arrivée au pouvoir de Blaise Compaoré que son empire prit des proportions considérables. En plus de devenir président de la Chambre de commerce et d'industrie du Burkina Faso en novembre 1995 et du Conseil national du patronat burkinabè à partir de 1997 – deux postes qu'il occupa jusqu'à sa mort en octobre 2011 –, il fut également un important collecteur de fonds pour le parti de Blaise Compaoré. En contrepartie, Kanazoé put obtenir de nombreux contrats pour la construction d'infrastructures publiques[947].

---

942 Loada, *loc. cit.*, 1996, p. 290; Emmanuelle Meunier, « Burkina Faso : la consolidation du nouvel ordre politique », *L'Afrique politique*, Paris, Karthala, 1998, p. 156; Augustin Loada, « Contrôler l'opposition dans un régime semi-autoritaire : le Burkina Faso de Blaise Compaoré », dans Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 271; Ernest Harsch, « Burkina Faso in the Winds of Liberalisation », *Review of African Political Economy*, vol. 25, nº 78, 1998, p. 625-641; Ernest Harsch, *Burkina Faso: A History of Power, Protest, and Revolution*, London, Zed Books, 2017, p. 140-158.
943 Cissé, *loc. cit.*, 2015, p. 20.
944 *Ibid.*
945 Cissé, *loc. cit.*, 2010a, p. 151-186.
946 Voir Annexe XXIII pour la biographie et la photographie d'Oumarou Kanazoé tirée du site Internet du *Groupe Kanazoé*, l'entreprise qu'il a fondée.
947 Meunier, *loc. cit.*, 1998, p. 147-174; Harsch, *op. cit.*, 2017, p. 140-158.

Ainsi, Oumarou Kanazoé et nombre de commerçants musulmans travaillèrent plus ou moins ouvertement à asseoir les bases sociales du régime en soutenant activement le président Compaoré pour favoriser la prospérité de leurs affaires. En s'alignant derrière les orientations politiques du pouvoir, ils agirent surtout en courroie de transmission des politiques de l'État vers les populations musulmanes. Par le biais de ces individus, le pouvoir put donc bénéficier d'une réserve électorale non négligeable auprès des musulmans dès lors que « […] les opérateurs économiques et les responsables musulmans seraient aussi liés par une relation de dons et contre-dons, les premiers agissant comme intermédiaires entre ces responsables et l'État[948]. »

À la mise en œuvre de manœuvres clientélistes, par le régime Compaoré, s'ajoutaient des mesures répressives. En effet, cette « *"democracy" with heavy hand*[949] » était un trompe-l'œil : derrière l'image du constitutionnalisme, des élections pluralistes et de l'État de droit pour plaire aux bailleurs de fonds internationaux s'exprimait le monde de la « vraie politique » où prévalaient le pouvoir brut, la corruption, le clientélisme, l'intimidation et l'arbitraire[950]. Ainsi, la libéralisation politique au Burkina Faso avait conduit à l'instauration du multipartisme, mais sous l'hégémonie du président Blaise Compaoré et de son parti, qui régnèrent sans partage tout au long de la décennie 1990. Dans ce contexte où la liberté de parole était brimée, certains musulmans gravitant autour de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB) et du Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI) avaient malgré tout cherché à mobiliser leurs coreligionnaires afin qu'ils assument leur rôle de citoyens. Ils demeurèrent cependant prudents en ne nommant jamais expressément le régime Compaoré ni en le critiquant directement sur son bilan ou ses politiques.

Par exemple, dans un texte paru dans le journal islamique *L'Appel*, l'auteur invitait les musulmans à sortir de leur « marasme » à l'occasion des municipales de 1995[951] présentées comme « un véritable test pour la démocratie burkinabè qui a perdu un peu de son crédit au terme des

948 Vanvyve, *loc. cit.*, 2015, p. 501.
949 Harsch, *op. cit.*, 2017, p. 115-139.
950 Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti, « Introduction au thème. L'après Zongo : entre ouverture politique et fermeture des possibles », *Politique africaine*, nº 101, 2006, p. 11. Voir aussi Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010; Mathieu Hilgers et Augustin Loada, « Tensions et protestations dans un régime semi-autoritaire : croissance des révoltes populaires et maintien du pouvoir au Burkina Faso », *Politique africaine*, vol. 131, nº 3, 2013, p. 187-208.
951 Ce scrutin avait une certaine importance autant pour le parti au pouvoir, qui souhaitait confirmer sa victoire écrasante et controversée aux législatives de 1992, que pour l'opposition, qui avait une occasion de rebondir après ses débâcles électorales de 1991 et 1992. Voir Augustin Loada et René Otayek, « Les élections municipales du 12 février 1995 au Burkina Faso », *Politique africaine*, nº 58, 1995, p. 135-142.

élections présidentielles et législatives qui ont été émaillées d'irrégularités et d'insuffisances sur le plan organisationnel[952] » et appelait les électeurs à refuser de voter pour « des individus qui brillent par leur manque de sincérité, de loyauté, de compétence et d'honnêteté[953] ». De manière similaire, un autre article paru deux ans plus tard dans le même journal et intitulé « Législative 97 : pour qui voter? » n'avait pas pour but de « citer des noms mais de proposer une méthode permettant d'élire les plus méritants ». La publication, signée par « un musulman qui refuse de faire partie du "bétail électoral" », était intéressante en raison de l'importance accordée à l'intégrité du candidat, mais surtout à son travail entre les deux élections d'autant plus que les partis de la coalition au pouvoir avaient remporté 84 des 107 sièges aux dernières législatives.

Malgré tout, la portée de ces appels par des individus près du CERFI et de l'AEEMB et leur capacité à réellement influencer les comportements des électeurs musulmans demeuraient sans doute extrêmement limitées. D'une part, le journal *L'Appel*, qui avait un tirage assez modeste, s'adressait à un public passablement restreint à une élite urbaine de la classe moyenne et élevée. D'autre part, ces textes ne furent pas appuyés par des déclarations ou des actions officielles du CERFI et de l'AEEMB. Alors que les responsables de l'AEEMCI en Côte d'Ivoire s'étaient régulièrement impliqués dans les débats publics et avaient organisé différentes activités, souvent médiatisées, pour promouvoir l'engagement citoyen des jeunes musulmans, les dirigeants de ces deux associations ne se prononcèrent à aucune occasion lors des scrutins de la décennie 1990.

Plus largement au cours de cette période, aucune organisation islamique n'apparut comme une force d'opposition capable de remettre en cause les dérives de l'État comme ce fut le cas en Côte d'Ivoire à la même époque. La conduite des responsables musulmans burkinabè était plutôt caractérisée par une grande réserve quant aux évènements sociopolitiques au point d'éviter toute implication directe ou indirecte dans les mouvements sociaux, qui pourrait être interprétée comme un acte d'opposition à l'État. Ce fut notamment le cas lors des graves troubles sociaux de 1996-1997. En décembre 1996, afin de protester contre la dégradation des conditions de vie des étudiants, les jeunes des campus de Ouagadougou et de Bobo-Dioulasso entamèrent une grève générale, qui dura jusqu'à la mi-avril 1997 et qui fut réprimée brutalement par le pouvoir. Presque au même moment, en janvier 1997, l'Assemblée nationale procéda, sans prévenir, à la modification de l'article 37 de la Constitution selon lequel le président ne pouvait être réélu

[952] « Municipales 1995, pour qui voter? », *L'Appel*, nº 01, janvier-février 1995. Voir Annexe XXIV pour l'article complet.
[953] *Ibid.*

qu'une seule fois, et ce, un an avant l'élection présidentielle. Cet amendement, ne limitant plus le nombre de mandats possibles, avait été accueilli avec une indignation générale alors que la grève étudiante était à son plus fort. Pour les manifestants, cela signifiait dans la pratique que Compaoré allait être « président à vie[954] ». C'était donc dans ce contexte extrêmement tendu que s'était déroulée la fête de l'*Aïd el-Fitr** en février 1997. À cette occasion, Aboubacar Sana, le grand imam de Ouagadougou – qui allait être nommé président de la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF) en décembre de la même année grâce au soutien d'Oumarou Kanazoé[955] – s'était contenté de formuler des vœux pour la paix et la santé aux autorités politiques et à tout le pays sans faire mention de la situation nationale[956]. Le contraste avec le sermon audacieux d'avril 1990 sur les grèves et la crise étudiante en Côte d'Ivoire prononcé par l'imam Tidjane Ba, qui était pourtant près de vingt ans l'ainé de Sana, est saisissant.

Outre leurs nombreux silences, les ainés à la tête des grandes associations islamiques du Burkina Faso, derrière leur apolitisme de façade, contribuèrent surtout à la légitimation du pouvoir en cherchant, de leur propre initiative ou suivant une sollicitation de l'État, à éteindre toute mobilisation contestataire potentielle des fidèles musulmans face au régime Compaoré. Plutôt que d'appuyer les revendications populaires et citoyennes condamnant les insuffisances démocratiques et les dérives autoritaires du pouvoir, ils appelèrent régulièrement au calme. Les principaux leaders du milieu associatif islamique burkinabè prirent donc systématiquement le contre-pied d'un islam civil au contraire de ceux de la Côte d'Ivoire à la même époque.

L'assassinat de Norbert Zongo, journaliste d'investigation et directeur de l'hebdomadaire *L'Indépendant*, qui avait été retrouvé mort dans son véhicule incendié à Sapouy[957] le 13 décembre 1998, l'illustra bien. De nombreux Burkinabè y virent un assassinat orchestré par le régime, car il avait entamé une enquête sur l'« affaire David[958] ». Cet évènement constitua une onde de choc dans l'ensemble de la société burkinabè et avait plongé le pays dans la plus grave

[954] Christopher Wise, « Chronicle of a Student Strike in Africa: The Case of Burkina Faso, 1996-1997 », *African Studies Review*, vol. 41, nº 2, 1998, p. 19-36.
[955] Voir chapitre IV.
[956] « Fête de l'Aïd el Fitr : les musulmans du Burkina ont fêté hier le Ramadan », *Sidwaya*, 10 février 1997; « Ramadan 97 : on a prié hier au Burkina », *L'Observateur Paalga*, 10 février 1997.
[957] Un village situé à environ 100 km au sud de Ouagadougou.
[958] Fin 1997, le « petit président » François Compaoré, le frère cadet du président et son conseiller, avait remis son chauffeur David Ouédraogo au Régiment de Sécurité Présidentielle (RSP), les forces de sécurité du président. Il le soupçonnait d'avoir volé de l'argent à sa famille. Bien que sa mort en janvier 1998 ait été officiellement attribuée à la « maladie », Zongo cherchait à prouver que le conducteur avait été torturé à mort et que François Compaoré y avait joué un rôle.

crise politique et sociale à laquelle dut faire face le président Compaoré depuis son arrivée au pouvoir. Ce drame avait contribué à l'affermissement de la société civile avec la création du mouvement protestataire « Trop, c'est trop! » et du Collectif d'organisations démocratiques de masse et de partis politiques (CODMPP)[959].

Dans ce contexte, les ainés à la tête des principales associations islamiques optèrent pour des positions en complet décalage avec les exigences croissantes de la population et notamment d'une partie de la jeunesse, qui réclamait la fin de l'impunité et le retour à l'État de droit suivant la mort de Zongo. Ces leaders musulmans refusèrent de s'associer à toute manifestation publique ou action menée par le CODMPP. Ils adoptèrent plutôt une posture de retraite engagée, qui fit en quelque sorte le jeu du pouvoir en place, en invitant leurs fidèles à ne pas protester pour maintenir l'ordre et la paix dans une lettre publiée dans les journaux le 4 janvier 1999 : « Face à l'inquiétude grandissante qui menace la paix sociale, les associations islamiques du Burkina invitent solennellement tous les Burkinabè à faire preuve de sagesse, et de dépassement de soi, afin que cette paix puisse être toujours préservée[960] ». Ce texte avait été signé par les présidents de neuf organisations musulmanes, dont toutes les plus importantes du pays : CMBF, Mouvement Sunnite, Ittihad Islami, Association Islamique de la Tijâniyya (AIT), AEEMB et CERFI.

Cette déclaration contribua toutefois à l'expression publique d'un premier décalage entre la gérontocratie à la tête des principales associations islamiques et les jeunes incarnés par l'AEEMB et le CERFI. En effet, les présidents de ces deux organisations avaient, à leur tour, chacun fait paraitre un communiqué dans la presse deux jours plus tard pour indiquer qu'ils n'avaient pas signé ladite lettre contrairement à ce qui était mentionné : « Nous avons lu dans votre livraison du lundi 4 janvier, une déclaration des associations islamiques au bas de laquelle figurent nommément les associations et leurs responsables respectifs précédés de la mention "Ont signé".

---

[959] Augustin Loada, « Réflexions sur la société civile en Afrique : le Burkina de l'après-Zongo », *Politique africaine*, n° 76, 1999, p. 136-150; Jean Ouédraogo, « Burkina Faso : autour de l'affaire Zongo », *Politique africaine*, vol. 74, n° 2, 1999, p. 163-171; Ernest Harsch, « Trop c'est trop!: Civil Insurgence in Burkina Faso, 1998-99 », *Review of African Political Economy*, vol. 26, n° 81, 1999, p. 395-406; Harsch, *op. cit.*, 2017; Sten Hagberg, « "Enough Is Enough": An Ethnography of the Struggle against Impunity in Burkina Faso », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 40, n° 2, 2002, p. 217-246; Hilgers et Mazzocchetti, *loc. cit.*, 2006, p. 5-18; Mathieu Hilgers, « Identité collective et lutte pour la reconnaissance : les révoltes à Koudougou lors de l'affaire Zongo », dans Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 175-193.

[960] « Déclaration des Associations islamiques du Burkina Faso sur la situation nationale », *L'Observateur Paalga*, 4 janvier 1999. Voir Annexe XXV pour la déclaration complète.

Par la présente, nous vous prions de bien vouloir porter à la connaissance de vos lecteurs que le CERFI [et l'AEEMB tel qu'indiqué dans un second texte identique], notre organisation, n'a pas été associé à la rédaction de ce message, et par conséquent ne l'a pas signé[961] ». Ce court message du responsable du CERFI et de l'AEEMB ne précisait cependant pas qu'elle était la véritable position de leurs associations sur la situation nationale. Pourtant, une note de la rédaction du journal *Le Pays*, qui accompagnait le communiqué, précisait qu'« À toutes fins utiles, nous faisons remarquer que lesdites déclarations étaient dûment signées. Ce sont donc des problèmes internes qui ne nous concernent pas[962]. » Si l'identification exacte du responsable derrière cette « erreur » n'a pu être possible, il n'en demeure pas moins que des ainés à la tête des autres associations islamiques avaient utilisé la caution morale du CERFI et de l'AEEMB sans leur consentement.

Par rapport à cette histoire assez grave, Mamadou Drabo, le président du CERFI de l'époque, avait expliqué au journal islamique *L'Appel* que « Ce n'est pas que l'acte qui a été posé par les associations est mauvais », mais que cette mise au point s'expliquait davantage pour une « question de principe ». À son avis, « Pour un acte aussi important, plutôt que de faire une déclaration dans la précipitation et dans une circonstance caractérisée par un climat de tension et par des troubles, il aurait fallu que les musulmans se concertent véritablement ». Or selon lui, « nous n'avons été associés ni à la préparation, ni à la rédaction, ni à la signature[963] ».

Cette critique assez ferme envers les ainés, mais qui dénonçait la forme plutôt que le fond dans la prise de position des principaux responsables de la communauté musulmane afin de ne pas envenimer la situation, tranchait nettement avec la conduite de jeunes musulmans ivoiriens de l'AEEMCI. Ces derniers n'avaient pas hésité à critiquer parfois très sévèrement les pratiques de plusieurs ainés, dont certaines grandes figures religieuses, comme vue précédemment. Ceci pouvait s'expliquer pour deux raisons. D'abord, les militants de l'AEEMB et du CERFI avaient toujours fait de la lutte contre la *fitna* une de leurs priorités et avaient activement milité en faveur de la création d'une fédération des associations islamiques[964]. Signe que la mort de Norbert Zongo n'avait rien changé à cette volonté, en mai 1999, quelques mois seulement après le drame

[961] « Au directeur de publication de *L'Observateur* : mise au point à propos de la déclaration des associations islamiques », *L'Observateur Paalga*, 8-9-10 janvier 1999.
[962] « Déclaration des associations islamiques : les mises au point de l'AEEMB et du CERFI », *Le Pays*, 11 janvier 1999.
[963] « Entretien avec El Hadj Mamoudou DRABO, Président National du CERFI », *L'Appel*, n° 25, janvier-février 1999.
[964] Voir chapitre IV.

de Sapouy, l'AEEMB organisa une journée de réflexion sur « l'unité et la solidarité des musulmans ». Il était ressorti de cette activité, qui avait réuni les responsables des principales associations islamiques du Burkina Faso, la nécessité d'une union de toutes les organisations islamiques du pays[965]. Une critique trop acerbe envers la lettre publiée et signée par les autres associations serait donc allée à l'encontre de cet objectif.

En outre, malgré les désaccords qui peuvent survenir avec leurs ainés, nombre de jeunes musulmans accordent une grande importance au respect traditionnel du statut associé à l'ainesse – les « parents » comme de nombreux jeunes Burkinabè qualifient leurs ainés sociaux –, de sorte que beaucoup d'entre eux se montrent réticents à les critiquer ouvertement. En effet, la culture traditionnelle moaga, dominante à Ouagadougou, s'avère extrêmement hiérarchisée et gérontocratique. Le respect de l'autorité des ainés par les cadets a une grande incidence sur la prise de parole[966]. D'ailleurs, plus largement, la société burkinabè sous la présidence de Blaise Compaoré était marquée par une fracture générationnelle, qui s'exprimait à travers la domination politique, sociale et économique des ainés, qui monopolisaient les postes-clés dans ces domaines, sur les jeunes, dont la mobilité sociale restait bloquée, malgré leur poids démographique considérable[967]. Les propos tenus par Issaka Sam, président du CERFI entre 1991 et 1997, furent particulièrement évocateurs du respect accordé aux « anciens » et de l'importance de ne pas les brusquer :

> […] nous ne sommes pas de ceux qui repoussent les anciens. Les anciens ont beaucoup fait. Ce sont eux qui ont été les gardiens de la religion. Nous essayons, nous les jeunes, d'avoir de très bonnes relations avec eux et les amenons petit à petit à comprendre les changements qu'il y a dans ce monde. […] Nos rapports sont donc des rapports de respect, nous reconnaissons aux anciens leurs droits d'aînés et nous souhaitons pouvoir travailler toujours ensemble parce que ni eux ni nous les jeunes ne pouvons à nous seuls apporter un changement positif[968].

Loin de tomber rapidement dans l'oubli, la mort de Norbert Zongo avait plongé le Burkina Faso dans une profonde crise sociale et politique. Celle-ci avait amené le président Compaoré à annoncer la création d'un Collège des sages en mai 1999, qui devait formuler des propositions pour « œuvrer à la réconciliation des cœurs et à la consolidation de la paix sociale ». Parmi les

---

[965] « Journée de l'unité islamique : résolution pour une coordination nationale islamique au Burkina », *Sidwaya*, 18 mai 1999.
[966] Gruénais, *loc. cit.*, 1985, p. 230. Voir également Laurent, *op. cit.*, 2009, p. 263-269.
[967] Hilgers et Loada, *loc. cit.*, 2013, p. 203-205.
[968] « CERFI : la foi et le reste », *L'Observateur Paalga*, 5 février 1997.

personnes appelées à siéger se trouvaient des représentants des différentes religions[969]. Le recours aux autorités religieuses, généralement réputées pour leur neutralité et leur intégrité, afin d'apaiser les tensions sociales fut une stratégie récurrente employée par le président Compaoré tout au long de son règne. Les deux représentants des musulmans étaient des membres de la CMBF. Le premier, Mama Sanou, était enseignant dans une école franco-arabe à Bobo-Dioulasso et président du bureau régional de l'Ouest (Bobo-Dioulasso) de la CMBF. Le second, Mahamoudou Tiemtoré était directeur d'une école franco-arabe et surtout deuxième vice-président de la CMBF[970].

Si beaucoup de Burkinabè étaient sceptiques sur les promesses faites par cette instance, le rapport des sages déposé le 2 août 1999 fut largement salué y compris par l'opposition pour l'« audace » des analyses et recommandations[971]. Suivant la conclusion des travaux de ce groupe, les responsables de la CMBF, du Mouvement Sunnite et d'Ittihad Islami donnèrent leur caution à la démarche qu'avait entreprise le président Compaoré en faveur du retour de la paix sociale comme ce fut le cas lors d'une séance de prières spéciale à ce sujet à la grande mosquée de Ouagadougou[972].

Cependant, les tensions demeuraient grandes entre le pouvoir et l'opposition rassemblée sous l'égide du CODMPP. Pour le gouvernement, les dirigeants de ce collectif cherchaient à inciter les jeunes à troubler l'ordre social. En avril 2000, de graves affrontements entre forces de l'ordre et manifestants avaient eu lieu à Ouagadougou et d'autres manifestations furent déclenchées ailleurs au pays. Début octobre 2000, le gouvernement décida même d'invalider l'année académique 1999-2000 et de fermer l'Université de Ouagadougou en raison des nombreuses grèves parmi les étudiants[973]. Comme ils l'avaient fait auparavant quelques jours après l'assassinat de Norbert Zongo, des responsables musulmans jouèrent encore la carte de l'apaisement social en appelant à la fin des contestations étudiantes. Dans une lettre publiée dans la presse en septembre, les présidents des principales associations islamiques – à l'exception du CERFI et de l'AEEMB cette fois – avaient affirmé avoir rencontré les différents protagonistes « pour

[969] « Collège des sages. Autorités religieuses et coutumières reçues par Blaise Compaoré : la paix, une aspiration de tous », *Sidwaya*, 31 mai 1999.
[970] « Les sages sont à l'œuvre », *L'Observateur Paalga*, 14 juin 1999.
[971] Le conseil recommanda que l'article 37 de la constitution rétablisse la limite de deux mandats à la présidence et l'abolition du RSP, qui avait été directement impliqué dans le meurtre de Zongo. Voir Hagberg, *loc. cit.*, 2002, p. 223-224.
[972] « Situation nationale : prière pour la paix hier à la grande mosquée », *L'Observateur Paalga*, 13-14-15 août 1999.
[973] Hagberg, *loc. cit.*, 2002, p. 224.

échanger sur la crise qui perdure au niveau de l'Université de Ouagadougou afin d'apporter leur modeste contribution à la résolution de ce problème de portée nationale[974] ». Dans ce texte, ils soulignèrent que les « associations islamiques n'ignorent pas les efforts déjà fournis par l'État dans le cadre de cette crise universitaire » d'où leur « vibrant appel aux étudiants » pour qu'ils acceptent de reprendre les cours et sauver l'année universitaire qui était menacée[975].

En mars 2001, le président Compaoré s'en remit à nouveau aux personnalités religieuses pour qu'elles puissent favoriser la paix sociale. Ainsi, suivant la recommandation du Collège des sages, le gouvernement annonça la tenue de la Journée Nationale du Pardon (JNP) le 30 mars, sous l'égide des autorités religieuses et coutumières ainsi que d'anciens chefs d'État du pays. Cet évènement, qui devait amorcer le processus de réconciliation, se voulait un *mea culpa* national pour tous les crimes politiques commis depuis l'indépendance. Le pardon était donc demandé – notamment pour ce qui s'était passé avec Thomas Sankara et Norbert Zongo – sans établir de coupables pour ces méfaits. À l'instar des Assemblées de Dieu, de la Fédération des Églises et Missions Évangéliques et de l'Église catholique, trois des quatre plus importantes associations islamiques du pays y participèrent. Ainsi, Aboubacar Sana (CMBF), Aboubacar Doukouré (Ittihad Islami) et d'Aboubacar Maïga II (AIT) furent les trois représentants des musulmans dans le présidium de la JNP[976]. Le seul absent de marque était le Mouvement Sunnite, mais l'association, sans président et sous la direction d'un comité de gestion intérimaire, était toujours en plein processus de réconciliation suivant la suspension de ses activités en 1995[977].

Ces trois guides musulmans n'endossèrent pas seulement cette initiative, mais ils participèrent aussi activement à l'organisation et la promotion de cet évènement. Dans les jours précédents la journée, ils offrirent plusieurs entrevues au quotidien d'État[978]. Aboubacar Sana, alors président de la CMBF et grand imam de Ouagadougou, rejeta indirectement la prétention des Burkinabè qui souhaitaient que la lumière soit d'abord faite sur la mort de Thomas Sankara et de Norbert Zongo : « Je crois qu'aucun Burkinabè ne peut dire que le pardon n'est pas une bonne chose. La Communauté musulmane fait partie intégrante du peuple burkinabè et avec lui elle veut le pardon et veut oublier le passé. On peut toujours chercher la cause du décès d'une personne

974 « Université : des associations islamiques du Burkina Faso », *Sidwaya*, 21 septembre 2000.
975 *Ibid.*
976 « Journée nationale de pardon : alliance sacrée pour la paix », *Sidwaya*, 2 avril 2001.
977 Voir chapitre IV et Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 18-28.
978 « Journée nationale de pardon : les éclairages du Cheick Aboubacar Doukouré », *Sidwaya*, 26 mars 2001; « Journée nationale de pardon : quelques citoyens apprécient », *Sidwaya*, 27 mars 2001.

mais nous les musulmans, nous disons de s'en remettre à Dieu, et souhaiter que ce qui s'est produit ne se répète plus. Nous voulons que les uns et les autres puissent se pardonner[979]. » Le 27 mars, faisant partie de la délégation musulmane reçue par le président Compaoré, qui comprenait notamment Aboubacar Maïga II et Aboubacar Doukouré, Aboubacar Sana avait rappelé que le pardon étant l'un des points cardinaux de l'islam, les musulmans du pays devaient tous contribuer à la réussite de la JNP. Il assura également au président que les membres de sa délégation allaient faire en sorte que ceux qui n'endossaient pas encore cette journée allaient comprendre son sens et sa portée[980]. Dans son sermon du vendredi la veille de l'évènement, il avait demandé aux fidèles « d'adhérer pleinement à la journée nationale de Pardon[981] ».

Cette complicité envers le régime Compaoré s'inscrivait tout à fait dans une logique de dons et de contre-dons : l'État bénéficiait de la caution morale accordée à cet évènement par les ténors de la communauté musulmane alors que ces derniers pourraient continuer à bénéficier de réseaux et de l'appui du pouvoir. Aux yeux de l'opposition et des membres du CODMPP, l'attitude des autorités coutumières et religieuses et leur participation à la JNP étaient pour le moins ambigus. Comme le soulignait le journal *Le Pays* dans un article, pour des membres du collectif et des familles de victimes, « le gouvernement se livre à une supercherie dont les religieux et les coutumiers sont complices » puisque le pardon devrait être précédé de la vérité sur les crimes et de la sanction des coupables par la justice[982]. De leur côté, que ce soit une fois de plus par volonté de ne pas mettre à mal l'unité de la communauté musulmane, de ne pas contester ouvertement leurs ainés ou de ne pas être associés à l'opposition au président Compaoré, les responsables d'associations de jeunes telles que l'AEEMB et le CERFI gardèrent le silence sur la JNP.

La mobilisation politique et sociale des responsables des principales associations islamiques ainsi que les rapports entre jeunes et ainés prirent donc une trajectoire bien différente dans les deux pays au cours des années 1990. Ces divergences allaient se maintenir dans la décennie suivante en dépit de l'éclatement d'une grave crise en Côte d'Ivoire et d'une affirmation plus prononcée des jeunes musulmans burkinabè près des milieux francophones sur le terrain de la citoyenneté.

---

979 « El Hadji Cheick Aboubakar Sana, Grand Imam de Ouagadougou, Président de la Communauté Musulmane du Burkina », *San Finna*, 26 mars au 1er avril 2001.
980 « Journée nationale de pardon : les communautés religieuses chez Blaise Compaoré », *Le Pays*, 28 mars 2001; « Journée nationale de pardon : les communautés religieuses répondent présent "Au nom de Dieu…" », *Sidwaya*, 28 mars 2001.
981 « Le grand Imam aux fidèles musulmans », *Sidwaya*, 2 avril 2001.
982 « Les communautés religieuses face à la JNP : collabos ou stratèges? », *Le Pays*, 21 mars 2001.

2. Exacerbation des tensions et des différentiations dans les années 2000 : islam civil de « jeunes » en Côte d'Ivoire vs un islam coopté de « vieux » au Burkina Faso (2000-2010)

En Côte d'Ivoire, en dépit des nombreux abus et exactions dont furent victimes les musulmans durant la décennie 2000, les responsables et porte-paroles des principales associations islamiques, dont des jeunes de l'AEEMCI, continuèrent d'incarner un islam civil en rejetant l'exclusion et la violence, et ce, parfois même au péril de leur vie. Cependant, le nouveau contexte de quasi-guerre eut pour effet d'attiser les rivalités entre différents leaders et structures. La multiplication d'initiatives et de discours publics en faveur de la paix fut une façon pour les principaux acteurs et leurs associations de chercher à gagner en légitimité et à se positionner plus avantageusement dans le paysage islamique national. Au Burkina Faso, si de jeunes musulmans francophones avaient commencé à évoquer la dimension citoyenne liée à la pratique de l'islam dès les années 1990, les responsables et imams de l'AEEMB et du CERFI firent de l'engagement citoyen des musulmans un des thèmes dominants de leurs discours et actions véritablement à partir de la décennie 2000. Bien qu'ils disposent d'une relative capacité à investir la sphère publique pour défendre leur projet de société, leur agencéité demeurait fragile en raison de la faiblesse de leur rapport de force avec le pouvoir politique et de la participation active des ainés, à la tête des autres grandes associations islamiques, au clientélisme de l'État.

2.1. Mise à l'épreuve d'un islam civil en Côte d'Ivoire : une sphère islamique morcelée

Durant les années 2000, le contexte politique et social ivoirien fut particulièrement délétère. Peu de temps après l'arrivée au pouvoir de Laurent Gbagbo en 2000, des violences firent plus de 200 victimes[983] en plus de nombreuses exactions perpétrées envers des sympathisants, réels ou présumés, d'Alassane Ouattara[984]. Le 19 septembre 2002, à la suite d'une tentative de putsch, le pays fut scindé entre une région méridionale, sous l'autorité du président Gbagbo, et le Nord, contrôlé par les insurgés appelés Forces Nouvelles (FN). Jusqu'à la signature des accords de paix de Ouagadougou en 2007, la Côte d'Ivoire se trouva alors dans une situation de « ni guerre ni

[983] Le 26 octobre 2000, cinq jours après l'élection, un charnier avec les corps de 57 personnes fut découvert à Yopougon. En mai 2001, lors d'une rencontre avec le président Gbagbo, Idriss Koudouss Koné du CNI alla même jusqu'à déclarer que « La deuxième République s'est installée dans le sang des martyrs musulmans ». Voir « Les musulmans étalent leurs dissensions devant Gbagbo », *Le Jour*, 12 juin 2001.

[984] « Le nouveau racisme : la manipulation politique de l'ethnicité en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, août 2001, www.hrw.org/sites/default/files/reports/cotdivfr0801.pdf, page consultée le 18 juillet 2017. Sur les troubles de l'an 2000, voir aussi Marc Le Pape et Claudine Vidal (dir.), *Côte d'Ivoire : l'année terrible 1999-2000*, Paris, Karthala, 2002.

paix[985] ». Cet évènement fut considéré par le régime Gbagbo et des médias progouvernementaux comme le 11 septembre ivoirien où la rébellion fut assimilée à du terrorisme religieux et la guerre civile à une lutte entre nordistes musulmans fanatiques et sudistes chrétiens loyalistes[986]. Des pasteurs-prophètes, dont certains étaient très près de l'entourage du couple présidentiel, utilisèrent une rhétorique alliant messianisme et allégories bibliques, qui diabolisa les Dioula, les musulmans, les étrangers et Alassane Ouattara, présentés comme les agresseurs et les responsables de la crise[987].

La détérioration générale de la situation des musulmans dans le Sud loyaliste et à Abidjan entre 2002 et 2007 – des mosquées furent attaquées par des hommes armés, des chefs musulmans arrêtés arbitrairement et plusieurs imams assassinés[988] – entraina une baisse importante du dynamisme des associations islamiques, dont plusieurs interrompirent momentanément leurs activités et se firent le plus discrets possible[989]. En 2002, le président de l'AJMCI fut même sauvagement battu par la police à un barrage routier[990]. Aboubacar Fofana, le porte-parole du COSIM, qui s'était exprimé régulièrement sur les dérives de l'ivoirité sous Bédié, demanda l'asile politique aux États-Unis où il y séjourna durant quatre ans. Comme cela avait été le cas lors de la décennie précédente, Idriss Koudouss Koné et d'autres ainés du CNI continuèrent néanmoins d'occuper la sphère publique en prenant position dans les débats et en cherchant à s'impliquer pour parvenir à une sortie de crise[991].

---

[985] Sur la période de crise entre 2002 et 2007, voir notamment McGovern, *op. cit.*, 2011.

[986] Richard Banégas et Bruno Losch, « La Côte d'Ivoire au bord de l'implosion », *Politique africaine*, vol. 87, nº 3, 2002, p. 155. Comme Bassett l'a montré, les médias occidentaux ont grandement relayé la vision simpliste d'un conflit religieux binaire entre un Nord musulman et un Sud chrétien. Bassett, *loc. cit.*, 2003, p. 13-27.

[987] Mary, *loc. cit.*, 2002, p. 69-94; Raynal, *loc. cit.*, 2005, p. 111-128; Guiblehon, *loc. cit.*, 2011a, p. 37-60; McGovern, *loc. cit.*, 2012, p. 239-260; Miran-Guyon, *loc. cit.*, 2014, p. 73-90; Miran-Guyon, *op. cit.*, 2015, p. 63-74.

[988] Le cas le plus médiatisé fut le meurtre en plein jour de l'imam Mahmoud Samassi, très connu à Abidjan, à sa résidence en janvier 2003. « Obsèques de l'imam de M'Pouto : grande marche hier pour accompagner Mahmoud Samassi », *Fraternité Matin*, 9 janvier 2003. Sur la situation des musulmans en Côte d'Ivoire durant la crise, voir Miran-Guyon, *op. cit.*, 2015, p. 50-63; 98-107. Voir aussi « Côte d'Ivoire: "The War Is Not Yet Over" », *International Crisis Group*, 28 novembre 2003, www.crisisgroup.org/africa/west-africa/côte-divoire/cote-d-ivoire-war-not-yet-over, page consultée le 12 mai 2018; « Côte d'Ivoire 2003 », *International Religious Freedom Report*, 2003, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/23701.htm, page consultée le 12 mai 2018; « Côte d'Ivoire 2004 », *International Religious Freedom Report*, 2004, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2004/35350.htm, page consultée le 12 mai 2018; « Un pays au bord du gouffre : la précarité des droits humains et de la protection civile en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 3 mai 2005, www.hrw.org/fr/report/2005/05/03/un-pays-au-bord-du-gouffre/la-precarite-des-droits-humains-et-de-la-protection, page consultée le 12 mai 2018.

[989] Entretien avec Sayndou Bakayoko, président des 3A (2014-) et ancien militant de l'AEEMCI, à sa résidence (Abidjan), 23 décembre 2014.

[990] Entretien avec Amadou Seye Diaw, ancien président de l'AJMCI (1996-2002), questionnaire écrit par courriel, 25 février 2015.

[991] « Imam Sékou Sylla (Trésorier général du CNI) : "les musulmans ne rejetteront jamais ADO" », *Fraternité Matin*, 7 novembre 2003; « Nuit du Maouloud. Koudous dénonce la politisation de la religion : "Cramponnez-vous au

Des jeunes de l'AEEMCI, malgré l'exil d'Aboubacar Fofana, reprirent malgré tout le flambeau et firent preuve d'un réel courage en continuant de jouer un rôle citoyen important, et ce, même s'ils furent eux-mêmes victimes d'exactions et de menaces de mort. Le leadership de Mohamed Cissé n'y fut pas étranger. Celui-ci avait commencé à fréquenter l'AEEMCI à partir de 1986 alors qu'il était au lycée à Bouaké avant de devenir un militant plus actif à partir de 1991. En 1998, il devint le deuxième vice-président et fut au centre des actions menées par des jeunes pour presser l'État ivoirien d'octroyer une fréquence radio à la communauté musulmane. Il fut nommé président de l'AEEMCI en 2000, poste qui fut exceptionnellement prolongé d'une année supplémentaire en raison de la crise[992]. Sous son mandat, les militants et responsables de son association furent la cible de harcèlement et d'agressions violentes sur les campus universitaires par des membres de la FESCI, puis de l'Alliance des Jeunes Patriotes pour le Sursaut National (AJPSN)[993]. Mohamed Cissé nous avait confié que lorsqu'il s'était rendu dans une cité universitaire d'Abidjan, en juillet 2002, pour prendre connaissance de l'ampleur des dommages suivant l'irruption de membres de la FESCI dans des chambres d'étudiants membre de l'AEEMCI[994], il avait tout juste échappé à une tentative d'assassinat[995].

Même s'il avait été grièvement blessé, ceci ne l'avait pas empêché une semaine plus tard de signer une déclaration de presse au nom de son association en compagnie des autres structures membres du COJEMCI pour dénoncer publiquement les « violentes agressions » de la FESCI contre les musulmans, « demeurées jusque-là impunies », et le « génocide en préparation contre la communauté musulmane[996] ». Plutôt que d'engager les militants de l'AEEMCI dans une spirale

---

câble d'Allah et ne soyez pas divisés" », *Fraternité Matin*, 3 mai 2004; « Nuit du Destin. Koudous aux politiciens : "Privilégiez l'intérêt général" », *Fraternité Matin*, 31 octobre 2005; « Koudouss fait ses propositions de sortie de crise à Gbagbo », *Notre Voie*, 18 mars 2006.

992 Entretien avec Mohamed Cissé, ancien président de l'AEEMCI (2000-2003), à sa résidence (Abidjan), 13 janvier 2015.

993 L'AJPSN, dont faisait partie la FESCI, avait été créée par Charles Blé Goudé, lui-même ancien responsable de la FESCI (1998-2001). L'AJPSN était née peu de temps après la tentative de coup d'État de 2002 et se voulait un mouvement de soutien au régime, de défense de la « souveraineté nationale » et de résistance face aux assaillants venus du Nord. Sur les Jeunes Patriotes, voir notamment Konaté, *loc. cit.*, 2003, p. 49-70; Richard Banégas, « La France et l'ONU devant le "parlement" de Yopougon. Paroles de "Jeunes patriotes" et régimes de vérité à Abidjan », *Politique africaine*, n° 104, 2006b, p. 141-158; Richard Banégas, « Côte d'Ivoire : les jeunes "se lèvent en hommes". Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes patriotes d'Abidjan », *Les études du CERI*, n° 137, 2007, p. 1-52.

994 Cet évènement avait d'ailleurs été rapporté par la presse d'opposition. Voir « Résidences universitaires : la FESCI s'attaque aux étudiants musulmans », *Le Patriote*, 9 juillet 2002.

995 Entretien avec Mohamed Cissé, ancien président de l'AEEMCI (2000-2003), à sa résidence (Abidjan), 13 janvier 2015.

996 « Les Associations de jeunesse musulmane à propos du climat socio-politique », *Le Patriote*, 15 juillet 2002. Voir Annexe XXVI pour la déclaration complète.

de violence, Mohamed Cissé fit du slogan « désarmer les esprits » une des priorités de son mandat à travers plusieurs gestes en faveur de la paix et du dialogue interreligieux[997]. Par exemple, en septembre 2003, l'AEEMCI avait organisé une activité médiatisée dénommée « La réconciliation par l'école » en collaboration avec des étudiants protestants et catholiques. Les responsables des différentes associations réunies à cette occasion avaient appelé à ce que cesse l'instrumentalisation religieuse par les acteurs de la crise. Mohamed Cissé avait alors invité tous les Ivoiriens à faire preuve de pardon et à renoncer à l'usage de la violence[998].

Salifou Traoré, le successeur de Mohamed Cissé à la tête de l'AEEMCI, poursuivit dans la même lignée. Afin de « participer à la décrispation et apporter une contribution renforcée au vaste mouvement irréversible de la réconciliation nationale[999] », le séminaire de formation de l'association en 2004 avait porté sur le thème « Paix et réconciliation nationale ». À quelques occasions, Salifou Traoré s'exprima aussi publiquement au nom de l'AEEMCI pour dénoncer les exactions contre la communauté musulmane et les tentatives d'instrumentalisation à son endroit. À la suite d'une tentative d'assassinat raté contre cinq imams dans une mosquée d'Abidjan en février 2004, il participa à un point de presse en compagnie des responsables d'autres associations pour réclamer l'ouverture d'une enquête publique en plus de critiquer le « déséquilibre dans le traitement des religions en Côte d'Ivoire[1000] ». Dans une lettre en juin 2004, il s'était insurgé contre les « affirmations sans fondement et gratuites » de nature à attiser les « démons de la haine religieuse », tenues par Harrissou Fofana, responsable d'une association musulmane appelée Al Coran[1001]. Lors d'un rassemblement des Jeunes Patriotes en mai 2004, Harrissou Fofana avait affirmé que des responsables du RDR lui avaient offert 60 millions de francs CFA pour mener une « campagne de dénigrement contre la communauté chrétienne ». Selon ses dires, il aurait refusé cette somme, contrairement à d'autres imams du pays[1002]. Pour Salifou Traoré, ces propos s'inscrivaient dans une « campagne insidieuse de dénigrement

[997] Entretien avec Mohamed Cissé, ancien président de l'AEEMCI (2000-2003), à sa résidence (Abidjan), 13 janvier 2015.
[998] « Élèves et étudiants chrétiens et musulmans ensemble hier : ils ne veulent plus être instrumentalisés », *Fraternité Matin*, 29 septembre 2003; « Réconciliation nationale. Les élèves et étudiants de confession musulmane et chrétienne, hier à Gbagbo : "Aucun sacrifice n'est trop grand pour sauver la Nation" », *Le Patriote*, 1er octobre 2003.
[999] « Sortie de crise : voici les propositions de la jeunesse musulmane », *Le Jour Plus*, 31 août 2004.
[1000] « Assassinat manqué des Imams : la jeunesse musulmane condamne et exige une enquête », *Le Patriote*, 23 février 2004.
[1001] « Face aux allégations mensongères de Harrisou Fofana : l'AEEMCI demande au CNI et au COSIM de ne pas céder à la provocation », *Le Patriote*, 15 juin 2004.
[1002] « Accusés par Harrissou Fofana le RDR et le CNI répondent à l'imam imposteur. Cissé Djiguiba (Imam du Plateau) : "Ce sont des propos mensongers fabriqués de toutes pièces" », *Le Patriote*, 2 juin 2004.

systématique menée subtilement contre la communauté musulmane avec pour but de l'infantiliser, de la discréditer et de l'amener à s'autocensurer[1003] ».

À partir du milieu des années 2000 et tout particulièrement suivant les accords de paix de Ouagadougou en 2007, la situation sociale et politique en Côte d'Ivoire, jusqu'à la tenue de l'élection présidentielle d'octobre 2010, fut beaucoup plus apaisée malgré la présence de tensions. Plusieurs associations musulmanes reprirent donc leurs activités un peu plus normalement. Dans ce contexte, des responsables de différentes structures islamiques rivalisèrent entre eux à travers la mise sur pied de diverses initiatives concurrentes en faveur de la paix et de la réconciliation d'autant plus que ce genre d'activités attirait généralement l'attention des médias pro-gouvernementaux et ceux de l'opposition. La compétition entre le CNI d'Idriss Koudouss Koné, qui commençait à perdre en légitimité auprès de jeunes militants de plusieurs associations, et le COSIM sous la direction d'Aboubacar Fofana[1004], de retour d'exil en octobre 2006, l'illustrait bien.

Tout au long de la décennie 2000, Idriss Koudouss Koné et le CNI s'étaient passablement impliqués auprès du Forum des confessions religieuses, qui avait été officialisé en 1998[1005]. Ce forum, qui faisait notamment partie du Collectif de la société civile pour la paix, lancé en 2002, fut très actif au plus fort de la crise pour réduire les tensions interreligieuses[1006]. Les actions d'Idriss Koudouss Koné en ce sens bénéficiaient aussi souvent d'une couverture favorable dans le journal islamique *Islam Info*, qui était géré par le CNI[1007]. Alors que le CNI et le COSIM organisaient très souvent des activités conjointes dans les années 1990, le COSIM, redynamisé par le retour d'Aboubacar Fofana, commença à mettre de l'avant ses propres activités en faveur de la paix[1008]. Le COSIM, qui faisait aussi partie des membres fondateurs du Forum des confessions religieuses, décida de s'en retirer, car « le fonctionnement de cette structure ne répond plus aux attentes du COSIM. […] le COSIM souhaite l'existence d'un cadre véritable

[1003] « Face aux allégations mensongères de Harrisou Fofana : l'AEEMCI demande au CNI et au COSIM de ne pas céder à la provocation », *Le Patriote*, 15 juin 2004.
[1004] À ce sujet, voir chapitre IV.
[1005] Entretien avec Mamadou Dosso, imam et responsable au CNI, à sa résidence (Abidjan), 4 décembre 2014.
[1006] Bony Guiblehon, « Questionnement sur le dialogue interconfessionnel : le forum des confessions religieuses en Côte d'Ivoire », *Gabonica*, vol. 5, n° 5, 2011b, p. 165-177.
[1007] « Mega Qadr 1427 : les musulmans prient pour la cohésion sociale », *Islam Info*, n° 52, 25 au 31 octobre 2006; « Visite du secrétaire général de la communauté catholique de Sant'Egidio au CNI : les religieux ensemble pour la recherche de la paix », *Islam Info*, n° 195, 29 juillet au 4 août 2009.
[1008] Sur l'action d'Aboubacar Fofana entre 2006 et 2010, voir Miran-Guyon, *op. cit.*, 2015, p. 155-166.

d'échange et de concertation avec des objectifs précis et un plan d'action consensuel[1009] ». Le COSIM avait donc lancé en septembre 2010, en collaboration avec l'Église catholique, le « Collectif des religieux pour des élections apaisées », qui fut codirigé par Mgr Jean-Pierre Kutwa et Aboubacar Fofana[1010].

Les responsables de l'Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI) cherchèrent également à tirer leur épingle du jeu en concurrençant le CNI et le COSIM sur le terrain sociopolitique. Au cours des années 1990, les dirigeants de l'association salafiste s'étaient abstenus de toutes prises de position dans les débats publics au contraire de beaucoup d'autres associations islamiques. Ceci changea cependant à partir du milieu de la décennie 2000 et surtout avec l'arrivée de Fadiga Moussa Al Farouk à la présidence en 2007[1011]. Cette nouvelle stratégie adoptée par l'AMSCI illustrait bien le fait qu'une association musulmane ivoirienne ne pouvait dorénavant plus se cantonner strictement aux activités religieuses si elle souhaitait s'imposer dans le champ islamique.

La volonté des responsables de l'AMSCI de se repositionner dans le paysage religieux de Côte d'Ivoire s'était traduite par leur retrait, en septembre 2005, de la fédération du CNI, dont elle avait été un des membres fondateurs. Les imams de l'AMSCI se retirèrent aussi du COSIM à la faveur de leur propre instance équivalente, le Conseil des Imams Sunnites (CODIS). Lors du lancement du CODIS, une conférence avait eu pour thème « Paix durable en Côte d'Ivoire : quels apports de la communauté musulmane pour une société unifiée? ». Le porte-parole de la structure avait alors fait une déclaration dans laquelle il avait déploré « les violations des droits civils et politiques par des massacres et tueries systématiques, la pauvreté généralisée des populations, la déliquescente de l'autorité de l'État et l'accroissement de l'insécurité[1012] ». Dans son allocution, il avait également invité tous les acteurs politiques et les belligérants à respecter les accords de paix[1013] et à privilégier l'intérêt national au détriment des considérations tribales,

---

[1009] « Conseil consultatif des imams », *Islam Info*, n° 222, 3 au 9 février 2010.
[1010] « Élections présidentielles. Union sacrée autour de la Côte d'Ivoire : les religieux appellent Dieu en renfort », *Islam Info*, n° 260, 27 octobre au 2 novembre 2010.
[1011] Voir chapitre IV.
[1012] « Les imams sunnites appellent à l'application des accords de paix », *Fraternité Matin*, 7 septembre 2005; « Les Imams Sunnites à propos de la crise ivoirienne : "Privilégions l'intérêt national" », *Le Patriote*, 7 septembre 2005.
[1013] Au moment de ce discours, le plus récent était l'Accord de Pretoria d'avril 2005, qui fut notamment signé par Laurent Gbagbo, Henri Konan Bédié, Alassane Ouattara et Guillaume Soro (secrétaire général des Forces Nouvelles). Il déclarait la cessation immédiate de toutes les hostilités et prévoyait notamment la participation de l'ONU dans l'organisation des élections générales. Depuis 2002, différents accords de paix avaient été signés auparavant : Accords d'Accra (29 septembre 2002); Accord Kébler ou de Linas-Marcoussis (24 janvier 2003); Accords d'Accra 2 (7 mars 2003); Accords d'Accra 3 (30 juillet 2004).

religieuses et partisanes. L'implication de l'AMSCI dans le processus de réconciliation se prolongea jusqu'à la tenue des élections présidentielles de 2010. Dans les mois précédant le scrutin, les dirigeants s'étaient exprimés publiquement à plusieurs reprises pour inviter les partis politiques, les candidats et les médias à contribuer à la tenue d'une campagne électorale apaisée[1014].

Les associations de jeunesse de tendance salafiste gravitant autour de l'AMSCI s'impliquèrent elles aussi assez activement, en organisant des conférences avec des titres révélateurs comme « Quelle contribution des élèves et étudiants musulmans au processus de réconciliation et de reconstruction nationale?[1015] » ou encore « Sortie de crise et consolidation de la paix : quelle contribution de la jeunesse de l'association musulmane sunnite en Côte d'Ivoire[1016] » et « Orientation de la jeunesse, vecteur incontournable dans la construction et la consolidation de la paix en Côte d'Ivoire[1017] ». Dans un communiqué de presse publié par le journal *Islam Info* en décembre 2008, le président de la J-AMSCI, Abdoul Karim Dosso, avait invité les jeunes musulmans à participer massivement à l'opération d'identification, d'enrôlement et de recensement électoral initié par le gouvernement dans le cadre du processus de sortie de crise et des élections générales à venir[1018]. Comme pour leurs ainés avec le CNI et le COSIM, ces initiatives permettaient aux jeunes militants salafistes de concurrencer ceux de l'AEEMCI, qui étaient déjà très actifs dans ce domaine.

Au Burkina Faso, malgré le contexte politique et social bien plus stable, les prises de positions politiques et sociales des responsables associatifs demeurèrent beaucoup plus timides qu'en Côte d'Ivoire et la proximité des ainés avec l'État demeura une constante tout au long de la décennie 2000.

[1014] « Sortie de crise. Les musulmans sunnites à Gbagbo : "Pesez de votre poids pour des élections apaisées" », *L'Intelligent d'Abidjan*, 2 octobre 2010; « Présidentielle du 31 octobre : les musulmans sunnites veulent une campagne apaisée et civilisée », *Notre Voie*, 20 novembre 2010.
[1015] « Ali Ouattara, président de Amnesty International Côte d'Ivoire : "Le musulman doit poser des actions sans discrimination d'appartenance religieuse" », *Le Jour Plus*, 9 mai 2006.
[1016] « Sortie de crise/La jeunesse musulmane sunnite : "Que tous les partis politiques appuient la réconciliation" », *Le Jour Plus*, 4 septembre 2008.
[1017] « Treichville. Première convention de la J-AMSCI : la J-AMSCI présente ses ambitions », *Islam Info*, n° 188, 10 au 16 juin 2009.
[1018] « Communiqué de presse de la JAMSCI », *Islam Info*, n° 164, 24 au 30 décembre 2008.

2.2. Timide agencéité des jeunes face au règne de la logique clientéliste et gérontocratique au Burkina Faso

À partir de la décennie 2000, des membres de l'AEEMB et du CERFI cherchèrent plus activement à amener leurs militants et plus largement les fidèles musulmans du pays à ce qu'ils se comportent en citoyens engagés et responsables à même de contribuer à moraliser la vie sociale. Ainsi, à l'image de ce qui a été observé ailleurs en Afrique de l'Ouest[1019], ils commencèrent à accorder une importance toute particulière à la moralisation à la fois individuelle et collective. De nouvelles activités et discours firent donc la promotion de l'islam comme une structure morale de la pratique citoyenne[1020]. Si l'islam était au cœur de leur démarche, il ne s'agissait en aucun cas d'islamiser l'État, mais plutôt de contribuer à la lutte contre les maux qui affligeaient la société burkinabè, à travers le respect des préceptes et de l'éthique islamiques.

À l'AEEMB, les responsables de l'association avaient jugé que pour une organisation faisant partie de la « société civile », ils n'avaient pas suffisamment été actifs dans la formation citoyenne de leurs militants. Ils souhaitaient que l'AEEMB « transcende le simple cadre religieux pour participer à la construction d'une société de vertu[1021] ». À leurs yeux, ceci était d'autant plus important en raison de la faillite morale qui frappait la société burkinabè. L'explication donnée à la tenue d'un grand séminaire de formation sur le thème de « Foi et citoyenneté » en 2004 était particulièrement évocatrice à cet égard : « au moment même où l'appellation "Hommes intègres[1022]" vaut plus pour son sens évocateur de la fierté nationale que pour son reflet de l'image réelle du Burkinabè d'aujourd'hui, il était plus que nécessaire pour l'AEEMB, qui se veut une association œuvrant pour une jeunesse burkinabè plus responsable, d'apporter sa contribution à la formation de cette jeunesse en matière de citoyenneté[1023] ».

Dans les sermons d'imams de l'AEEMB et du CERFI, ceci se traduisit par l'importance croissante portée aux devoirs du « citoyen musulman » et à l'assainissement de la culture politique burkinabè à travers la lutte contre la corruption. La popularité croissante de l'imam Tiégo

---

1019 Masquelier, *loc. cit.*, 1999, p. 219-250; LeBlanc, *loc. cit.*, 2009a, p. 173-196; Marie Nathalie LeBlanc, « Du militant à l'entrepreneur : les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, nº 2, 2012, p. 493-516; Brégand, *loc. cit.*, 2009, p. 187-210; Holder, *loc. cit.*, 2009, p. 5-20; Fabienne Samson, « Identités islamiques revendicatives et mobilisations citoyennes au Sénégal », dans René Otayek et Benjamin F. Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 491-512.

1020 LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 39-59.

1021 « Séminaires régionaux de l'AEEMB : quand la foi vole au secours de la citoyenneté? », *L'Observateur Paalga*, 25 avril 2004.

1022 En mooré, « Burkina Faso » signifie littéralement « pays des hommes intègres ».

1023 « Séminaires régionaux de l'AEEMB : quand la foi vole au secours de la citoyenneté? », *L'Observateur Paalga*, 25 avril 2004.

Tiemtoré, ancien président de l'AEEMB (1990-1992) et contributeur au journal islamique *L'Appel* dans les années 1990, n'y fut pas étrangère. La question de la citoyenneté fut au cœur d'un grand nombre de ses sermons au fil des ans – et encore aujourd'hui. Pour lui, la figure du « bon musulman » est étroitement liée à la bonne pratique citoyenne musulmane comme il l'avait affirmé lors de la Tabaski en 2004 : « Parce que le musulman est porteur d'un projet de société, la société dans laquelle il vit, il doit tirer profit de sa foi. Un bon musulman est donc un bon citoyen. […] Notre identité musulmane nous exhorte à avoir un engagement citoyen au nom de Dieu et pour les hommes. […] c'est agir pour construire la cité[1024]. » Voter de manière éclairée lors des élections était ainsi présenté comme un devoir pour le « bon citoyen musulman ». Surtout, comme Tiégo Tiemtoré l'avait expliqué à l'approche de la présidentielle de 2005, l'électeur a une « responsabilité vis-à-vis de Dieu, mais aussi des hommes » à faire preuve de « droiture » et d'une intégrité irréprochable : « il est alors inconcevable de trouver des musulmans dans les achats de consciences lors des élections, des musulmans qui se vendent au premier venu comme une miche de pain[1025] ».

D'autres imams de l'AEEMB et du CERFI cherchèrent à sensibiliser davantage les musulmans sur l'importance de participer à la vie démocratique comme ce fut le cas de Nouhoun Bakayogo, lui aussi un ancien président de l'AEEMB (1996-1998), dans son sermon peu de temps avant l'élection présidentielle de 2010. Tout en rappelant que les défis auxquels font face le Burkina Faso sont nombreux – « la lutte contre la pauvreté, la corruption, l'analphabétisme, la culture de la compétence, une éducation de qualité pour les jeunes et les moins jeunes de cette nation » –, l'imam avait affirmé que « c'est la responsabilité de nous tous, vous et moi, électeurs de ce pays de dire à ceux qui veulent nous gouverner qu'on a vraiment besoin, de plus d'équité et de justice, dans la gestion des affaires de ce pays [...] Exigeons donc des actions concrètes, au-delà des discours souvent démagogiques qui nous sont servis en ces périodes électorales[1026] ».

Les responsables de l'AEEMB et du CERFI s'impliquèrent également dans les débats sur la « bonne gouvernance ». La création du Réseau national de lutte contre la corruption (REN-LAC) en 1997 – un partenaire de l'organisme *Transparency International* –, qui commença à publier des

[1024] Tiégo Tiemtoré, « Foi et citoyenneté », *An-Nasr Vendredi*, nº 2, 1er février 2004. Voir Annexe XXVII pour la transcription complète du sermon.
[1025] « Fête de Ramadan : sermon de l'AEEMB et du CERFI », *LeFaso.net*, 7 novembre 2005.
[1026] Nouhoun Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, nº 367, 16 novembre 2010.

rapports annuels sur l'« état de la corruption au Burkina Faso[1027] » à partir de 2000, avait grandement contribué à alimenter les débats sur cette question et la perception largement répandue au sein de la population selon laquelle il s'agissait d'un fléau profondément enraciné dans la culture administrative du pays. L'AEEMB et le CERFI n'étaient donc pas restés en retrait de ces discussions. Par exemple, lors de la Tabaski en 2001, l'imam Adama Sakandé, se basant sur un rapport de *Transparency International*, avait affirmé que la corruption avait atteint une « ampleur inquiétante » et était « érigée en système de gouvernement » au Burkina Faso. Il avait rappelé aux fidèles que l'islam réserve un châtiment douloureux aux tricheurs et aux falsificateurs, aux corrupteurs et aux corrompus[1028]. Les scandales et les nombreux soupçons de corruption et de népotisme entachant l'administration furent également le sujet du sermon d'un imam de l'AEEMB/CERFI en 2009[1029].

Ces différents appels à s'impliquer dans la vie démocratique en travaillant à élire des politiciens intègres et dans la lutte contre la corruption endémique demeuraient toutefois prudents puisque ces discours ne nommèrent jamais directement le régime Compaoré comme c'était le cas dans la décennie précédente. Ainsi, les critiques se faisaient davantage de façon détournée. Le modèle de bonne gouvernance du calife Omar Ibn Abdelaziz[1030] à Médine, qui « avait compris que le devoir était de servir et non de se servir[1031] », était d'ailleurs souvent évoqué dans leurs discours comme guide à suivre pour régler les problèmes actuels de la société burkinabè. Un article du *An-Nasr Vendredi* sur l'élection présidentielle de 2010 à venir s'inscrivait dans cette optique[1032].

Ces nouvelles activités et prises de parole dans la sphère publique par des individus gravitant autour de l'AEEMB et du CERFI dans les années 2000 ne permettaient cependant de conclure au développement d'un véritable islam civil au Burkina Faso. En effet, leur capacité réelle à jouer un rôle dans la consolidation de la démocratie fut grandement amoindrie par cette timidité à l'égard de l'État, mais aussi, et surtout, par rapport à la conduite des ainés à la tête des autres associations islamiques, dont leur participation encore très active au clientélisme du régime était

---

[1027] Sabine Luning, « Narrating Corruption: REN-LAC and the predicaments of opposition in Burkina Faso », dans Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 223-239.
[1028] « Les musulmans contre la corruption et le Sida », *Sidwaya*, 7-8 mars 2001.
[1029] Yacoub Tiemtoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi*, n° 317, 27 novembre 2009.
[1030] Omar Ibn Abdelaziz (682-720) a été le huitième calife des Omeyyades. Il est souvent considéré par les musulmans comme le cinquième calife bien guidé de l'islam pour sa sagesse, sa justesse et sa grande piété.
[1031] « Sermon de la prière de l'Aïd el Kébir 2005. Imam Marboulaye Nombre », *An-Nasr Vendredi*, n° 54, 20 janvier 2005.
[1032] « Omar ibn Abdel Aziz : un exemple de bonne gouvernance », *An-Nasr Vendredi*, n° 360, 1er octobre 2010.

loin de respecter leurs prescriptions entourant le « bon citoyen musulman ». En effet, les responsables de l'AEEMB et du CERFI ne s'exprimèrent pas sur l'influence croissante des opérateurs économiques musulmans auprès de leur coreligionnaire et de leur proximité avec l'État, qui se confirmèrent au cours de la décennie 2000. Ainsi, certains d'entre eux, bien que n'ayant très peu ou pas du tout d'études religieuses formelles, purent mettre à profit leur capital financier pour s'imposer dans le paysage associatif islamique. Comme l'a relevé Cissé, à partir des années 2000, « Un consensus se dégage autour de ces mécènes généreux dont le poids financier permet de faire vivre les associations[1033]. » Au Mouvement Sunnite, après trois décennies où la direction de l'association était assurée par des musulmans francophones issus du système éducatif officiel, laïque ou chrétien, les militants se tournèrent dorénavant vers des entrepreneurs économiques, qui étaient analphabètes, pour la présidence de l'organisation, tel que présenté au chapitre IV.

Oumarou Kanaozé continua d'exercer une influence politique, économique et religieuse majeure en cumulant plusieurs postes aux allures de conflits d'intérêts à peine masqués. Outre son statut d'entrepreneur économique d'envergure – il présidait toujours la chambre de commerce et d'industrie –, son statut de chef religieux musulman se formalisa dans les années 2000. Tel que vu précédemment, il devint président de la CMBF, en 2004 en remplacement d'Aboubacar Sana[1034]. En plus d'être leur président, Oumarou Kanazoé demeurait également leur principal bailleur de fonds. En 2005, il procéda personnellement à la distribution à son domicile de 45 millions de francs CFA à diverses associations islamiques, dont dix pour la CMBF, selon un compte-rendu de la presse[1035]. Étant consul honoraire du Maroc au Burkina Faso, Oumarou Kanazoé s'était vu remettre cette somme par le roi Mohamed VI du Maroc. Membres du bureau national, responsables des associations et imams de la ville de Ouagadougou furent conviés pour la « répartition[1036] ». En outre, Oumarou Kanazoé fut porté à la tête de la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB) lors du congrès constitutif – pour laquelle il avait supporté personnellement les frais – en décembre 2005.

Parallèlement à ces fonctions, la proximité de Kanazoé avec le CDP et son soutien à Blaise Compaoré, un secret de polichinelle, se confirma avec son implication active au sein de la

[1033] Cissé, *loc. cit.*, 2015, p. 17.
[1034] Voir chapitre IV.
[1035] « Communauté musulmane du Burkina Faso : Kanazoé distribue l'argent du Roi Mohamed VI », *Sidwaya*, 18 avril 2005.
[1036] *Ibid.*

Fédération Associative pour la Paix et le Progrès avec Blaise Compaoré (FEDAP-BC), créée en octobre 2007, à l'initiative du frère du président Compaoré. Oumarou Kanazoé fut nommé président d'honneur de cette instance, se définissant comme une « organisation de la société civile », qui « entend fédérer les forces de tous les admirateurs du chef d'État burkinabè pour accompagner de façon efficace et efficiente ses initiatives pour le meilleur devenir social, économique, politique de son pays[1037] ». Lors de l'inauguration du siège de la FEDAP-BC, Oumarou Kanazoé, alors parrain de la cérémonie, avait affirmé dans son allocution qu'il fallait soutenir Blaise Compaoré puisqu'il est un homme de paix et de dialogue : « Nous prions Dieu, qu'il guide leurs pas et qu'il les accompagne dans cette entreprise[1038] ». Ayant apporté un soutien financier à la FEDAP-BC jusqu'à sa mort en octobre 2011, il n'était dès lors pas surprenant qu'Oumarou Kanazoé se tienne sur la tribune officielle lors de l'investiture de Blaise Compaoré comme candidat du CDP pour la présidentielle de 2010[1039]. Ainsi, Kanazoé, tout en étant un important soutien pour le régime Compaoré, était également le président de la FAIB, dont un des objectifs est de « Représenter les associations membres sur le plan national et offrir à la communauté des musulmans du Burkina un porte-parole unique[1040] ».

Les liens clientélistes étroits unissant l'État et Oumarou Kanaozé, à peine masqués, expliquaient bien pourquoi les principales associations islamiques du Burkina Faso, à l'exception de l'AEEMB et du CERFI, demeurèrent inféodées à l'État tout au long du règne de Compaoré. Comme lors de la décennie précédente, leurs responsables restèrent très souvent en retrait de la chose politique en optant pour une muette complicité avec l'État malgré l'augmentation de la contestation populaire envers le régime. Si les législatives de mai 2002 avaient confirmé la montée en puissance de l'opposition – celle-ci avait remporté 54 des 111 sièges –, la réélection de Compaoré en 2005 et la victoire écrasante de son parti lors des élections locales et législatives de 2006 avaient entrainé un sentiment de frustration au sein d'une grande partie de la population, qui n'entrevoyait plus la perspective d'un changement politique. Selon des données compilées par Harsch, il y aurait eu au moins 168 manifestations (« *urban protest events* ») entre 2001 et 2007 dans plus d'une vingtaine de municipalités de toutes les grandes régions du pays[1041]. Ainsi, les

[1037] « Soutien à Blaise Compaoré : la FEDAP-BC pour mieux canaliser les forces », *Sidwaya*, 16 octobre 2007.
[1038] « Soutien à Blaise Compaoré : la FEDAP-BC annonce les couleurs », *Sidwaya*, 21 avril 2008.
[1039] « Ambiance bruyante et multicolore au Palais des Sports », *Sidwaya*, 24 août 2010.
[1040] « Récépissé de déclaration d'association n° 2006-078/MATD/SG/DGLPAP/DOASOC du 07 mars 2006 », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Récépissé_MATD_2006_00078.htm, page consultée le 25 novembre 2017.
[1041] Ernest Harsch, « Urban Protest in Burkina Faso », *African Affairs*, vol. 108, nº 431, 2009, p. 274.

dirigeants de la CMBF continuèrent de faire preuve de complaisance à l'égard des dérives du régime de Compaoré et de ne pas légitimer les revendications sociales en s'en tenant à des appels pour la paix, la stabilité, des élections apaisées et l'entente entre les différents politiciens burkinabè dans leurs sermons qui évoquaient la situation nationale[1042].

Même lorsqu'un mouvement local d'opposition à connotation islamique s'était manifesté, les responsables des principales associations optèrent pour le silence et la conciliation envers le pouvoir. C'était le cas dans le cadre du projet ZACA (zone d'aménagement commerciale et administrative) lancé en 2001. Ce projet d'urbanisme consistait en une démolition de plusieurs quartiers résidentiels et centraux de la capitale afin de libérer l'espace pour l'édification d'immeubles modernes abritant des activités commerciales et administratives. Les résidents, en majorité des musulmans, devaient être relocalisés ce qui fut à l'origine d'un mouvement de contestation assez important et de la création de la Coordination des résidents. Saïdou Bangré, un marabout tidjane influent, avait été nommé responsable. L'opposition menée par cet imam avait finalement débouché sur un compromis avec le pouvoir[1043].

Comme lors de la décennie 1990, des leaders musulmans jouèrent aussi à l'occasion la carte de l'apaisement des contestations populaires. En 2008, le thème de la vie chère fut un sujet de préoccupation pour une grande partie de la population ce qui avait conduit au déclenchement d'émeutes et de manifestations dans différentes villes du Burkina Faso ainsi qu'à la création de la Coalition nationale contre la vie chère (CCVC)[1044]. Dans ce contexte, des responsables de la FAIB s'étaient entretenus avec des membres du gouvernement sur cette flambée des prix. Au terme de la rencontre, Oumarou Kanazoé, le président de la FAIB, avait remercié le gouvernement pour sa démarche et son « effort de maintenir le dialogue social ». Les imams présents et lui avaient également promis à la délégation ministérielle qu'ils allaient relayer les explications du gouvernement aux fidèles musulmans – l'État n'était « nullement responsable », la conséquence étant plutôt la hausse des prix au niveau mondial ainsi que la lutte contre la fraude

[1042] « Ramadan : la présidentielle au cœur des prières », *Le Pays*, 4 novembre 2005; « Fête de l'Aid El-Fitr : on a prié pour la présidentielle », *L'Observateur Paalga*, 4 novembre 2005; « Les musulmans invités à perpétuer le dialogue interreligieux », *Le Pays*, 12 septembre 2010.
[1043] Harsch, *loc. cit.*, 2009, p. 263-288; Audet Gosselin et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011, p. 273-309; Audet Gosselin, *op. cit.*, 2012.
[1044] Harsch, *op. cit.*, 2017, p. 174-189.

et la corruption engagée par le gouvernement – et qu'ils allaient continuer d'œuvrer pour la paix au Burkina Faso[1045].

En somme, si le paysage associatif islamique de Côte d'Ivoire et celui du Burkina Faso partageaient de nombreuses similitudes au cours des années 1970 et 1980, ils prirent des tangentes très différentes à partir de la décennie 1990. Alors que la mise en place d'un régime politique de plus en plus autoritaire et hostile envers les musulmans en Côte d'Ivoire contribua au rapprochement entre jeunes et ainés de plusieurs associations islamiques ainsi qu'au développement d'un islam civil, la gestion néopatrimoniale du président Compaoré au Burkina Faso favorisa quant à elle la subordination politique des responsables des principales organisations islamiques du pays tout en accentuant le fossé entre générations, mais qui resta latent. En Côte d'Ivoire, la légitimité attribuée aux responsables associatifs devint étroitement liée à leur capacité d'investir la sphère publique pour formuler des revendications et défendre les intérêts de la communauté auprès de l'État. De manière bien différente au Burkina Faso, la proximité et la complicité des dirigeants des grandes associations musulmanes avec l'État et leur mutisme face aux revendications sociales ne furent pas ouvertement critiquées et n'entrainèrent pas une remise en cause de leur leadership.

La décennie 2010 amena un certain renversement de situation concernant la mobilisation politique et citoyenne des dirigeants des grandes organisations islamiques des deux pays avec l'arrivée au pouvoir du premier président musulman de l'histoire en Côte d'Ivoire en 2011 et le début de la fin du régime Compaoré jusqu'à sa chute en 2014. D'un côté, les responsables et associations musulmanes ivoiriennes, dont certains qui étaient réputés pour leur posture critique envers l'État dans les décennies précédentes, s'alignèrent résolument sur le programme politique mis en place par le nouveau régime, tandis que l'après-Compaoré au Burkina Faso déboucha sur une importante remise en question de la légitimité des ainés à la tête de la communauté musulmane en raison de leur proximité de longue date avec l'État. À la faveur de l'importance prise par l'entrepreneuriat religieux pour les associations islamiques des deux pays, devenu un nouveau lieu d'expression des rivalités et luttes de pouvoir, des jeunes surent tirer leur épingle du jeu malgré leurs moyens financiers limités.

[1045] « Flambée des prix : consultations tous azimuts du gouvernement burkinabè », *Sidwaya*, 28 février 2008.

CHAPITRE VI
NOUVELLES DYNAMIQUES INTERGÉNÉRATIONNELLES SUR LE TERRAIN POLITIQUE ET DE L'ENTREPRENEURIAT RELIGIEUX (2010-2017)

Ce dernier chapitre a pour objectif d'étudier les profondes transformations qui s'opèrent dans le paysage associatif islamique de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso suivant des bouleversements politiques et l'importance dorénavant accordée à l'entrepreneuriat religieux depuis le début de la décennie 2010. Une première hypothèse avance qu'à la faveur d'un nouveau contexte marqué par l'arrivée au pouvoir du premier président musulman de l'histoire de la Côte d'Ivoire en 2011 et la chute d'un régime ayant régné pendant 27 ans au Burkina Faso en 2014, les mobilisations politiques des responsables des principales organisations islamiques des deux pays et la place dévolue aux cadets prirent des trajectoires inversées en nette rupture avec les décennies précédentes. En Côte d'Ivoire, ceci s'observe par le fait que les dirigeants associatifs, qui s'étaient imposés dans la sphère publique dans les années 1990 et 2000 en faisant de leur structure une force d'opposition à l'État, se caractérisent maintenant par leur grande proximité avec le pouvoir. Cette dynamique de collaboration consacra également la position presque hégémonique d'une association dirigée par des ainés au détriment des jeunes alors qu'ils étaient auparavant très actifs dans les débats sociopolitiques. À l'inverse, au Burkina Faso, le fossé croissant entre la « gérontocratie » aux commandes des principales associations islamiques du pays et les jeunes, qui était demeuré larvé, s'exprima avec force suivant l'insurrection populaire d'octobre 2014. Profitant de la délégitimation des ainés, fortement critiqués pour leur soutien à l'ancien régime, et de la reconfiguration du paysage islamique du pays qui s'en est suivie, de jeunes « intellectuels musulmans » francophones furent à l'avant-plan d'une réflexion visant à redéfinir le rôle politique et citoyen de la communauté musulmane.

Une seconde hypothèse pose que la volonté de « mettre la religion au service du développement[1046] » social et économique est devenue au centre des objectifs de la plupart des principales associations islamiques de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso. De manière très similaire dans les deux pays, des structures, sous l'action d'une nouvelle cohorte de responsables masculins, étendirent leur programme d'activité bien au-delà du volet religieux en s'engageant à

[1046] Haenni, *op. cit.*, 2005, p. 69.

répondre à divers besoins socioéconomiques et humanitaires si bien qu'elles se sont en quelque sorte « ONG-isé » sans avoir officiellement ce statut. Bien que ces actions s'inscrivent dans un contexte de fortes rivalités entre figures et associations concurrentes dans le paysage associatif national et dans des logiques de prosélytisme – tout particulièrement le cas du côté des salafistes –, elles ne se comprennent pas seulement en ces termes. Pour des responsables d'associations de musulmans francophones des deux pays, l'accomplissement d'œuvres sociales et économiques est présenté comme un devoir religieux, qui est étroitement lié à la notion de citoyenneté. Même s'ils disposent de moyens financiers bien plus limités que leurs ainés, des jeunes à la tête d'associations islamiques francophones firent preuve d'agencéité en s'appropriant le langage développementaliste de l'État dans le but d'obtenir une reconnaissance symbolique ou financière. Ce faisant, ils espèrent aussi court-circuiter les ainés en devenant des partenaires privilégiés de l'État. Signe de leur légitimité croissante dans le domaine du développement socioéconomique, ils réussirent à établir des partenariats financiers avec des organisations étrangères et furent invités à participer à des rencontres internationales.

1. Bouleversements politiques et reconfiguration du paysage associatif : des trajectoires inversées en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso

En Côte d'Ivoire, suivant l'arrivée au pouvoir d'Alassane Ouattara en mai 2011, la plupart des grandes associations islamiques s'engagèrent résolument auprès des politiques étatiques du nouveau régime et tout particulièrement celle sur la réconciliation nationale, qui constitua un terrain où s'exprimèrent avec force les rivalités entre leaders musulmans. Bien que certains cadets réussissent à y tirer leur épingle du jeu, dont une femme, cette période marqua la consécration des ainés du Conseil Supérieur des Imams (COSIM) à titre de représentants de la communauté musulmane privilégiés par l'État. Ceux-ci, qui étaient auparavant très critiques envers le pouvoir, travaillèrent assez activement à la consolidation du nouveau régime particulièrement dans le cas de la réforme de la Commission Électorale Indépendante (CEI) et du référendum constitutionnel de 2016. Au Burkina Faso, les prises de position des ainés à la tête de la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB) dans les débats entourant la mise en place du Sénat et la révision de l'article 37 de la Constitution entre 2011 et 2014 minèrent grandement leur autorité morale, qui fut ouvertement remise en question par de nombreux jeunes après la chute du président Compaoré. Ce nouveau contexte profita grandement à des figures francophones gravitant autour du Cercle d'Études, de Recherches et de Formation

Islamiques (CERFI), qui contribuèrent à l'émergence d'un islam civil au Burkina Faso en agissant comme un électrochoc dans le milieu associatif musulman.

1.1. « Bavard sous Gbagbo, muet sous Ouattara[1047] » : un nouveau positionnement des responsables d'associations islamiques?

Au terme de la grave crise postélectorale entre novembre 2010 et mai 2011 qui porta finalement Alassane Ouattara à la présidence de la Côte d'Ivoire[1048], les responsables d'associations islamiques réputés, à tort ou à raison, avoir été favorables à l'ancien chef d'État, Laurent Gbagbo, furent marginalisés et leur légitimité au sein de la communauté musulmane, déjà affaiblie, s'en trouva encore plus contestée. Ce fut le cas par exemple de Bakary Chérif, imam d'Attécoubé[1049] et ancien vice-président du Conseil Supérieur Islamique (CSI). Il avait créé le Front de la Oumma Islamique (FOI) en 1995, une association d'une importante somme toute assez modeste, pour laquelle il assurait la présidence depuis. En juillet 2011, Bakary Chérif fut démis de ses fonctions d'imam de la communauté musulmane d'Attécoubé puisqu'il était « contesté depuis la fin de la crise post-électorale, pour son soutien à l'ex-chef de l'État[1050] ».

Le cas le plus marquant fut sans contredit celui d'Idriss Koudouss Koné, le président du Conseil National Islamique (CNI), dont la rivalité avec Aboubacar Fofana, le président du COSIM, était loin de s'être atténuée[1051]. Idriss Koudouss Koné avait tenté de profiter de la crise postélectorale pour remettre au-devant de la scène le CNI dans le paysage islamique, qui avait été relégué au second rang derrière le COSIM. En février 2011, il avait annoncé par le biais des médias d'État que le Maouloud aurait lieu dans la nuit du 14 au 15. Cette déclaration avait suscité une grande controverse puisqu'un communiqué du COSIM indiquait plutôt celle du 15 au 16. Or, privilégiant la date du CNI, le premier ministre de Gbagbo avait décrété la journée du 15 février

---

[1047] Expression tirée de l'article de presse « Réconciliation nationale : ceux qui vont faire échouer Banny », *Notre Voie*, 8 septembre 2011.

[1048] À l'issue du second tour de l'élection présidentielle du 28 novembre 2010, Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara revendiquèrent chacun la victoire. Malgré diverses tentatives de médiation, le contentieux provoqua une grave crise postélectorale de cinq mois marqués par de nombreuses exactions et plus de 3000 morts. Elle prit officiellement fin le 4 mai 2011 avec la prise de contrôle de la commune de Yopougon, le dernier secteur d'Abidjan tenu par les miliciens fidèles à Gbagbo, et la proclamation d'Alassane Ouattara comme président. Voir notamment Richard Banégas, « Post-Election Crisis in Côte d'Ivoire: The *Gbonhi* War », *African Affairs*, vol. 110, nº 440, 2011, p. 457-468; Thomas J. Bassett, « Winning Coalition, Sore Loser: Côte d'Ivoire's 2010 Presidential Elections », *African Affairs*, vol. 110, nº 440, 2011, p. 469-479; Gnangadjomon Koné, « Logiques sociales et politiques des pillages et barrages dans la crise post-électorale en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 122, nº 2, 2011, p. 145-160; Scott Straus, « 'It's Sheer Horror Here': Patterns of Violence During the First Four Months of Côte d'Ivoire's Post-Electoral Crisis », *African Affairs*, vol. 110, nº 440, 2011, p. 481-489.

[1049] Une commune d'Abidjan.

[1050] « Grande mosquée d'Attécoubé : un nouvel imam installé », *Fraternité Matin*, 22 juillet 2011.

[1051] Sur cette rivalité entre les deux individus et associations, voir les chapitres IV et V.

chômée et payée. Pour un journal pro-Gbagbo, cet épisode confirmait que « Fofana ne jure que par Alassane Dramane Ouattara » et que ce dernier « avec un simulacre de deuxième fête du Maouloud […] veut diviser la communauté musulmane[1052] ». Pour un média favorable à Ouattara, cela illustrait plutôt que « le CNI est devenu cet instrument politicien au service de Gbagbo pour diviser la communauté musulmane pour mieux régner[1053] ». Lors de la célébration du Maouloud, Idriss Koudouss Koné s'était défendu d'être affilié à un parti politique en affirmant qu'au contraire d'Aboubacar Fofana, il ne s'était pas réfugié au Golf Hôtel[1054] en compagnie d'Alassane Ouattara[1055]. Cet épisode avait finalement nui davantage à la légitimité d'Idriss Koudouss Koné et du CNI, qui avait déploré en août 2011, plusieurs mois après la fin de la crise postélectorale, qu'« on me traîne dans la boue sous prétexte que je suis l'Imam de Gbagbo[1056] ».

La question de la réconciliation nationale voulue par le nouveau régime devint rapidement centrale pour la lutte de positionnement que se livrèrent les différents responsables et associations islamiques de Côte d'Ivoire. Avant même son investiture officielle, Alassane Ouattara avait annoncé le 1er mai 2011 son intention de créer une institution indépendante et parajudiciaire afin de favoriser la réconciliation nationale. S'inspirant du modèle sud-africain, la Commission Dialogue Vérité et Réconciliation (CDVR) fut officiellement créée en juillet. Les dirigeants des principales associations islamiques nationales, autant le COSIM[1057], des associations féminines et de jeunesse, dont l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI)[1058], que des structures gravitant autour de l'Association des Musulmans

---

1052 « Communauté musulmane : Dramane Ouattara divise les fidèles », *Notre Voie*, 17 février 2011. Cette accusation de collusion entre Aboubacar Fofana et Alassane Ouattara n'était pas nouvelle. Un article paru en 2009 avait même laissé entendre qu'Alassane Ouattara et le RDR, dans un « élan machiavélique », avaient contraint Aboubacar Fofana à s'exiler aux États-Unis au début de la crise politico-militaire de 2002 afin de renforcer la « thèse diffamatoire selon laquelle, le régime du Président Laurent Gbagbo persécutait les musulmans ». Voir « À tout vent : Idriss Koudous et Aboubacar Fofana », *Notre Voie*, 15 mai 2009.

1053 « Islam : comment l'imam Idriss Koudouss torpille la communauté », *Le Jour Plus*, 17 février 2011.

1054 Suivant le second tour de la présidentielle, cet hôtel d'Abidjan, notamment gardée par des Casques bleus de la mission de l'ONU en Côte d'Ivoire (ONUCI) et des soldats de l'opération française Licorne, avait servi de siège du gouvernement de Ouattara. Le lieu était d'ailleurs surnommé la « République du Golf ».

1055 « Nuit du Mahoulid. Idriss Koudouss : "Pourquoi je ne suis pas dans un hôtel" », *Notre Voie*, 16 février 2011.

1056 « Dénigrement et délation autour de Ouattara : la grosse colère d'Idriss Koudouss », *Notre Voie*, 31 août 2011.

1057 « Processus de réconciliation. Cheick Boikary Fofana (président du Cosim) : "Il est temps que les Ivoiriens se rapprochent" », *Le Patriote*, 6 juin 2011; « Réconciliation nationale. Séminaire du COSIM : les musulmans réfléchissent sur la réconciliation », *Islam Info*, no 293, 15 au 21 juin 2011.

1058 « Journée de réconciliation nationale et de paix : AJMCI invite les Ivoiriens à se pardonner », *Islam Info*, no 300, 3 au 9 août 2011; « Séminaire de formation : les femmes d'UMAOFCI au cœur de la réconciliation nationale », *Islam Info*, no 335, 4 au 10 avril 2012; « Rupture collective du jeûne : l'AEEMCI propose des solutions pour la réconciliation à l'école », *Islam Info*, no 354, 15 au 21 août 2012.

Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI)[1059], firent du pardon et de la réconciliation leur cheval de bataille à travers une multitude de conférences, sermons, prêches et autres activités de sensibilisation. Même Idriss Koudouss Koné du CNI[1060] s'était empressé d'adopter le langage du moment pour tenter de se refaire une virginité et se défaire de l'image d'un pro-Gbagbo qui lui était accolée.

Certains individus du milieu associatif islamique purent profiter de ce nouveau contexte pour gagner davantage en légitimité. Ce fut le cas de Mariam Fofana, une ancienne comptable de la Société Nationale d'Opérations Pétrolières de Côte d'Ivoire (Petroci), aujourd'hui retraitée, qui sut tirer son épingle du jeu. Elle n'était cependant pas une nouvelle venue. En 1997, elle fut nommée présidente de l'Association des Femmes Musulmanes de Côte d'Ivoire (AFMCI[1061]). En 2000, Mariam Fofana lança la Confédération des Organisations Féminines Musulmanes pour l'unité, la paix et le développement en Côte d'Ivoire (COFEMCI)[1062], dont les activités en faveur de la promotion de la paix dans la décennie 2000 l'avaient amené à s'entretenir avec les présidents Robert Guéï en 2000[1063] et Laurent Gbagbo en 2006[1064]. Par le biais de ses actions à la tête de l'AFMCI, qu'elle présida jusqu'en 2014[1065], et de la COFEMCI, elle put consolider sa place dans la sphère publique en s'inscrivant tout à fait dans la réconciliation prônée par le nouveau gouvernement. La présence de dignitaires politiques et religieux de toutes confessions lors de ses différentes activités témoignaient bien de l'importance qu'elle avait acquise[1066]. En 2015, elle fut aussi l'instigatrice de la Plateforme Interconfessionnelle des Femmes en Côte d'Ivoire (PIFCI),

---

1059 « Réconciliation des Ivoiriens : les Imams sunnites s'engagent », *Le Patriote*, 14 mai 2011; « Man : à l'heure de la réconciliation », *Le Patriote*, 24 juin 2011; « Réconciliation nationale : les musulmans sunnites d'Attécoubé s'engagent dans le processus », *Fraternité Matin*, 29 juin 2011; « Processus de réconciliation : la jeunesse musulmane se met à la disposition de la CDVR », *Fraternité Matin*, 3 août 2011.

1060 « Déclaration de Cheïck ul islam Koné Idriss Koudouss : "Si Alassane est au pouvoir, c'est grâce à Dieu" », *Islam Info*, n° 290, 25 au 31 mai 2011.

1061 L'acronyme AFEMCI est parfois aussi utilisé.

1062 Anciennement la Confédération des Femmes Musulmanes de Côte d'Ivoire (COFEMCI) avant la crise de 2002. Voir « Entretien avec Hadja Mariam Coulibaly épouse Fofana (Présidente nationale de la COFEMCI) : "La COFEMCI œuvre pour la promotion de l'unité, de la paix et du développement" », *Islam Info*, n° 497, 3 au 9 juin 2015.

1063 « COFEMCI : les femmes musulmanes remettent un Coran à Guéi », *Fraternité Matin*, 17 avril 2000; « Le président Robert Guéi aux musulmanes : "Le CNSP va respecter ses engagements" », *Le Jour*, 17 avril 2000.

1064 « Les mouvements religieux demandent à Gbagbo de ramener la paix », *Le Patriote*, 8 novembre 2006.

1065 Son mandat de 17 ans à la tête de l'AFMCI soulève la question des possibilités pour des femmes plus jeunes d'accéder à la direction de cette association, l'ainesse semblant jouer un rôle important.

1066 « Pour la paix, la réconciliation et le pardon : l'AFMCI et la COFEM-CI ont lu le Coran », *Islam Info*, n° 289, 18 au 24 mai 2011; « Journée de prière de la femme pour la réconciliation et la reconstruction de la Côte d'Ivoire : les femmes musulmanes unies pour l'entretien de la cohésion nationale », *Islam Info*, n° 389, 13 au 19 mars 2013; « Cohésion sociale : la Cofemci prône le vivre ensemble », *Islam Info*, n° 602, 21 au 27 juin 2017.

qui avait pour objectif de « contribuer à la réconciliation nationale » et de « promouvoir la paix et la cohésion sociale », et dont elle fut nommée présidente[1067].

L'importance accordée à la réconciliation nationale donna surtout lieu à une rivalité entre ainés à la tête de plusieurs associations islamiques, qui illustra bien le rapport de force en faveur du COSIM, et tout particulièrement Aboubacar Fofana, à titre de représentants et d'interlocuteurs de la communauté musulmane privilégiés par l'État. Signe de l'influence qu'avait acquise le dirigeant du COSIM, il fut nommé deuxième vice-président de la CDVR[1068] en septembre 2011. Ce statut fut passablement contesté par d'autres figures musulmanes. Ainsi, à l'image de la seconde moitié des années 2000 au cours de laquelle différentes structures islamiques rivalisèrent entre elles pour des initiatives visant à la résolution de la crise politico-militaire[1069], la CDVR exacerba les lignes de fractures entre ainés au sein de la communauté. En juillet 2011, Fadiga Moussa Al Farouk, le dirigeant de l'AMSCI, avait organisé une rencontre avec le président de la CDVR en compagnie des responsables de huit autres associations islamiques, dont Idriss Koudouss Koné du CNI, pour exprimer leur opposition à la nomination pressentie d'Aboubacar Fofana comme représentant des musulmans à la CDVR[1070]. Lorsque ce choix fut officialisé, les dirigeants de l'AMSCI, qui avaient fait savoir aux autorités politiques qu'ils ne se reconnaissaient pas dans le COSIM, multiplièrent leurs propres initiatives en faveur de la réconciliation[1071].

En dépit des rivalités, les principales structures musulmanes avaient tout de même activement participé à la réconciliation suivant le début des travaux de la CDVR. Toutefois, contrairement aux conclusions de différents rapports d'organisations internationales[1072] ou à des responsables

---

[1067] « Cérémonie d'investiture : Fofana Mariam, capitaine du navire PIFCI », *Islam Info*, n° 513, 23 au 29 septembre 2015.

[1068] Le président de la CDVR, Charles Konan Banny, fut assisté par trois vice-présidents. Outre Aboubacar Fofana, Désiré Amon Tanoé, roi des N'Zima-Kotoko, était le représentant de la chefferie traditionnelle et Mgr Paul Siméon Ahouana fut choisi pour les chrétiens.

[1069] À ce sujet, voir chapitre V.

[1070] « Après les violences post-électorales Banny prévient : "dans 2 cas sur 3 la guerre reprend si…" / Le choix de Cheik Boikary contesté », *L'Inter*, 20 juillet 2011; « Réconciliation nationale. Banny aux musulmans : "Seul Dieu réconcilie les cœurs" », *Le Démocrate*, 21 juillet 2011.

[1071] « Clôture de l'Assemblée générale ordinaire du Conseil des Imams Sunnites en Côte d'Ivoire : le CODIS appelle les musulmans à s'inscrire résolument dans le processus de réconciliation », *Islam Info*, n° 308, 28 septembre au 4 octobre 2011; « Tabaski 2013 : le président de l'AMSCI exhorte les Ivoiriens à tourner la page des querelles », *Fraternité Matin*, 15 novembre 2013; « Réconciliation : l'AMSCI veut apporter sa contribution au processus », *Fraternité Matin*, 19 avril 2014.

[1072] « Côte d'Ivoire : faire baisser la pression », *International Crisis Group*, 26 novembre 2012, www.crisisgroup.org/fr/africa/west-africa/côte-divoire/cote-d-ivoire-defusing-tensions, page consultée le 16 mai 2018; « Côte d'Ivoire : la loi des vainqueurs. La situation des droits de l'homme deux ans après la crise post-électorale », *Amnesty International*, 26 février 2013, www.amnesty.org/fr/documents/afr31/001/2013/fr/, page consultée le 16 mai 2018; « Transformer les discours en réalité : l'heure de réclamer des comptes pour les crimes

de l'Église catholique[1073], les dirigeants d'associations islamiques telles que le COSIM ou encore l'AEEMCI restèrent très silencieux sur les limites de la réconciliation. Pourtant, alors qu'ils n'avaient pas hésité à se montrer parfois très critiques envers le pouvoir en place dans les années 1990 et 2000, ils s'en étaient plutôt tenus à des appels d'encouragement pour poursuivre le processus de paix et n'évoquèrent pas véritablement les difficultés manifestes du processus mis en place par l'État[1074]. En effet, plusieurs années après l'arrivée au pouvoir de Ouattara, qui avait été réélu aisément lors de l'élection présidentielle de 2015[1075], le sentiment qu'une véritable réconciliation n'avait pas eu lieu et que le pouvoir avait procédé à une « justice des vainqueurs », en ne visant que le camp Gbagbo alors qu'aucun membre des forces pro-Ouattara ne figurait parmi les personnes inculpées pour des crimes commis durant les violences postélectorales, demeurait une perception très répandue parmi la population. Le travail de la CDVR avait également été jugé insuffisant et n'avait pas véritablement répondu aux attentes sociales en matière de réconciliation[1076]. Des opposants au président Ouattara avaient d'ailleurs remis en cause la neutralité d'Aboubacar Fofana et son choix à la CDVR[1077].

---

internationaux graves perpétrés en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 3 avril 2013, www.hrw.org/fr/report/2013/04/03/transformer-les-discours-en-realite/lheure-de-reclamer-des-comptes-pour-les-crimes, page consultée le 16 mai 2018.

[1073] Voir par exemple la déclaration en mai 2015 de la Conférence des Évêques Catholiques de Côte d'Ivoire et les propos tenus par Mgr Paul Siméon Ahouana, un des trois vice-présidents de la CDVR, en avril 2016. « Textes et déclarations : les conditions d'une réconciliation vraie pour des élections apaisées », *Église catholique en Côte d'Ivoire*, 10 mai 2015, www.eglisecatholique-ci.org/index.php?page=det_article&id=1030, page consultée le 18 mai 2018; « Côte d'Ivoire : la Commission nationale pour la réconciliation et l'indemnisation a remis son rapport », *Jeune Afrique*, 21 avril 2016.

[1074] « Nuit du Destin. Cheick Boikary Fofana (Cosim) à la riviera golf : "la réconciliation, une œuvre de patience" », *Le Patriote*, 16 août 2012; « Présentation des vœux 2017. Les Vœux de la Communauté musulmane au Chef de l'État », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 6 janvier 2017, www.cosim-ci.org/2017/01/06/presentation-des-voeux-2017-les-voeux-de-la-communaute-musulmane-au-chef-de-letat/, page consultée le 23 mai 2018.

[1075] Christian Bouquet et Irène Kassi-Djodjo, « L'élection présidentielle de 2015 en Côte d'Ivoire : une victoire pour Ouattara, mais pas un plébiscite », *EchoGéo*, 2016, http://journals.openedition.org/echogeo/14454; Giulia Piccolino, « One Step Forward, Two Steps Back? Côte d'Ivoire's 2015 Presidential Polls », *Africa Spectrum*, vol. 51, nº 1, 2016, p. 97-100.

[1076] François Gaulme, « Côte d'Ivoire : du redressement à la paix durable », *Études*, vol. 166, nº 4, 2012, p. 727-738; Bruno Charbonneau, « Côte d'Ivoire : possibilités et limites d'une réconciliation », *Afrique contemporaine*, nº 245, 2013, p. 111-129; Maja Bovcon, « The Progress in Establishing the Rule of Law in Côte d'Ivoire under Ouattara's Presidency », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 48, nº 2, 2014, p. 191-196; Francis Akindès, « "On ne mange pas les ponts et le goudron" : les sentiers sinueux d'une sortie de crise en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 148, nº 4, 2017, p. 10-15; Giulia Piccolino, « Rhétorique de la cohésion sociale et paradoxes de la "paix par le bas" en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 148, nº 4, 2017, p. 49-68; Giulia Piccolino, « Peacebuilding and statebuilding in post-2011 Côte d'Ivoire: A Victor's peace? », *African Affairs*, vol. 117, nº 468, 2018, p. 485-508; Maxime Ricard, « Gouverner le "post-conflit" en Côte d'Ivoire », *Annuaire français de relations internationales*, vol. 48, 2017, p. 551-567.

[1077] Un article du journal *Notre Voie* avait souligné qu'Aboubacar Fofana que « Militant ou sympathisant du RDR, c'est selon, arbore le profil le plus éloquent de cette accointance avec le nouveau chef de l'État ». Voir « Réconciliation nationale : ceux qui vont faire échouer Banny », *Notre Voie*, 8 septembre 2011.

Plus largement, pour une grande partie de l'opposition, la présidence Ouattara se caractérise par un favoritisme institutionnalisé à l'endroit des Dioula originaires du Nord et de confession musulmane dans les nominations dans les hautes fonctions de l'État, l'administration et l'armée ainsi que dans l'attribution des marchés publics. Comme l'a souligné Akindès, « Le changement de régime en 2011 semble avoir donné lieu à une "inversion de l'exclusion" et à ce que les cercles opposés à Ouattara considèrent comme étant la mainmise du groupe malinké sur l'appareil d'État depuis son arrivée au pouvoir, résumé par le terme de "rattrapage ethnique"[1078] ». Cette expression, qui tirait son origine d'une entrevue qu'Alassane Ouattara avait accordée à un média français en janvier 2012[1079], fut d'ailleurs régulièrement reprise par l'opposition pour dénoncer le mode de gestion de l'État[1080].

Pour Bakary Chérif du FOI, qui avait été évincé de son poste d'imam pour son soutien à Gbagbo comme vu précédemment, il était clair que l'État avait un parti pris pour le COSIM et Aboubacar Fofana. À son avis, « les pouvoirs publics […] ont fait leur choix en divisant les musulmans en deux groupes : les musulmans de l'État et les autres. […] [l'État] encourage les velléités dominatrices des premiers sur les seconds[1081]. » Certes, cette affirmation est bien exagérée et doit se comprendre comme une tentative d'un leader musulman, mis à l'écart, de contester le statut dominant du COSIM dans le paysage associatif islamique pour chercher à se démarquer. Il n'en demeure pas moins que plusieurs actions et discours des dirigeants du COSIM – et d'autres associations islamiques qui leur sont proches comme l'AEEMCI – alimentèrent la perception d'une nouvelle proximité avec le pouvoir sous Ouattara alors qu'ils avaient dénoncé vigoureusement le clientélisme de l'État pratiqué envers certains musulmans lors des décennies 1990 et 2000[1082].

Ainsi, depuis l'arrivée au pouvoir de Ouattara, de nombreux responsables associatifs soufflent en quelque sorte le chaud et le froid. S'ils continuèrent à encourager la participation citoyenne

---

[1078] Akindès, *loc. cit.*, 2017, p. 13.

[1079] Interrogé à propos de la « nomination de nordistes aux postes clefs », Alassane Ouattara avait répondu qu'« Il s'agit d'un simple rattrapage. Sous Gbagbo, les communautés du Nord, soit 40 % de la population, étaient exclues des postes de responsabilité. » Voir « Côte d'Ivoire : Ouattara veut "protéger les minorités" », *L'Express*, 25 janvier 2012.

[1080] Voir par exemple « Après l'ivoirité, le "rattrapage" ethnique, les concepts ségrégationnistes de Ouattara et Bédié », *Notre Voie*, 12 juin 2012; « Mamadou Koulibaly bouscule tout : "Sous Outtara, la Côte d'Ivoire va très mal" », *Afrique Éducation*, nº 348, 16 au 31 mai 2012; « Affi N'Guessan depuis Abengourou : "Ce régime a empoisonné la Côte d'Ivoire" », *Notre Voie*, 30 août 2015.

[1081] « Réconciliation nationale : l'Imam Bakary Chérif appelle à la libération des prisonniers politiques », *Notre Voie*, 4 décembre 2015.

[1082] Se référer au chapitre V.

de leurs coreligionnaires[1083], à mettre sur pied des initiatives pour favoriser le dialogue interconfessionnel ou à interpeler l'État sur des problèmes sociaux comme cela avait été le cas dans les décennies précédentes, d'autres actions renforçaient ces apparences de complicité entre les principaux leaders de la communauté musulmane ivoirienne et le nouveau régime. Par exemple, les responsables de l'AEEMCI avaient rappelé leur statut d'« organisation apolitique[1084] », en octobre 2015, à une responsable de campagne du Rassemblement des Houphouëtistes pour la Démocratie et la Paix (RHDP), qui était venue solliciter leur appui pour la candidature d'Alassane Ouattara. Pourtant, trois mois auparavant, les responsables de l'AEEMCI avaient envoyé un tout autre message en élevant le président Ouattara au rang de « membre d'honneur » de l'association pour ses « bienfaits » à l'égard de leur structure[1085].

La conduite ambiguë des ainés du COSIM, devenus dominants dans la sphère publique islamique, était encore plus emblématique. À plusieurs reprises, certains d'entre eux avaient tenu des propos un peu plus critiques sur le bilan social de la présidence Ouattara notamment marqué par une répartition très inégale de la forte croissance économique ivoirienne, le manque d'emplois et de perspectives d'avenir pour un grand nombre de jeunes[1086] ainsi que des allégations de corruption à grande échelle entachant tous les niveaux de l'État[1087]. En 2014, Aboubacar Fofana, lors de la présentation des vœux du Nouvel An au chef de l'État, avait interpelé le président sur « la demande de plus en plus croissante et pressante de notre jeunesse pour une insertion rapide dans la vie active et professionnelle. Cela nous est exprimé chaque jour et nous nous devons de vous en faire l'écho […][1088]. » Lors de la célébration de la Nuit du destin en 2017,

---

1083 En octobre 2015, la Plateforme de la Jeunesse Musulmane en Côte d'Ivoire (PF-JMCI), dont l'AEEMCI fait partie, avait organisé un débat avec des représentants des principaux candidats à l'élection présidentielle de 2015. « Rencontre d'échanges : la Plateforme de la Jeunesse Musulmane s'active pour des échéances électorales sans heurts ni violences », *Islam Info*, nº 518, 28 octobre au 3 novembre 2015.

1084 « Hajja Affoussiata BAMBA-LAMINE, Ministre de la Communication et Directrice Régionale de Campagne du RHDP à Cocody était aujourd'hui au siège de l'AEEMCI dans le cadre de la campagne », *page Facebook de l'AEEMCI*, 14 octobre 2015, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1253776034648138&id=622883921070689, page consultée le 22 décembre 2017.

1085 « Ramadan : Alassane Ouattara élevé au rang de membre d'honneur de l'AEEMCI », *APA News*, 29 juin 2015.

1086 Le phénomène des « microbes », apparu en Côte d'Ivoire à partir de 2012, l'illustre bien. Il s'agit de groupes de jeunes délinquants, qui ont trouvé dans la violence une réponse à leur déclassement social. Voir Séverin Kouamé Yao, « *Nouchis*, *ziguéhis* et microbes d'Abidjan : déclassement et distinction sociale par la violence de rue en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 148, nº 4, 2017, p. 89-107.

1087 Selon des chiffres de 2017 de l'*Afrobarometer*, 59 % des Ivoiriens estiment que le gouvernement répond « plutôt mal » ou « très mal » dans la lutte contre la corruption dans l'administration publique. « Côte d'Ivoire : conditions de vie économiques, corruption, et accès à l'information », *Afrobarometer*, 19 juillet 2017, http://afrobarometer.org/media-briefings/conditions-de-vie-economiques-corruption-et-acces-linformation, page consultée le 24 mai 2018.

1088 « Cérémonie de présentation des vœux 2014 au chef de l'État : allocution du Cheikh Al Aïma », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 6 janvier 2014, www.cosim-ci.org/IMG/pdf/Disc_voeux_2014_01_06_Lun_du_Cheick_au_PR_D.pdf, page consultée le 9 janvier 2014.

en présence des plus hautes autorités politiques du pays, l'imam Ousmane Diakité avait traité de l'enrichissement illicite et de la corruption notamment l'attribution de marchés publics dans son sermon, qui avait fait grand bruit[1089].

Toutefois, les agissements des leaders du COSIM dans le cadre de la réforme de la Commission Électorale Indépendante (CEI) et du référendum constitutionnel de 2016 allaient plutôt dans le sens d'une consolidation du régime. La refonte de la CEI, qui avait été parmi les projets les plus importants du premier mandat d'Alassane Ouattara, constituait une question extrêmement sensible entre le pouvoir et l'opposition[1090]. Parmi les deux représentants des communautés religieuses, qui furent appelés à siéger à la nouvelle CEI à partir d'août 2014, se trouvait l'imam Ousmane Diakité, fonctionnaire à la retraite et secrétaire exécutif du COSIM. En septembre, afin de protester contre la réélection de Youssouf Bakayoko à la tête de la CEI, celui-là même qui avait proclamé Alassane Ouattara vainqueur en 2010, cinq des 17 commissaires avaient décidé de suspendre leur participation aux travaux de l'institution. Le fait que l'imam Ousmane Diakité ait voté pour ce candidat extrêmement controversé alors que l'autre représentant des confessions religieuses et celui de la société civile non confessionnelle, en plus de l'opposition, ont claqué la porte pour protester contre le non-respect de l'esprit de consensus qui devait prévaloir dans la nomination du président[1091] suscita des interrogations sur la neutralité du représentant du COSIM. Celui-ci avait été vertement critiqué par des médias d'opposition[1092].

Le référendum constitutionnel d'octobre 2016[1093] illustra également la proximité des responsables du COSIM avec l'État. Si les principaux porte-paroles du COSIM ne se

---

[1089] « Enrichissement illicite : les "fatwa" des imams contre le fléau en Côte d'Ivoire », *Fraternité Matin*, 24 juin 2017.
[1090] La CEI avait été au cœur du déclenchement de la crise postélectorale en 2010 en annonçant la victoire d'Alassane Ouattara. Le Conseil constitutionnel avait ensuite invalidé cette décision en déclarant Gbagbo vainqueur.
[1091] L'Église catholique avait justifié cette décision par le fait que « l'actuelle CEI ne reflète pas l'équilibre recherché par tous ». « Nouvelle CEI : le représentant de l'Eglise catholique appelle les politiques "à s'entendre pour aller de l'avant" », *L'Intelligent d'Abidjan*, 6 septembre 2014.
[1092] « Désignation de Youssouf Bakayoko à la tête de la CEI : révélation troublante sur le rôle joué par l'imam Diakité Ousmane », *Notre Voie*, 10 septembre 2014. Voir Annexe XXVIII pour la page couverture du journal. Voir aussi « Commission électorale : Carton rouge à l'imam Ousmane Diakité de la mosquée du Mont Arafat à Cocody », 17 juillet 2015, http://lider-ci.org/commission-electorale-carton-rouge-a-limam-ousmane-diakite-de-la-mosquee-du-mont-arafat-a-cocody/, page consultée le 25 novembre 2017.
[1093] Cette réforme, qui abrogerait la clause sur l'ivoirité des candidats, avait été promise par Ouattara s'il était réélu pour un second mandat. Le texte fut finalement présenté à l'Assemblée nationale en avril 2016 et soumise à référendum le 30 octobre. Dans les grandes lignes, ce projet prévoyait la création d'un Sénat, d'un poste de vice-président, la suppression de l'âge maximum pour se présenter et devait changer les conditions d'éligibilité à la magistrature suprême afin que le candidat doive désormais être « exclusivement de nationalité ivoirienne, né de père ou de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine ». Le changement du « et » pour le « ou » devait donc marquer la fin de l'ivoirité, qui avait été inscrite dans la constitution de 2000. Voir « Côte d'Ivoire : ce qui changera si la nouvelle Constitution est adoptée le 30 octobre », *Jeune Afrique*, 13 octobre 2016.

prononcèrent pas explicitement en faveur de la nouvelle constitution, leurs représentants s'y étaient montrés plutôt favorables. Ainsi, l'imam Mamadou Traoré du COSIM avait abordé cette question dans son sermon de la Tabaski à la mi-septembre. Le guide religieux avait alors salué les larges concertations engagées par le chef de l'État pour l'élaboration d'une nouvelle Constitution en plus de féliciter le président Ouattara pour avoir instauré un « dialogue franc et constructif » avec les leaders des partis de l'opposition : « Cette démarche de sa part traduit sa volonté de faire de la nouvelle loi fondamentale un instrument qui rapproche les Ivoiriens et les unit dans l'intérêt supérieur de la nation[1094] ». Ces propos contrastaient énormément avec les discours des représentants de l'opposition, qui étaient loin de partager l'analyse de l'imam. Pascal Affi N'Guessan du Front Populaire Ivoirien (FPI), le parti de l'ancien président Gbagbo, appela au boycottage du référendum constitutionnel, car il jugeait que ce texte avait été adopté sans consulter l'opposition[1095].

À l'approche du référendum, le COSIM avait organisé une séance d'explication du projet de nouvelle constitution en octobre pour des imams du pays à l'initiative d'Aboubacar Fofana. Le choix d'un intervenant ouvertement favorable au nouveau texte trahissait un biais politique important. Il s'agissait d'Ibrahim Bacongo Cissé, le conseiller spécial du président chargé des affaires juridiques, qui avait fait partie du groupe d'experts chargé de proposer le projet de nouvelle constitution. Au terme de l'évènement, il avait d'ailleurs affirmé, devant la presse, que les « opposants [à la nouvelle constitution] n'ont pas donné d'arguments qui nous permettent de considérer que leur opposition repose sur quelque chose de crédible[1096] ». Il n'était dès lors pas surprenant que le COSIM, dans une déclaration officielle sur le référendum, se soit montré passablement favorable bien que sans appeler ouvertement à voter en faveur du projet[1097]. Le COSIM fut la seule association à se prononcer officiellement sur la question.

Au Burkina Faso, qui connut aussi de grands bouleversements avec la fin du régime Compaoré en 2014, le nouveau contexte politique favorisa plutôt une importante remise en question de la

---

[1094] « Nouvelle constitution / Mamadou Traoré (imam de la mosquée de la Riviera-golf) : "J'invite les Ivoiriens à faire preuve de maturité et de discernement" », *Le Patriote*, 13 septembre 2016.
[1095] « Côte d'Ivoire : les grands enjeux du référendum sur la Constitution », *Jeune Afrique*, 28 octobre 2016.
[1096] « Nouvelle constitution : le COSIM se fait expliquer la nouvelle constitution », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 16 octobre 2016, www.cosim-ci.org/2016/10/16/nouvelle-constitution-le-cosim-se-fait-expliquer-la-nouvelle-constitution/, page consultée le 22 décembre 2017; « Campagne référendaire : Bacongo explique la nouvelle constitution aux imams », *Le Patriote*, 17 octobre 2016.
[1097] Voir Annexe XXIX pour la déclaration complète. « Nouvelle constitution : voici la déclaration du COSIM », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 19 octobre 2016, www.cosim-ci.org/2016/10/19/nouvelle-constitution-voici-la-declaration-du-cosim/, page consultée le 18 mai 2018.

complicité historique des ainés à la tête des principales associations islamiques avec l'État et cette période se caractérisa par l'émergence des cadets auparavant exclus et marginalisés.

1.2. « Plus rien ne sera jamais comme avant » au sein des associations islamiques du Burkina Faso?

En 2011, le décès d'un élève à Koudougou, battu à mort dans un commissariat de police, avait déclenché un vaste mouvement de protestation de jeunes qui entraina une crise sociopolitique, dont le point culminant fut des mutineries dans plusieurs villes du Burkina Faso[1098]. Le président Compaoré, cherchant à apaiser les tensions, avait lancé le Conseil Consultatif sur les Réformes Politiques (CCRP), qui avait pour objectif de proposer diverses réformes politiques consensuelles. Dans la foulée du rapport de cette instance, l'Assemblée nationale approuva l'implantation d'un Sénat en mai 2013. Cette décision avait été accueillie très négativement par l'opposition et une grande partie de la population, qui faisaient valoir son inutilité et son budget jugé trop élevé. D'autres estimaient que Compaoré avait l'intention de s'en servir pour réviser l'article 37 de la constitution afin qu'il puisse se présenter à l'élection présidentielle de 2015[1099]. Devant l'ampleur de la grogne populaire – une manifestation organisée en juin et une autre en juillet avait attiré des dizaines de milliers de participants à Ouagadougou et ailleurs au pays –, le président avait suspendu le processus de mise en place du Sénat[1100].

Les responsables de la FAIB s'étaient enfermés dans un mutisme presque complet. Lors de l'*Aïd el-Fitr* en août, Adama Sakandé, qui faisait partie du présidium à la tête de la FAIB[1101], s'était contenté d'affirmer que les responsables musulmans « s'exprimeront en temps opportun » sur la question[1102]. Selon le journaliste couvrant la célébration, les fidèles « présentaient une mine déconfite, signe que le sermon n'est pas allé au bout des attentes » puisqu'ils étaient « impatients de connaître la position de la communauté musulmane sur le Sénat, mais l'imam de la Grande mosquée de Ouagadougou [Aboubacar Sana] est resté muet sur le sujet[1103] ». Cette posture

[1098] Lila Chouli, *Burkina Faso 2011 : chronique d'un mouvement social*, Lyon, Tahin Party, 2012; Hilgers et Loada, *loc. cit.*, 2013, p. 187-208.
[1099] Suivant une des recommandations du Collège des sages, qui avait été mis en place suivant la mort de Norbert Zongo en 1998, le gouvernement réintroduisit en 2000 la limitation de deux mandats sur l'article 37 en plus de restreindre la durée d'un mandat de sept à cinq ans. Le caractère non rétroactif de cet amendement permit à Blaise Compaoré, déjà élu en 1991 et en 1998, de se représenter en 2005 et en 2010.
[1100] Harsch, *op. cit.*, 2017, p. 190-210.
[1101] En 2011, suivant la mort du président de la FAIB, Oumarou Kanazoé, la présidence de la fédération fut assurée par un présidium composé des dirigeants des quatre plus importantes associations islamiques du pays : la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF), le Mouvement Sunnite, l'Association Islamique de la Tijâniyya (AIT) et l'Ittihad Islami.
[1102] « Aid el Fitr 2013 : Le gage de l'imam Sana pour la paix », *L'Observateur Paalga*, 11 août 2013.
[1103] *Ibid.*

tranchait grandement avec celle de l'Église catholique, qui s'était prononcée très clairement contre le Sénat dans une lettre pastorale signée par tous les évêques burkinabè publiée dans la presse dès juillet[1104].

Les dirigeants de la FAIB avaient finalement décidé de rencontrer des représentants de l'opposition et du gouvernement le 22 août afin de mieux comprendre la position des deux camps. À cette occasion, Souleymane Compaoré, le secrétaire général de la fédération, rappela le statut « de communauté de juste milieu » des musulmans et le fait que la FAIB prône la « conciliation entre les camps en présence[1105]. » D'une position mitoyenne de « juste milieu », le secrétaire général de la FAIB se posa alors comme un partisan résolu du projet au terme de son entretien avec le président en septembre. Devant la presse, tout en défendant l'apolitisme de la fédération, Souleymane Compaoré affirma que les musulmans « trouvent leur intérêt dans le Sénat » et que ces derniers souhaitent y siéger[1106].

Outre la proximité historique des élites musulmanes avec l'État, il est plausible de croire que cette attitude contradictoire ne fut pas étrangère à une tentative du pouvoir d'instrumentaliser les dirigeants de la FAIB. En effet, à la fin de juillet 2013 – en plein cœur des débats entourant le Sénat –, le gouvernement avait annoncé qu'il allait permettre aux fidèles musulmans d'effectuer le *hadj* en 2013 pour le même montant que l'année précédente en s'engageant à payer la différence de coût, une aide étatique estimée à un montant de près de 500 millions francs CFA[1107]. De nombreux opposants avaient d'ailleurs fait le lien entre la décision prise par les ministères de l'Administration et des Affaires étrangères et le soutien soudain de la FAIB au projet du Sénat[1108] bien que Souleymane Compaoré ait rejeté vigoureusement ces accusations[1109].

L'adhésion claire de la FAIB mit à rude épreuve son capital d'autorité morale et spirituelle dans un contexte où le régime de Compaoré devenait de plus en plus critiqué. D'ailleurs, la centaine

[1104] Cette lettre fut notamment publiée dans le *Fasozine* et *L'Observateur Paalga* le 21 juillet et dans *Le Pays* et *Sidwaya* le jour suivant.
[1105] « Mise en place du Sénat : la Communauté musulmane veut mieux comprendre la position des différentes parties », *LeFaso.net*, 23 août 2013.
[1106] « Sénat : la communauté musulmane soutient la mise en place de l'Institution », *Burkina 24*, 14 septembre 2013; « Les musulmans partants, les protestants dans l'expectative. Mise en place du Sénat », *Sidwaya*, 15 septembre 2013; « Les catholiques rejettent, les musulmans bénissent et les protestants… », *L'Observateur Paalga*, 15 septembre 2013.
[1107] « Soutien au Hadj 2013 : un précédent inquiétant! », *LeFaso.net*, 31 juillet 2013.
[1108] « Dieu, Allah et les "coutumiers" appelés à la rescousse du projet de Sénat au Burkina Faso », *LeFaso.net*, 20 septembre 2013.
[1109] « Mise en place du Sénat : la communauté musulmane donne son aval », *Sidwaya*, 14 septembre 2013.

de commentaires suscitée par la nouvelle du soutien de la FAIB au Sénat sur *Burkina24*[1110] et *LeFaso.net*[1111] témoignait bien de la crise de légitimité de la fédération au sein d'une partie de la population et des musulmans eux-mêmes. En effet, des internautes, dont plusieurs se disant musulmans, avaient vilipendé les dirigeants de la FAIB et tout spécialement Souleymane Compaoré, qui faisait « honte à l'islam » et « gâtait le nom des musulmans », et avaient affirmé ne pas se reconnaitre dans ces propos en faveur du Sénat[1112]. Certains avaient exposé les contradictions du secrétaire général[1113] alors que d'autres présentaient les responsables de la fédération comme des commerçants analphabètes guidés par leur ventre[1114], qui avaient été achetés une fois de plus par l'argent du *hadj* annoncé récemment par l'État[1115].

La conduite des dirigeants de la FAIB dans les débats sur le Sénat avait aussi suscité d'intenses discussions, voire des tensions, au sein de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB) et du CERFI quant à la position à adopter concernant la situation nationale. Parmi les responsables, un groupe préférait s'aligner sur la position de la FAIB afin de préserver l'unité de la communauté musulmane malgré les frustrations occasionnées à nouveau par les décisions des « ainés » comme cela avait été le cas avec l'épisode de Norbert Zongo[1116]. Une seconde tendance faisait quant à elle valoir l'autonomie des associations au sein de la fédération et souhaitait donc une prise de position claire de l'AEEMB et du CERFI sur le Sénat[1117]. Ce deuxième courant était d'autant plus important que parmi les militants de l'AEEMB de Ouagadougou, le discours ambiant dénonçait de plus en plus la « fracture générationnelle » entre les « jeunes intellectuels » qu'ils représentaient face au « leadership analphabète » des porte-

[1110] https://burkina24.com/2013/09/14/senat-la-communaute-musulmane-soutien-la-mise-en-place-de-linstitution.
[1111] http://lefaso.net/spip.php?article55892.
[1112] « la grande majorité des musulmans et j'en fais partie rejette cette adhésion et nous nous reconnaissons nullement a travers cette declaration. »
[1113] « C'est le même cinglé qui disait pas plus d'un mois rencontrer l'opposition et le parti majoritaire pour mieux comprendre car en tant que musulman leur position "c'est le juste milieu". Et subitement il affirme maintenant que depuis 2011 leur position "c'est pour le sénat" ».
[1114] « La position des musulmans n'est pas étonnant car pour eux cest la politique du ventre (sucre pour le ramandan, gros mouton pour la tabaski et des billets gratuis pour la mecque) »; « lui la il n'est pas porte parole des musulmans mais plutot porte parole de son ventre »; « C'est une classe d'analphabètes facilement corruptibles prêts à perdre leur dignité pour quelques miettes qu'ils se battent toujours pour partager »; « ces gens sont tous des commerçants qui ne défendent que leurs propres intérêts lucratifs, des mendiants de marchés publics! ».
[1115] « De grâce dites nous de quels intérêts vous y trouvez? ou est ce la subvention du pèlerinage dont vous parlez »; « Les autorités de cette communautè ne connaissent pas les difficultés de la majorité des burkinabé. Après tout ils ont récu la subvention du pèlèrinage non? »; « ils ne sont pas allés parler du senat […] en passant ils ont aussi negocié des billets d'avion pour leur pelerinage ».
[1116] Voir chapitre V.
[1117] Entretien avec Barry*, journaliste, aux bureaux du journal *Mutations* (Ouagadougou), 22 avril 2015.

paroles de la FAIB en raison de leur collusion avec l'État et de leur faible éducation non religieuse[1118].

La sortie controversée de Souleymane Compaoré devant la presse avait finalement tranché le débat si bien que l'AEEMB et le CERFI se distancèrent très clairement de la FAIB dans une lettre ouverte signée par les présidents de deux associations et publiée dans les journaux burkinabè le 16 septembre 2013 :

> […] nous faisons le constat que l'idée du Sénat constitue un sujet qui divise toujours les Burkinabè. Par conséquent, nos deux structures très surprises par les propos devant la presse du Secrétaire Général de la FAIB, […] se démarquent desdits propos qui ne reflètent pas la position de tous les Musulmans, encore moins celle adoptée de façon consensuelle au sein de la Fédération. […] le Secrétaire général de la FAIB en tant que porte-parole désigné, n'a pas été mandaté pour tenir de tels propos. L'AEEMB et le CERFI qui ont pris part à la rencontre préparatoire et répondu présents à l'audience avec le Chef de l'Etat, ne se reconnaissent pas dans de telles affirmations qu'ils jugent personnelles. Nos deux structures en appellent au respect du consensus qui a toujours prévalu au sein de la fédération[1119].

Si le pouvoir avait finalement mis de côté le Sénat devant la grogne populaire, le Conseil des ministres, réuni en séance extraordinaire le 21 octobre 2014, décida de soumettre un projet de loi à l'Assemblée nationale pour autoriser un référendum sur l'amendement de l'article 37 de la constitution. Malgré les grands mouvements de protestation qui furent déclenchés suivant cette décision et la perte de vitesse du Congrès pour la Démocratie et le Progrès (CDP)[1120], le sermon, quelques jours plus tard, du grand imam Mohamad Kindo du Mouvement Sunnite, une des quatre associations à la tête de la FAIB, montrait bien la réticence des ainés de la FAIB à quitter le navire Compaoré, quitte à subir la réprobation de jeunes musulmans. Le compte rendu de son sermon dans le journal *Le vrai visage de l'islam* avait d'ailleurs relevé le décalage entre les jeunes présents et le discours du guide religieux, dont la « manière de voir les choses n'est pas partagée par bon nombre de fidèles qui ont assisté à ce sermon, laissant libre cours aux commentaires[1121] ». Commentant les protestations populaires, Mohamad Kindo avait affirmé que le peuple devrait se contenter de la paix et de la stabilité plutôt que du désordre et que rien ne prouvait que d'autres

[1118] Vanvyve, *loc. cit.*, 2016, p. 29-44.
[1119] « Sénat : l'AEEMB et le CERFI se démarquent des propos de Souleymane Compaoré », *LeFaso.net*, 16 septembre 2013.
[1120] Le parti du président fut victime d'une vague de démissions sans précédent le 4 janvier 2014 avec le départ de Roch Marc Christian Kaboré, Salif Diallo et Simon Compaoré, des ténors du régime Compaoré, pour fonder leur propre parti, le Mouvement du Peuple pour le Progrès (MPP).
[1121] « Sermon du Dr Muahammad Kindo sur la situation nationale : une sortie jugée hybride », *Le vrai visage de l'islam*, n° 21, 5 décembre 2014 au 5 janvier 2015.

prétendants au pouvoir pourraient faire mieux à la tête du pays. Il avait également désapprouvé l'attitude des jeunes manifestants[1122].

Même si une large coalition d'acteurs d'âges, de sexes et de profils socioéconomiques très différents fut à l'origine du soulèvement populaire qui entraina la chute du pouvoir Compaoré le 31 octobre 2014, la mobilisation d'un grand nombre de jeunes burkinabè, à travers des mouvements comme le Balai Citoyen[1123], le Collectif Anti Référendum (CAR) et « Ça Suffit! » ou par l'utilisation des réseaux sociaux[1124], joua un rôle déterminant dans l'insurrection[1125]. Hagberg a même parlé de « *generational shift*[1126] » pour qualifier les répercussions de cette révolution portée en grande partie par des jeunes. Nombre d'entre eux avaient pris conscience de leur force pour faire bouger les choses et que conséquemment, plus rien ne pourrait se faire sans les prendre en considération.

Ce changement de mentalité incarné par le slogan « Plus rien ne sera jamais comme avant » eut des répercussions importantes au sein de la communauté musulmane. En effet, un nombre croissant de musulmans, et tout particulièrement des jeunes, autant des individus affiliés à aucune structure officielle que des militants d'associations islamiques comme le CERFI ou l'AEEMB, remirent publiquement en question la légitimité des ainés qui les représentaient à la FAIB et exigèrent de leur part qu'ils répondent de leur manque d'intégrité pour leur soutien à l'ancien régime déchu[1127]. Les appels pour des changements en profondeur au sein de la fédération se

---

[1122] *Ibid.*

[1123] Alice Degorce et Augustin Palé, « Performativité des chansons du Balai citoyen dans l'insurrection d'octobre 2014 au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, nº 229, 2018, p. 127-153.

[1124] Selon un article de *Jeune Afrique*, lors de la chute de Blaise Compaoré en octobre 2014, de nombreuses conversations groupées sur l'application de messagerie mobile WhatsApp circulaient entre les manifestants, qui tentaient d'éviter les forces de l'ordre. Voir « Technologie : comment Whatsapp a conquis l'Afrique », *Jeune Afrique*, 5 juillet 2016.

[1125] Sur les protestations et les mouvements sociaux ayant mené à la chute de Blaise Compaoré, voir notamment Vincent Bonnecase, « Sur la chute de Blaise Compaoré. Autorité et colère dans les derniers jours d'un régime », *Politique africaine*, vol. 137, nº 1, 2015, p. 151-168; Bettina Engels, « Political Transition in Burkina Faso: the Fall of Blaise Compaoré », *Governance in Africa*, vol. 2, nº 1, 2015, p. 1-6; Marie-Soleil Frère et Pierre Englebert, « Briefing: Burkina Faso - The Fall of Blaise Compaoré », *African Affairs*, vol. 114, nº 455, 2015, p. 295-307; Sten Hagberg, « "Thousands of New Sankaras": Resistance and Struggle in Burkina Faso », *Africa Spectrum*, vol. 50, nº 3, 2015, p. 109-121; Sten Hagberg *et al.*, « Au cœur de la révolution burkinabè », *Anthropologie & développement*, nº 42-43, 2015, p. 199-224; Sten Hagberg *et al.*, *Transformations sociopolitiques burkinabè de 2014 à 2016. Perspectives anthropologiques des pratiques politiques et de la culture démocratique dans « un Burkina Faso nouveau »*, Uppsala, Uppsala University, 2017; Moussa Willy Bantenga (dir.), *Burkina Faso. 30 et 31 octobre 2014 : au cœur de l'insurrection populaire*, Ouagadougou, Presses Universitaires de Ouagadougou, 2016; Harsch, *op. cit.*, 2017, p. 190-210.

[1126] Hagberg, *loc. cit.*, 2015, p. 115-116.

[1127] Il était frappant de voir à quel point la situation à la FAIB occupait une place importante dans les discussions, formelles ou non, que nous avons eues avec des musulmans de Ouagadougou en comparaison avec l'enquête de terrain que nous avions mené dans la même ville en octobre et novembre 2011. À ce moment, la fédération ne

multiplièrent et le nouveau départ espéré devait s'effectuer par la tenue d'un nouveau congrès à la FAIB. La situation rappelait celle des dirigeants du CNI en Côte d'Ivoire dans les années 2000[1128] puisque cela faisait près de cinq ans que le mandat des responsables de la FAIB était expiré. Ceci était d'autant plus mal vu que la présidence intérimaire de la fédération, suivant la mort d'Oumarou Kanazoé en 2011, s'éternisait.

La lettre ouverte aux dirigeants de la FAIB écrite par Sidgomdé Yusuf Ouédraogo, qui affirmait se faire le « porte-parole de la jeunesse musulmane » en disant « tout haut ce que beaucoup pensent très bas », allait en ce sens. Bien qu'il s'agisse d'un musulman non connu du public ou du milieu associatif islamique, son texte paru en novembre 2014 résumait très bien la frustration partagée par de nombreux jeunes musulmans interrogés :

> […] gouverner la FAIB par une « présidence mensuelle tournante » ressemble plus à du syndicalisme qu'à de la religion. […] À quand la date du prochain congrès? À quand les reformes pour porter au mieux les aspirations des musulmans du Burkina? […] la jeunesse musulmane des quatre coins du Burkina attend des changements dans le fonctionnement de la FAIB de la même manière qu'elle a contribué quantitativement et qualitativement à la chute du régime Compaoré. […] pensez-vous que la jeunesse musulmane n'allait rien dire sur votre gestion? […] Le temps des bénis oui-oui est terminé. Le temps des participations aux colloques pour des perdiems est terminé. Le temps des accointances avec le pouvoir est terminé. LE CONGRES DE LA FEDERATION NE SAURAIT TARDER[1129][…][1130].

Les dirigeants de l'AEEMB et du CERFI, qui avaient été les premiers à s'écarter publiquement de la conduite adoptée par le porte-parole de la FAIB dans les débats entourant le Sénat, avaient eux aussi exprimé un désir de changements au sein de la fédération d'autant plus qu'ils y jouaient un rôle marginal malgré leur statut de membre fondateur[1131]. Ayant toujours été soucieux de préserver au maximum l'unité de la communauté, leurs appels furent toutefois plus pondérés. En octobre 2014, avant même l'insurrection, l'imam Alidou Ilboudo de l'AEEMB avait affirmé dans un sermon que « Notre devoir de présence sociale et citoyenne doit être un puissant levier pour faire bouger les lignes au niveau de la FAIB dont nous attendons impatiemment le congrès

soulevait pas autant les passions et les individus que nous avions rencontrés se montraient beaucoup plus hésitants à critiquer la FAIB et ses responsables.

[1128] Voir chapitre IV.

[1129] En majuscules dans le texte.

[1130] « Lettre ouverte au Présidium de la Fédération des associations islamiques du Burkina », *LeFaso.net*, 30 novembre 2014. D'autres voix s'étaient également fait entendre dans les médias pour critiquer le mutisme et l'inaction des responsables de la FAIB. « Vie politique nationale : la FAIB muette comme toujours », *Le vrai visage de l'islam*, nº 21, 5 décembre 2014 au 5 janvier 2015. Cet article se trouve en Annexe XXX.

[1131] Voir chapitre IV.

annoncé[1132]. » En juin 2015, le président du CERFI avait déclaré que son association et l'AEEMB, à l'instar de plus en plus d'acteurs musulmans du pays, espèrent « que le congrès à venir [de la FAIB] permettra d'impulser de véritables changements au profit des musulmans[1133] ».

Les lignes de fractures de la FAIB, qui furent révélées au grand jour, n'étaient pas seulement générationnelles, mais aussi régionales. Comme vu précédemment, les élites musulmanes de l'ouest du pays et notamment celles de Bobo-Dioulasso s'étaient senties complètement exclues du processus de création de la fédération[1134]. Il n'était dès lors pas surprenant que les dirigeants de la Coordination des Associations Islamiques de l'Ouest ne se soient pas gênés pour critiquer vertement le leadership des élites de Ouagadougou. Dans une lettre ouverte en mai 2015, l'organisation reprochait non seulement les reports continuels d'un nouveau congrès, mais aussi la concentration des pouvoirs dans la capitale avec l'absence de représentations régionales de la fédération ailleurs au pays en plus de demander la « démission pure et simple » des dirigeants :

> […] Que vous vouliez tout faire pour toujours vous maintenir à la tête de la FAIB, vous vous trompez d'époque. L'insurrection populaire inch'Allah a ouvert les yeux à tout le monde et surtout aux musulmans. Nous disons fermement aussi que « plus rien ne sera comme avant! ». […] Non à l'incompétence et à la magouille de toute sorte; Non à la tentative de patrimonialisation de la FAIB […] Appelons tous les musulmans de toutes les régions, sincères et soucieux de l'avenir radieux de l'Islam au Faso à se mobiliser pour barrer la route à cette forfaiture […][1135].

Après plusieurs reports, la FAIB tint finalement le congrès tant attendu en juin 2015[1136]. À première vue, les décisions qui y furent prises semblaient aller dans le sens d'un « changement dans la continuité » plutôt que des réformes en profondeur exigées par un nombre croissant de musulmans. En effet, le présidium à la direction de la FAIB, composé des présidents de quatre des associations fondatrices, fut maintenu. Cependant, leur rôle fut transformé en une sorte de conseil d'administration alors que les pleins pouvoirs d'exécution allaient dorénavant être confiés au secrétariat exécutif[1137]. En ce sens, la nomination de Cheikh Sidi Mohamed Koné au poste de secrétaire exécutif national marqua un changement important. Titulaire d'une maitrise en

---

[1132] « Tabaski 2014 : "On ne peut pas crier au manque d'infrastructures tout en s'attaquant au peu qu'on a" », *Faso Actu*, 4 octobre 2014.
[1133] « Situation nationale : les cadres et intellectuels musulmans tirent les enseignements », *LeFaso.net*, 8 juin 2015.
[1134] Voir chapitre IV.
[1135] « Fédération des Associations Islamiques du Burkina : la section Ouest interpelle les responsables nationaux sur des faits peu islamiques », *LeFaso.net*, 11 mai 2015.
[1136] « Premier congrès de la FAIB : sous le signe de la fraternité et de la cohésion », *LeFaso.net*, 15 juin 2015.
[1137] « Imam Khalidou Ilboudo : "Nous devons refonder notre politique de la FAIB" », *L'Autre Regard*, nº 28, 5 juillet au 5 août 2015.

sciences économiques et gestion de l'Université de Ouagadougou, il était inspecteur des finances et conseiller à la Cour des comptes au moment de sa nomination. Il était actif dans le milieu islamique depuis le milieu des années 1980 alors qu'il militait à l'AEEMB en plus d'avoir été président du CERFI de 2006 à 2009[1138].

Le choix de cet « intellectuel musulman » francophone très respecté témoignait bien d'une volonté des dirigeants de longue date de la FAIB d'accorder de plus grandes responsabilités à ce profil de musulmans, qui avait jusque-là peiné à faire entendre sa voix dans la conduite de la fédération, et surtout, sous la pression des jeunes, de répondre aux nombreuses critiques et demandes de changement; le maintien du statuquo complet aurait été intenable[1139]. La dimension ethnique de cette nomination – un Malinké – était également particulièrement intéressante. Tant la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF), qui était considérée comme la principale interlocutrice des musulmans auprès de l'État jusqu'à la création de la FAIB en 2005, ainsi que la FAIB elle-même avaient toujours été dirigées par un Moaga. En outre, les nouvelles nominations au congrès avaient permis d'entreprendre un certain virage jeunesse comme l'a souligné l'imam Alidou Ilboudo de l'AEEMB et du CERFI : « tout le secrétariat [de la FAIB] est constitué de jeunes. Nous sommes certains que les interpellations font leurs effets; les jours à venir, les jeunes auront leur place au sein des instances de la FAIB[1140] ».

De la chute du président Compaoré jusqu'à la tenue de ce congrès, les représentants de la fédération, qui était plongée dans une léthargie, restèrent complètement muets sur le déroulement du processus de transition devant conduire aux élections présidentielles et législatives d'octobre 2015[1141]. À l'inverse, de jeunes « intellectuels » du CERFI et dans une moindre mesure de l'AEEMB furent au centre d'une réflexion et de diverses actions visant à redéfinir le rôle politique et citoyen de la communauté, trop longtemps restée à l'écart des grands

[1138] Entretien avec Cheikh Sidi Mohamed Koné, pionnier de l'AEEMB et ancien président du CERFI (2006-2009), à son bureau (Ouagadougou), 21 mai 2015.
[1139] Nous n'avons pas pu obtenir de détails sur les tractations et les jeux en coulisses, qui ont mené à la nomination de Cheikh Sidi Mohamed Koné.
[1140] « Imam Khalidou Ilboudo : "Nous devons refonder notre politique de la FAIB" », *L'Autre Regard*, n° 28, 5 juillet au 5 août 2015.
[1141] Après le départ de Blaise Compaoré, le pouvoir législatif fut confié au Conseil National de Transition (CNT) composé de membres provenant de partis d'opposition, de la société civile, de l'armée et du CDP et de ses alliés. Malgré la tentative de coup d'État perpétré par le général Gilbert Diendéré entre le 16 et le 23 septembre 2015 – au cours de laquelle le président Michel Kafando et le premier ministre Yacouba Issac Zida avaient été retenus en otage –, le gouvernement de transition put tout de même conduire avec succès le pays aux élections présidentielles et législatives reportées en novembre 2015.

enjeux sociopolitiques du pays. Cet éditorial du bulletin *An-Nasr Trimestriel* de l'AEEMB, paru en janvier 2015, le résumait bien :

> Les musulmans individuellement ont activement participé à cette révolution [d'octobre 2014]. Mais force est de reconnaître que les musulmans n'ont pas participé au processus en tant que communauté, laissant sa jeunesse dans une mauvaise posture. Il se pose alors l'épineuse question de l'engagement des jeunes musulmans pour la vie de la nation notamment en politique. En cette période de transition, le rôle de la communauté reste et demeure fondamental : sortir des mosquées et dire la vérité, donner des orientations à la jeunesse et à la nation tout entière, apporter notre contribution et notre vision pour un Burkina prospère. […] Nous osons croire que la communauté des musulmans qui s'est illustrée dans des divergences face aux questions politiques de notre pays jouera désormais son rôle qui est le leur : éduquer et interpeller les acteurs politiques sur leurs responsabilités à travailler sincèrement pour des populations[1142].

Profitant de la délégitimation de la FAIB et de l'espace vacant laissé par les porte-paroles traditionnels des musulmans, les responsables de l'AEEMB et du CERFI cherchèrent par cette démarche à mieux positionner leur structure dans le paysage associatif islamique en se présentant comme étant les acteurs les plus aptes pour défendre les préoccupations de leur communauté religieuse. Ceci était d'autant plus possible par le fait qu'ils bénéficiaient d'un plus grand capital de sympathie et de légitimité à la suite de leur sortie publique lors de la crise sur le Sénat. Par leur leadership dès les premiers mois de la période de transition, ils provoquèrent une sorte d'électrochoc alors que d'autres organisations islamiques emboitèrent le pas en commençant à leur tour à s'impliquer plus directement dans les débats sociopolitiques.

Le cas de Moussa Nombo, le président du CERFI et une figure émergente de la scène musulmane du Burkina Faso, fut particulièrement éloquent à cet égard. À l'instar des précédents dirigeants de cette association, il n'avait pas suivi une formation islamique formelle. Administrateur des services financiers, son parcours universitaire entre 1992 et 1997 s'était conclu par l'obtention d'un master en sciences juridiques de l'Université de Ouagadougou. Il se considérait initialement comme étant davantage impliqué comme « syndicaliste » avant d'opter pour la « vie religieuse » en militant plus activement pour l'AEEMB. Il y occupa divers postes de responsabilité, dont trésorier (1996-1998), conseiller aux affaires juridiques et administratives (2000-2002) et président du conseil consultatif (2002-2004). Moussa Nombo avait ensuite intégré le CERFI en 2004. Après avoir assuré diverses fonctions, il fut élu à la présidence de l'organisation en décembre 2009. Il nous avait expliqué que son arrivée à la tête du CERFI

[1142] « Situation politique du Burkina Faso : le rôle de la communauté des musulmans », *An-Nasr Trimestriel*, n° 54, janvier-mars 2015.

marqua un « changement générationnel[1143] » au sein de l'association, car outre lui, d'autres jeunes avaient accédé à des postes de responsabilité dans le bureau national. Parmi les trois grands objectifs stratégiques de son second mandat à la tête de l'association (2013-2015) se trouvait celui de « faire du CERFI une organisation contribuant à l'éveil de la conscience citoyenne au Burkina Faso par la promotion des valeurs islamiques et républicaines[1144] ».

Alors que le gouvernement de la transition venait à peine d'être installé, Moussa Nombo et le président de l'AEEMB, devant l'« opportunité inouïe de reconstruction d'un Burkina nouveau », avaient fait une déclaration publique dans laquelle ils avaient appelé les acteurs de la transition à s'attaquer aux problèmes sociaux touchant la population, à faire preuve d'une « éthique exemplaire dans la gestion des affaires publiques » du pays et à éviter le « favoritisme régionaliste, religieux, corporatiste », car « l'injustice, le clientélisme, la corruption, l'impunité, érigés en mode de gouvernance ne sauraient prospérer éternellement[1145] ».

Ces paroles se traduisirent aussi par diverses actions tout au long de l'année 2015. Par exemple, le CERFI organisa une rencontre des « cadres et intellectuels musulmans » en juin sur le thème « Intellectuels musulmans : être avec Dieu pour mieux bâtir la cité » avec la présentation d'un débat intitulé « Regards croisés sur la situation nationale ». L'activité, pour laquelle nous avions fait de l'observation non participante, avait suscité un véritable engouement tant par le nombre de participants que par la nature des discussions avec l'assistance, qui avaient été très animées. En effet, la salle de conférence, d'une capacité d'environ deux cents places, était bondée. Les musulmans présents semblaient être déterminés à ce que leur communauté religieuse profite du nouveau contexte politique pour qu'elle joue enfin un rôle dans les débats sociopolitiques, qui serait à la hauteur de son poids démographique[1146], après être restée trop longtemps à l'écart des grandes questions d'intérêt national. La sous-représentation des musulmans au sein des élites politique et administrative du pays et l'importance de défendre une laïcité garantissant une meilleure équité entre toutes les religions avaient aussi été soulignées par plusieurs[1147].

[1143] Entretien avec Moussa Nombo, ancien président du CERFI (2009-2015), au siège du CERFI (Ouagadougou), 16 juin 2015.
[1144] *Ibid.*
[1145] « Insurrection populaire au Burkina : le message conjoint du CERFI et de l'AEEMB », *LeFaso.net*, 28 novembre 2014.
[1146] Plusieurs participants et intervenants avaient rappelé qu'en tant que communauté comptant pour plus de 60 % de la population, ils avaient le pouvoir de faire changer les choses.
[1147] Sur la laïcité et les musulmans au Burkina Faso, voir notamment Traoré, *loc. cit.*, 2010, p. 9-54; Fabienne Samson, « La concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'État. Exemples comparés du Sénégal et du Burkina Faso »,

Dans son discours d'ouverture, Moussa Nombo avait expliqué que cette activité se voulait une occasion pour les « élites et leaders musulmans » de discuter de la situation sociopolitique nationale et de ses enjeux pour mieux jouer leur rôle d'« éclaireur » au sein de la communauté musulmane du pays. En faisant une allusion voilée aux critiques que la FAIB avait essuyées, il avait affirmé que les musulmans du Burkina Faso attendent dorénavant des actions de leurs élites qui outrepassent la sphère cultuelle, ce à quoi le CERFI voulait contribuer en s'engageant davantage sur le terrain sociopolitique. Cette rencontre s'inscrivait dans le cadre d'une grande campagne nationale de « sensibilisation citoyenne » du CERFI auprès des musulmans des treize régions du pays sur la thématique « spiritualité et citoyenneté à la lumière des enseignements islamiques ». Celle-ci visait à inciter les musulmans à s'engager plus activement dans la sphère publique pour « la défense de l'intérêt général[1148] ». Les questions de citoyenneté furent aussi traitées en juillet lors de la Nuit du destin, organisée conjointement par le CERFI et l'AEEMB[1149], et furent le thème principal du sermon de l'*Aïd el-Fitr*[1150].

Le CERFI s'était également impliqué dans la supervision des élections présidentielles et législatives, une première dans son histoire. L'association avait en effet fourni 121 superviseurs, préalablement formés par des commissaires de la Commission Électorale Nationale Indépendante (CENI), qui furent répartis dans les 45 provinces du pays. Pour Moussa Nombo, il s'agissait pour son association de contribuer à la réussite des élections[1151]. Toutes ces initiatives très médiatisées mises de l'avant par le CERFI de Moussa Nombo et la grande légitimité que ce dernier avait acquise – en plus de sa formation en droit – ne furent certainement pas étrangères au fait qu'il fut l'un des deux représentants de la communauté musulmane à la commission constitutionnelle. Celle-ci, qui démarra ses travaux en septembre 2016, était chargée de la rédaction de l'avant-projet de la future constitution devant mener à la Ve République, texte qui fut remis au président en novembre 2017.

---

dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, IRD/Éditions Tombouctou, 2014, p. 182-191; Mara Vitale, « Quelle laïcité au Burkina? Les enjeux du dialogue entre État, religions et citoyens », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, IRD/Éditions Tombouctou, 2014, p. 303-311.

[1148] L'évènement fut aussi rapporté par la presse. Voir notamment « Situation nationale : les cadres et intellectuels musulmans tirent les enseignements », *LeFaso.net*, 8 juin 2015.

[1149] « Ramadan 2015 : la nuit du destin célébrée sous le signe du développement », *LeFaso.net*, 14 juillet 2015.

[1150] « Ramadan 2015 : "Épargner le Burkina des images désastreuses et poignantes de populations faméliques, traversant les frontières…", imam Tiégo Tiemtoré », *LeFaso.net*, 20 juillet 2015.

[1151] « Élections du 29 novembre 2015 : le CERFI déploiera 121 superviseurs », *LeFaso.net*, 23 novembre 2015.

D'autres organisations avaient emboité le pas au CERFI et à l'AEEMB. La participation d'une trentaine d'associations de jeunesse et de structures islamiques, dont l'AEEMB et le CERFI, au Forum national de la jeunesse musulmane en août 2015, qui portait notamment sur la « participation citoyenne de la jeunesse musulmane » et celle des « structures islamiques à la vie sociopolitique », l'illustrait bien[1152]. En septembre 2015, lors d'une activité publique à Bobo-Dioulasso, les représentants de la Coordination des Associations Islamiques de l'Ouest avaient fait part des « préoccupations des musulmans au Burkina Faso » – une liste pléthorique de doléances[1153] – à l'intention de la classe politique. Le porte-parole de la coordination avait conclu son plaidoyer en mettant en garde les politiciens sur l'importance d'en tenir compte, car les musulmans allaient être « très regardants sur leur vote » aux élections[1154], du jamais vu dans l'histoire du pays. S'il demeure extrêmement difficile de mesurer l'impact réel de ces différentes initiatives, il n'en demeure pas moins que la question de la participation citoyenne et politique des musulmans du Burkina Faso n'avait jamais été traitée à ce point par des associations islamiques et leurs responsables dans l'histoire du pays.

Ce tournant majeur s'opéra même au sein de la FAIB, dont l'inaction sur le terrain sociopolitique depuis sa création en 2005, faisait en sorte que beaucoup de musulmans l'assimilaient à une « Commission Lune » servant uniquement à annoncer les dates officielles des fêtes islamiques[1155]. Des jeunes musulmans, en ayant mis une pression énorme sur leurs ainés de la fédération pour qu'il y ait des changements, réussirent à impulser un électrochoc aux vieux. Ainsi, la FAIB, qui était restée jusque-là complètement à l'écart des débats entourant le déroulement de la transition et de la réflexion sur la contribution politique et citoyenne des musulmans du pays, commença à s'impliquer sur ce terrain suivant l'arrivée de Cheikh Sidi Mohamed Koné, l'ancien de l'AEEMB/CERFI.

1152 « Forum national de la jeunesse musulmane : les jeunes musulmans veulent avoir droit au chapitre », *L'Autre Regard*, nº 30, 5 septembre au 5 octobre 2015.

1153 Voir Annexe XXXI pour la liste détaillée des demandes formulées aux candidats à la présidentielle et aux législatives.

1154 « Bobo : la communauté musulmane s'érige contre l'homosexualité », *LeFaso.net*, 12 septembre 2015; « Lutte contre l'homosexualité au Faso : les musulmans de l'Ouest haussent le ton », *LeFaso.net*, 13 septembre 2015.

1155 Ceci est toutefois à nuancer dans la mesure où la FAIB travaillait tout de même pour la reconnaissance officielle des diplômes des écoles franco-arabes du pays et d'autres instituts de formation du monde arabe ainsi que pour que la direction du comité de suivi du *hadj* soit assurée par des musulmans. Ses responsables avaient également revendiqué une plus grande équité dans le traitement des religions par l'État lors du Forum national sur la laïcité en septembre 2012. Entretien de groupe avec des secrétaires de la FAIB, au siège de la FAIB (Ouagadougou), 28 avril 2015; « Forum sur la laicité : les musulmans pour un État équidistant des différentes confessions religieuses », *Le Pays*, 25 septembre 2012.

En novembre 2015, la publication d'une lettre de la FAIB dans la presse et sur sa page Facebook à l'approche de la présidentielle et des législatives vint confirmer que les changements apportés à la fédération suivant le congrès de juin 2015 n'étaient pas seulement cosmétiques. Une telle déclaration était totalement inédite dans l'histoire de la communauté musulmane du pays puisque la principale association musulmane du pays – CMBF ou FAIB – n'avait jamais tenu de tels propos avant un scrutin. Rappelant que le vote est un « devoir citoyen », la FAIB appelait tous les musulmans et plus largement l'ensemble des Burkinabè à participer massivement aux deux scrutins, car « Cet acte serait la clef du changement tel que voulu et exprimé par le peuple en octobre 2014 » et ces « voix comptent pour l'atteinte du changement au Burkina Faso, à la lumière de la foi musulmane et des valeurs soutenues et défendues par l'islam[1156] ». Parmi les quatre critères définissant le choix d'un bon candidat selon les responsables de la FAIB, le candidat devait avoir « un projet de société clair et réaliste pour le développement du Burkina Faso » et prôner « la cohésion sociale et l'équité entre les hommes, au-delà de leur appartenance confessionnelle[1157] ». Ce dernier point était particulièrement intéressant dans le contexte du tollé suscité par l'entrevue d'Ablassé Ouédraogo, candidat à l'élection présidentielle, dans le magazine *Jeune Afrique* quelques mois auparavant[1158].

Le projet de loi sur les libertés religieuses vint confirmer le virage entrepris par la FAIB quant au fait de jouer plus activement son rôle d'interlocuteur des musulmans auprès des pouvoirs publics pour lequel elle avait été très critiquée par le passé. Lors du conseil des ministres du 30 novembre 2016, le gouvernement avait annoncé les premiers détails sur ce projet de loi. Il s'agissait de combler le vide juridique entourant la définition et l'application effective du principe de laïcité par l'État notamment la réglementation pour la construction de lieux de culte et la création d'associations confessionnelles. Le porte-parole du gouvernement avait expliqué que cette démarche visait à « encadrer l'exercice de la pratique des libertés religieuses, de garantir les droits des citoyens à pratiquer la religion, et de protéger la société contre toutes formes de

1156 « Élections 2015 : la communauté musulmane définit les critères d'un bon choix », *LeFaso.net*, 14 novembre 2015.
1157 *Ibid.*
1158 Il avait présenté ses « trois atouts principaux », qui lui donnaient à son avis de bonnes chances de l'emporter : « Je suis Moagha du plateau central, et les Mossis sont une forte composante du Burkina Faso. Je suis aussi musulman, ce qui n'est pas rien dans un pays où 70 % des gens le sont également […] ». Voir « Ablassé Ouédraogo : "J'ai toutes mes chances à la présidentielle d'octobre" », *Jeune Afrique*, 8 juin 2015.

dérives[1159] ». Ce projet de loi devait être examiné à l'Assemblée nationale au cours d'une session extraordinaire en janvier 2017.

Le 7 janvier, les responsables de la FAIB s'étaient rencontrés afin de prendre connaissance du projet. Suivant cette réunion, la fédération avait fait paraitre un long communiqué de presse[1160] pour faire part de ses « inquiétudes profondes sur certaines dispositions du texte », qui pourraient avoir « très probablement des conséquences dommageables sur le vivre ensemble apprécié de tous au Burkina Faso[1161] ». Parmi les dix articles jugés problématiques et largement commentés dans le texte se trouvaient notamment les craintes concernant l'interdiction possible des rassemblements pour la prière sur le bord des routes; l'interdiction d'ériger des petits espaces formels ou informels de prière dans les services de l'État; le port du voile, du boubou et du bonnet dans l'administration publique; la possibilité pour les enseignants musulmans de prier à l'école et de porter des vêtements religieux; et l'interdiction possible des activités organisées par les associations d'élèves et d'étudiants musulmans dans les établissements publics. La FAIB avait conclu sa déclaration en appelant au retrait du projet de loi[1162].

De nombreux musulmans burkinabè avaient grandement salué cette sortie de la FAIB, jugeant qu'elle avait défendu les intérêts de la communauté musulmane, ce qui avait contribué à redorer le blason de la fédération. Sur la page Facebook de la FAIB, la publication avait d'ailleurs été partagée à près de 1000 reprises en plus d'avoir été commentée par plus de 500 personnes[1163], sans commune mesure avec les publications habituelles de la fédération. Devant cette polémique, Simon Compaoré, le ministre d'État et ministre de l'Administration Territoriale, de la Décentralisation et de la Sécurité Intérieure, avait discuté avec une délégation de la FAIB le 9 janvier pour les informer que le gouvernement avait demandé le retrait du projet de loi de l'ordre du jour de l'Assemblée nationale[1164]. La même journée, Salif Diallo, le président de l'Assemblée nationale, avait tenu à rassurer les communautés religieuses du pays qu'aucune loi

[1159] « Conseil des ministres : pour un encadrement de l'exercice des libertés de religion », *Le Pays*, 1er décembre 2016.
[1160] Voir Annexe XXXII pour le communiqué complet.
[1161] « Projet de loi sur les libertés religieuses : les associations islamiques demandent le retrait », *LeFaso.net*, 7 janvier 2017.
[1162] *Ibid.*
[1163] « Communiqué FAIB relatif au projet de loi sur les libertés religieuses au Burkina », *page Facebook de la FAIB*, 7 janvier 2017, www.facebook.com/FAIB.Burkina/posts/255830204837153, page consultée le 15 janvier 2017.
[1164] « L'examen du projet de loi portant libertés religieuses reporté afin "d'approfondir les concertations" », *LeFaso.net*, 9 janvier 2017.

ne serait adoptée sur les libertés religieuses sans auparavant les associer[1165]. Le 11 janvier, une délégation de l'Union pour le Progrès et le Changement (UPC), le principal parti d'opposition, avait rencontré les responsables de la FAIB pour témoigner de leur soutien dans leur position[1166]. Enfin, quelques jours plus tard, c'était au tour du président Roch Marc Christian Kaboré de s'entretenir avec des responsables de la FAIB sur le projet de loi. Au cours de cette rencontre, Cheikh Sidi Mohamed Koné avait affirmé souhaiter l'application d'« une laïcité qui puisse garantir la paix entre les différentes communautés religieuses de ce pays[1167] ». Cet évènement était tout à fait inédit dans l'histoire du Burkina Faso. La rapidité avec laquelle le gouvernement recula dans ce dossier devant la grogne de la communauté musulmane illustrait bien le changement de paradigme, qui s'était amorcé depuis la chute de Blaise Compaoré, alors que les élites musulmanes avaient pratiquement toujours offert un soutien inconditionnel à l'État.

En somme, les changements politiques et sociaux en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso depuis 2010 contribuèrent à inverser les tendances qui s'observaient dans les deux pays depuis les années 1990 quant à la mobilisation des responsables associatifs dans la sphère publique. Alors qu'en Côte d'Ivoire, jeunes et ainés de plusieurs organisations islamiques avaient constitué une force d'opposition aux dérives étatiques, les ainés, maintenant au-devant de la scène dans les débats sociopolitiques, se caractérisent par leur proximité avec le pouvoir. Au Burkina Faso, s'il est encore trop tôt pour conclure à des changements durables, le désabusement face aux vieilles élites de la FAIB profita notamment à de jeunes leaders musulmans francophones, qui ont émergé sur la scène publique en revendiquant un islam civil soucieux du renforcement de la démocratie et de la préservation du caractère laïque de l'État. Outre le terrain politique, les responsables associatifs de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso s'engagèrent plus activement dans l'arène du développement socioéconomique au cours de cette période.

[1165] « Salifou Diallo : "L'Assemblée nationale n'acceptera pas qu'une loi vienne créer des problèmes à la population" », *Burkina 24*, 9 janvier 2017.
[1166] « L'UPC salue le retrait du projet de loi portant libertés religieuses au Burkina Faso », *LeFaso.net*, 12 janvier 2017.
[1167] « Liberté religieuse : après le retrait du projet de loi, la FAIB est satisfaite et le dit à Roch Kaboré », *Fasozine*, 17 janvier 2017.

2. Entrepreneuriat religieux ou l'intervention des ainés et des jeunes dans l'arène du développement socioéconomique

L'entrepreneuriat religieux n'est pas un phénomène nouveau. Depuis longtemps, des figures ou des groupes musulmans rivalisent entre eux dans l'érection de mosquées, de médersas ou dans l'organisation du *hadj*. À l'instar de ce qui a été observé ailleurs en Afrique de l'Ouest et chez les autres groupes confessionnels[1168], des musulmans ivoiriens et burkinabè, dont des jeunes et des femmes, s'étaient impliqués dans l'humanitaire et l'arène du développement dès les années 1990, et surtout lors de la décennie 2000, par le biais d'initiatives individuelles ou en créant des ONG islamiques[1169]. Cependant, à partir de la décennie 2010, pour un nombre croissant de responsables et de militants d'associations islamiques nationales, la stricte tenue d'activités religieuses n'était plus jugée suffisante. Si la formation islamique demeure la raison première de ces mouvements, le développement de l'entrepreneuriat religieux à travers diverses activités sociales et économiques vint à occuper une place primordiale.

Fadiga Moussa Al Farouk, le président de l'AMSCI, incarna mieux que quiconque cette figure de l'entrepreneur religieux et le tournant humanitaire entreprit par la plupart des organisations islamiques tandis que les résultats très mitigés des actions du Mouvement Sunnite au Burkina Faso illustrèrent bien les enjeux liés à la dépendance aux donateurs du monde arabo-musulman. Au-delà des logiques de compétition entre figures et associations ainsi que des visées liées au prosélytisme, les actions socioéconomiques répondaient d'un engagement civique et de la nécessité de présenter un visage différent de l'islam pour des musulmans francophones de l'Amicale des Anciens de l'AEEMCI (3A) et du CERFI. De leur côté, plusieurs responsables de l'AEEMCI et de l'AEEMB, même s'ils n'ont pas la capacité financière personnelle d'investir dans des activités de développement comme leurs ainés, réussirent à tirer leur épingle du jeu sur ce terrain en récupérant les politiques économiques étatiques et en nouant des partenariats à l'international.

[1168] Kaag et Saint-Lary, *loc. cit.*, 2011; Soares et LeBlanc, *loc. cit.*, 2015, p. 67-90.
[1169] La question des ONG islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso a fait l'objet de nombreuses études. Voir LeBlanc, *loc. cit.*, 2012, p. 493-516; LeBlanc *et al.*, *loc. cit.*, 2013, p. 236-256; LeBlanc, *loc. cit.*, 2014, p. 167-198; LeBlanc, *loc. cit.*, 2016, p. 85-104; Savadogo *et al.*, *loc. cit.*, 2016, p. 27-46; Binaté, *loc. cit.*, 2016b, p. 47-62; Binaté, *loc. cit.*, 2018, p. 193-230; Couillard *et al.*, *loc. cit.*, 2016, p. 105-123.

2.1. Entre prosélytisme et revendications citoyennes : les ainés sur le terrain de l'humanitaire

Bien que les responsables de l'AMSCI et du Mouvement Sunnite, les principales associations salafistes de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, cherchent aujourd'hui à jouer un rôle socioéconomique important aux côtés de leurs activités religieuses par le biais d'investissements en infrastructures, l'incursion sur le terrain de l'humanitaire fut entreprise bien plus rapidement et avec beaucoup de succès par l'AMSCI. En effet, l'entrepreneuriat religieux déployé par leur président Fadiga Moussa Al Farouk (2007-), rendu possible grâce à sa capacité à tirer profit de ses réseaux personnels développés durant son parcours académique[1170], ne fut pas étranger au dynamisme récent de l'AMSCI. En 2004, à son retour en Côte d'Ivoire après ses études, Fadiga Moussa Al Farouk avait fondé l'ONG islamique *Maktab Ta'Awoun*[1171]. Pouvant compter sur un fort soutien d'organismes et de donateurs saoudiens, son ONG, spécialisée dans la construction de mosquées, de médersas et de puits en Côte d'Ivoire, fut particulièrement active et participa du même coup au rayonnement de l'AMSCI pour laquelle elle est étroitement liée. Signe des moyens considérables dont dispose dorénavant la principale association salafiste du pays, l'AMSCI avait inauguré sa plus grande mosquée (mosquée Tawfiq) et son siège à Yopougon-Wassakara (Abidjan) en 2014, un projet d'un peu plus d'un milliard de francs CFA, qui avait notamment été financé par la Fondation internationale Muhammad Habib[1172]. Binaté a d'ailleurs relevé qu'au cours des dernières années, la plupart des dons de pays arabo-musulmans en Côte d'Ivoire furent destinés à *Maktab Ta'Awoun* et à des individus associés à l'idéologie wahhabite[1173].

L'aide humanitaire joua un rôle central dans la stratégie de Fadiga Moussa Al Farouk et des autres responsables de l'AMSCI d'entreprendre une vaste campagne de mobilisation et d'installation de cellules locales sur toute l'étendue du territoire et notamment hors des grands centres urbains. Le président lui-même, souvent accompagné d'une forte délégation de membres du bureau national de l'AMSCI, avait sillonné le pays dans ce but entre 2008 et 2010[1174] à laquelle s'ajoutait

[1170] Se rapporter au chapitre IV pour le parcours de Fadiga Moussa Al Farouk et son arrivée à la présidence de l'AMSCI.
[1171] Reconnue officiellement en novembre 2006.
[1172] « Réconciliation : l'AMSCI veut apporter sa contribution au processus », *Fraternité Matin*, 19 avril 2014.
[1173] Binaté, *loc. cit.*, 2016b, p. 60.
[1174] « Dabou : visite de l'AMSCI. Les Sunnites entament la restructuration de leur base », *Islam Info*, n° 122, 27 février au 4 mars 2008; « AMSCI : Duékoué dans la mouvance de la redynamisation », *Islam Info*, n° 130, 23 au 29 avril 2008; « Bouaké. Installation de la délégation régionale de l'AMSCI : l'AMSCI a de nouveaux responsables à Bouaké », *Islam Info*, n° 158, 12 au 18 novembre 2008; « Tournée du BEN de l'AMSCI. Installation et redynamisation des structures de base : le Raïs s'est imprégné des réalités du grand Ouest », *Islam Info*, n° 182, 29 avril au 5 mai 2009; « Tournée de l'AMSCI dans les régions du Haut Sassandra et le Worodougou : les régions du Haut Sassandra et le

la construction de centaines de mosquées et de médersas par *Maktab Ta'Awoun* partout en Côte d'Ivoire selon le CV de Fadiga Moussa Al Farouk[1175]. Un article de presse en 2015 soulignait que dans le seul département de Touba, près de la Guinée, l'AMSCI et *Maktab Ta'Awoun* avaient construit 17 édifices (mosquées, écoles coraniques et médersas réunies)[1176]. Dans la même région, un centre islamique composé d'une école secondaire de quinze classes et d'une mosquée, dont la construction coûta 180 millions de francs CFA, fut inauguré en 2016 par l'AMSCI grâce à des partenaires saoudiens[1177]. Par le biais de cet entrepreneuriat religieux, qui s'inscrivait résolument dans une logique de prosélytisme visant à diffuser une interprétation rigoriste de l'islam, l'AMSCI avait ainsi pu s'implanter dans de nombreuses localités de la Côte d'Ivoire à partir de la fin des années 2000 et au cours de la décennie suivante.

À ces nombreuses réalisations s'ajouta l'ouverture de l'Université islamique Al Fourqane à Yopougon lors de l'année académique 2009-2010, dont Fadiga Moussa Al Farouk en est le président-recteur[1178]. Ce dernier, qui cherchait à faire de l'AMSCI une force dans le domaine de l'enseignement confessionnel islamique, fut aussi à l'origine de la mise sur pied de la Ligue des Écoles Confessionnelles Islamiques (LECI) en avril 2012. Cette structure, qui représentait près de 300 établissements islamiques auprès de l'État à son lancement[1179], visait à concurrencer le COSIM, près de l'Organisation des Établissements d'Enseignement Confessionnel Islamique (OEECI), et le CNI, avec son groupe scolaire *Iqra*, sur le terrain de l'intégration des établissements islamiques au système éducatif national[1180]. La création de la radio *Al Fourqane* à Man en 2011[1181] par l'AMSCI et *Maktab Ta'Awoun* s'inscrivait aussi dans cette logique de compétition alors que le directeur général de la radio islamique *Al Bayane*, Djiguiba Cissé, est affilié au COSIM.

Worodougou mobilisées », *Islam Info*, nº 236, 12 au 18 mai 2010; « AMSCI. Tournée dans les régions des Savanes et du Denguélé : une nouvelle vision pour la pratique d'un Islam authentique », *Islam Info*, nº 240, 9 au 15 juin 2010.

1175 « Biographie du président », *site web de l'Université Al Fourquane*, www.alfourqaneci.com/web/index.html, page consultée le 28 janvier 2015.

1176 « L'AMSCI offre une mosquée aux fidèles du canton Gbo (Touba) », *Agence Ivoirienne de Presse*, 19 janvier 2015.

1177 « Un Centre islamique inauguré à Touba », *Agence Ivoirienne de Presse*, 12 janvier 2016.

1178 Voir Annexe XXXIII pour une entrevue de Fadiga Moussa Al Farouk sur le lancement de cette université islamique. « Interview avec Dr Moussa Fadiga (Fondateur de l'UIFCI) : "C'est un rêve pour moi de réaliser un noble projet au profit de toute la communauté musulmane" », *Islam Info*, nº 233, 21 au 27 avril 2010.

1179 « Yopougon Académie. AMSCI/LECIM : objectif, mobilisation réussit [sic]! », *Islam Info*, nº 338, 25 avril au 1er mai 2012.

1180 Binaté, *loc. cit.*, 2016a, p. 133-135.

1181 « Présentation de la radio », *Radio Al-Fourquane*, www.radioalfourquane.net/index.php/al-fourquane/presentation-de-la-radio, page consultée le 26 septembre 2015.

Du côté du Mouvement Sunnite du Burkina Faso, l'association fut loin de faire preuve du même dynamisme que l'AMSCI. L'organisation était restée longtemps cantonnée dans le domaine de la formation religieuse, disposant d'une vingtaine d'établissements éducatifs à Ouagadougou[1182]. Même si la structure avait commencé à organiser des dons de sang et des campagnes de soins un peu partout au pays depuis le congrès de 2007, qui avait consacré Mohamad Kindo comme principal responsable du Mouvement Sunnite[1183], ses réalisations tangibles dans le domaine socioéconomique demeuraient très modestes comme l'avaient reconnu des membres du bureau national de l'association. En effet, lorsque nous les avions interrogés en juin 2015 sur les plus grandes réalisations du Mouvement Sunnite au cours des cinq dernières années, ils avaient évoqué la finition de la peinture de leur grande mosquée à Ouagadougou ainsi que la construction de quelques écoles primaires[1184], un bilan bien modeste en comparaison aux activités de l'AMSCI et de *Maktab Ta'Awoun*.

Le congrès national de mars 2013, qui avait pour thème « L'islam : une solution pour un développement économique et social équilibré », devait marquer un changement pour le Mouvement Sunnite. Le président avait alors déclaré que « le musulman voulu par l'islam est un acteur majeur et averti qui œuvre pour la promotion de sa religion mais aussi pour le développement économique et social de son pays[1185] ». Ces paroles étaient toutefois demeurées essentiellement des vœux pieux jusqu'en mars 2015 au lancement du « Projet Waqf », un programme de souscription volontaire sur une base mensuelle allant de 150 à 50 000 francs CFA. Les fonds ainsi amassés devaient permettre au Mouvement Sunnite de financer des infrastructures sociales, économiques et sanitaires. Fait intéressant, ce projet avait été suggéré aux responsables de l'association par le Commissariat national de la jeunesse du Mouvement Sunnite – qui avait été créé seulement en 2013 – lors du forum national de la jeunesse du Mouvement Sunnite de janvier 2015. En effet, les jeunes présents avaient fait savoir aux ainés qu'il était grand temps que l'association puisse mobiliser des ressources financières pour

[1182] Entretien avec des membres du bureau national du Mouvement Sunnite, au siège du Mouvement Sunnite (Ouagadougou), 4 juin 2015.
[1183] Voir chapitre IV pour les changements impulsés par Mohamad Kindo au Mouvement Sunnite.
[1184] Entretien avec des membres du bureau national du Mouvement Sunnite, au siège du Mouvement Sunnite (Ouagadougou), 4 juin 2015.
[1185] « 8e congrès du mouvement sunnite : les musulmans interpellés sur leurs droits et devoirs », *Sidwaya*, 1er avril 2013; « 8e congrès du mouvement sunnite du Burkina : pour une consolidation des acquis », *Le Pays*, 2 avril 2013.

participer au développement socioéconomique du pays, une contribution jugée jusque-là insuffisante[1186].

Le Projet Waqf du Mouvement Sunnite était aussi intéressant par le fait que les responsables comptaient amasser des fonds en s'appuyant d'abord sur les contributions nationales, une façon de procéder qui allait en quelque sorte à l'encontre de la manière habituelle de l'association comme nous l'a expliqué un des membres de leur bureau national : « Le Mouvement Sunnite est parti du fait que nous avions une tradition qui consiste à attendre de l'aide de l'extérieur notamment de chez les Arabes. Donc on a une tradition de la politique de main tendue pour réaliser nos projets. On s'est dit bon, il faut un peu rompre avec cette habitude […] On a une base, donc pourquoi ne pas essayer de financer nos projets à partir de la base?[1187] ». Depuis les années 2000, le Mouvement Sunnite comptait énormément sur l'aide financière de la Fondation Abdallah ben Massoud, une ONG islamique d'orientation salafiste près de réseaux saoudiens, qui avait notamment été à l'origine de la création de la radio et de la télévision *Al Houda*[1188].

En mars 2016, une année après le lancement du Projet Waqf, le Mouvement Sunnite rendait public un rapport sur les cotisations amassées au cours de l'année 2015. Dans un document très détaillé témoignant d'une certaine professionnalisation dans la gestion des fonds – répartition des cotisations par région, dépenses détaillées, etc. –, on y apprenait que la somme de près de 275 millions de francs CFA avait été amassée[1189]. Si ce montant était relativement élevé, cela demeurait cependant bien loin des quatre milliards de francs CFA que le Mouvement Sunnite cherchait à recueillir pour la construction d'un centre médical avec antenne chirurgicale à Ouagadougou, qui offrirait des services de santé à toute la population sans discrimination de religion[1190]. Si cela n'a pas encore conduit à la réalisation de projets concrets comme pour l'AMSCI en Côte d'Ivoire, cela témoigne néanmoins du fait que l'organisation d'activités strictement religieuses ne suffit plus pour combler les attentes des militants d'associations

---

1186 « Indépendance de la communauté musulmane : le CERFI et le Mouvement sunnite indiquent la voie à suivre », *L'Autre Regard*, nº 25, 5 avril au 5 mai 2015.

1187 Entretien avec des membres du bureau national du Mouvement Sunnite, au siège du Mouvement Sunnite (Ouagadougou), 4 juin 2015.

1188 Le fondateur de cette ONG islamique est Issouf Kanazoé, un riche commerçant burkinabè. Cette fondation peut notamment compter sur le financement de son président, Mohamed Elsherbini, un Saoudien fortuné. Cette fondation travaille étroitement avec le Mouvement Sunnite. Voir Couillard *et al.*, *loc. cit.*, 2016, p. 111-112.

1189 « Bilan du Projet Waqf du Mouvement Sunnite du Burkina », *Bissmillahi-bf*, 17 mars 2016, www.bissmillahi-bf.org/?p=11866, page consultée le 18 mars 2016.

1190 « Projet de construction de l'hôpital du mouvement sunnite du Burkina », *Daawatoul Islamia*, 2 mars 2017, http://daawatoul-islamia.net/projet-de-construction-de-l-hopital-du-mouvement-sunnite-du-burkina, page consultée le 10 novembre 2017.

islamiques et notamment les jeunes, qui attendent de leur structure qu'elle soit en mesure de mener à bien des réalisations socioéconomiques.

L'importance mise sur les actions sociales et humanitaires s'observa également du côté d'associations de musulmans francophones telles que les 3A en Côte d'Ivoire et le CERFI au Burkina Faso. Une nouvelle cohorte de « jeunes ainés » d'une quarantaine d'années à la tête de ces organisations chercha à donner une nouvelle dimension à leur militantisme islamique en associant étroitement leur foi à la contribution au développement socioéconomique de leur pays. Ils présentèrent leur démarche non pas comme du prosélytisme, mais plutôt comme un engagement citoyen visant à améliorer les conditions générales de la population et une façon de donner un visage plus positif à l'islam. Cependant, leur financement étant issu presque exclusivement de la contribution monétaire de leurs militants et de collectes de fonds nationales, ces structures eurent de la difficulté à mener à bien leurs projets plus ambitieux faute de moyens.

Sayndou Bakayoko, un enseignant des sciences de la communication et de management ainsi qu'un consultant au moment de l'enquête, joua un rôle très important au sein des 3A. Né en 1971, il milita d'abord au sein de l'AEEMCI au cours de l'année académique 1993-1994 alors qu'il entreprenait ses études à l'Université de Cocody. Entre 1996 et 1998, il fut le président de la section de l'AEEMCI de sa cité universitaire. Après avoir terminé des études en communication puis en sociologie du travail en 1998, il intégra les 3A, qui venait d'être relancé en 1995 après plusieurs années d'inactivités. À partir de ce moment, il occupa divers postes de responsabilité sous quatre présidents différents, dont la vice-présidence, jusqu'à ce qu'il soit nommé à la tête de l'association en avril 2014, puis reconduit dans ses fonctions en 2016[1191].

À la nomination de Sayndou Bakayoko en 2014, les responsables des 3A avaient jugé qu'il était nécessaire que l'association change quelque peu de cap. Pour Fousséni Dembélé, un ancien responsable de la structure (1998-2004), les 3A devait passer d'une « logique d'association à une logique d'entreprise sociale » à travers des investissements dans des infrastructures socioéconomiques et d'autres actions concrètes pour contribuer au rayonnement de l'islam en Côte d'Ivoire et au « bien-être de la nation[1192] ». Comme Sayndou Bakayoko nous l'avait expliqué,

[1191] Entretien avec Sayndou Bakayoko, président des 3A (2014-) et ancien militant de l'AEEMCI, à sa résidence (Abidjan), 23 décembre 2014.
[1192] « Assemblée générale des 3A : le passage de l'association à l'entreprise sociale », *Islam Info*, n° 439, 23 au 29 avril 2014.

la réalisation d'œuvres caritatives était importante pour « revaloriser l'image de l'islam », qui pâtit des atrocités commises au nom de cette religion, auprès de la société ivoirienne[1193].

Si les 3A n'ont toujours pas pu réaliser leur projet de centre culturel islamique estimé à plus de 400 millions de francs CFA, ils organisent, depuis 2009, leur diner-gala annuel appelé « nuit de la bienfaisance ». Cette activité, destinée aux cadres et mécènes de la communauté musulmane et qui a pris de l'ampleur au cours des dernières années, consiste à lever des fonds au bénéfice d'une cause caritative choisie grâce à un prix d'entrée et une vente aux enchères. Les sept éditions permirent de mobiliser, sans l'appui de partenaires arabo-musulmans, environ 100 millions de francs CFA au profit de différents bénéficiaires : la radio islamique *Al Bayane* (2009), le service néonatal du Centre hospitalier et universitaire de Treichville (2011), 250 orphelins du VIH-SIDA (2012), l'Institut de léproserie Raoul Follereau d'Adzopé (2013), l'hôpital psychiatrique de Bingerville (2014), des femmes atteintes du cancer du sein et du col de l'utérus (2015) et l'école de l'AEEMCI[1194] (2017)[1195].

Du côté du CERFI, les responsables avaient eux aussi jugé que les activités de formation religieuse, bien qu'encore essentielles, n'étaient plus suffisantes. Certes, dès les années 1990, toute une série d'éditoriaux parus dans le journal *L'Appel*, qui était animé par des individus près du CERFI, s'était montrée extrêmement critique envers les leaders de la communauté musulmane du pays pour leur bilan jugé peu reluisant dans les réalisations socioéconomiques ou sanitaires[1196]. Toutefois, bien que le CERFI avait aussi entrepris diverses initiatives sociales à partir de la fin des années 1990[1197], dont la mise en place d'un établissement d'enseignement

[1193] Entretien avec Sayndou Bakayoko, président des 3A (2014-) et ancien militant de l'AEEMCI, à sa résidence (Abidjan), 23 décembre 2014.
[1194] Depuis près de deux décennies, l'AEEMCI a entamé un projet de construction d'une école de six classes à Anyama, dans la banlieue nord d'Abidjan, dont l'achèvement des travaux et l'ouverture officielle des cours furent repoussés à maintes reprises. En mars 2017, les 3A avait donc organisé une collecte de fonds afin de pouvoir achever les travaux de cet établissement. Voir « Construction d'école : des anciens de l'Aeemci mobilise [sic] plus de 26 millions Fcfa », *Fraternité Matin*, 5 mars 2017.
[1195] Entretien avec Sayndou Bakayoko, président des 3A (2014-) et ancien militant de l'AEEMCI, à sa résidence (Abidjan), 23 décembre 2014.
[1196] « Musulmans! Où sont vos réalisations socio-économiques? », *L'Appel*, n° 04, juillet-août 1995; « Édito. Qui suis-je? », *L'Appel*, n° 09, mai-juin 1996; « Pour plus de solidarité… », *L'Appel*, n° 23, septembre-octobre 1998; « Communiqué », *L'Appel*, n° 27, avril 1999.
[1197] « Pour plus de solidarité… », *L'Appel*, n° 23, septembre-octobre 1998; « Caravane de da'awa 1998 du CERFI », *L'Appel*, n° 24, novembre-décembre 1998; « L'action du CERFI dans le Houet », *L'Appel*, n° 36, janvier 2000.

secondaire à Banfora de trois classes au milieu des années 2000, la plupart de ses projets n'avaient pas vu le jour par manque de moyens financiers[1198].

L'arrivée de Moussa Nombo à la présidence du CERFI en 2009 n'avait pas seulement entrainé des changements au niveau de la participation politique de l'association comme vue précédemment, mais avait également marqué une intensification de l'implication sociale de cette structure. Étant d'avis que la communauté musulmane était en retard par rapport aux autres groupes confessionnels du pays dans ce domaine[1199], Moussa Nombo jugeait qu'il y avait « la nécessité pour les associations musulmanes et leurs leaders de prendre en charge, en plus de l'instruction religieuse, les questions socioéconomiques des populations musulmanes et, partant, toutes les populations de notre pays. Ce n'est qu'à ce prix que nous pourrons être véritablement conformes au credo de notre religion[1200] ». Ce discours ressemblait donc énormément à celui que tenaient les responsables des 3A en mettant l'accent sur l'importance de « donner le vrai visage de l'islam » à travers des actions sociales.

Les investissements dans des infrastructures éducatives et sanitaires avaient donc constitué une des priorités du mandat de Moussa Nombo. Ainsi, une quatrième classe fut ajoutée au collège du CERFI à Banfora. De nouveaux complexes socioéducatifs furent également ouverts à Fada N'Gourma et à Dédougou. L'objectif est de faire de ces collèges, dans lequel les enfants suivent le programme scolaire officiel en plus d'une heure d'arabe et une heure de religion par semaine, des complexes socioéducatifs comprenant aussi une mosquée, un dispensaire et un puits[1201]. En outre, en partenariat avec les ambassades américaine et danoise, le Fonds des Nations Unies pour la population (FNUAP) et l'ONG islamique Qatar Charity, plus de 450 membres CERFI de tout le pays avaient contribué au Recensement Général des Foyers Coraniques au Burkina Faso (RGFC-BF) en 2013 pour le compte du Programme National d'Accélération de l'Alphabétisation (PRONAA) de l'État burkinabè. L'étude visait notamment à obtenir des données sur les conditions de vie des talibés et les caractéristiques des établissements afin que

[1198] « Interview avec Cheick Sidi Mohamed Koné, président sortant du CERFI : "La priorité du CERFI doit rester l'unité des musulmans du Burkina" », *Le CERFIste*, nº 10, janvier 2010.
[1199] Entretien avec Moussa Nombo, ancien président du CERFI (2009-2015), au siège du CERFI (Ouagadougou), 16 juin 2015.
[1200] « Islam au Burkina : le CERFI dresse la cartographie des foyers coraniques », *L'Observateur Paalga*, 27 décembre 2013.
[1201] Entretien avec Moussa Nombo, ancien président du CERFI (2009-2015), au siège du CERFI (Ouagadougou), 16 juin 2015.

l'État puisse mieux intervenir auprès de ce milieu[1202]. Cependant, d'autres projets tels que la construction d'un centre de santé à Ouagadougou et d'un complexe socioéducatif à Tenkodogo ne purent se concrétiser en raison d'un manque de ressources. Même si la « question de la mobilisation des ressources financières est très difficile au CERFI », Moussa Nombo nous expliquait qu'il demeurait convaincu de l'importance de conserver une autonomie vis-à-vis des donateurs extérieurs en mobilisant eux-mêmes les ressources financières localement[1203].

En dépit de moyens beaucoup plus limités que leurs ainés, notamment en raison de leur statut d'étudiant, des responsables de l'AEEMCI et de l'AEEMB engagèrent eux aussi leurs associations sur le terrain du développement socioéconomique et firent preuve d'agencéité en s'appropriant le langage développementaliste de l'État et faire de leurs organisations des partenaires légitimes pour la coopération auprès de donateurs étrangers.

2.2. Réappropriation des discours développementalistes et établissements de partenariats étrangers par les jeunes

En Côte d'Ivoire, sous l'impulsion des mandats de Mamadou Gnénéfoli Ouattara (2012-2014) et de Mamadou Koné (2014-2016), l'AEEMCI commença à s'investir au-delà du strict cadre de la formation religieuse de ses militants en s'orientant résolument sur le terrain du développement socioéconomique. Né en 1987, Mamadou Gnénéfoli Ouattara passa son enfance à Abengourou dans l'est de la Côte d'Ivoire. Il avait d'abord obtenu un Certificat d'étude primaire élémentaire (CEPE) en arabe, dans une médersa, avant d'intégrer le système d'éducation francophone. Il commença à militer à l'AEEMCI au Lycée moderne d'Abengourou. Ses connaissances islamiques et son excellente maitrise de l'arabe résultant de sa précédente formation religieuse arabisante firent en sorte qu'il fut nommé imam de l'AEEMCI du sous-comité d'Abengourou. Il fut également désigné comme secrétaire régional de l'association pour la région du Moyen-Comoé[1204]. Après son baccalauréat, Mamadou Gnénéfoli Ouattara étudia à l'Université de Cocody à partir de 2005 où il compléta une licence en lettres modernes. Depuis son arrivée à Abidjan, il faisait régulièrement les pré-sermons à la mosquée An-nour de l'AEEMCI. Il intégra par la suite le bureau national de l'association et y occupa divers postes de responsabilité entre 2007 et 2012, dont secrétaire national de la formation, de la culture et du sport et secrétaire

[1202] « Enseignement islamique : plus de 7500 foyers coraniques recensés », *Sidwaya*, 25 décembre 2013.
[1203] Entretien avec Moussa Nombo, ancien président du CERFI (2009-2015), au siège du CERFI (Ouagadougou), 16 juin 2015.
[1204] Le Moyen-Comoé est une ancienne région à l'est de la Côte d'Ivoire, jouxtant le Ghana, qui avait pour chef-lieu la ville d'Abengourou.

national de la mobilisation et de l'organisation. Au moment de l'enquête, il préparait un master en gestion de projets[1205].

Le thème du congrès de l'AEEMCI, qui avait porté Mamadou Gnénéfoli Ouattara à la présidence de l'association à la fin décembre 2012, illustra bien le virage entrepris par la structure. En effet, pour marquer leur volonté de faire de la participation des militants au développement socioéconomique du pays une priorité, les responsables de la structure avaient récupéré le slogan du président Ouattara « Faire de la Côte d'Ivoire une nation émergente à l'horizon 2020[1206] » en choisissant « Le développement de l'AEEMCI à l'horizon 2020 dans une Côte d'Ivoire émergente[1207] ». De nombreuses autres associations islamiques ivoiriennes avaient aussi repris le langage développementaliste du président pour nommer leurs conférences, séminaires et autres activités[1208].

Dans cette lignée, Mamadou Gnénéfoli Ouattara avait notamment voulu faire de l'insertion socioprofessionnelle des jeunes musulmans par le biais de l'entrepreneuriat privé une des priorités de son mandat, résumée par le slogan « L'AEEMCI, un esprit de leaders[1209] ». Même si « l'AEEMCI n'est pas une structure de placement » pour trouver du travail comme il le soulignait, il voulait néanmoins aider les militants « dans leur formation respective en organisant des cours de management, de gestion de projet et de leadership » ainsi qu'en publiant des offres d'emplois et de bourses disponibles sur le site web de l'association[1210]. De plus, pouvant compter sur une nouvelle voiture de service, Mamadou Gnénéfoli Ouattara et les autres membres de son bureau entreprirent une tournée hors d'Abidjan dans de nombreux établissements éducatifs du pays au cours de laquelle ils souhaitaient passer un message auprès des militants de l'AEEMCI comme il nous l'avait raconté :

[1205] Entretien avec Mamadou Gnénéfoli Ouattara, ancien président de l'AEEMCI (2012-2014), à son bureau (Abidjan), 7 janvier 2015.

[1206] Cette idée fut au cœur du premier « Plan National de Développement » (PND) du président Alassane Ouattara, adopté en mars 2012. Voir Akindès, *loc. cit.*, 2017, p. 8-10.

[1207] « 16ème congrès ordinaire de l'AEEMCI : El Hadj Ouattara Gnénéfoli Mamadou, nouvel Amir », *Islam Info*, nº 376, 23 au 29 janvier 2013.

[1208] Par exemple, le séminaire national islamique « Al Falah 2014 » de la Jeunesse Musulmane en Côte d'Ivoire (JEMCI), de tendance salafiste, avait pour thème central : « Émergence de la Côte d'Ivoire à l'horizon 2020 : quel apport de la jeunesse musulmane? ». « Cérémonie de clôture du séminaire national islamique "Al falah 2014" de la jeunesse musulmane en Côte d'Ivoire (jemci) : discours du parrain Ouattara Lacina, Chargé de mission du Président de la République », *Abidjan.net*, 1er septembre 2014.

[1209] Entretien avec Mamadou Gnénéfoli Ouattara, ancien président de l'AEEMCI (2012-2014), à son bureau (Abidjan), 7 janvier 2015.

[1210] « Entretien avec OUATTARA Gnénéfoly Mamadou (nouvel Amir de l'AEEMCI) : "Nous voulons être des élites musulmanes capables d'impacter positivement la société" », *Islam Info*, nº 408, 4 au 10 septembre 2013.

> L'idée importante dans cette Côte d'Ivoire qui se veut émergente, c'est que les étudiants et les élèves ne mettent pas dans leur tête qu'ils vont aller à l'école pour aller travailler dans la fonction publique. […] On crée nous-mêmes notre entreprise. Il faut que nous inculquions ça aujourd'hui dans nos mentalités […] parce que nous avons été formatés dans le système français. […] Nous devons comprendre aujourd'hui que l'État ne peut pas absorber tous ceux qu'il forme aujourd'hui. Donc il nous appartient d'être dans tous les secteurs d'activité au niveau de l'industrie, du commerce, de l'agriculture, partout, il y en a du potentiel[1211].

Derrière ces actions des responsables de l'AEEMCI, il s'agissait aussi d'une stratégie pour signifier la contribution de l'association au programme et à la vision économiques du président dans l'espoir d'obtenir une reconnaissance symbolique et financière de l'État. En effet, cette volonté de changer les comportements et les mentalités des militants de l'AEEMCI rejoignait énormément les appels répétés d'Alassane Ouattara depuis son arrivée au pouvoir sur l'importance de promouvoir la culture entrepreneuriale, qui était placée au cœur de sa conception d'un « Ivoirien nouveau » contribuant à l'émergence du pays. Cette stratégie de présenter l'AEEMCI comme partenaire potentiel de l'État sur cette question allait se confirmer avec le successeur de Mamadou Gnénéfoli Ouattara à la présidence de l'AEEMCI.

En adoptant un langage développementaliste, Mamadou Gnénéfoli Ouattara avait également souhaité développer des partenariats avec des organismes internationaux. Il avait d'ailleurs souligné l'importance pour l'AEEMCI d'avoir une « organisation interne qui répond aux normes internationales » et une comptabilité rigoureuse pour en faire une structure légitime[1212]. Cette stratégie avait porté fruit, car en octobre 2013, à titre de représentant de l'AEEMCI, il s'était rendu à Djeddah en Arabie Saoudite pour participer à un atelier de la Banque Islamique de Développement (BID)[1213]. Sous son mandat, l'AEEMCI développa aussi une coopération particulièrement étroite avec l'ONG ivoiro-turque Association Ihsane pour le Développement et l'Éducation (AIDE) créée en octobre 2013. Ceci ne fut pas étranger au fait qu'en octobre 2014, Mamadou Gnénéfoli Ouattara s'était rendu à Istanbul pour participer à la deuxième Assemblée générale de la *Islamic Conference Youth Forum for Dialogue and Cooperation* (ICYF-DC), une organisation internationale de jeunesse musulmane[1214]. Des délégués de l'AEEMCI avaient également participé à la dixième conférence internationale de l'ICYF-DC à

1211 Entretien avec Mamadou Gnénéfoli Ouattara, ancien président de l'AEEMCI (2012-2014), à son bureau (Abidjan), 7 janvier 2015.
1212 *Ibid.*
1213 « L'AEEMCI au 14ème atelier de développement communautaire de la BID à Jeddah », *APA News*, 8 novembre 2013.
1214 Entretien avec Mamadou Gnénéfoli Ouattara, ancien président de l'AEEMCI (2012-2014), à son bureau (Abidjan), 7 janvier 2015.

Istanbul en novembre 2015[1215]. Au moment l'enquête, Mamadou Gnénéfoli Ouattara, après son mandat à la tête de l'AEEMCI, avait été nommé directeur général du Centre Ihsane pour la Formation et l'Éducation des Jeunes (CIFEJ) à Abidjan, un établissement de niveau secondaire géré par l'ONG AIDE[1216].

Si l'accent mis sur les discours et actions alliant islam, entrepreneuriat et bien-être social n'avait jamais été autant au centre des activités de l'AEEMCI avant la présidence de Mamadou Gnénéfoli Ouattara, son caractère novateur doit toutefois être nuancé. En effet, plusieurs études ont montré comment l'islam peut être considéré comme une religion entrepreneuriale dans la mesure où ce type d'activité est encouragée, voire exigée par les enseignements islamiques[1217]. Ainsi, contrairement aux idées reçues qui présentent l'islam comme étant intrinsèquement incompatible avec le capitalisme, l'entrepreneuriat et l'économie de marché, de nombreux travaux ont plutôt fait ressortir les manières aussi diverses que créatives selon lesquelles les entrepreneurs musulmans donnent un sens à l'islam entrepreneurial. Un parallèle peut être établi entre l'action de l'AEEMCI et la démarche d'entrepreneurs musulmans, qui cherchent à exercer un leadership politique et social plus important en faisant la promotion du développement économique selon une éthique islamique caractérisée par le souci du « bien commun[1218] ».

Le successeur de Mamadou Gnénéfoli Ouattara avait poursuivi dans la même lignée. Né en 1984, Mamadou Koné avait commencé à militer à l'AEEMCI en 2001 alors qu'il était au lycée moderne de Bouaflé (centre-ouest de la Côte d'Ivoire). Titulaire d'une licence en lettres modernes à l'Université de Cocody, Mamadou Koné fut secrétaire national chargé de la communication et des relations extérieures au bureau national de l'AEEMCI entre 2010 et 2012 puis fut nommé deuxième vice-président sous le mandat de Mamadou Gnénéfoli Ouattara. En février 2015, lorsque nous avions rencontré Mamadou Koné, il était étudiant en master en marketing et

---

[1215] « Les rideaux viennent de tomber sur la 10ème Conférence Internationale de la Jeunesse Musulmane au Palais des Congrès de Istanbul en Turquie », *page Facebook de l'AEEMCI*, 28 novembre 2015, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1279916612034080&id=622883921070689, page consultée le 19 décembre 2017.

[1216] Entretien avec Mamadou Gnénéfoli Ouattara, ancien président de l'AEEMCI (2012-2014), à son bureau (Abidjan), 7 janvier 2015.

[1217] Voir notamment Emin Baki Adas, « The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism », *Journal for Cultural Research*, vol. 10, nº 2, 2006, p. 113-137; Rasem N. Kayed et M. Kabir Hassan, *Islamic Entrepreneurship*, New York, Routledge, 2013 [2011]; M. Kabir Hassan et William J. Hippler III, « Entrepreneurship and Islam: An Overview », *Econ Journal Watch*, vol. 11, nº 2, 2014, p. 170-178; Ali Aslan Gümüsay, « Entrepreneurship from an Islamic Perspective », *Journal of Business Ethics*, vol. 130, nº 1, 2015, p. 199-208.

[1218] Filippo Osella et Caroline Osella, « Muslim entrepreneurs in public life between India and the Gulf: making good and doing good », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, nº 1, 2009, p. 202-221.

communication à l'Université Polyvalente du Maghreb en Côte d'Ivoire[1219]. Lors de sa désignation à la présidence de l'AEEMCI en décembre 2014, Mamadou Koné avait affirmé que son bureau allait préparer une demande pour solliciter le statut d'« association d'utilité publique » auprès de l'État. Pour Mamadou Koné, cette doléance, qui permettrait à l'association d'obtenir des subventions publiques, se justifiait par le fait qu'en 40 ans d'existence, l'AEEMCI avait produit quatre générations de cadres et citoyens exemplaires travaillant pour le développement de la Côte d'Ivoire en plus d'avoir organisé de nombreuses activités socioéducatives et économiques au service de la population[1220].

Ainsi, sous Mamadou Koné, l'AEEMCI organisa d'autres activités sur la thématique de la « politique d'émergence prônée par le gouvernement[1221] » et sur la promotion de l'entrepreneuriat chez les militants et militantes[1222]. Le président de l'AEEMCI avait aussi pu maintenir, voire renforcer, les rapports étroits entre son association et l'ONG AIDE comme il nous l'a expliqué[1223]. En 2016, cette organisation apportait une aide financière mensuelle de 500 000 francs CFA à l'AEEMCI pour la formation religieuse de ses militants en plus de ses aides sporadiques à l'organisation de diverses activités[1224]. Mamadou Koné s'était rendu en Turquie en avril 2016 pour représenter la « jeunesse ivoirienne » au premier *Young Leaders Summit* des pays membres de l'OCI, qui s'était tenu en marge du sommet des chefs d'État. L'AEEMCI était la seule structure de jeunesse musulmane de l'Afrique de l'Ouest présente à cet évènement[1225].

[1219] Entretien avec Mamadou Koné, ancien président de l'AEEMCI (2014-2016), au siège de l'AEEMCI (Abidjan), 10 février 2015.

[1220] « L'AEEMCI désigne un nouvel Amir et sollicite le statut d'"Association d'utilité publique" », *APA News*, 29 décembre 2014; « Congrès de l'AEEMCI : le nouveau président demande une reconnaissance de la part du chef de l'État », *Plumelibre.net*, 29 décembre 2014. L'AEEMCI n'avait toujours pas obtenu la reconnaissance officielle espérée en janvier 2017 puisque le nouveau président de l'association avait affirmé que l'acquisition du statut d'« association d'utilité publique » constituait une des priorités de son mandat. Il n'a pas été possible de savoir si les responsables de l'AEEMCI avaient essuyé un refus de l'État ou s'ils n'avaient toujours pas déposé une demande officielle. « AEEMCI : les membres sollicitent le statut d'organisation d'utilité publique », *Fraternité Matin*, 3-4-5 janvier 2017.

[1221] « Fin des activités régionales : bilan positif selon l'Amir », *site web de l'AEEMCI*, 18 avril 2015, www.aeemci-ce.org/actualite.php?id=119&PHPSESSID=f44e9e792006a5502c5ad8046d2c6699, page consultée le 2 mai 2015.

[1222] Par exemple, en 2016, la Journée de la Militante Aeemciste avait eu pour thème « Leadership et entrepreneurial féminin : quel apport pour une société aspirant à l'émergence? ». Voir « Journées de la Militante Aeemciste d'Abidjan-sud : les sœurs invitées à l'entrepreneuriat », *Islam Info*, nº 547, 18 au 24 mai 2016.

[1223] Entretien avec Mamadou Koné, ancien président de l'AEEMCI (2014-2016), au siège de l'AEEMCI (Abidjan), 10 février 2015.

[1224] « Partenariat AEEMCI-ONG AIDE », *page Facebook de l'AEEMCI*, 8 juin 2016, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1439462152746191&id=622883921070689, page consultée le 19 décembre 2017.

[1225] « Interview de Koné Mamadou (Amir de l'AEEMCI) : "L'AEEMCI était la seule structure de jeunesse musulmane de l'Afrique de l'ouest présente à ce sommet" », *Islam Info*, nº 544, 27 avril au 3 mai 2016.

Du côté de l'AEEMB, l'association commença également à s'investir dans la réalisation d'infrastructures sociales et plus largement à chercher à participer plus activement au développement socioéconomique à partir de la présidence d'Ibrahima Ouédraogo (2010-2012). Le parcours de ce dernier est intéressant en ce sens qu'il s'agit une fois de plus d'un ancien militant d'une association islamique ivoirienne, qui joua un rôle important dans le développement d'une organisation musulmane au Burkina Faso[1226]. Ibrahima Ouédraogo avait en effet commencé à militer en Côte d'Ivoire dans une structure proche de l'AEEMCI, appelée le mouvement scout islamique de Koumassi. À son arrivée au Burkina Faso en 1996, il rejoignit l'AEEMB dans le conseil général du Kourwéogo, une province au centre du pays. Après le baccalauréat, il s'installa à Ouagadougou pour ses études universitaires et occupa diverses fonctions à l'AEEMB avant d'être nommé président en décembre 2010. Il était alors étudiant en master de géologie à l'Université de Ouagadougou[1227].

Sous son mandat (2010-2012), l'AEEMB mit davantage l'accent sur les actions socioéconomiques. Ainsi, en 2010, la Journée de solidarité annuelle fut transformée en Semaine Nationale de la Solidarité Islamique (SNSI). Durant celle-ci, l'association sollicite des dons de tous genres auprès de ses militants et de la communauté musulmane du pays afin de les redistribuer aux personnes nécessiteuses, sans distinction d'appartenance religieuse. Différentes activités sont aussi généralement organisées à l'échelle nationale parmi lesquelles se trouvent des conférences sur le thème de l'entraide, du partage et de la solidarité, des collectes de sang ainsi que des visites aux malades dans des établissements de santé ainsi qu'à des prisonniers. La huitième édition de cette semaine avait eu lieu en mai 2017[1228]. Outre la SNSI, l'AEEMB avait pu organiser, en novembre 2012, une formation pour 50 jeunes diplômés au chômage sur les techniques de recherche d'emploi et d'identification d'activités génératrices de revenus grâce à une aide financière de 1 750 000 francs CFA de l'Organisation Islamique pour l'Éducation, la Science et la Culture (ISESCO), basée à Rabat au Maroc[1229].

[1226] Le cas d'Ibrahima Ouédraogo s'ajoute notamment à celui d'Ibrahim Barra (AEEMB et CERFI) présenté au chapitre III et d'Habibou Ouattara (cellule féminine du CERFI) évoqué au chapitre IV.

[1227] « Ibrahima Ouédraogo : "Le défis [sic] actuel est celui des investissements" », *An-Nasr Trimestriel*, n° 47, juillet-septembre 2011.

[1228] « Le programme d'activité de la SNSI 2017 », *page Facebook de l'AEEMB*, 30 avril 2017, www.facebook.com/aeembofficielle/photos/a.434679190041653.1073741829.383154995194073/806681836174718/?type=3&theater, page consultée le 17 décembre 2017.

[1229] « ISESCO : le directeur général en visite au Burkina », *Le Pays*, 22 mai 2013.

Ce qui marqua toutefois le plus la présidence d'Ibrahima Ouédraogo fut le lancement officiel, en septembre 2012, des travaux pour la construction d'un centre culturel islamique de cinq étages comprenant salles de prière, bibliothèque, médiathèque, salles de cours, bureaux, dortoirs et cafétéria, un projet d'un coût global d'un peu plus de 800 millions de francs CFA[1230]. Pour Ibrahima Ouédraogo, il y avait une forte dimension citoyenne derrière l'idée de ce projet : « étant citoyen burkinabè, nous avons l'objectif d'apporter notre touche au développement socio-économique du pays. […] Aussi voudrions-nous marquer notre participation au développement du pays par des actions concrètes dans deux secteurs que sont les secteurs culturel et éducatif. […] Celui-ci nous permettra […] d'apporter notre modeste contribution à l'essor de l'éducation nationale[1231]. » En mars 2018, 355 millions de francs CFA étaient toujours manquants pour achever la construction[1232].

Les successeurs d'Ibrahima Ouédraogo poursuivirent dans la même lignée et engagèrent même l'AEEMB dans de nouveaux projets d'infrastructures sociales avec la réalisation d'un complexe scolaire et d'un centre de santé, et ce, même si leur profil ne les prédisposait pas nécessairement à entreprendre de telles initiatives : Issaka Sawadogo (2012-2014) était à la maitrise en sciences économiques et gestion à l'Université de Ouagadougou[1233]; Ali Sawadogo (2014-2016) faisait sa licence en géographie à l'Université de Ouagadougou[1234]; et Yaya Dama (2016-2018) étudiait au département d'anglais. Ces individus purent pallier le manque récurrent de ressources financières de l'AEEMB en développant des partenariats avec des donateurs étrangers. En coopération avec l'ONG islamique Qatar Charity, l'association avait entamé la construction, en 2012, d'un complexe scolaire de quatre classes comprenant également une mosquée à Nagrin, un quartier périphérique de Ouagadougou. En septembre 2017, les inscriptions avaient débuté pour les classes du secondaire pour l'année scolaire 2017-2018[1235]. En 2016, l'AEEMB put aussi compter

[1230] « Reconstruction de la mosquée de l'AEEMB : un complexe culturel islamique moderne en perspective », *LeFaso.net*, 11 septembre 2012. Voir Annexe XXXIV pour l'affiche du projet de construction du Centre culturel islamique de l'AEEMB.
[1231] « Ibrahima Ouédraogo : "Le défis [sic] actuel est celui des investissements" », *An-Nasr Trimestriel*, nº 47, juillet-septembre 2011.
[1232] « La mosquée de l'AEEMB en construction est en quête de bonnes volontés pour sa finition », *Faso Actu*, 14 mars 2018.
[1233] « Discours du Président de l'A.E.E.M.B. à l'occasion de la nouvelle année », *An-Nasr Trimestriel*, nº 51, janvier-mars 2013.
[1234] Entretien avec Mahamady Ilboudo, vice-président de l'AEEMB (2014-2016), au siège de l'AEEMB (Ouagadougou), 17 mai 2015.
[1235] « Le complexe scolaire "La Conviction" de l'AEEMB vous parle chers parents », *page Facebook de l'AEEMB*, 19 septembre 2017,

sur une aide financière de près de 50 millions de francs CFA de l'ambassade du Japon au Burkina Faso pour l'ajout d'une maternité pouvant accueillir 2 000 personnes au centre de santé « Sakina » de l'association, construit à Nagrin depuis 2014, qui fut inaugurée en novembre 2017[1236].

Toutes ces réalisations socioéconomiques – qui allaient au-delà de celles réalisées par l'AEEMCI – faisaient dire à Ali Sawadogo que « l'association a formé aujourd'hui des hommes et des femmes compétents pour la nation burkinabè et qui sont nantis de valeurs et qui participent au développement sociopolitique du pays[1237] ». Cette légitimité que put acquérir l'AEEMB comme acteur crédible dans le domaine socioéconomique ne fut pas étrangère au fait que le président de l'AEEMB avait également participé à la douzième *International Conference of Muslim Youth Cultural Cooperation* de l'International Youth Forum (IYFO) qui avait lieu à Istanbul en novembre 2017[1238]. Il se rendit également à Addis-Abeba quelques semaines plus tard pour un programme de renforcement de capacité sur l'éducation à la suite de la sélection de l'AEEMB par le centre international de l'Union africaine[1239].

Ce tournant entrepris par l'AEEMB sous l'impulsion d'une nouvelle cohorte de responsables n'était cependant pas perçu positivement par quelques anciens de la structure. C'était notamment le cas de Marboulaye Nombré, un pionnier important dans la création de l'AEEMB[1240], qui trouvait que l'association était en train de s'éloigner de sa mission première – spirituelle et religieuse – en faisant des investissements majeurs et en gérant maintenant un centre de santé. Il nous avait d'ailleurs dit en avoir parlé plusieurs fois aux nouveaux dirigeants : « Vous n'avez pas l'âge d'abord pour gérer une structure. Ça veut dire que vous allez gérer par personne interposée. Des individus vont devenir des parasites […] pour vivre aux crochets de la structure parce que là, ils peuvent trouver de l'argent. […] Les gens risquent de se disputer les francs CFA […] si

www.facebook.com/aeembofficielle/photos/a.434679190041653.1073741829.383154995194073/887876058055295/?type=3&theater, page consultée le 17 décembre 2017.

[1236] « Ouagadougou : le centre médical Sakina de Nagrin a désormais sa maternité », *Fasozine*, 27 novembre 2017; « SAKINA : est le nom de la maternité de l'A.E.E.M.B., offerte à l'arrondissement n° 7 de Ouagadougou par l'ambassade du Japon au Burkina Faso », *Faso Actu*, 28 novembre 2017.

[1237] « AEEMB : "Aujourd'hui, c'est une association de référence dans le milieu musulman", dixit le président, Ali Sawadogo », *LeFaso.net*, 29 août 2016.

[1238] « L'AEEMB à la 12e conférence internationale de l'organisation des jeunes musulmans pour les échanges culturelles [sic] », *page Facebook de l'AEEMB* 13 novembre 2017, www.facebook.com/aeembofficielle/posts/917810531728514, page consultée le 13 décembre 2017.

[1239] « Assalamou aleykoum wa rahmatoullahi wa barakatouhou! », *page Facebook de l'AEEMB*, 26 novembre 2017, www.facebook.com/aeembofficielle/photos/a.434679190041653.1073741829.383154995194073/925995314243369/?type=3&theater, page consultée le 17 décembre 2017.

[1240] À ce sujet, voir chapitre III.

vous entrez dans les investissements et puis le business, tôt ou tard, ça va créer des problèmes[1241]. »

À l'instar des responsables de l'AEEMCI, les dirigeants de l'AEEMB avaient eux aussi cherché à inscrire leurs actions dans le programme économique du gouvernement sur les questions liées à l'emploi chez les jeunes et l'entrepreneuriat. Lors de son discours d'investiture en tant que président du Burkina Faso à la fin décembre 2015, Roch Marc Christian Kaboré avait appelé les Burkinabè « à un véritable changement de mentalité et de comportement » notamment afin de « dynamiser les secteurs porteurs pour l'économie et les emplois, en faisant du secteur privé un acteur important[1242] ». Son « Plan National de Développement Économique et Social » (PNDES) pour la période 2016-2020 prévoyait notamment de stimuler l'entreprise privée et de faciliter l'accès des femmes et des jeunes à l'emploi[1243]. En août 2017, le séminaire national de l'AEEMB portait sur les « Défis de la formation et de l'insertion socioprofessionnelle pour une jeunesse épanouie ». Selon le président Yaya Dama, l'activité visait à réfléchir sur les façons de mettre en œuvre de la politique nationale de lutte contre le chômage, car « malgré les nombreuses actions entreprises par l'État, le phénomène reste toujours un enjeu sur le plan économique et l'AEEMB, structure de jeunesse, est profondément affectée car, influençant directement son fonctionnement[1244] ». Cette activité avait d'ailleurs été accueillie favorablement par l'État avec la présence de Smaïla Ouédraogo, le ministre de la Jeunesse, de la Formation et de l'Insertion Professionnelle, qui avait parrainé l'évènement.

Les militants de l'AEEMB de l'Université de Ouagadougou lancèrent aussi le séminaire universitaire de formation islamique (SEMUFI) en 2016. Outre le volet religieux, l'activité devait aussi offrir de la formation sur l'entrepreneuriat afin de « susciter la créativité entrepreneuriale et de mener des réflexions sur la situation sociale du jeune musulman[1245] ». Dans cette optique, la deuxième édition en décembre 2017 avait porté sur « L'excellence dans la formation et l'employabilité de la jeunesse estudiantine ». À l'annonce de l'évènement, un responsable de l'AEEMB insistait sur l'importance de ce type de formation sur l'« employabilité » : « la réalité dans notre pays nous oblige à nous orienter vers des issues outre que la fonction publique afin

[1241] Entretien avec Marboulaye Nombré, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 6 juillet 2015.
[1242] « Discours d'investiture du Président Roch Marc Christian Kaboré », *LeFaso.net*, 30 décembre 2015.
[1243] « Le plan national de développement économique et social a été validé », *LeFaso.net*, 16 mars 2016.
[1244] « Chômage des jeunes : l'AEEMB, à la recherche de solutions », *Sidwaya*, 23 août 2017.
[1245] « Le CGUO nous parle! », *page Facebook de l'AEEMB*, 16 décembre 2017, www.facebook.com/aembofficielle/posts/937328113110089, page consultée le 18 décembre 2017.

de s'inscrire sur l'annuaire des travailleurs. Alors n'est-il important de rappeler la question de l'emploi et d'apporter des initiatives dans le domaine de l'auto-emploi[1246]. » Ce genre de langage utilisé dans les discours dominants liés à la croissance et au développement économique rappelait beaucoup celui de Mamadou Gnénéfoli Ouattara et des autres responsables de l'AEEMCI auprès de leurs militants.

La période allant de 2010 à 2017 en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso illustra bien le fait que la nature des rapports entre ainés et cadets peut rapidement changer à la faveur de transformations politiques ainsi que des alliances qui peuvent se nouer et se défaire entre des responsables d'associations musulmanes et l'État. En Côte d'Ivoire, des ainés du COSIM, qui avaient été au premier chef de la dénonciation de l'ivoirité et du traitement réservé à Alassane Ouattara dans les années 1990 et 2000, en tirèrent profit à son arrivée au pouvoir pour occuper une place dominante dans la sphère publique tandis que des porte-paroles d'associations de jeunes, pourtant très visibles dans les décennies précédentes, ne purent en bénéficier autant. Au Burkina Faso, les frustrations d'un grand nombre de jeunes quant à l'instrumentalisation politique et financière de la gérontocratie à la tête des principales associations islamiques, qui étaient restées latentes, s'exprimèrent avec force après l'insurrection populaire de 2014. Le nouveau contexte profita à de jeunes « intellectuels musulmans » francophones, plus engagés dans la sphère publique et incarnant un islam civil. Dans les deux pays, les femmes demeurèrent dans une très large mesure à l'écart de ces mobilisations.

Par ailleurs, à partir des années 2010, sous l'impulsion d'une nouvelle cohorte de responsables d'associations islamiques, la plupart des organisations musulmanes de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, peu importe le profil, la tendance ou l'âge, prit un tournant « entrepreneurial » en allant au-delà de leurs missions religieuses traditionnelles afin de s'investir davantage dans les actions sociales avec des succès très variables. Si les ainés disposent de ressources bien plus considérables du fait de leurs réseaux à l'étranger ou leur emploi, de jeunes musulmans francophones purent tout de même se démarquer en s'appropriant le langage du développement économique à travers l'accent mis sur l'entrepreneuriat pour se poser comme partenaires auprès de l'État ou comme bénéficiaires légitimes de la coopération étrangère.

[1246] *Ibid.*

CONCLUSION

Dans un contexte où le djihadisme, la radicalisation des musulmans et la montée des mouvements salafistes en Afrique de l'Ouest occupent dorénavant une place prépondérante dans la couverture médiatique et la recherche universitaire sur l'islam dans cette région, cette thèse a souhaité s'interroger sur d'autres dynamiques, qui passent souvent inaperçues, mais qui n'en sont pas moins importantes. C'est notamment le cas du rôle des jeunes et des femmes qui, bien qu'appartenant à des groupes sociaux généralement exclus, participent pleinement aux transformations caractérisant cette religion ainsi qu'à l'implication croissante des musulmans dans les processus de démocratisation et le développement socioéconomique par leur engagement militant. À ce sujet, une analyse comparative à partir de la Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, encore peu étudiés par rapport à d'autres pays ouest-africains, apparaissait être intéressante à plus d'un égard. D'anciennes colonies jugées propices au christianisme, l'islam est devenu la principale religion des deux pays, qui demeurent néanmoins des sociétés multiconfessionnelles. Malgré cette importante progression, les États postcoloniaux ivoirien et burkinabè ont été dominés par une élite chrétienne alors que les musulmans sont largement restés dans un état de subordination politique, voire de marginalisation dans le cas ivoirien.

Devant l'absence d'études comparatives de plus grande envergure ainsi que la tendance à étudier les femmes ou les jeunes de manière isolée et seulement à partir de la décennie 1990, voire 2000, cette thèse a proposé une recherche sur le militantisme islamique de cadets sociaux issus de modèles culturels différentiés de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso depuis 1970. Il s'agissait d'analyser les façons par lesquelles ils ont pu occuper une place plus importante dans le champ religieux et la sphère publique des deux pays en dépit des contraintes politiques et sociales. La constitution d'un vaste corpus de sources issu du croisement d'informations obtenues par le biais d'enquêtes orales à Abidjan et Ouagadougou en 2014-2015 et d'un dépouillement minutieux de la presse généraliste et islamique de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso a permis d'avoir une connaissance fine des différents acteurs du milieu associatif musulman des deux pays.

Afin d'examiner de façon nuancée la capacité des cadets sociaux à résister aux rapports de domination qui les relèguent dans des positions subalternes, nous avons recouru aux outils conceptuels de l'agencéité et de l'*empowerment*. Différentes catégories d'agencéité ont ainsi été

mobilisées pour rendre compte des actions militantes, qui peuvent conduire, volontairement ou non, à leur plus grande autonomisation, voire à leur émancipation, mais qui sont également susceptibles de contribuer à reproduire les structures hiérarchiques dominantes. Le concept d'*empowerment* a, quant à lui, été employé pour analyser avec plus de justesse le processus selon lequel des cadets sociaux, à travers leur engagement militant, prennent conscience, de manière individuelle ou collective, des relations de pouvoir qui les marginalisent et développent leur capacité à dépasser ce statut. Dans le but d'examiner les nouvelles formes de mobilisation religieuses, politiques et citoyennes des cadets ainsi que des rivalités entre les différents acteurs pour accéder au débat public dominant comme mode de visibilité et de légitimité, les concepts de sphère publique musulmane et d'islam civil ont aussi été utilisés.

Il en ressort au terme de cette étude que dans une très grande mesure, les décennies 1970 et 1980 furent à la fois marquées par l'absence de rivalités ouvertes et d'une véritable collaboration entre cadets et ainés sociaux au sein des principales associations musulmanes ivoiriennes et burkinabè. À partir des années 1990, la plus grande participation des cadets dans le militantisme islamique des deux pays résulta surtout de négociations avec les ainés sociaux et non pas par le biais de ruptures complètes. Ainsi, ce processus complexe, loin d'être linéaire et statique, demeure fragile si bien que les cadets ne sont pas à l'abri de reculs significatifs. Selon les contextes et les milieux associatifs, les cadets peuvent être silencieux, résistants, critiques ou encore très entreprenants en multipliant les initiatives tandis que les ainés peuvent de leur côté laisser les cadets à l'écart, les marginaliser ou chercher à les impliquer davantage.

Tout au long des années 1970 et 1980, la présence des cadets au sein des grandes organisations islamiques du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire fut marginale. Le profil de la plupart des responsables associatifs, des ainés sociaux, partageait de nombreuses similitudes. S'ils n'étaient pas nécessairement très âgés, ils avaient un statut social élevé. Ainsi, une majorité d'entre eux, scolarisée dans le système d'éducation francophone et sans formation religieuse formelle, occupait des postes dans la fonction publique, très élevés pour certains, et plusieurs étaient affiliés au parti au pouvoir. Au Burkina Faso, les dirigeants de la principale association islamique de l'époque avaient la particularité d'appartenir au groupe ethnique moaga et plus particulièrement yarga et bon nombre parmi eux étaient des commerçants, qui étaient bien intégrés dans les réseaux économiques du pays et qui avaient des alliances familiales avec le *Moogo Naaba*. Dans ce contexte, les initiateurs des premiers mouvements salafistes, qui s'étaient

structurés dans les deux pays dans les années 1970, trouvèrent un terrain fertile auprès de cadets sociaux, notamment des jeunes et de petits commerçants, ainsi que des « étrangers » et des convertis marginalisés dans les communautés traditionalistes dioula en Côte d'Ivoire, avec leur discours s'opposant à l'ordre social et religieux traditionnel.

Au cours des décennies 1970 et 1980, si les ainés avaient lancé de nombreux appels envers les jeunes et les femmes, considérés comme étant « désintéressés » par la religion, pour qu'ils s'impliquent plus activement dans le militantisme islamique, peu d'actions concrètes furent véritablement posées pour les mobiliser davantage et leur donner plus de responsabilités, tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso. Le cas des arabisants, de plus en plus nombreux à la faveur de l'augmentation de la coopération arabo-musulmane au cours de cette période, l'illustra bien. Même si certains d'entre eux pouvaient compter sur un capital religieux et symbolique important découlant du prestige associé à leur formation dans les grands instituts islamiques et leur excellente maitrise de la langue arabe, leur émergence n'entraina pas un renouvèlement des leaders associatifs. Même du côté des wahhabites ivoiriens et burkinabè, qui avaient laissé une grande place aux cadets à la création de leurs mouvements, la séniorité était devenue un facteur important. Les mêmes pionniers étaient toujours à la tête des associations salafistes au tournant des années 1990. L'absence de véritables tensions et de rivalités ouvertes entre jeunes et ainés au sein des organisations islamiques de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso à cette époque montre que les analyses mettant systématiquement l'accent sur une lutte de générations entre de jeunes réformistes et des ainés s'avèrent trop simplistes.

La primauté des luttes liées à la politique du ventre pour la captation des pétrodollars, nécessaire pour s'imposer dans le paysage associatif des deux pays durant les décennies 1970 et 1980, contribua à expliquer la réticence des ainés à céder leur place aux cadets à la tête des organisations islamiques nationales. Dans ce contexte, l'étendue des connaissances religieuses s'avérait moins importante pour les dirigeants associatifs que leur capacité à mettre de l'avant des stratégies d'extraversion conjuguée à des compétences organisationnelles et bureaucratiques pour obtenir une reconnaissance officielle de l'État, généralement nécessaire pour l'insertion dans les réseaux internationaux. Ceci contribuait à renforcer les rapports d'inégalité entre les ainés sociaux déjà privilégiés, notamment les hauts fonctionnaires musulmans francophones près du pouvoir, et les cadets tels que les jeunes et les femmes au sein des structures islamiques de Côte d'Ivoire et

du Burkina Faso. Cette dynamique pouvait aussi expliquer la complaisance des responsables d'association envers le pouvoir, soucieux d'entretenir de bonnes relations avec l'État.

Dans l'ombre des grandes structures islamiques nationales, le rapprochement entre des jeunes et des ainés dans le processus qui mena à la création d'associations de musulmans scolarisés à l'« école du Blanc » constitua une singularité au cours de la même période. Dans les deux pays, de manière très similaire, de jeunes élèves et étudiants, s'inspirant des chrétiens, se regroupèrent spontanément dans différents établissements d'enseignement pour mieux apprendre leur religion et se réapproprier leur islamité. En Côte d'Ivoire, dès le début des années 1970, des arabisants plus âgés formés dans des universités du monde arabo-musulman furent particulièrement entreprenants en multipliant les activités religieuses en français à l'intention de ces jeunes. Au Burkina Faso, ce soutien fut toutefois un peu plus timide et se manifesta surtout à partir de la décennie suivante. Surtout, l'aide des ainés provint plutôt d'individus issus de la même filière d'éducation, sensibles aux défis d'être musulman dans ce milieu, alors que les arabisants se montrèrent indifférents, voire méfiants, à l'égard de ces mouvements malgré le fait qu'ils aient été sollicités par des jeunes. Suivant la reconnaissance officielle de l'Association des Étudiants et Élèves Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) en 1979 et de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina (AEEMB) en 1986, deux organisations qui allaient jouer un rôle important pour mobiliser les cadets, des jeunes gravitant autour de ces milieux apportèrent à leur tour leur appui à des francophones plus âgés, qui souhaitaient pouvoir bénéficier de leur propre cadre associatif.

Les leaders de ces structures, au sein desquelles les jeunes avaient une grande autonomie, contribuèrent à sortir l'islam ivoirien et burkinabè de son environnement « traditionnel » pour investir de nouveaux lieux publics considérés comme laïques. Surtout, ces « intellectuels musulmans » cherchèrent à se poser comme des acteurs légitimes dans le champ islamique des deux pays sans critiquer ouvertement les ainés « traditionnels » en s'engageant plutôt dans des luttes discursives pour moderniser l'image de leur religion. Par leur dynamisme ainsi que la visibilité médiatique qui était accordée à leurs activités en comparaison à celles d'autres associations, ils firent du français un véhicule de plus en plus légitime pour diffuser l'islam aux côtés de l'arabe et des langues nationales. Ceci fut tout particulièrement le cas en Côte d'Ivoire où le bilinguisme arabe-français commença alors à se répandre parmi les arabisants. L'émergence de ces acteurs musulmans francophones souligne plus largement l'importance croissante du

français dans les religiosités musulmanes en Afrique de l'Ouest, mais aussi ailleurs dans le monde. C'est ce qu'avaient d'ailleurs souligné les contributeurs d'un numéro spécial de la revue *Histoire, monde et cultures religieuse*, qui s'étaient interrogés sur les façons par lesquelles l'identité linguistique participe à l'émergence de nouveaux acteurs, notamment des élites francophones, qui ont contribué à ébranler l'image d'un islam souvent perçu comme « archaïque[1247] ».

Ces mouvements de musulmans francophones annonçaient également une plus grande implication des femmes dans le militantisme islamique des deux pays à partir de la décennie 1990. Ainsi, vers la fin des années 1980, de jeunes musulmanes et d'autres plus âgées commencèrent à faire preuve d'agencéité en lançant de nouvelles initiatives, mais avec des résultats mitigés. Dans une logique d'agencéité conciliante, les plus jeunes, qui militaient aux côtés des garçons à l'AEEMCI et à l'AEEMB, contribuèrent grandement à reproduire la domination patriarcale en dépit de la tenue d'activités dédiées aux questions de genre. Des femmes mariées, d'un niveau d'instruction assez élevé et occupant des emplois bien rémunérés au Burkina Faso, qui s'impliquèrent dans ce qui allait devenir la cellule féminine du Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI), furent particulièrement dynamiques. Après avoir reçu une formation religieuse auprès d'hommes, elles firent preuve d'une agencéité d'*empowerment* en allant elles-mêmes former d'autres femmes de Ouagadougou.

À partir des années 1990 et dans la décennie suivante, le paysage associatif islamique de Côte d'Ivoire et celui du Burkina Faso connurent de profondes transformations auxquelles contribuèrent de manière significative des jeunes et des femmes. Comme ce fut le cas lors de la décennie précédente, les mouvements de musulmans francophones des deux pays furent des lieux privilégiés de coopération entre ainés et cadets. Ces derniers bénéficièrent aussi d'un cadre particulièrement favorable pour exprimer leur agencéité. Ainsi, de jeunes militants ivoiriens et burkinabè profitèrent du « printemps de la presse » et de l'inaction de leurs ainés dans le domaine des médias pour lancer des journaux islamiques qui, en dépit d'un tirage limité, leur permirent néanmoins d'exprimer publiquement leurs préoccupations et de susciter des remous dans la communauté. En s'impliquant activement dans les réflexions et actions en faveur de l'unité de la *umma*, des jeunes de ces milieux contribuèrent à renforcer leur légitimité auprès des ainés bien que cette démarche eût moins de succès au Burkina Faso. En effet, la mise sur pied d'une

[1247] Rachid Id Yassine, « Les musulmans francophones : des religiosités indécises? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 36, nº 4, 2015, p. 7-14.

fédération des associations islamiques ivoiriennes dès le début des années 1990 fut le résultat d'une étroite coopération intergénérationnelle alors que des crises internes sévères entre ainés au sein de plusieurs organisations musulmanes burkinabè firent en sorte qu'un tel projet fédératif ne se concrétisa qu'au milieu des années 2000.

Des militantes issues des associations de musulmans francophones des deux pays firent aussi preuve d'agencéité en redéfinissant leur rôle dans le militantisme islamique et utiliser l'islam comme facteur d'émancipation. Une première cohorte, dans les années 1990, alla au-delà d'une agencéité conciliante en se servant des textes coraniques pour défendre leurs droits contre les coutumes et traditions locales leur étant défavorables. Des militantes du Burkina Faso purent même obtenir des partenariats avec des organisations de coopération internationale à la faveur de l'importance de l'*empowernent* des femmes dans les discours des bailleurs de fonds. Lors de la décennie suivante, une deuxième cohorte bouscula davantage les normes sociales en faisant preuve de *pious critical agency*. Elles interpelèrent alors plus directement les hommes sur leurs conceptions patriarcales de l'islam dans une démarche qui s'apparentait à du féminisme islamique sans toutefois s'en revendiquer.

Si les cadets se montrèrent particulièrement actifs et mirent de l'avant des stratégies parfois très créatives, leur influence croissante dans le militantisme islamique en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso résultait également d'une prise de conscience des ainés qu'il était dans leur l'intérêt de leur confier davantage de responsabilités pour dynamiser la *da'wa*. Suivant un processus analogue, de « jeunes » ainés titulaires d'un doctorat en théologie islamique, de retour d'Arabie Saoudite dans le milieu des années 2000, négocièrent avec les anciens, qui dirigeaient les principales associations salafistes de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, pour les convaincre de se retirer au profit d'individus plus jeunes et mieux formés en religion. Ce premier changement générationnel à la tête de ces mouvements depuis une trentaine d'années fut également marqué par la volonté de faire une plus grande place aux jeunes militants et, dans une moindre mesure, aux militantes. Ce renouveau du salafisme dans les deux pays s'observe aussi ailleurs en Afrique de l'Ouest[1248].

[1248] Terje Østebø, « African Salafism: Religious Purity and the Politicization of Purity », *Islamic Africa*, vol. 6, nº 1-2, 2015, p. 1-29; Kobo, *loc. cit.*, 2015, p. 60-81; Alexander Thurston, *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching, and Politics*, New York, Cambridge University Press, 2016; Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2017, p. 176-195; Sounaye, *loc. cit.*, 2017a, p. 9-41; Abdoulaye Sounaye, « Salafi Youth on Campus in Niamey, Niger: Moral Motives, Political Ends », dans Elina Oinas *et al.* (dir.), *What Politics? Youth and Political Engagement in Africa*, Leiden, Brill, 2017b, p. 209-229.

Au cours de la décennie 2000, dans un contexte où les dimensions performatives et esthétiques étaient devenues très importantes en plus du savoir religieux, des responsables de plusieurs radios islamiques ivoiriennes et burkinabè firent appel à des jeunes et, dans certains cas, à des femmes, qui s'étaient distingués par leur éloquence dans le cadre de leur militantisme islamique, pour animer des émissions diffusées en direct et rejoindre un plus large public. En Côte d'Ivoire, certains de ces nouveaux animateurs et animatrices devinrent de véritables vedettes médiatiques alors que l'auditoire beaucoup plus restreint des radios islamiques burkinabè ne permit pas un tel phénomène. La place réservée aux femmes fut également moindre au Burkina Faso que ce qui s'observait en Côte d'Ivoire. Alors que des femmes se sont vues confier des postes de direction en plus d'animer des émissions phares à la radio *Al Bayane* en Côte d'Ivoire, au Burkina Faso, les hommes exercent un monopole complet sur la gestion et les émissions animées par les femmes sont diffusées de manière irrégulière en plus d'être marquées par un important roulement de personnel.

En dépit de ces rapprochements et de cette coopération, les luttes de pouvoir entre ainés pour le contrôle des structures islamiques, reconnues comme étant les principales interlocutrices de la communauté musulmane auprès de l'État, favorisèrent la mise à l'écart des cadets même s'ils avaient contribué à la création de ces fédérations. Des responsables d'associations de jeunes en Côte d'Ivoire n'hésitèrent toutefois pas à critiquer sévèrement certains ainés sur leur gestion et eurent leur mot à dire dans l'issue de ces rivalités. À l'inverse, les jeunes leaders du milieu associatif islamique du Burkina Faso, en plus d'être écartés, demeurèrent aussi muets afin de ne pas mettre en péril la nouvelle fédération, qui avait mis beaucoup de temps à se concrétiser, si bien que les tensions intergénérationnelles restèrent latentes. Cette situation contribua à donner un caractère gérontocratique à l'islam burkinabè.

Par ailleurs, l'implication des dirigeants des principales organisations musulmanes sur le terrain politique suivit des trajectoires diamétralement opposées dans les deux pays au cours des années 1990 et 2000 avec, d'un côté, la forte mobilisation des jeunes dans les débats publics et le développement d'un islam civil en Côte d'Ivoire et, de l'autre, l'invisibilité quasi complète des jeunes et la participation active des ainés au clientélisme de l'État au Burkina Faso. La mise en place du régime Bédié en 1993, qui fut marquée par l'utilisation de la peur de l'islam et la marginalisation des musulmans avec l'ivoirité, encouragea une coopération intergénérationnelle entre responsables associatifs pour dénoncer les exclusions et les dérives du pouvoir. Au Burkina

Faso, le président Compaoré adopta une tout autre stratégie en cooptant avec succès les entrepreneurs musulmans, très influents dans le milieu associatif islamique. Ainsi, les ainés à la tête des principales organisations apportèrent leur soutien à l'État tout au long de la décennie 1990 en refusant notamment d'appuyer tous mouvements de contestation et de revendications sociales. Les leaders des structures de jeunes, prônant la sauvegarde de l'unité de la communauté et le respect de l'autorité des ainés, ne dénoncèrent donc pas cette proximité avec le pouvoir au contraire de jeunes musulmans ivoiriens, qui avaient condamné vigoureusement les ainés, qui contribuaient à la cooptation de leur communauté par le pouvoir.

La décennie 2000 fut caractérisée sensiblement par les mêmes dynamiques. Ainsi, en Côte d'Ivoire, le contexte sociopolitique ivoirien encore plus délétère marqué par des exactions envers les musulmans ne conduisit pas à une radicalisation des positions des dirigeants associatifs. Alors que la violence des jeunes en Afrique est souvent évoquée comme réaction aux difficultés auxquelles ils font face[1249] et que l'islam est davantage présenté comme un facteur de radicalisation et non de pacification, des leaders musulmans, dont des jeunes, continuèrent à rejeter la violence et à véhiculer un islam civil. Un parallèle peut être fait avec l'étude d'Østebø et Shemsedin, qui a montré comment des musulmans appartenant à ce qu'ils qualifient d'« *Intellectualist movement* » en Éthiopie ont été une force de modération du discours politico-religieux national en défendant la laïcité et les valeurs démocratiques malgré un contexte politique de plus en plus autoritaire et contraignant pour les musulmans à partir des années 1990[1250]. Les rivalités entre les associations islamiques ivoiriennes autour d'initiatives en faveur de la paix à partir du milieu de la décennie 2000 illustrèrent bien qu'il était dorénavant nécessaire pour les responsables de s'engager sur le terrain sociopolitique pour s'imposer dans le champ associatif islamique.

Au Burkina Faso, si de jeunes musulmans francophones avaient timidement commencé à traiter de l'engagement citoyen de leurs coreligionnaires lors des années 1990, les principales figures de ces mouvements en firent une véritable priorité seulement à partir de la décennie 2000 à travers leurs discours sur l'importance de la moralisation sociale. Cependant, leur prétention à faire de l'islam une structure morale de la pratique citoyenne fut considérablement minée par leur

[1249] Jon Abbink et Ineke van Kessel (dir.), *Vanguard or Vandals: Youth, Politics, and Conflict in Africa*, Leiden, Brill, 2005.
[1250] Terje Østebø et Wallelign Shemsedin, « Ethiopian Muslims and the Discourse about Moderation », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 55, n° 2, 2017, p. 225-249.

réticence persistante à dénoncer plus directement les pratiques du régime Compaoré et surtout celles de leurs ainés, dont la participation au clientélisme de l'État s'était accentuée.

Les années 2010, qui furent caractérisées par d'importants bouleversements politiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, entrainèrent une inversion des dynamiques observées dans les deux pays depuis la décennie 1990. En effet, en Côte d'Ivoire suivant l'arrivée au pouvoir d'Alassane Ouattara en 2011, le premier président musulman de l'histoire ivoirienne, les leaders du milieu associatif islamique, qui avaient auparavant acquis une grande légitimité en se montrant parfois très critiques envers l'État, se mirent à participer assez activement à la consolidation du nouveau régime. Cette dynamique de collaboration s'accompagna aussi d'un certain effacement des jeunes, qui restèrent très discrets dans les débats au profit des ainés, alors qu'ils n'avaient pas hésité à prendre régulièrement position sur l'ivoirité et la réconciliation durant la crise politico-militaire des années 2000.

À l'inverse, au Burkina Faso, le soutien quasi indéfectible de la gérontocratie à la tête des principales organisations islamiques au pouvoir Compaoré, jusqu'à sa chute en octobre 2014, mina considérablement l'autorité morale de ces ainés. Leur légitimité fut ouvertement remise en cause par de nombreux musulmans et tout particulièrement des jeunes, qui réclamèrent avec force des changements dans le leadership de leur communauté. Profitant de la reconfiguration du paysage islamique, de jeunes intellectuels musulmans francophones occupèrent activement la sphère publique pour mobiliser les musulmans sur les questions d'intérêt national. Ce faisant, ils réussirent à impulser un électrochoc aux ainés d'autres associations, qui commencèrent également à s'impliquer plus directement dans les débats sociopolitiques.

La décennie 2010 marqua aussi un tournant dans le programme d'activités des principales organisations musulmanes de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso. Certes, l'entrepreneuriat religieux n'était pas nouveau et des ONG islamiques ivoiriennes ou burkinabè avaient été lancées dès les années 1990. Cependant, ce volet devint une priorité pour nombre de responsables d'associations islamiques, dont la seule vocation religieuse de leur structure n'était plus jugée suffisante. Pour les mouvements salafistes des deux pays, particulièrement celui de la Côte d'Ivoire, l'implication croissante dans le domaine de l'action humanitaire ainsi que du développement économique et social constituait un moyen de se positionner plus avantageusement dans le paysage associatif islamique en plus de s'inscrire dans une logique de prosélytisme. Alors que les leaders salafistes ivoiriens mirent à profit leurs réseaux auprès de

donateurs du monde arabe, ceux du Burkina Faso cherchèrent plutôt à réduire leur dépendance aux fonds étrangers.

Pour des dirigeants d'organisations de musulmans francophones des deux pays, les actions socioéconomiques relevaient surtout d'un engagement citoyen et d'un devoir religieux. Des jeunes de ces milieux ne restèrent pas en retrait de cette dynamique. Ainsi, dans les deux pays, ils mirent l'accent sur l'entrepreneuriat économique afin de se présenter comme des partenaires potentiels pour l'État dans la mise en œuvre de ses politiques économiques. Ils réussirent aussi à tirer leur épingle du jeu en concluant des accords de coopération avec des organisations étrangères, dont certains leur permirent d'investir dans des projets d'infrastructures.

Plusieurs pistes de réflexion mériteraient d'être explorées pour enrichir l'analyse proposée par cette thèse, qui a fait la preuve que le militantisme des jeunes et des femmes dans les structures associatives musulmanes est significatif dans les mutations caractérisant l'islam des deux pays. D'abord, des recherches additionnelles devraient se pencher sur les principales associations ivoiriennes et burkinabè relevant de l'islam soufi afin de mettre en perspective leurs dynamiques associatives propres – telles que des logiques possibles d'« assujettissement affranchissant[1251] » avec la subordination à un guide religieux – et celles communes aux autres grandes organisations islamiques nationales. S'il est difficile de connaitre la répartition exacte des fidèles entre les différents courants de l'islam en l'absence de statistiques, il n'en demeure pas moins que les adeptes de la Tijâniyya Hamawiyya sont très nombreux au Burkina Faso. Deux des quatre structures membres de la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB) – Association Islamique de la Tijâniyya (AIT) et Ittihad Islami – sont d'ailleurs de cette tendance. Quant à la Côte d'Ivoire, elle a été marquée par un regain de l'islam confrérique durant la crise politico-militaire de 2002, et particulièrement dans le Nord, avec l'émergence d'une nouvelle génération de guides spirituels, très populaires auprès des jeunes[1252]. Dans les deux pays, des cheikhs soufis sont parmi les figures musulmanes les plus actives sur Facebook[1253].

Par ailleurs, en se concentrant sur les militants basés à Abidjan et Ouagadougou, la perspective méthodologique qui a été adoptée par cette thèse est celle du « centre » et de l'urbanité où se trouvent les sièges des principales organisations islamiques du pays et leurs dirigeants. Les

[1251] Audrain, *loc. cit.*, 2004, p. 149-165.
[1252] Miran-Guyon, *op. cit.*, 2015, p. 107; Binaté, *loc. cit.*, 2016c, p. 96-120; Binaté, *loc. cit.*, 2017a, p. 39-58.
[1253] Madore, *loc. cit.*, 2016c, p. 160-161; Binaté, *loc. cit.*, 2017c, p. 53-70.

rapports hiérarchiques entre cadets et ainés sociaux ainsi que les dynamiques caractérisant plus largement le paysage associatif islamique, qui ont été observées dans ces deux centres urbains, pourraient servir de base à de nouvelles recherches, qui prolongeraient cette perspective en s'attachant au dialogue entre centre et périphérie, urbanité et ruralité. À cet égard, les observations tirées de cette recherche pourraient être mises en perspective avec les relations entre cadets et ainés sociaux, qui prévalent au sein de cellules locales dans des milieux où les normes sociales « traditionnelles » liées à l'âge, au genre, à l'ethnie et aux hiérarchies statutaires peuvent avoir plus d'emprise.

Dans la même lignée, il serait aussi très intéressant de se pencher sur les liens entre le « centre » et la « périphérie », soit entre les responsables qui font partie des bureaux exécutifs nationaux des associations et les dirigeants des structures locales ou régionales. Par exemple, ces derniers ont-ils une grande liberté d'action? Comment perçoivent-ils les décisions prises par les leaders du centre? Les tensions entre des musulmans de Bobo-Dioulasso et des élites de Ouagadougou à la création de la Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV) ainsi que celles entre la Coordination des Associations Islamiques de l'Ouest et la FAIB, qui ont été évoquées brièvement, illustrent bien les luttes de pouvoir qui peuvent survenir à ce sujet surtout lorsqu'il est question de la direction à donner à la principale instance de représentation de la communauté musulmane nationale. Plusieurs recherches ont traité de différents aspects de l'islam à Bobo-Dioulasso[1254], mais aucune d'entre elles n'a examiné de plus près les rapports, qui semblent parfois être tendus, avec les élites musulmanes de Ouagadougou. Des questionnements similaires pourraient porter sur les relations entre les leaders associatifs d'Abidjan et ceux de villes comme Bouaké, qui est un pôle très important de l'islam en Côte d'Ivoire.

Outre les questions liées au terrorisme et à la radicalisation, qui sont dorénavant au centre de plusieurs activités des associations islamiques des deux pays[1255], il faudra également surveiller les

[1254] Liza Debevec, « En attendant notre *sababu* : discussions sur le travail, la vie et l'islam avec les jeunes hommes de Bobo-Dioulasso », dans Katja Werthmann et Mamadou Lamine Sanogo (dir.), *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2013, p. 211-236; Traoré, *loc. cit.*, 2005, p. 417-447; Bakary Traoré, « Al-Hajj Marhaba Saganogho (1891-1981) : la quête de positionnement d'un lettré musulman à Bobo-Dioulasso », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012, p. 237-267; Traoré, *loc. cit.*, 2013, p. 83-107.

[1255] Par exemple, l'insécurité au Sahel avait amené les responsables du CERFI à organiser un colloque international, « Ancrage démocratique et défis sécuritaires en Afrique de l'Ouest : quelles contributions des musulmans », en octobre 2017. 250 personnes y avaient participé et l'évènement mena à la publication d'actes du colloque. Voir « Démocratie et sécurité : la contribution des musulmans au cœur d'un colloque international », *LeFaso.net*, 1er novembre 2017.

élections présidentielles de 2020, tant en Côte d'Ivoire qu'au Burkina Faso. En effet, depuis 1970, les alliances plus ou moins tacites entre des leaders musulmans et des acteurs politiques ont eu des incidences importantes sur les luttes de pouvoir au sein de la communauté musulmane des deux pays, notamment celles entre cadets et ainés. Or, en Côte d'Ivoire, après avoir répété à plusieurs reprises qu'il n'irait pas au-delà de deux mandats avant sa réélection en 2015, le président Alassane Ouattara a déclaré dans une entrevue en juin 2018 qu'il n'excluait plus d'en briguer un troisième « en fonction de la situation de la Côte d'Ivoire » – le changement de la constitution en 2016 lui permettant de se présenter en 2020 et en 2025[1256]. Dans une allocution le mois suivant, il avait toutefois exclu de se représenter jugeant qu'il est important de « transférer le pouvoir à une nouvelle génération en 2020[1257] ». Dans ce contexte, il sera intéressant de voir comment les leaders musulmans, qui ont travaillé assez activement à la consolidation du régime au cours des dernières années, se positionneront par rapport à la nouvelle donne politique.

Au Burkina Faso, les prochaines échéances électorales seront l'occasion de voir si la tendance récente selon laquelle des responsables musulmans s'engagent plus activement dans les débats politiques se confirmera ou s'il s'agissait plutôt d'une réaction passagère suivant les pressions exercées par des jeunes. C'est tout particulièrement le cas pour la FAIB qui, suivant le recul du gouvernement sur son projet de loi sur les libertés religieuses, a le potentiel d'émerger comme un acteur politique important sur la scène nationale. Dans cette lignée, il sera intéressant de voir si les leaders de la FAIB pourront se faire le véhicule des préoccupations des jeunes musulmans burkinabè d'autant plus que les attentes déçues et le mécontentement d'une grande partie de la population envers le gouvernement de Roch Marc Christian Kaboré dans un contexte d'économie en panne, de vie chère et de chômage massif des jeunes firent en sorte que le président Roch Kaboré dût faire face à une fronde sociale dès 2016 et tout au long de 2017 avec la multiplication des grèves dans plusieurs secteurs, dont l'éducation.

[1256] « En Côte d'Ivoire, Alassane Ouattara n'exclut plus un troisième mandat », *Le Monde*, 4 juin 2018.
[1257] « Côte d'Ivoire : Ouattara évoque le "transfert du pouvoir à une nouvelle génération en 2020" », *Jeune Afrique*, 17 juillet 2018.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

1.1. Sources orales

1.1.1. Burkina Faso

Abdoul Rahmane GUELBÉOGO, imam du Mouvement Sunnite, à son bureau (Ouagadougou), 28 octobre 2011.

Aboubacar DOUKOURÉ, président d'Ittihad Islami et membre du présidium de la FAIB, à sa résidence (Ouagadougou), 15 avril 2015.

Aboubacar NACRO, pionnier du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 2 juin 2015.

Ahmed Zacki TRAORÉ, directeur général de la radio *Al Fadjr*, au siège de la CMBF (Ouagadougou), 13 juillet 2015.

Aïchata TRAORÉ, présidente de la Ligue des Femmes de la Communauté Musulmane du Burkina Faso (LFCMB), à sa résidence (Ouagadougou), 23 juin 2015.

Alidou ILBOUDO, pionnier de l'AEEMB et imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 14 avril 2015.

Amadé OUÉDRAOGO, responsable de la radio *IQRA*, à la radio *IQRA* (Ouagadougou), 22 avril 2015.

Amadou*, pionnier de l'AEEMB, à sa résidence (Ouagadougou), 6 juin 2015.

Amidou*, ancien militant de l'AEEMB et du CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 16 avril 2015.

Barry*, journaliste, aux bureaux du journal *Mutations* (Ouagadougou), 22 avril 2015.

Cheikh Sidi Mohamed KONÉ, pionnier de l'AEEMB et ancien président du CERFI (2006-2009), à son bureau (Ouagadougou), 21 mai 2015.

Daouda*, ancien militant de l'AEEMB et membre du conseil consultatif de l'AEEMB, à la mosquée de l'AEEMB (Ouagadougou), 8 juillet 2015.

Entretien de groupe avec des membres du bureau national du Mouvement Sunnite, au siège du Mouvement Sunnite (Ouagadougou), 4 juin 2015.

Entretien de groupe avec des responsables du site Internet *Bissmillahi-bf*, à leur bureau (Ouagadougou), 1er mai 2015.

Entretien de groupe avec des secrétaires de la FAIB, au siège de la FAIB (Ouagadougou), 28 avril 2015.

Fatoumata GOMINA et Habiba KARAMBIRI, pionnières de la cellule féminine du CERFI, à leur résidence (Ouagadougou), 18 juin 2015.

Faty OUÉDRAOGO, pionnière de la cellule féminine du CERFI, à sa résidence (Ouagadougou), 19 juin 2015.

Hamadou*, responsable de la radio télévision *Al Houda*, à la radio télévision *Al Houda* (Ouagadougou), 20 avril 2015.

Idrissa SEMDÉ, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1988-2001), à sa résidence (Ouagadougou), 21 juin 2015.

Ismaël DERRA, prêcheur et responsable de la radio télévision *Al Houda*, à sa résidence (Ouagadougou), 28 mai 2015.

Issa*, gestionnaire du site Internet *Islam.bf*, à son bureau (Ouagadougou), 5 mai 2015.

Issaka DIPAMA, secrétaire général du Mouvement Sunnite, à son bureau (Ouagadougou), 6 octobre 2011.

Lassina Hadefi KABORÉ, chargé d'études au Conseil Supérieur de la Communication (CSC), à son bureau (Ouagadougou), 8 juin 2015.

Lassina*, responsable de la Fondation Cheick Bandé pour l'Appel à la Solidarité Internationale (FCBASI), au siège de la FCBASI (Ouagadougou), 21 avril 2015.

Mahamady ILBOUDO, vice-président de l'AEEMB (2014-2016), au siège de l'AEEMB (Ouagadougou), 17 mai 2015.

Mahamoudou BANDÉ, imam de la CMBF, à sa résidence (Ouagadougou), 23 novembre 2011.

Maïmouna KONÉ-DAO, ancienne militante de l'AEEMB et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (2012-2015), à sa résidence (Ouagadougou), 11 juin 2015.

Marboulaye NOMBRÉ, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 6 juillet 2015.

Mohamad KINDO, imam et président du Conseil des oulémas et des sages du Mouvement Sunnite, à la radio *Al Houda* (Ouagadougou), 22 octobre 2011.

Mohamad SAWADOGO, imam et membre du Conseil des oulémas et des sages du Mouvement Sunnite, à l'Université *Al Houda* (Ouagadougou), 12 octobre 2011.

Moumouni OUÉDRAOGO, directeur des programmes à la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 25 juin 2015.

Moussa NOMBO, ancien président du CERFI (2009-2015), au siège du CERFI (Ouagadougou), 16 juin 2015.

Moustapha KOUSSOUBÉ, pionnier de l'AEEMB et du CERFI, à son bureau (Ouagadougou), 1er juin 2015.

Oumar*, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 16 mai 2015.

Ousmane TIENDREBÉOGO, rédacteur en chef du journal *L'Autre Regard*, au journal *L'Autre Regard* (Ouagadougou), 24 avril 2015.

Ramata BOLY, pionnière et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (1990-1997), à son bureau (Ouagadougou), 25 juin 2015.

Saïdou ZOMBRÉ, animateur et chef de programme adjoint à la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 17 juin 2015.

Salamata THIOMBIANO, pionnière du CERFI et ancienne présidente de la cellule féminine du CERFI (2003-2006), à son bureau (Ouagadougou), 22 juin 2015.

Seydou*, ancien militant de l'AEEMB et du CERFI et responsable du journal *La Preuve*, à son bureau (Ouagadougou), 8 juillet 2015.

Sidiki*, pionnier de l'AEEMB, à son bureau (Ouagadougou), 18 mai 2015.

Souleymane OUÉDRAOGO, pionnier et ancien président du Mouvement Sunnite (1973-1988), à sa résidence (Ouagadougou), 4 mai 2015.

Souleymane YANOGO, responsable de la radio *Ridwane*, à la radio *Ridwane* (Ouagadougou), 16 avril 2015.

Tiégo TIEMTORÉ, ancien président de l'AEEMB (1990-1992) et imam de l'AEEMB/CERFI, à la mosquée de l'AEEMB (Ouagadougou), 1er mai 2015.

1.1.2. Côte d'Ivoire

Ali YODA, animateur de l'émission *Allahou Akbar* à la RTI, à son bureau (Abidjan), 17 décembre 2014.

Amadou Seye DIAW, ancien président de l'AJMCI (1996-2002), questionnaire écrit par courriel, 25 février 2015.

Amara*, ancien militant de l'AEEMCI, Abidjan, 13 janvier 2015.

Amichia Woria AFFIBÉ, ancienne vice-amirate de l'AEEMCI (2013-2014), à sa résidence (Bingerville), 26 février 2015.

Aminata KANE KONÉ, ancienne militante de l'AEEMCI et ancienne animatrice à la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 26 mars 2015.

Diakité*, employé à la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 29 novembre 2014.

Diakité*, employé à la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 19 janvier 2015.

Djiguiba CISSÉ, directeur général de la radio *Al Bayane*, à la radio *Al Bayane* (Abidjan), 10 décembre 2014.

Entretien de groupe avec des journalistes d'*Islam Info*, au bureau du journal *Islam Info* (Abidjan), 11 décembre 2014.

Entretien de groupe avec des membres du bureau national de la section féminine de l'AJMCI, au siège de l'AJMCI (Abidjan), 14 février 2015.

Entretien de groupe avec des militants du sous-comité Université Félix Houphouët-Boigny de l'AEEMCI, à l'Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan), 13 janvier 2015.

Entretien de groupe avec des responsables de l'Union Musulmane des Associations et ONG Féminines en Côte d'Ivoire (UMAOFCI), à leur bureau (Abidjan), 7 mars 2015.

Entretien de groupe avec des responsables du site Internet *Salam.ci*, à la mosquée de la Riviera Palmeraie (Abidjan), 31 janvier 2015.

Ibrahim DOUMBIA, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 3 décembre 2014.

Ibrahim DOUMBIA, ancien président de l'AEEMCI (1985-1986) et ancien journaliste de *Plume Libre*, à sa résidence (Abidjan), 12 mars 2015.

Ibrahim KONÉ, imam et secrétaire-général de la LIPCI, à son bureau (Abidjan), 9 janvier 2015.

Lamine*, responsable de l'AEEMCI, au siège de l'AEEMCI (Abidjan), 24 novembre 2014.

Mahmoud SANOGO, imam adjoint de l'imam Sékou Sylla pour l'AEEMCI et un des fondateurs de l'AJMCI, au siège de l'AEEMCI (Abidjan), 10 février 2015.

Mamadou DOSSO, imam et responsable au CNI, à sa résidence (Abidjan), 4 décembre 2014.

Mamadou Gnénéfoli OUATTARA, ancien président de l'AEEMCI (2012-2014), à son bureau (Abidjan), 7 janvier 2015.

Mamadou KONÉ, ancien président de l'AEEMCI (2014-2016), au siège de l'AEEMCI (Abidjan), 10 février 2015.

Moctar*, membre du département de la communication de l'AJMCI, au siège de l'AJMCI (Abidjan), 24 janvier 2015.

Mohamed CISSÉ, ancien président de l'AEEMCI (2000-2003), à sa résidence (Abidjan), 13 janvier 2015.

Nurudine OYEWOLÉ, ancien président de l'AJMCI (2006-2012), dans un café (Abidjan), 17 janvier 2015.

Sayndou BAKAYOKO, président des 3A (2014-) et ancien militant de l'AEEMCI, à sa résidence (Abidjan), 23 décembre 2014.

Soualiho*, ancien militant de l'AEEMCI, Abidjan, 28 décembre 2014.

1.2. Sources écrites

1.2.1. Médias généralistes (papier et en ligne)

Abidjan.net

« Cérémonie de clôture du séminaire national islamique "Al falah 2014" de la jeunesse musulmane en Côte d'Ivoire (jemci) : discours du parrain Ouattara Lacina, Chargé de mission du Président de la République », *Abidjan.net*, 1er septembre 2014.

Afrique Éducation

« Mamadou Koulibaly bouscule tout : "Sous Outtara, la Côte d'Ivoire va très mal" », *Afrique Éducation*, n° 348, 16 au 31 mai 2012.

Agence Ivoirienne de Presse (AIP)

« L'AMSCI offre une mosquée aux fidèles du canton Gbo (Touba) », *Agence Ivoirienne de Presse*, 19 janvier 2015.

« Un Centre islamique inauguré à Touba », *Agence Ivoirienne de Presse*, 12 janvier 2016.

APA News

« L'AEEMCI au 14ème atelier de développement communautaire de la BID à Jeddah », *APA News*, 8 novembre 2013.

« L'AEEMCI désigne un nouvel Amir et sollicite le statut d'"Association d'utilité publique" », *APA News*, 29 décembre 2014.

« Ramadan : Alassane Ouattara élevé au rang de membre d'honneur de l'AEEMCI », *APA News*, 29 juin 2015.

Burkina 24

« 8-Mars 2017 : "Le problème de la femme musulmane, c'est l'homme" », *Burkina 24*, 9 mars 2017.

« Colonie de vacances : 352 enfants à la découverte de l'islam et du civisme », *Burkina 24*, 30 juillet 2017.

« Salifou Diallo : "L'Assemblée nationale n'acceptera pas qu'une loi vienne créer des problèmes à la population" », *Burkina 24*, 9 janvier 2017.

« Sénat : la communauté musulmane soutient la mise en place de l'Institution », *Burkina 24*, 14 septembre 2013.

Carrefour africain

« Conséquences de la sécheresse : 150 000 têtes de bétail en détresse dans le Nord », *Carrefour africain*, 24 mars 1973.

« Crise de la Communauté Musulmane », *Carrefour africain*, 18 janvier 1983.

« Devant l'Assemblée Générale des Nations-Unies à New York, le président Lamizana lance un appel en faveur des pays sahéliens victimes de la sécheresse », *Carrefour africain*, 20 octobre 1973.

« La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.

« Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972.

« Sécheresse : tout n'est pas dit », *Carrefour africain*, 14 et 28 juillet 1973.

« Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969.

Faso Actu

« Journée des sœurs : le 8 mars sous l'angle religieux », *Faso Actu*, 10 mars 2012.

« La mosquée de l'AEEMB en construction est en quête de bonnes volontés pour sa finition », *Faso Actu*, 14 mars 2018.

« SAKINA : est le nom de la maternité de l'A.E.E.M.B., offerte à l'arrondissement n° 7 de Ouagadougou par l'ambassade du Japon au Burkina Faso », *Faso Actu*, 28 novembre 2017.

« Tabaski 2014 : "On ne peut pas crier au manque d'infrastructures tout en s'attaquant au peu qu'on a" », *Faso Actu*, 4 octobre 2014.

Fasozine

« Liberté religieuse : après le retrait du projet de loi, la FAIB est satisfaite et le dit à Roch Kaboré », *Fasozine*, 17 janvier 2017.

« Ouagadougou : le centre médical Sakina de Nagrin a désormais sa maternité », *Fasozine*, 27 novembre 2017.

Fraternité Hebdo

« Côte d'Ivoire : terre de foi », *Fraternité Hebdo*, 20 août 1987.

« El Hadj Vassiriki Diaby : "Notre action n'est pas seulement religieuse" », *Fraternité Hebdo*, 20 août 1987.

« La nouvelle mosquée d'Odienné », *Fraternité Hebdo*, 11 avril 1975.

« Le pèlerinage à La Mecque : journal de voyage d'El Hadj Mamadou Coulibaly », *Fraternité Hebdo*, 30 mars, 6 avril, 13 avril, 20 avril 1973.

« Séminaire de formation des étudiants et élèves musulmans », *Fraternité Hebdo*, 22 août 1985.

« Séminaire de formation islamique à Yamoussoukro : plus de 850 participants regroupés au sein de l'AEEMCI », *Fraternité Hebdo*, 31 juillet 1986.

« Tabaski : les musulmans ont prié pour la paix », *Fraternité Hebdo*, 13 août 1987.

Fraternité Matin

« "Associations islamiques, politique et paix". Dr Balla Kéita : l'intégrisme ne passera pas », *Fraternité Matin*, 24 décembre 1994.

« "Renforcer la coopération arabo-africaine" : le Dr Ayari (président de la BADEA) à Abidjan », *Fraternité Matin*, 13 mai 1983.

« 1er Congrès ordinaire de l'Afmci : l'œuvre sociale de Mme Bédié saluée », *Fraternité Matin*, 29 juillet 1997.

« 2èmes journées de la femme musulmane : œuvrer au renforcement de l'œcuménisme », *Fraternité Matin*, 5 avril 1989.

« 4e congrès de l'AEEMCI : non à la politisation de l'islam », *Fraternité Matin*, 30 décembre 1986.

« 9ème séminaire de l'AEEMCI à Man : pour un islam fort », *Fraternité Matin*, 20 août 1991.

« À l'inauguration hier de la mosquée d'Akouédo : Bédié pour l'unité des musulmans », *Fraternité Matin*, 20-21 août 1994.

« A.E.E.M.C.I. : du 23 au 27 mars 2èmes journées de la femme musulmane », *Fraternité Matin*, 23 mars 1989.

« Aboisso. Union culturelle musulmane : des comités installés à N'Zikro et Koffikro », *Fraternité Matin*, 11 novembre 1976.

« Aboisso. Union culturelle musulmane : deux sous-sections ont été formées », *Fraternité Matin*, 17 mars 1976.

« Achèvement des travaux de la Mosquée du Plateau : l'Arabie Saoudite offre 1,8 milliard de FCfa », *Fraternité Matin*, 14 avril 2017.

« AEEMCI : les membres sollicitent le statut d'organisation d'utilité publique », *Fraternité Matin*, 3-4-5 janvier 2017.

« Association des étudiants musulmans : contribuer à une meilleure pratique de la religion », *Fraternité Matin*, 1er avril 1983.

« Association musulmane pour l'organisation du pèlerinage : M. Comara de nouveau à la barre pour cinq ans », *Fraternité Matin*, 20 mars 1981.

« Associations musulmanes : premier séminaire international d'Abidjan », *Fraternité Matin*, 28 août 1991.

« Bassam : la nuit de la jeunesse musulmane », *Fraternité Matin*, 2 octobre 1975.

« Bassam : nuit de réflexion sur la religion musulmane », *Fraternité Matin*, 30 avril, 1-2 mai 1976.

« Bouaké au quotidien : la grande mosquée sera rénovée », *Fraternité Matin*, 8 mars 1996.

« Bouaké. "L'Arafat" : une association qui regroupe les élèves musulmans », *Fraternité Matin*, 22 février 1972.

« Changement de régime politique en Côte d'Ivoire : les religieux invités à éteindre les passions », *Fraternité Matin*, 30 décembre 1999.

« COFEMCI : les femmes musulmanes remettent un Coran à Guéi », *Fraternité Matin*, 17 avril 2000.

« Conférence-débat sur la religion : l'islam face au modernisme animée par M. Bakary Fofana », *Fraternité Matin*, 8-9 avril 1978.

« Conseil National Islamique : El Hadj Drissa Koné, nouveau président », *Fraternité Matin*, 11 janvier 1993.

« Construction d'école : des anciens de l'Aeemci mobilise [sic] plus de 26 millions Fcfa », *Fraternité Matin*, 5 mars 2017.

« Docteur Moustapha Sy, de Médine à Daloa… Sur les pas de Mohamed… », *Fraternité Matin*, 7 août 1991.

« Du 17 au 23 octobre à Yamoussoukro : les musulmans en séminaire », *Fraternité Matin*, 15-16 octobre 1988.

« Église méthodiste : l'Aceepci prépare son cinquantenaire », *Fraternité Matin*, 3 décembre 2008.

« El Hadj Idriss Koné Koudouss, président du CNI : actualiser le sermon? Oui! Le politiser? Non! », *Fraternité Matin*, 10 janvier 1997.

« El Hadj Idriss Koudouss Koné, président du CNI : "Si les engagements sont respectés, la transition sera un succès" », *Fraternité Matin*, 12-13 février 2000.

« Élèves et étudiants chrétiens et musulmans ensemble hier : ils ne veulent plus être instrumentalisés », *Fraternité Matin*, 29 septembre 2003.

« Enrichissement illicite : les "fatwa" des imams contre le fléau en Côte d'Ivoire », *Fraternité Matin*, 24 juin 2017.

« FPI, RDR, le désarroi des militants », *Fraternité Matin*, 24 novembre 1994.

« Grande mosquée d'Attécoubé : un nouvel imam installé », *Fraternité Matin*, 22 juillet 2011.

« Imam Sékou Sylla (Trésorier général du CNI) : "les musulmans ne rejetteront jamais ADO" », *Fraternité Matin*, 7 novembre 2003.

« Interview. El Hadj Diaby Moustapha, député de Samatiguila : "Je ne suis pas le bourreau des journalistes" », *Fraternité Matin*, 8 janvier 1996.

« Islam. Ce soir à la TV : second volet des six éléments de la foi », *Fraternité Matin*, 14 octobre 1977.

« L'attitude des jeunes face à la religion : la foi est-elle en voie de disparition? », *Fraternité Matin*, 7 août 1975.

« La jeune fille musulmane face à la vie moderne : "Obéissance, pudeur, respect" déclare El Hadj Souleymane Doumbia au cours d'un dîner-débat », *Fraternité Matin*, 22 décembre 1978.

« La jeunesse musulmane en congrès : concertation face aux mutations politiques », *Fraternité Matin*, 31 décembre 1990-1er janvier 1991.

« La nouvelle mosquée d'Adjamé : un chef-d'œuvre de 50 millions », *Fraternité Matin*, 6-7 août 1977.

« La Tabaski fêtée hier à Abidjan. Le président Coulibaly : "nous avons prié pour l'établissement de la paix universelle" », *Fraternité Matin*, 23 novembre 1977.

« Le Président Bédié à Touba : "Préservons nos populations de l'intégrisme" », *Fraternité Matin*, 10 juillet 1995.

« Le président Coulibaly a visité hier les chantiers de la mosquée d'Adjamé », *Fraternité Matin*, 21-22 novembre 1977.

« Le président El Hadj Mamadou Coulibaly de retour de la Mecque : "Nous ferons des propositions pour aider nos pèlerins" », *Fraternité Matin*, 23 janvier 1973.

« Le président Mamadou Coulibaly inhumé hier à Odienné : hommage à une figure de proue », *Fraternité Matin*, 30 novembre-1er décembre 1985.

« Les femmes et la religion », *Fraternité Matin*, 20 juillet 1994.

« Les imams sunnites appellent à l'application des accords de paix », *Fraternité Matin*, 7 septembre 2005.

« Les jeunes face à l'islam », *Fraternité Matin*, 26 février 1976.

« Les musulmans chez Houphouët : un acte chargé de signification », *Fraternité Matin*, 30-31 janvier 1993.

« Les musulmans ont fêté l'acte de soumission », *Fraternité Matin*, 26 décembre 1974.

« M. Losséni Zoromé, président de la Jeunesse Estudiantine Musulmane », *Fraternité Matin*, 16 mai 1974.

« M. Siaka Kanté (président de l'AEMCI) : la jeunesse actuelle doit avoir une bonne moralité », *Fraternité Matin*, 19 juillet 1978.

« Mendicité. L'imam Vassiriki Diaby : "Je déplore certains aspects" », *Fraternité Matin*, 1er août 1979.

« Mosquée de Cocody-Riviera : le Chef de l'État remet les clés de l'édifice aux dignitaires religieux », *Fraternité Matin*, 26 mai 1987.

« Mosquée de la Riviera : le Chef de l'État sur le chantier », *Fraternité Matin*, 9-10 mai 1987.

« Nuit du destin au Palais des sports : le CNI appelle à la réconciliation », *Fraternité Matin*, 5 janvier 2000.

« Nuit du Destin. Koudous aux politiciens : "Privilégiez l'intérêt général" », *Fraternité Matin*, 31 octobre 2005.

« Nuit du Maouloud. Koudous dénonce la politisation de la religion : "Cramponnez-vous au câble d'Allah et ne soyez pas divisés" », *Fraternité Matin*, 3 mai 2004.

« Obsèques de l'imam de M'Pouto : grande marche hier pour accompagner Mahmoud Samassi », *Fraternité Matin*, 9 janvier 2003.

« Odienné : dix mille personnes acclament le président El hadj Mamadou Coulibaly », *Fraternité Matin*, 15 février 1973.

« Odienné : un peuple, une foi, une mosquée », *Fraternité Matin*, 26 mars 1975.

« Odienné. Bientôt une nouvelle mosquée : la première pierre en a été posée vendredi », *Fraternité Matin*, 27 décembre 1971.

« Pèlerinage. Réunion d'information de l'AMOP : la confiance comme mot d'ordre », *Fraternité Matin*, 10 septembre 1981.

« Processus de réconciliation : la jeunesse musulmane se met à la disposition de la CDVR », *Fraternité Matin*, 3 août 2011.

« Ramadan : au bout du voyage spirituel, la solidarité », *Fraternité Matin*, 8 mai 1989.

« Ramadan : les fidèles exhortés à plus de solidarité », *Fraternité Matin*, 18 mai 1988.

« Ramadan 90. El Hadj Ahmed Tidiane Bâ à propos de l'agitation scolaire : une solution urgente s'impose », *Fraternité Matin*, 27 avril 1990.

« Ramadan. Prières et manifestations populaires : la fête placée sous le signe de l'unité nationale », *Fraternité Matin*, 23 juillet 1982.

« Réconciliation nationale : les musulmans sunnites d'Attécoubé s'engagent dans le processus », *Fraternité Matin*, 29 juin 2011.

« Réconciliation : l'AMSCI veut apporter sa contribution au processus », *Fraternité Matin*, 19 avril 2014.

« Religion : le CSI réhabilité », *Fraternité Matin*, 4-5 mars 2000.

« Religion : un Conseil supérieur islamique est créé », *Fraternité Matin*, 1er août 1979.

« Semaine islamique », *Fraternité Matin*, 20 février 1981.

« Séminaire de formation islamique à Odienné du 27 juillet au 3 août : ancrer l'islam dans les réalités sociales », *Fraternité Matin*, 26 juillet 1989.

« Séminaire de l'AEEMCI à Williamsville », *Fraternité Matin*, 1er-2 juillet 1978.

« Séminaire islamique à Man : Dieu comme seul repère », *Fraternité Matin*, 13 août 1991.

« Tabaski : la solidarité et la paix célébrées », *Fraternité Matin*, 17 juillet 1989.

« Tabaski 2013 : le président de l'AMSCI exhorte les Ivoiriens à tourner la page des querelles », *Fraternité Matin*, 15 novembre 2013.

« Tout Abidjan en liesse a fêté hier la fin du Ramadan », *Fraternité Matin*, 29 octobre 1973.

« Une association des musulmans orthodoxes a été créée », *Fraternité Matin*, 6 septembre 1976.

« Une délégation de la ligue arabe chez le président », *Fraternité Matin*, 28 février 1980.

« Une mosquée de 200 millions pour le Plateau : un terrain attribué par le Président », *Fraternité Matin*, 21 mars 1994.

« Venant de la Mecque : le président Coulibaly de retour ce matin (7H) », *Fraternité Matin*, 22 janvier 1973.

Ivoire Dimanche

« Forum des jeunes : la crise de la foi », *Ivoire Dimanche*, 6 août 1978.

« Jeunesse et l'islam : l'avenir sous de meilleurs auspices », *Ivoire Dimanche*, 28 septembre 1980.

« L'appel de l'islam », *Ivoire Dimanche*, 26 août 1979.

« La crise de la foi chez les jeunes », *Ivoire Dimanche*, 12 décembre 1976.

« Les jeunes et l'islam », *Ivoire Dimanche*, 21 décembre 1975.

« Les jeunes musulmans face à la vie moderne », *Ivoire Dimanche*, 4 novembre 1979.

« Séminaire à Yamoussoukro : revaloriser l'islam », *Ivoire Dimanche*, 16 octobre 1988.

Jeune Afrique

« Ablassé Ouédraogo : "J'ai toutes mes chances à la présidentielle d'octobre" », *Jeune Afrique*, 8 juin 2015.

« Burkina Faso : 5 000 déplacés depuis janvier liés à l'insécurité dans le nord », *Jeune Afrique*, 28 mars 2018.

« Côte d'Ivoire : ce qui changera si la nouvelle Constitution est adoptée le 30 octobre », *Jeune Afrique*, 13 octobre 2016.

« Côte d'Ivoire : l'inculpation d'un jeune imam intégriste divise la communauté musulmane », *Jeune Afrique*, 19 juillet 2018.

« Côte d'Ivoire : la Commission nationale pour la réconciliation et l'indemnisation a remis son rapport », *Jeune Afrique*, 21 avril 2016.

« Côte d'Ivoire : les grands enjeux du référendum sur la Constitution », *Jeune Afrique*, 28 octobre 2016.

« Côte d'Ivoire : Ouattara évoque le "transfert du pouvoir à une nouvelle génération en 2020" », *Jeune Afrique*, 17 juillet 2018.

« Médias : le palmarès des chaînes de télévision les plus regardées en Afrique francophone », *Jeune Afrique*, 20 février 2017.

« Technologie : comment Whatsapp a conquis l'Afrique », *Jeune Afrique*, 5 juillet 2016.

L'Evénement

« Communauté musulmane : une crise à l'odeur d'argent et aux couleurs politiques », *L'Evénement*, 25 octobre 2004.

L'Express

« Côte d'Ivoire : Ouattara veut "protéger les minorités" », *L'Express*, 25 janvier 2012.

L'Intelligent d'Abidjan

« Nouvelle CEI : le représentant de l'Eglise catholique appelle les politiques "à s'entendre pour aller de l'avant" », *L'Intelligent d'Abidjan*, 6 septembre 2014.

« Sortie de crise. Les musulmans sunnites à Gbagbo : "Pesez de votre poids pour des élections apaisées" », *L'Intelligent d'Abidjan*, 2 octobre 2010.

L'Inter

« Après les violences post-électorales Banny prévient : "dans 2 cas sur 3 la guerre reprend si…" / Le choix de Cheik Boikary contesté », *L'Inter*, 20 juillet 2011.

L'Observateur

« Chez-nous : inauguration de la grande mosquée de Ouagadougou », *L'Observateur*, 24 avril 1979.

« Communauté Musulmane : l'A.G. de la jeunesse », *L'Observateur*, 1er février 1982.

« Communauté Musulmane : nouveau bureau », *L'Observateur*, 27 avril 1982.

« Communauté Musulmane », *L'Observateur*, 10 février 1982.

« Inauguration : dons d'El Hadj Kanazoé », *L'Observateur*, 11 mai 1981.

« L'autre jour à Wagdogo », *L'Observateur*, 16-17-18 avril 1980.

« L'autre jour à Yako », *L'Observateur*, 19 novembre 1979.

« La Grande mosquée », *L'Observateur*, 23 avril 1979.

« Portrait. J'ai été député malgré moi », *L'Observateur*, 15 juin 1982.

« Sunnites ou Wahabias », *L'Observateur*, 9 septembre 1982.

L'Observateur Paalga

« Aid el Fitr 2013 : Le gage de l'imam Sana pour la paix », *L'Observateur Paalga*, 11 août 2013.

« Associations islamiques du Burkina : une seule voix, un seul "muezzin" », *L'Observateur Paalga*, 15 décembre 2005.

« Au directeur de publication de *L'Observateur* : mise au point à propos de la déclaration des associations islamiques », *L'Observateur Paalga*, 8-9-10 janvier 1999.

« CERFI : garantir un meilleur avenir à la jeune fille musulmane », *L'Observateur Paalga*, 20 mars 1995.

« CERFI : la foi et le reste », *L'Observateur Paalga*, 5 février 1997.

« Communauté musulmane du Burkina Faso : un chapelet de griefs contre l'imam Sana », *L'Observateur Paalga*, 20 septembre 2004.

« Communauté musulmane du Burkina : des fidèles s'insurgent contre la "parodie de congrès de Fada" », *L'Observateur Paalga*, 2 juillet 2015.

« Communauté musulmane : Oumarou Kanazoé reprend sa chose », *L'Observateur Paalga*, 11 octobre 2004.

« Déclaration des Associations islamiques du Burkina Faso sur la situation nationale », *L'Observateur Paalga*, 4 janvier 1999.

« Fête de l'Aid El-Fitr : on a prié pour la présidentielle », *L'Observateur Paalga*, 4 novembre 2005.

« Imam Aboubacar Sana sur l'unité islamique : "Chez nous, ça patauge dans tous les sens" », *L'Observateur Paalga*, 17 juillet 2014.

« Interview. "Je suis un homme de Dieu, pas un politique" Dixit Lancina Traoré », *L'Observateur Paalga*, 4-5-6 mars 1994.

« Islam au Burkina : le CERFI dresse la cartographie des foyers coraniques », *L'Observateur Paalga*, 27 décembre 2013.

« Le grand Imam de Ouagadougou n'est plus », *L'Observateur Paalga*, 16 février 1998.

« Les 20 ans du Burkina à l'O.C.I. », *L'Observateur Paalga*, 19 décembre 1994.

« Les catholiques rejettent, les musulmans bénissent et les protestants… », *L'Observateur Paalga*, 15 septembre 2013.

« Les sages sont à l'œuvre », *L'Observateur Paalga*, 14 juin 1999.

« Musulmans du Burkina : pas de fédération restrictive », *L'Observateur Paalga*, 23 octobre 2003.

« Oubritenga : AG statutaire de la Communauté musulmane », *L'Observateur Paalga*, 2-3-4 janvier 1998.

« Ramadan 97 : on a prié hier au Burkina », *L'Observateur Paalga*, 10 février 1997.

« Séminaires régionaux de l'AEEMB : quand la foi vole au secours de la citoyenneté? », *L'Observateur Paalga*, 25 avril 2004.

« Situation nationale : prière pour la paix hier à la grande mosquée », *L'Observateur Paalga*, 13-14-15 août 1999.

« Toumani Triandé : un grand Karensaamba s'en est allé », *L'Observateur Paalga*, 2 octobre 2001.

Le Démocrate

« Réconciliation nationale. Banny aux musulmans : "Seul Dieu réconcilie les cœurs" », *Le Démocrate*, 21 juillet 2011.

Le Jour

« À propos de la présidentielle de 2000, l'imam Aboubacar Fofana "les sans papiers veulent exclure ceux qui en ont" », *Le Jour*, 17 mars 2000.

« Audiovisuel : les musulmans ont enfin leur radio », *Le Jour*, 22 avril 1999.

« Crise au sein de la Fesci : les étudiants musulmans rejettent toute implication », *Le Jour*, 25 mai 2000.

« Déclaration de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) suite au procès des journalistes de "Plume-Libre" », *Le Jour*, 10 mars 1995.

« El Hadj Aboubacar Fofana, imam de la mosquée d'Abidjan : "Être porteur de grand boubou ne veut pas dire qu'on est étranger" », *Le Jour*, 17 mars 2000.

« El hadj Aboubacar Fofana, président du Cosim : "L'islam n'interdit pas de faire la politique" », *Le Jour*, 16 juin 1997.

« Islam : les femmes renforcent leur position », *Le Jour*, 1er avril 1997.

« L'imam Aboubacar Fofana : "Nous demandons au gouvernement de faire attention" », *Le Jour*, 16 novembre 1999.

« L'imam Sékou Sylla du CNI, aux politiciens : "Nous sommes fatigués de vos palabres" », *Le Jour*, 21-22 octobre 1996.

« La nuit du Maoulid : le CNI dénonce la haine tribale », *Le Jour*, 8 juillet 1998.

« Le président Robert Guéi aux musulmanes : "Le CNSP va respecter ses engagements" », *Le Jour*, 17 avril 2000.

« Les musulmans étalent leurs dissensions devant Gbagbo », *Le Jour*, 12 juin 2001.

« Message des imams et du CNI : "le Code électoral a divisé la nation" », *Le Jour*, 9 août 1995.

« Mme Cissé Maconi, vice-présidente du Conseil national islamique (CNI) : "La musulmane est soumise, mais…" », *Le Jour*, 9 avril 1996.

« Référendum constitutionnel du 23 juillet : "Le texte de l'avant projet divise les Ivoiriens au lieu de les rapprocher" déclare Idriss Koudouss », *Le Jour*, 21 juillet 2000.

« Suite aux propos du chef de l'État à l'endroit des Imams : déclaration du collectif des associations et organisations de jeunesse musulmane de Côte d'Ivoire », *Le Jour*, 19 mai 2000.

Le Jour Plus

« Ali Ouattara, président de Amnesty International Côte d'Ivoire : "Le musulman doit poser des actions sans discrimination d'appartenance religieuse" », *Le Jour Plus*, 9 mai 2006.

« Islam : comment l'imam Idriss Koudouss torpille la communauté », *Le Jour Plus*, 17 février 2011.

« Sortie de crise : voici les propositions de la jeunesse musulmane », *Le Jour Plus*, 31 août 2004.

« Sortie de crise/La jeunesse musulmane sunnite : "Que tous les partis politiques appuient la réconciliation" », *Le Jour Plus*, 4 septembre 2008.

La Voie

« 7ème congrès ordinaire de l'AEEMCI. Le "oui" des jeunes musulmans à la création du Conseil national islamique », *La Voie*, 30 décembre 1992.

« 8ème congrès ordinaire de l'AEEMCI : soutien sans faille au CNI, le CSI désavoué », *La Voie*, 28 décembre 1994.

« ARPIK-CI, une ONG islamique est née », *La Voie*, 18 juillet 1994.

« Face aux manœuvres du pouvoir : le ras-le-bol du Conseil national islamique », *La Voie*, 1er juillet 1994.

« Islam : la femme musulmane à l'honneur », *La Voie*, 14 avril 1992.

« La communauté musulmane chez Houphouët : les six doléances des musulmans », *La Voie*, 28 janvier 1993.

« Pour prévenir tout risque d'éclatement social : les imams appellent à un réexamen du code électoral », *La Voie*, 9 août 1995.

« Présidence de la République : les représentants des cultes chez Bédié », *La Voie*, 24 décembre 1993.

« Tentative d'enlèvement du président du CNI : le pouvoir veut l'intégrisme », *La Voie*, 16 janvier 1995.

LeFaso.net

« 8 mars : l'A.E.E.M.B donne le sens de la vraie émancipation de la femme », *LeFaso.net*, 9 mars 2014.

« AEEMB : "Aujourd'hui, c'est une association de référence dans le milieu musulman", dixit le président, Ali Sawadogo », *LeFaso.net*, 29 août 2016.

« Bobo : la communauté musulmane s'érige contre l'homosexualité », *LeFaso.net*, 12 septembre 2015.

« Démocratie et sécurité : la contribution des musulmans au cœur d'un colloque international », *LeFaso.net*, 1er novembre 2017.

« Dieu, Allah et les "coutumiers" appelés à la rescousse du projet de Sénat au Burkina Faso », *LeFaso.net*, 20 septembre 2013.

« Discours d'investiture du Président Roch Marc Christian Kaboré », *LeFaso.net*, 30 décembre 2015.

« Élections du 29 novembre 2015 : le CERFI déploiera 121 superviseurs », *LeFaso.net*, 23 novembre 2015.

« Élections 2015 : la communauté musulmane définit les critères d'un bon choix », *LeFaso.net*, 14 novembre 2015.

« Fédération des Associations Islamiques du Burkina : la section Ouest interpelle les responsables nationaux sur des faits peu islamiques », *LeFaso.net*, 11 mai 2015.

« Fête de Ramadan : sermon de l'AEEMB et du CERFI », *LeFaso.net*, 7 novembre 2005.

« Insurrection populaire au Burkina : le message conjoint du CERFI et de l'AEEMB », *LeFaso.net*, 28 novembre 2014.

« L'examen du projet de loi portant libertés religieuses reporté afin "d'approfondir les concertations" », *LeFaso.net*, 9 janvier 2017.

« L'UPC salue le retrait du projet de loi portant libertés religieuses au Burkina Faso », *LeFaso.net*, 12 janvier 2017.

« Le plan national de développement économique et social a été validé », *LeFaso.net*, 16 mars 2016.

« Lettre ouverte au Présidium de la Fédération des associations islamiques du Burkina », *LeFaso.net*, 30 novembre 2014.

« Lutte contre l'homosexualité au Faso : les musulmans de l'Ouest haussent le ton », *LeFaso.net*, 13 septembre 2015.

« Mise en place du Sénat : la Communauté musulmane veut mieux comprendre la position des différentes parties », *LeFaso.net*, 23 août 2013.

« Premier congrès de la FAIB : sous le signe de la fraternité et de la cohésion », *LeFaso.net*, 15 juin 2015.

« Projet de loi sur les libertés religieuses : les associations islamiques demandent le retrait », *LeFaso.net*, 7 janvier 2017.

« Ramadan 2015 : "Épargner le Burkina des images désastreuses et poignantes de populations faméliques, traversant les frontières…", imam Tiégo Tiemtoré », *LeFaso.net*, 20 juillet 2015.

« Ramadan 2015 : la nuit du destin célébrée sous le signe du développement », *LeFaso.net*, 14 juillet 2015.

« Reconstruction de la mosquée de l'AEEMB : un complexe culturel islamique moderne en perspective », *LeFaso.net*, 11 septembre 2012.

« Sénat : l'AEEMB et le CERFI se démarquent des propos de Souleymane Compaoré », *LeFaso.net*, 16 septembre 2013.

« Situation nationale : les cadres et intellectuels musulmans tirent les enseignements », *LeFaso.net*, 8 juin 2015.

« Soutien au Hadj 2013 : un précédent inquiétant! », *LeFaso.net*, 31 juillet 2013.

Le Monde

« En Côte d'Ivoire, Alassane Ouattara n'exclut plus un troisième mandat », *Le Monde*, 4 juin 2018.

« Jafar Dicko, le nouveau visage du djihadisme au Burkina Faso », *Le Monde*, 21 décembre 2017.

Le Nouvel Horizon

« Conférence du Dr Balla Kéita : "le RDR n'est pas un parti de musulmans" », *Le Nouvel Horizon*, 30 décembre 1994.

Le Patriote

« 17e séminaire de l'AEEMCI : l'ivoirité au pilori », *Le Patriote*, 15 septembre 1999.

« Accusés par Harrissou Fofana le RDR et le CNI répondent à l'imam imposteur. Cissé Djiguiba (Imam du Plateau) : "Ce sont des propos mensongers fabriqués de toutes pièces" », *Le Patriote*, 2 juin 2004.

« Assassinat manqué des Imams : la jeunesse musulmane condamne et exige une enquête », *Le Patriote*, 23 février 2004.

« Campagne référendaire : Bacongo explique la nouvelle constitution aux imams », *Le Patriote*, 17 octobre 2016.

« Face aux allégations mensongères de Harrisou Fofana : l'AEEMCI demande au CNI et au COSIM de ne pas céder à la provocation », *Le Patriote*, 15 juin 2004.

« Halte à la division des musulmans », *Le Patriote*, 21 au 27 janvier 1994.

« L'imam Sékou Sylla (Petite mosquée de la Riviera II) : "Que Guéï arrête de diaboliser l'islam" », *Le Patriote*, 30 juin 2000.

« Les Associations de jeunesse musulmane à propos du climat socio-politique », *Le Patriote*, 15 juillet 2002.

« Les Imams Sunnites à propos de la crise ivoirienne : "Privilégions l'intérêt national" », *Le Patriote*, 7 septembre 2005.

« Les mouvements religieux demandent à Gbagbo de ramener la paix », *Le Patriote*, 8 novembre 2006.

« Les musulmans au président : "Vous avez la confiance de toute la communauté musulmane" », *Le Patriote*, 8 février 1993.

« Man : à l'heure de la réconciliation », *Le Patriote*, 24 juin 2011.

« Nouvelle constitution / Mamadou Traoré (imam de la mosquée de la Riviera-golf) : "J'invite les Ivoiriens à faire preuve de maturité et de discernement" », *Le Patriote*, 13 septembre 2016.

« Nuit du Destin. Cheick Boikary Fofana (Cosim) à la riviera golf : "la réconciliation, une œuvre de patience" », *Le Patriote*, 16 août 2012.

« Processus de réconciliation. Cheick Boikary Fofana (président du Cosim) : "Il est temps que les Ivoiriens se rapprochent" », *Le Patriote*, 6 juin 2011.

« Réconciliation des Ivoiriens : les Imams sunnites s'engagent », *Le Patriote*, 14 mai 2011.

« Réconciliation nationale. Les élèves et étudiants de confession musulmane et chrétienne, hier à Gbagbo : "Aucun sacrifice n'est trop grand pour sauver la Nation" », *Le Patriote*, 1er octobre 2003.

« Redynamisation du CNI : la jeunesse musulmane exige la tenue du congrès », *Le Patriote*, 17 juillet 2006.

« Résidences universitaires : la FESCI s'attaque aux étudiants musulmans », *Le Patriote*, 9 juillet 2002.

Le Pays

« 8e congrès du mouvement sunnite du Burkina : pour une consolidation des acquis », *Le Pays*, 2 avril 2013.

« Communauté musulmane du Burkina : El Hadj Sana Aboubakar prend les rênes », *Le Pays*, 30 décembre 1997.

« Conseil des ministres : pour un encadrement de l'exercice des libertés de religion », *Le Pays*, 1er décembre 2016.

« Crise au sein de la CMBF : les contestataires pour un nouveau congrès », *Le Pays*, 3 août 2015.

« Crise au sein de la communauté musulmane : "Le linge sale se lave en famille" dixit El Hadj Abdourasmané Sana », *Le Pays*, 3 août 2016.

« Crise au sein de la communauté musulmane : des fidèles interpellent le gouvernement », *Le Pays*, 1er août 2016.

« Déclaration des associations islamiques : les mises au point de l'AEEMB et du CERFI », *Le Pays*, 11 janvier 1999.

« Éducation de la jeune fille musulmane : "elle n'est pas à négocier" », *Le Pays*, 21 mars 1995.

« Éducation des jeunes filles musulmanes : un pari pour les défis de l'an 2000 », *Le Pays*, 20 mars 1995.

« Forum sur la laicité : les musulmans pour un État équidistant des différentes confessions religieuses », *Le Pays*, 25 septembre 2012.

« Fraternite en Islam : les femmes cherchent à resserrer les liens », *Le Pays*, 28 février 2008.

« ISESCO : le directeur général en visite au Burkina », *Le Pays*, 22 mai 2013.

« Journée nationale de pardon : les communautés religieuses chez Blaise Compaoré », *Le Pays*, 28 mars 2001.

« Journées de la femme musulmane : l'Islam face à l'émancipation féminine », *Le Pays*, 8 février 1993.

« Les communautés religieuses face à la JNP : collabos ou stratèges? », *Le Pays*, 21 mars 2001.

« Les musulmans invités à perpétuer le dialogue interreligieux », *Le Pays*, 12 septembre 2010.

« Mosquée sunnite de Ouaga : première prière après la réconciliation », *Le Pays*, 9 octobre 2006.

« Planning familial - MST/SIDA : les femmes musulmanes à l'avant-garde », *Le Pays*, 10 mars 1998.

« Ramadan : la présidentielle au cœur des prières », *Le Pays*, 4 novembre 2005.

« Ziniaré 95 : séminaire national des sœurs de l'AEEMB », *Le Pays*, 10 janvier 1996.

Notre Voie

« À tout vent : Idriss Koudous et Aboubacar Fofana », *Notre Voie*, 15 mai 2009.

« Affi N'Guessan depuis Abengourou : "Ce régime a empoisonné la Côte d'Ivoire" », *Notre Voie*, 30 août 2015.

« Après l'ivoirité, le "rattrapage" ethnique, les concepts ségrégationnistes de Ouattara et Bédié », *Notre Voie*, 12 juin 2012.

« Après le succès de Radio Al Bayane : Cissé Djiguiba recherche 300 millions Fcfa pour une télé », *Notre Voie*, 5 avril 2017.

« Colère. Retard dans l'octroi d'une fréquence radio : la fronde des musulmans contre le gouvernement », *Notre Voie*, 17-18 avril 1999.

« Communauté musulmane : Dramane Ouattara divise les fidèles », *Notre Voie*, 17 février 2011.

« Dénigrement et délation autour de Ouattara : la grosse colère d'Idriss Koudouss », *Notre Voie*, 31 août 2011.

« Désignation de Youssouf Bakayoko à la tête de la CEI : révélation troublante sur le rôle joué par l'imam Diakité Ousmane », *Notre Voie*, 10 septembre 2014.

« Koudouss fait ses propositions de sortie de crise à Gbagbo », *Notre Voie*, 18 mars 2006.

« Nuit du Mahoulid. Idriss Koudouss : "Pourquoi je ne suis pas dans un hôtel" », *Notre Voie*, 16 février 2011.

« Pose de la première pierre d'une mosquée sunnite », *Notre Voie*, 15 octobre 2010.

« Présidentielle du 31 octobre : les musulmans sunnites veulent une campagne apaisée et civilisée », *Notre Voie*, 20 novembre 2010.

« Réconciliation nationale : ceux qui vont faire échouer Banny », *Notre Voie*, 8 septembre 2011.

« Réconciliation nationale : l'Imam Bakary Chérif appelle à la libération des prisonniers politiques », *Notre Voie*, 4 décembre 2015.

« XVIIe séminaire national de l'AEEMCI : la jeunesse musulmane interpelle Bédié », *Notre Voie*, 9 septembre 1999.

Notre Temps

« Ils se sentent brimés, humiliés, marginalisés… la colère des musulmans », *Notre Temps*, 16 décembre 1992.

RFI

« Au nord du Burkina Faso, des hommes armés menacent des écoles de villages », *RFI*, 31 janvier 2017.

« Côte d'Ivoire : le FPI boycotte toujours le recensement de la population », *RFI*, 1er juin 2014.

« La justice ivoirienne inculpe un imam pour des faits "d'apologie du terrorisme" », *RFI*, 14 juillet 2018.

San Finna

« El Hadji Cheick Aboubakar Sana, Grand Imam de Ouagadougou, Président de la Communauté Musulmane du Burkina », *San Finna*, 26 mars au 1er avril 2001.

Sidwaya

« 8e Assemblée générale de la Communauté Musulmane du Burkina : El Hadj Toumani Triandé reconduit à la tête d'un bureau de 74 membres », *Sidwaya*, 2 février 1993.

« 8e congrès du mouvement sunnite : les musulmans interpellés sur leurs droits et devoirs », *Sidwaya*, 1er avril 2013.

« 8-Mars 2009 : l'AEEMB invite au respect des droits de la femme », *Sidwaya*, 17 mars 2009.

« Ambiance bruyante et multicolore au Palais des Sports », *Sidwaya*, 24 août 2010.

« Associations islamiques du Burkina : gestation d'une fédération », *Sidwaya*, 16 décembre 2005.

« Célébration du Mouloud à Ramatoulaye. Des fidèles de plusieurs horizons », *Sidwaya*, 12 décembre 1984.

« CERFI : hisser la femme au même diapason que les hommes », *Sidwaya*, 10 mars 1998.

« Chômage des jeunes : l'AEEMB, à la recherche de solutions », *Sidwaya*, 23 août 2017.

« Clôture du congrès de l'AEEMB : vers un succès de l'islam au Burkina », *Sidwaya*, 26 juillet 1988.

« Collège des sages. Autorités religieuses et coutumières reçues par Blaise Compaoré : la paix, une aspiration de tous », *Sidwaya*, 31 mai 1999.

« Communauté musulmane du Burkina Faso : Kanazoé distribue l'argent du Roi Mohamed VI », *Sidwaya*, 18 avril 2005.

« Communauté musulmane : El Hadj Abdramane Sana, nouveau président », *Sidwaya*, 7 juin 2015.

« Crise de la communauté musulmane. Le président du Faso fait enterrer la hache de guerre », *Sidwaya*, 16 juin 1986.

« Enquête de la semaine. La mendicité : un phénomène aux proportions inquiétantes », *Sidwaya*, 26 juillet 1985.

« Enseignement islamique : plus de 7500 foyers coraniques recensés », *Sidwaya*, 25 décembre 2013.

« Entretien : "Du travail bien fait dans la sérénité et sans passion" analyse M. Toumani Triandé, de la Communauté musulmane du Burkina », *Sidwaya*, 3 février 1993.

« Fête de l'Aïd el Fitr : les musulmans du Burkina ont fêté hier le Ramadan », *Sidwaya*, 10 février 1997.

« Flambée des prix : consultations tous azimuts du gouvernement burkinabè », *Sidwaya*, 28 février 2008.

« Forum des musulmans : des jalons d'une unité organisationnelle », *Sidwaya*, 19 juin 2001.

« Inhumation de Malick Zoromé : l'ex-ministre voltaïque de la justice repose désormais, au cimétière de Gounghin », *Sidwaya*, 1er avril 2012.

« Islam et développement : "Définir le développement en fonction de nos valeurs culturelles, de nos croyances" », *Sidwaya*, 30 janvier 1995.

« Islam : des droits de la femme reconnus », *Sidwaya*, 12 août 2012.

« Journée de l'unité islamique : résolution pour une coordination nationale islamique au Burkina », *Sidwaya*, 18 mai 1999.

« Journée de la femme musulmane : l'islam édifie la femme », *Sidwaya*, 21 mars 1995.

« Journée nationale de pardon : alliance sacrée pour la paix », *Sidwaya*, 2 avril 2001.

« Journée nationale de pardon : les communautés religieuses répondent présent "Au nom de Dieu…" », *Sidwaya*, 28 mars 2001.

« Journée nationale de pardon : les éclairages du Cheick Aboubacar Doukouré », *Sidwaya*, 26 mars 2001.

« Journée nationale de pardon : quelques citoyens apprécient », *Sidwaya*, 27 mars 2001.

« Journées de la femme musulmane : "Islam et rôle de la femme dans le développement économique et social" », *Sidwaya*, 8 février 1993.

« L'enseignement arabe au Burkina Faso », *Sidwaya*, 4 janvier 1991.

« Le grand Imam aux fidèles musulmans », *Sidwaya*, 2 avril 2001.

« Les musulmans contre la corruption et le Sida », *Sidwaya*, 7-8 mars 2001.

« Les musulmans partants, les protestants dans l'expectative. Mise en place du Sénat », *Sidwaya*, 15 septembre 2013.

« Mise en place du Sénat : la communauté musulmane donne son aval », *Sidwaya*, 14 septembre 2013.

« Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988.

« Promotion de la femme : la condition de la femme musulmane vue par le comité presse AEEMB », *Sidwaya*, 12 mars 2013.

« Soutien à Blaise Compaoré : la FEDAP-BC annonce les couleurs », *Sidwaya*, 21 avril 2008.

« Soutien à Blaise Compaoré : la FEDAP-BC pour mieux canaliser les forces », *Sidwaya*, 16 octobre 2007.

« UNICEF : femmes et santé. 71 membres de "Ittihad Islami" formés en soins de santé primaires », *Sidwaya*, 15 novembre 1994.

« UNICEF/"Femmes et santé" : former les femmes musulmanes en soins de santé primaires », *Sidwaya*, 2 novembre 1994.

« Université : des associations islamiques du Burkina Faso », *Sidwaya*, 21 septembre 2000.

Soir Info

« Situation sécuritaire. De sérieuses menaces terroristes guettent la Côte d'Ivoire : les révélations d'un spécialiste sur des signes de radicalisation à Man », *Soir Info*, 23-24 septembre 2017.

1.2.2. Médias islamiques

Al-Azan

« Gros plan sur la CEMUCE », *Al-Azan*, n° 137, décembre 2005.

Alif

« Mise au point », *Alif*, n° 18, mai 1994.

Allahou Akbar

« Jeunesse musulmane et crise de la foi », *Allahou Akbar*, n° 1, avril-mai-juin 1981.

« Semaine islamique de l'AMEEMCI [sic] », *Allahou Akbar*, n° 1, avril-mai-juin 1981.

An-Nasr Trimestriel

« Discours du Président de l'A.E.E.M.B. à l'occasion de la nouvelle année », *An-Nasr Trimestriel*, n° 51, janvier-mars 2013.

« Ibrahim Barra, premier président de l'AEEMB. "Les jeunes frères après nous ont bien pris soin du jeune plant qui a émerveillement grandi en 25 ans" », *An-Nasr Trimestriel*, n° 47, juillet-septembre 2011.

« Ibrahima Ouédraogo : "Le défis [sic] actuel est celui des investissements" », *An-Nasr Trimestriel*, n° 47, juillet-septembre 2011.

« Interview. Omar NANIMA, recteur de la mosquée de l'A.E.E.M.B. », *An-Nasr Trimestriel*, n° 50, juillet-septembre 2012.

« L'AEEMB au féminin : en 25 ans, l'AEEMB a contribué à façonner l'identité de la femme musulmane », *An-Nasr Trimestriel*, n° 47, juillet-septembre 2011.

« Situation politique du Burkina Faso : le rôle de la communauté des musulmans », *An-Nasr Trimestriel*, n° 54, janvier-mars 2015.

An-Nasr Vendredi

« Omar ibn Abdel Aziz : un exemple de bonne gouvernance », *An-Nasr Vendredi*, n° 360, 1er octobre 2010.

« Sermon de la prière de l'Aïd el Kébir 2005. Imam Marboulaye Nombre », *An-Nasr Vendredi*, n° 54, 20 janvier 2005.

BAGAYOKO, Nouhoun, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, n° 367, 16 novembre 2010.

TIEMTORÉ, Tiégo, « Foi et citoyenneté », *An-Nasr Vendredi*, n° 2, 1er février 2004.

TIEMTORÉ, Yacoub, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi*, n° 317, 27 novembre 2009.

L'Appel

« Caravane de da'awa 1998 du CERFI », *L'Appel*, n° 24, novembre-décembre 1998.

« Communiqué », *L'Appel*, n° 27, avril 1999.

« Crise au Mouvement Sunnite : on a encore blessé l'islam », *L'Appel*, n° 32, septembre 1999.

« Deuxièmes journées de la femme musulmane : l'éducation de la jeune fille musulmane en question », *L'Appel*, n° 03, mai-juin 1995.

« Édito : un journal n'est jamais de trop », *L'Appel*, n° 00, novembre-décembre 1994.

« Édito. Qui suis-je? », *L'Appel*, n° 09, mai-juin 1996.

« Entretien avec El Hadj Mamoudou DRABO, Président National du CERFI », *L'Appel*, n° 25, janvier-février 1999.

« Hadj 1998 », *L'Appel*, n° 20, mars-avril 1998.

« Hadj 1998 : et le consensus!? », *L'Appel*, n° 19, janvier-février 1998.

« L'action du CERFI dans le Houet », *L'Appel*, n° 36, janvier 2000.

« L'Appel vivra si… », *L'Appel*, n° 06, novembre-décembre 1995.

« Lettre ouverte aux responsables musulmans », *L'Appel*, n° 03, mai-juin 1995.

« Municipales 1995, pour qui voter? », *L'Appel*, n° 01, janvier-février 1995.

« Musulmans! Où sont vos réalisations socio-économiques? », *L'Appel*, n° 04, juillet-août 1995.

« Pour plus de solidarité… », *L'Appel*, n° 23, septembre-octobre 1998.

« Quand l'organisation du hadj compromet l'unité islamique… », *L'Appel*, n° 18, novembre-décembre 1997.

« Que se passe-t-il encore au Mouvement Sunnite? », *L'Appel*, n° 11, septembre-octobre 1996.

« Top départ pour l'an cinq… », *L'Appel*, n° 24, novembre-décembre 1998.

« Trois ans pour L'Appel », *L'Appel*, n° 18, novembre-décembre 1997.

« Troisièmes journées de la femme musulmane : on s'est préoccupé du planning familial et des MST/SIDA », *L'Appel*, n° 20, mars-avril 1998.

L'Autre Regard

« Abdour Rahman Sana, nouveau président de la CMBF : les défis himalayens qui attendent le successeur de Sakandé », *L'Autre Regard*, n° 28, 5 juillet au 5 août 2015.

« Forum national de la jeunesse musulmane : les jeunes musulmans veulent avoir droit au chapitre », *L'Autre Regard*, n° 30, 5 septembre au 5 octobre 2015.

« Imam Khalidou Ilboudo : "Nous devons refonder notre politique de la FAIB" », *L'Autre Regard*, n° 28, 5 juillet au 5 août 2015.

« Indépendance de la communauté musulmane : le CERFI et le Mouvement sunnite indiquent la voie à suivre », *L'Autre Regard*, n° 25, 5 avril au 5 mai 2015.

« Promotion de la jeunesse musulmane : le Mouvement sunnite donne l'exemple », *L'Autre Regard*, n° 22, 5 janvier au 5 février 2015.

Le CERFIste

« A la découverte de l'histoire méconnue du CERFI », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.

« Interview avec Cheick Sidi Mohamed Koné, président sortant du CERFI : "La priorité du CERFI doit rester l'unité des musulmans du Burkina" », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.

« Interview : "Je suis prêt à travailler avec toutes les associations islamiques" », *Le CERFIste*, n° 06, novembre-décembre 2007.

« La cellule féminine : sur les traces du passé ou sur l'éclair qui pointe à l'horizon? », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.

« Madame Habiba Ouattara : le 8 mars doit être une journée de réflexion et non de festivités », *Le CERFIste*, n° 07, avril 2008.

« Témoignage sur le CERFI : un doyen livre sa part de vérité », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.

Le vrai visage de l'islam

« Sermon du Dr Muahammad Kindo sur la situation nationale : une sortie jugée hybride », *Le vrai visage de l'islam*, n° 21, 5 décembre 2014 au 5 janvier 2015.

« Vie politique nationale : la FAIB muette comme toujours », *Le vrai visage de l'islam*, n° 21, 5 décembre 2014 au 5 janvier 2015.

Islam Info

« 16ème congrès ordinaire de l'AEEMCI : El Hadj Ouattara Gnénéfoli Mamadou, nouvel Amir », *Islam Info*, n° 376, 23 au 29 janvier 2013.

« 1er congrès ordinaire de la J-AMSCI : la JEMCI remplace l'ex-J-AMSCI », *Islam Info*, n° 391, 8 au 14 mai 2013.

« 40ème anniversaire : une mobilisation exceptionnelle au palais de la culture », *Islam Info*, n° 534, 17 au 23 février 2016.

« Activités CE-AEEMCI : la jeunesse féminine invitée à l'abstinence jusqu'au mariage », *Islam Info*, n° 481, 11 au 17 février 2015.

« AMSCI : Duékoué dans la mouvance de la redynamisation », *Islam Info*, n° 130, 23 au 29 avril 2008.

« AMSCI. Tournée dans les régions des Savanes et du Denguélé : une nouvelle vision pour la pratique d'un Islam authentique », *Islam Info*, n° 240, 9 au 15 juin 2010.

« Assemblée générale des 3A : le passage de l'association à l'entreprise sociale », *Islam Info*, n° 439, 23 au 29 avril 2014.

« Bouaké. Installation de la délégation régionale de l'AMSCI : l'AMSCI a de nouveaux responsables à Bouaké », *Islam Info*, n° 158, 12 au 18 novembre 2008.

« Cérémonie d'investiture : Fofana Mariam, capitaine du navire PIFCI », *Islam Info*, n° 513, 23 au 29 septembre 2015.

« Cérémonie de clôture du congrès constitutif : la cellule féminine de l'AMSCI a une nouvelle organisation », *Islam Info*, n° 425, 15 au 21 janvier 2014.

« Clôture de l'Assemblée générale ordinaire du Conseil des Imams Sunnites en Côte d'Ivoire : le CODIS appelle les musulmans à s'inscrire résolument dans le processus de réconciliation », *Islam Info*, n° 308, 28 septembre au 4 octobre 2011.

« Cohésion sociale : la Cofemci prône le vivre ensemble », *Islam Info*, n° 602, 21 au 27 juin 2017.

« Communiqué de presse de la JAMSCI », *Islam Info*, n° 164, 24 au 30 décembre 2008.

« Conseil consultatif des imams », *Islam Info*, n° 222, 3 au 9 février 2010.

« Dabou : visite de l'AMSCI. Les Sunnites entament la restructuration de leur base », *Islam Info*, n° 122, 27 février au 4 mars 2008.

« Déclaration de Cheïck ul islam Koné Idriss Koudouss : "Si Alassane est au pouvoir, c'est grâce à Dieu" », *Islam Info*, n° 290, 25 au 31 mai 2011.

« Échange autour de la redynamisation : le CNI réfléchit sur des propositions de solutions », *Islam Info*, n° 486, 18 au 24 mars 2015.

« Élections présidentielles. Union sacrée autour de la Côte d'Ivoire : les religieux appellent Dieu en renfort », *Islam Info*, n° 260, 27 octobre au 2 novembre 2010.

« Entretien avec Hadja Mariam Coulibaly épouse Fofana (Présidente nationale de la COFEMCI) : "La COFEMCI œuvre pour la promotion de l'unité, de la paix et du développement" », *Islam Info*, n° 497, 3 au 9 juin 2015.

« Entretien avec OUATTARA Gnénéfoly Mamadou (nouvel Amir de l'AEEMCI) : "Nous voulons être des élites musulmanes capables d'impacter positivement la société" », *Islam Info*, n° 408, 4 au 10 septembre 2013.

« Formation/échanges : la militante Aeemciste initiée à l'entreprenariat », *Islam Info*, n° 564, 5 au 11 octobre 2016.

« Hommage à un serviteur de Dieu : Dr. Moustapha SY célébré en tant que grand promoteur de l'Islam », *Islam Info*, n° 366, 14 au 20 novembre 2012.

« Hommage feu Cheick Tidiane Bah : un érudit posé, réservé et subtile [sic] qui a contribué à l'édification de l'islam en Côte d'Ivoire », *Islam Info*, n° 649, 16 au 22 mai 2018.

« Interview avec Dr Moussa Fadiga (Fondateur de l'UIFCI) : "C'est un rêve pour moi de réaliser un noble projet au profit de toute la communauté musulmane" », *Islam Info*, n° 233, 21 au 27 avril 2010.

« Interview avec El Hadj DIABATE Fousséni (Journaliste émérite et chroniqueur à Radio Al-Bayane) : "Nous avons décidé de mettre l'accent sur le cœur et l'œuvre de conscientisation" », *Islam Info*, n° 386, 3 au 9 avril 2013.

« Interview de Ali Diarrassouba, Journaliste présentateur sur RTI 1 : "L'humilité précède la gloire!" », *Islam Info*, n° 429, 12 au 18 février 2014.

« Interview de Koné Mamadou (Amir de l'AEEMCI) : "L'AEEMCI était la seule structure de jeunesse musulmane de l'Afrique de l'ouest présente à ce sommet" », *Islam Info*, n° 544, 27 avril au 3 mai 2016.

« Interview de Sékou Sylla (imam de l'AEEMCI) : "Par la grâce de Dieu, aujourd'hui avec l'avènement de l'AEEMCI, on n'est plus complexé pour son islamité en milieu scolaire" », *Islam Info*, n° 534, 17 au 23 février 2016.

« Interview Touré Fama (vice-président du CNI) : "Le CNI est une structure fédérative qui travaille pour le bien de la Communauté" », *Islam Info*, n° 18, 1er au 7 mars 2006.

« Interview. Dr Soualiho Bamba (premier docteur en théologie en Côte d'Ivoire) : "Les premières générations ont tracé les voies de notre succès" », *Islam Info*, n° 062, 3 au 9 janvier 2007.

« Journée de prière de la femme pour la réconciliation et la reconstruction de la Côte d'Ivoire : les femmes musulmanes unies pour l'entretien de la cohésion nationale », *Islam Info*, n° 389, 13 au 19 mars 2013.

« Journée de réconciliation nationale et de paix : AJMCI invite les Ivoiriens à se pardonner », *Islam Info*, n° 300, 3 au 9 août 2011.

« Journées de la Militante Aeemciste d'Abidjan-sud : les sœurs invitées à l'entrepreneuriat », *Islam Info*, n° 547, 18 au 24 mai 2016.

« La Convergence de la Jeunesse Islamique de Côte d'Ivoire (CJICI) : la CJICI en concertation », *Islam Info*, n° 42, 16 au 22 août 2006.

« Mega Qadr 1427 : les musulmans prient pour la cohésion sociale », *Islam Info*, n° 52, 25 au 31 octobre 2006.

« Mobilisation de la jeunesse pour la cohésion de la communauté musulmane : la jeunesse musulmane en Côte d'Ivoire rencontre le Cheick », *Islam Info*, n° 072, 14 au 20 mars 2007.

« Pour la paix, la réconciliation et le pardon : l'AFMCI et la COFEM-CI ont lu le Coran », *Islam Info*, n° 289, 18 au 24 mai 2011.

« Réconciliation nationale. Séminaire du COSIM : les musulmans réfléchissent sur la réconciliation », *Islam Info*, n° 293, 15 au 21 juin 2011.

« Rencontre d'échanges : la Plateforme de la Jeunesse Musulmane s'active pour des échéances électorales sans heurts ni violences », *Islam Info*, n° 518, 28 octobre au 3 novembre 2015.

« Rencontre d'échanges : la prise de parole, au cœur des échanges », *Islam Info*, n° 490, 15 au 21 avril 2015.

« Rencontre d'échanges : les Aeemcistes outillées pour une année académique réussie », *Islam Info*, n° 515, 7 au 13 octobre 2015.

« Rencontre d'échanges : les secrets d'une quête d'emploi réussie, révélés », *Islam Info*, n° 550, 8 au 14 juin 2016.

« Rupture collective du jeûne : l'AEEMCI propose des solutions pour la réconciliation à l'école », *Islam Info*, n° 354, 15 au 21 août 2012.

« Séminaire de formation : les femmes d'UMAOFCI au cœur de la réconciliation nationale », *Islam Info*, n° 335, 4 au 10 avril 2012.

« Tournée de l'AMSCI dans les régions du Haut Sassandra et le Worodougou : les régions du Haut Sassandra et le Worodougou mobilisées », *Islam Info*, n° 236, 12 au 18 mai 2010.

« Tournée du BEN de l'AMSCI. Installation et redynamisation des structures de base : le Raïs s'est imprégné des réalités du grand Ouest », *Islam Info*, n° 182, 29 avril au 5 mai 2009.

« Treichville. Première convention de la J-AMSCI : la J-AMSCI présente ses ambitions », *Islam Info*, n° 188, 10 au 16 juin 2009.

« Visite du secrétaire général de la communauté catholique de Sant'Egidio au CNI : les religieux ensemble pour la recherche de la paix », *Islam Info*, n° 195, 29 juillet au 4 août 2009.

« Yopougon Académie. AMSCI/LECIM : objectif, mobilisation réussit [sic]! », *Islam Info*, n° 338, 25 avril au 1er mai 2012.

Plume Libre

« 17ème congrès de l'AEEMCI. Cheick Boikary Fofana : "Je n'accepterai jamais que la religion soit un motif de combat entre les Ivoiriens!" », *Plumelibre.net*, 29 décembre 2014.

« Ces musulmans qu'on achète », *Plume Libre*, n° 24, février 1994.

« Chasse aux cadres musulmans : l'épuration ethnique continue! », *Plume Libre*, n° 36, février 1995.

« Congrès de l'AEEMCI : le nouveau président demande une reconnaissance de la part du chef de l'État », *Plumelibre.net*, 29 décembre 2014.

« Conseil Supérieur Islamique : historique d'un échec », *Plume Libre*, n° 9, juin 1992.

« Déclaration de l'AEEMCI sur l'altération du climat socio-politique en Côte d'Ivoire », *Plume Libre*, n° 41, juillet 1995.

« Édito-Plume. Un journal n'est jamais de trop », *Plume Libre*, n° 1, octobre 1991.

« Journées de la femme musulmane du 13 au 17 avril 2001 à Agboville : les femmes de l'AEEMCI se mobilisent pour contribuer à l'édification de la Nation », *Plume Libre*, n° 58, 6 au 12 avril 2001.

« L'Islam en Côte d'Ivoire : vers quelle organisation? », *Plume Libre*, n° 11, août 1992.

« La femme musulmane à l'honneur à Dabou », *Plume Libre*, n° 8, mai 1992.

« Le Conseil Supérieur Islamique ou comment étouffer l'islam? », *Plume Libre*, n° 9, juin 1992.

« Le sens d'un choix », *Plume Libre*, n° 2, novembre 1991.

« Ouattara G. Mamadou : "L'AEEMCI n'est pas une maison de placement!" », *Plumelibre.net*, 27 décembre 2014.

« Séminaire AEEMCI : Divo 92 », *Plume Libre*, n° 12, septembre 1992.

1.2.3. Archives

Archives publiques

OUÉDRAOGO, El hadj Amadou, « À son Excellence, Monsieur le Président de la République de Haute-Volta », *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 13 février 1974.

Archives privées

« Statut du Mouvement Sunnite de Haute-Volta », *Mouvement Sunnite de Haute-Volta*, 1er août 1973.

1.3. Sources électroniques

« "La meilleure école" : la violence estudiantine, l'impunité et la crise en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 21 mai 2008, www.hrw.org/fr/report/2008/05/21/la-meilleure-ecole/la-violence-estudiantine-limpunite-et-la-crise-en-cote-divoire#84d1f8, page consultée le 18 juillet 2017.

« Assalamou aleykoum wa rahmatoullahi wa barakatouhou! », *page Facebook de l'AEEMB*, 26 novembre 2017, www.facebook.com/aeembofficielle/photos/a.434679190041653.1073741829.383154995194073/925995314243369/?type=3&theater, page consultée le 17 décembre 2017.

« Bilan du Projet Waqf du Mouvement Sunnite du Burkina », *Bissmillahi-bf*, 17 mars 2016, www.bissmillahi-bf.org/?p=11866, page consultée le 18 mars 2016.

« Biographie du président », *site web de l'Université Al Fourquane*, www.alfourqaneci.com/web/index.html, page consultée le 28 janvier 2015.

« Cérémonie de présentation des vœux 2014 au chef de l'État : allocution du Cheikh Al Aïma », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 6 janvier 2014, www.cosim-ci.org/IMG/pdf/Disc_voeux_2014_01_06_Lun_du_Cheick_au_PR_D.pdf, page consultée le 9 janvier 2014.

« Commission électorale : Carton rouge à l'imam Ousmane Diakité de la mosquée du Mont Arafat à Cocody », 17 juillet 2015, http://lider-ci.org/commission-electorale-carton-rouge-a-limam-ousmane-diakite-de-la-mosquee-du-mont-arafat-a-cocody/, page consultée le 25 novembre 2017.

« Communiqué FAIB relatif au projet de loi sur les libertés religieuses au Burkina », *page Facebook de la FAIB*, 7 janvier 2017, www.facebook.com/FAIB.Burkina/posts/255830204837153, page consultée le 15 janvier 2017.

« Conférence historique du CERFI (25e anniversaire) », enregistrement audio acquis auprès du CERFI, 3 décembre 2015.

« Côte d'Ivoire : conditions de vie économiques, corruption, et accès à l'information », *Afrobarometer*, 19 juillet 2017, http://afrobarometer.org/media-briefings/conditions-de-vie-economiques-corruption-et-acces-linformation, page consultée le 24 mai 2018.

« Côte d'Ivoire : faire baisser la pression », *International Crisis Group*, 26 novembre 2012, www.crisisgroup.org/fr/africa/west-africa/côte-divoire/cote-d-ivoire-defusing-tensions, page consultée le 16 mai 2018.

« Côte d'Ivoire : la loi des vainqueurs. La situation des droits de l'homme deux ans après la crise post-électorale », *Amnesty International*, 26 février 2013, www.amnesty.org/fr/documents/afr31/001/2013/fr/, page consultée le 16 mai 2018.

« Côte d'Ivoire 2003 », *International Religious Freedom Report*, 2003, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/23701.htm, page consultée le 12 mai 2018.

« Côte d'Ivoire 2004 », *International Religious Freedom Report*, 2004, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2004/35350.htm, page consultée le 12 mai 2018.

« Côte d'Ivoire: "The War Is Not Yet Over" », *International Crisis Group*, 28 novembre 2003, www.crisisgroup.org/africa/west-africa/côte-divoire/cote-d-ivoire-war-not-yet-over, page consultée le 12 mai 2018.

« CV Boikary Fofana », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, www.cosim-ci.org/cv%20du%20cheick.pdf, page consultée le 4 février 2014.

« Enjeux et mode de violence religieuse : la ville de Man un foyer de radicalisation? (enquête 2è partie) », *Connectionivoirienne.net*, 28 octobre 2017, www.connectionivoirienne.net/130244/cote-divoire-enjeux-et-mode-de-violence-religieuse-la-ville-de-man-un-foyer-de-radicalisation-enquete-2e-partie, page consultée le 30 octobre 2017.

« Enquête démographique à passages répétés, 1978-1979. Résultats définitifs », *Direction de la Statistique de Côte d'Ivoire*, 1978-1979, https://www.odsef.fss.ulaval.ca/sites/odsef.fss.ulaval.ca/files/fonds_gp/c-doc_334_odsef.pdf.

« Enquête démographique par sondage en République de Haute-Volta 1960-1961 (Tome I) », *Service de Statistique et de la Mécanographie de la République de Haute-Volta*, www.odsef.fss.ulaval.ca/sites/odsef.fss.ulaval.ca/files/fonds_gp/c-doc_365_odsef.pdf, page consultée le 29 janvier 2018.

« Extremist Expansion in Burkina Faso: Origins and Solutions », *IPI Global Observatory*, 12 mai 2017, https://theglobalobservatory.org/2017/05/burkina-faso-extremism-al-qaeda-ansarul-islam/, page consultée le 28 février 2018.

« Fin des activités régionales : bilan positif selon l'Amir », *site web de l'AEEMCI*, 18 avril 2015, www.aeemci-ce.org/actualite.php?id=119&PHPSESSID=f44e9e792006a5502c5ad8046d2c6699, page consultée le 2 mai 2015.

« Hajja Affoussiata BAMBA-LAMINE, Ministre de la Communication et Directrice Régionale de Campagne du RHDP à Cocody était aujourd'hui au siège de l'AEEMCI dans le cadre de la campagne », *page Facebook de l'AEEMCI*, 14 octobre 2015, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1253776034648138&id=622883921070689, page consultée le 22 décembre 2017.

« Historique », *site web de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 14 avril 2018.

« JEMCI en bref », *site web de la JEMCI*, www.jemci.net/index.php/qui-sommes-nous/jemci-en-bref, page consultée le 25 février 2015.

« Journée de la Militante Aeemciste », *page Facebook de l'AEEMCI*, 6 décembre 2015, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1284406711585070&id=622883921070689 page consultée le 26 avril 2018.

« L'AEEMB à la 12e conférence internationale de l'organisation des jeunes musulmans pour les échanges culturelles [sic] », *page Facebook de l'AEEMB* 13 novembre 2017, www.facebook.com/aembofficielle/posts/917810531728514, page consultée le 13 décembre 2017.

« L'AEEMCI rend hommage à la femme », *page Facebook de l'AEEMCI*, 18 mars 2018, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2454389637920099&id=622883921070689, page consultée le 7 juin 2018.

« Le CGUO nous parle! », *page Facebook de l'AEEMB*, 16 décembre 2017, www.facebook.com/aembofficielle/posts/937328113110089, page consultée le 18 décembre 2017.

« Le complexe scolaire "La Conviction" de l'AEEMB vous parle chers parents », *page Facebook de l'AEEMB*, 19 septembre 2017, www.facebook.com/aembofficielle/photos/a.434679190041653.1073741829.383154995194073/887876058055295/?type=3&theater, page consultée le 17 décembre 2017.

« Le nouveau racisme : la manipulation politique de l'ethnicité en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, août 2001, www.hrw.org/sites/default/files/reports/cotdivfr0801.pdf, page consultée le 18 juillet 2017.

« Le programme d'activité de la SNSI 2017 », *page Facebook de l'AEEMB*, 30 avril 2017, www.facebook.com/aembofficielle/photos/a.434679190041653.1073741829.383154995194073/806681836174718/?type=3&theater, page consultée le 17 décembre 2017.

« Les rideaux viennent de tomber sur la 10ème Conférence Internationale de la Jeunesse Musulmane au Palais des Congrès de Istanbul en Turquie », *page Facebook de l'AEEMCI*, 28 novembre 2015, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1279916612034080&id=622883921070689, page consultée le 19 décembre 2017.

« Mouvements islamiques : la ville de Man en Côte-d'Ivoire serait-elle devenue un foyer de radicalisation? (enquête) », *Connectionivoirienne.net*, 27 octobre 2017, www.connectionivoirienne.net/130230/mouvements-islamiques-la-ville-de-man-en-cote-

divoire-serait-elle-devenue-un-foyer-de-radicalisation-enquete, page consultée le 28 octobre 2017.

« Nord du Burkina Faso : ce que cache le jihad », *International Crisis Group*, 12 octobre 2017, www.crisisgroup.org/fr/africa/west-africa/burkina-faso/254-social-roots-jihadist-violence-burkina-fasos-north, page consultée le 11 janvier 2018.

« Nouvelle constitution : le COSIM se fait expliquer la nouvelle constitution », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 16 octobre 2016, www.cosim-ci.org/2016/10/16/nouvelle-constitution-le-cosim-se-fait-expliquer-la-nouvelle-constitution/, page consultée le 22 décembre 2017.

« Nouvelle constitution : voici la déclaration du COSIM », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 19 octobre 2016, www.cosim-ci.org/2016/10/19/nouvelle-constitution-voici-la-declaration-du-cosim/, page consultée le 18 mai 2018.

« Paix chez vous, paix sur vous et sur nous », *page Facebook publique de Koné Aminata Kane*, 18 mars 2016, www.facebook.com/kaneaminata.kone/posts/1214334655251309, page consultée le 20 avril 2018.

« Partenariat AEEMCI-ONG AIDE », *page Facebook de l'AEEMCI*, 8 juin 2016, www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1439462152746191&id=622883921070689, page consultée le 19 décembre 2017.

« Présentation de la radio », *Radio Al-Fourquane*, www.radioalfourquane.net/index.php/al-fourquane/presentation-de-la-radio, page consultée le 26 septembre 2015.

« Présentation des vœux 2017. Les Vœux de la Communauté musulmane au Chef de l'État », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 6 janvier 2017, www.cosim-ci.org/2017/01/06/presentation-des-voeux-2017-les-voeux-de-la-communaute-musulmane-au-chef-de-letat/, page consultée le 23 mai 2018.

« Projet de construction de l'hôpital du mouvement sunnite du Burkina », *Daawatoul Islamia*, 2 mars 2017, http://daawatoul-islamia.net/projet-de-construction-de-l-hopital-du-mouvement-sunnite-du-burkina, page consultée le 10 novembre 2017.

« Qui est qui? Famoussa Coulibaly », *Abidjan.net*, www.abidjan.net/qui/profil.asp?id=953, page consultée le 29 septembre 2015.

« Qui est qui? Lamine DIABATÉ », *Abidjan.net*, https://abidjan.net/qui/profil.asp?id=750, page consultée le 3 avril 2018.

« Recensement Général de la Population et de l'Habitat 1998 (RGPH-98) », *Institut national de la Statistique (INS) de Côte d'Ivoire*, www.ceped.org/ireda/inventaire/ressources/civ-1998-rec-o1_t1_%20etat_structure_population.pdf, page consultée le 20 janvier 2018.

« Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2014 », *Institut national de la Statistique (INS) de Côte d'Ivoire*, www.ins.ci/n/documents/RGPH2014_expo_dg.pdf, page consultée le 20 janvier 2018.

« Recensement général de la population et de l'habitation au Burkina Faso (RGPH) en 2006 », *Institut National de la Statistique et de la Démographie (INSD) du Burkina Faso*, juillet 2008, www.insd.bf/n/index.php/publications/18-les-publications/enquetes-et-recensements/141-recensement-general-de-la-population-et-de-l-habitation-au-burkina-faso-rgph-en-2006, page consultée le 20 janvier 2018.

« Récépissé de déclaration d'association n° 2006-078/MATD/SG/DGLPAP/DOASOC du 07 mars 2006 », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Récépissé_MATD_2006_00078.htm, page consultée le 28 avril 2018.

« Récépissé de déclaration d'association n° 2006-078/MATD/SG/DGLPAP/DOASOC du 07 mars 2006 », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Récépissé_MATD_2006_00078.htm, page consultée le 25 novembre 2017.

« Récépissé de déclaration d'association n° 2013-474/MATS/SG/DGLPAP/DAOSOC », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Recepisse_MATS_2013_00474.htm, page consultée le 28 avril 2018.

« Récépissé de déclaration d'existence n° 2008-040/MATD/SG/DGLPAP/DOASOC du 30 janvier 2008 », *LegiBurkina - Banque Nationale de Données juridiques*, www.legiburkina.bf/m/Sommaires_JO/Récépissé_MATD_2008_00040.htm, page consultée le 9 décembre 2017.

« Terrorisme : Man foyer de radicalisation en Côte d'Ivoire? », *Centre 4S*, 15 septembre 2017, www.centre4s.org/index.php?option=com_content&view=article&id=221:terrorisme-man-foyer-de-radicalisation-en-cote-divoire-&catid=45:articles&Itemid=63, page consultée le 16 janvier 2018.

« Textes et déclarations : les conditions d'une réconciliation vraie pour des élections apaisées », *Église catholique en Côte d'Ivoire*, 10 mai 2015, www.eglisecatholique-ci.org/index.php?page=det_article&id=1030, page consultée le 18 mai 2018.

« Transformer les discours en réalité : l'heure de réclamer des comptes pour les crimes internationaux graves perpétrés en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 3 avril 2013, www.hrw.org/fr/report/2013/04/03/transformer-les-discours-en-realite/lheure-de-reclamer-des-comptes-pour-les-crimes, page consultée le 16 mai 2018.

« Un pays au bord du gouffre : la précarité des droits humains et de la protection civile en Côte d'Ivoire », *Human Rights Watch*, 3 mai 2005, www.hrw.org/fr/report/2005/05/03/un-pays-au-bord-du-gouffre/la-precarite-des-droits-humains-et-de-la-protection, page consultée le 12 mai 2018.

« Violent Extremism Takes Root in Burkina Faso: Why the West Should Worry », *Foreign Affairs*, 25 avril 2017, www.foreignaffairs.com/articles/burkina-faso/2017-04-25/violent-extremism-takes-root-burkina-faso, page consultée le 28 février 2018.

ANTOINE, Philippe et Claude HERRY, « Enquête démographique à passages répétés, 1978-1979. Agglomération d'Abidjan », *Direction de la statistique de Côte d'Ivoire / Centre ORSTOM de Petit-Bassam*, 1982, www.odsef.fss.ulaval.ca/sites/odsef.fss.ulaval.ca/files/fonds_gp/c-doc_333_odsef.pdf.

ASSANVO, William, « La Côte d'Ivoire est-elle confrontée au radicalisme religieux? », 2015, https://issafrica.org/pscreport/west-africa-report/la-cote-divoire-est-elle-confrontee-au-radicalisme-religieux.

DEPAGNE, Rinaldo, « Burkina Faso's Alarming Escalation of Jihadist Violence », *International Crisis Group*, 5 mars 2018, www.crisisgroup.org/africa/west-africa/burkina-faso/burkina-fasos-alarming-escalation-jihadist-violence, page consultée le 15 mars 2018.

LOADA, Augustin et Peter ROMANIUK, « Preventing Violent Extremism in Burkina Faso: Toward National Resilience Amid Regional Instability », *Global Center on Cooperative Security*, New York, 2014, www.globalcenter.org/publications/preventing-violent-extremism-in-burkina-fasoprevention-de-lextremisme-violent-au-burkina-faso, page consultée le 18 juin 2018.

2. Bibliographie

2.1. Ouvrages et articles

ABBINK, Jon, « Being Young in Africa: the Politics of Despair and Renewal », dans Jon ABBINK et Ineke VAN KESSEL (dir.), *Vanguard or Vandals: Youth, Politics, and Conflict in Africa*, Leiden, Brill, 2005, p. 1-34.

ABBINK, Jon et Ineke VAN KESSEL (dir.), *Vanguard or Vandals: Youth, Politics, and Conflict in Africa*, Leiden, Brill, 2005.

ABDOULAYE, Galilou, « The Graduates of Islamic Universities in Benin: A Modern Elite Seeking Social, Religious and Political Recognition », dans Thomas BIERSCHENK et Georg STAUTH (dir.), *Islam in Africa*, Münster, Lit, 2002, p. 129-146.

ABÉLÈS, Marc et Chantal COLLARD (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985.

ADAMA, Hamadou, « Communication islamique, médias et opinion publique au Cameroun. Enjeux et perspectives », dans Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2013, p. 55-70.

ADAS, Emin Baki, « The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism », *Journal for Cultural Research*, vol. 10, nº 2, 2006, p. 113-137.

ADJAMAGBO, Agnès et Anne-Emmanuèle CALVÈS, « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, vol. 61, nº 2, 2012, p. 3-21.

AKINDÈS, Francis, « Côte d'Ivoire: Socio-Political Crises, 'Ivoirité' and the Course of History », *African Sociological Review*, vol. 7, nº 2, 2003, p. 11-28.

AKINDÈS, Francis, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA, 2004.

AKINDÈS, Francis, « Côte d'Ivoire since 1993: The Risky Reinvention of a Nation », dans Abdul Raufu MUSTAPHA et Lindsay WHITFIELD (dir.), *Turning points in African Democracy*, Rochester, James Currey, 2009, p. 31-49.

AKINDÈS, Francis, « "On ne mange pas les ponts et le goudron" : les sentiers sinueux d'une sortie de crise en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 148, nº 4, 2017, p. 5-26.

ALIDOU, Ousseina D. et Hassana ALIDOU, « Women, Religion and the Discourses of Legal Ideology in Niger Republic », *Africa Today*, vol. 54, nº 3, 2008, p. 21-36.

AMGHAR, Samir, « La Ligue islamique mondiale en Europe : un instrument de défense des intérêts stratégiques saoudiens », *Critique internationale*, vol. 51, nº 2, 2011, p. 113-127.

AMSELLE, Jean-Loup, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 19, nº 2, 1985, p. 345-357.

ANDRÉ, Pierre J., *L'Islam noir. Contribution à l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique Occidentale suivie d'une étude sur l'Islam au Dahomey*, Paris, Paul Geuther, 1924.

ATTANÉ, Anne, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », dans Philippe ANTOINE (dir.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, Paris, CEPED, 2008, p. 167-195.

AUDET-GOSSELIN, Louis, « Une nation pluraliste? Les limites du dialogue interconfessionnel chez les jeunes militants religieux à Ouagadougou », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 105-126.

AUDET GOSSELIN, Louis, « Les jeunes en Afrique subsaharienne : bilan d'un champ en mutation », *Cahiers d'histoire*, vol. 29, nº 2, 2010, p. 13-40.

AUDET GOSSELIN, LOUIS, *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

AUDET GOSSELIN, Louis et Muriel GOMEZ-PEREZ, « L'opposition au projet ZACA à Ouagadougou (2001-03) : feu de paille ou mutations profondes de l'islam burkinabè? », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 45, nº 2, 2011, p. 273-309.

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

AUDRAIN, Xavier, « Devenir "baay-fall" pour être soi : le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, nº 94, 2004, p. 149-165.

AUGIS, Erin, « Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 309-326.

AUGIS, Erin, « Jambaar or Jumbax-out? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », dans Mamadou DIOUF et Mara A. LEICHTMAN (dir.), *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York, Palgrave, 2009, p. 211-233.

AUGIS, Erin, « "They Haven't Even Mastered the Qur'an": Young Sunnite Women's Negociations of Social Change and Generational Hierarchies in Dakar », dans Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 539-577.

AUGUSTIN, Jean-Pierre et Yaya K. DRABO, « "Au sport, citoyens!" », *Politique africaine*, nº 33, 1989, p. 59-65.

AUSTEN, Ralph, « Christianity as Seen by an African Muslim Intellectual: Amadou Hampâté Bâ », dans Benjamin F. SOARES (dir.), *Muslim-Christian Encounters in Africa*, Leiden, Brill, 2006, p. 142-158.

AUSTEN, Ralph A. et Benjamin F. SOARES, « Amadou Hampâté Bâ's Life and Work Reconsidered: Critical and Historical Perspectives », *Islamic Africa*, vol. 1, nº 2, 2010, p. 133-142.

AVISHAI, Orit, « "Doing Religion" in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency », *Gender & Society*, vol. 22, nº 4, 2008, p. 409-433.

AVISHAI, Orit, « Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity », *Sociology of Religion*, vol. 77, nº 3, 2016, p. 261-279.

BACH, Daniel, « L'insertion ivoirienne dans les rapports internationaux », dans Yves-André FAURÉ et Jean-François MÉDARD (dir.), *État et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1982, p. 89-121.

BADRAN, Margot, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, London, Oneworld, 2009.

BADRAN, Margot, « Où en est le féminisme islamique? », *Critique internationale*, vol. 46, nº 1, 2010, p. 24-44.

BADRAN, Margot, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? », dans Zahra ALI (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012, p. 39-54.

BAHI, Aghi Auguste, « Les tambours bâillonnés : contrôle et mainmise du pouvoir sur les médias en Côte d'Ivoire », *Media Development*, vol. XLV, nº 4, 1998, p. 36-45.

BAHI, Aghi Auguste, « Les lanternes de la cité. Éthique professionnelle de la presse plurielle en Côte d'Ivoire », dans Patrick J. BRUNET et Martin DAVID-BLAIS (dir.), *Valeurs et éthique dans les médias : approches internationales*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 231-273.

BALIMA, Serge Théophile et Marie-Soleil FRÈRE, *Médias et communications sociales au Burkina Faso : approche socio-économique de la circulation de l'information*, Paris, L'Harmattan, 2003.

BAMBA, Abou B., *African Miracle, African Mirage: Transnational Politics and the Paradox of Modernization in Ivory Coast*, Athens, Ohio University Press, 2016.

BANÉGAS, Richard, « Côte d'Ivoire: Patriotism, Ethnonationalism and other African Modes of Self-Writing », *African Affairs*, vol. 105, nº 421, 2006a, p. 535-552.

BANÉGAS, Richard, « La France et l'ONU devant le "parlement" de Yopougon. Paroles de "Jeunes patriotes" et régimes de vérité à Abidjan », *Politique africaine*, nº 104, 2006b, p. 141-158.

BANÉGAS, Richard, « Côte d'Ivoire : les jeunes "se lèvent en hommes". Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes patriotes d'Abidjan », *Les études du CERI*, nº 137, 2007, p. 1-52.

BANÉGAS, Richard, « Post-Election Crisis in Côte d'Ivoire: The *Gbonhi* War », *African Affairs*, vol. 110, nº 440, 2011, p. 457-468.

BANÉGAS, Richard et Bruno LOSCH, « La Côte d'Ivoire au bord de l'implosion », *Politique africaine*, vol. 87, nº 3, 2002, p. 139-161.

BANÉGAS, Richard et Jean-Pierre WARNIER, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, vol. 82, nº 2, 2001, p. 5-23.

BANTENGA, Moussa Willy (dir.), *Burkina Faso. 30 et 31 octobre 2014 : au cœur de l'insurrection populaire*, Ouagadougou, Presses Universitaires de Ouagadougou, 2016.

BARTKOWSKI, John P. et Jen'nan GHAZAL READ, « Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States », *Qualitative Sociology*, vol. 26, nº 1, 2003, p. 71-92.

BASSETT, Thomas J., « "Nord musulman et Sud chrétien" : les moules médiatiques de la crise ivoirienne », *Afrique contemporaine*, vol. 206, nº 2, 2003, p. 13-27.

BASSETT, Thomas J., « Winning Coalition, Sore Loser: Côte d'Ivoire's 2010 Presidential Elections », *African Affairs*, vol. 110, nº 440, 2011, p. 469-479.

BAYART, Jean-François, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, vol. 5, nº 5, 1999, p. 97-120.

BAYART, Jean-François, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006 [1989].

BAYART, Jean-François, « Le politique par le bas en Afrique Noire. Questions de méthode », dans Jean-François BAYART *et al.* (dir.), *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2008 [1992], p. 33-61.

BELLAH, Robert N., « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol. 96, nº 1, 1967, p. 1-21.

BELLAH, Robert N. et Phillip E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013 [1980].

BERNAULT, Florence, « Suitcases and the Poetics of Oddities: Writing History from Disorderly Archives », *History in Africa*, vol. 42, nº 2015, p. 269-277.

BEUCHER, Benoit, « Le Burkina Faso et son environnement géopolitique. Essai de mise en perspective historique », *Annuaire français des relations internationales*, nº 12, 2011, p. 687-701.

BEUCHER, Benoit, *Manger le pouvoir au Burkina Faso. La noblesse mossi à l'épreuve de l'Histoire*, Paris, Karthala, 2017.

BINATÉ, Issouf, « Anyama : un nouveau foyer d'enseignement islamique en Côte d'Ivoire », dans Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 117-136.

BINATÉ, Issouf, « La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 80, nº 4, 2016a, p. 123-144.

BINATÉ, Issouf, « Muslim NGOs in Côte d'Ivoire: Towards an Islamic Culture of Charity », dans Marie Nathalie LEBLANC et Louis AUDET GOSSELIN (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016b, p. 47-62.

BINATÉ, Issouf, « Ousmane Doumbia : un cheikh en pays Sénoufo en Côte d'Ivoire contemporaine », *Journal des africanistes*, vol. 86, nº 2, 2016c, p. 96-120.

BINATÉ, Issouf, « Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte-d'Ivoire : entre espace de réislamisation, socialisation et quête de légitimité politique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 225, nº 1, 2017a, p. 39-58.

BINATÉ, Issouf, « Kélindjan : monographie d'un centre religieux au nord de la Côte d'Ivoire », *Acta islamica. Revue d'études islamiques*, vol. 1, 2017b, p. 6-21.

BINATÉ, Issouf, « Les musulmans de Facebook en Côte d'Ivoire : nouvelle voie de socialisation, de *da'wa* et de mobilisation communautaire », *Émulations*, nº 24, 2017c, p. 53-70.

BINATÉ, Issouf, « Les ONG islamiques en Côte d'Ivoire en période de conflit : acteurs et enjeux », *Repères*, vol. 1, nº 1, 2018, p. 193-230.

BINATÉ, Issouf *et al.*, « Être arabisant en Afrique francophone : regards croisés sur des élites burkinabè et ivoiriennes formées en pays arabo-musulmans », *Islam et société au sud du Sahara*, nº 5, à paraitre.

BOINOT, Xavier, « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta 1950-1960 », dans Gabriel MASSA et Yénouyaba Georges MADIÉGA (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 225-231.

BONNECASE, Vincent, « Sur la chute de Blaise Compaoré. Autorité et colère dans les derniers jours d'un régime », *Politique africaine*, vol. 137, nº 1, 2015, p. 151-168.

BOUQUET, Christian et Irène KASSI-DJODJO, « L'élection présidentielle de 2015 en Côte d'Ivoire : une victoire pour Ouattara, mais pas un plébiscite », *EchoGéo*, 2016, http://journals.openedition.org/echogeo/14454.

BOURON, Jean-Marie, « Indépendance des élites voltaïques, indépendance du pays : la mission catholique entre deux feux (1950-1960) », dans Caroline SAPPIA et Olivier SERVAIS (dir.), *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine, Europe*, Paris, Karthala, 2010, p. 153-168.

BOURON, Jean-Marie, « La Mission catholique et la reconstitution de la Haute-Volta. Intérêts, rôle, conséquences », dans Moussa Willy BATENGA *et al.* (dir.), *La reconstitution de la Haute-Volta*, Ouagadougou, L'Harmattan, 2010, p. 63-90.

BOURON, Jean-Marie, « Les Pères Blancs, acteurs du jeu colonial. Mission catholique et enjeux politiques en Haute-Volta au lendemain de la Seconde Guerre mondiale », *Histoire et Missions Chrétiennes*, vol. 14, 2010, p. 59-81.

BOURON, Jean-Marie, « Amitiés, inimitiés. Les rapports incertains de l'Église catholique avec la Première République voltaïque (1960-1966) », *Civilisations*, vol. 60, nº 1, 2011, p. 123-142.

BOUTIN, Gérald, *L'entretien de recherche qualitatif*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1997.

BOVCON, Maja, « The Progress in Establishing the Rule of Law in Côte d'Ivoire under Ouattara's Presidency », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 48, nº 2, 2014, p. 185-202.

BRASHER, Brenda E., *Godly Women: Fundamentalism and Female Power*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.

BREDELOUP, Sylvie, « La Côte d'Ivoire ou l'étrange destin de l'étranger », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, nº 2, 2003, p. 85-113.

BREDELOUP, Sylvie, « Étudiants arabophones de retour à Ouagadougou cherchent désespérément reconnaissance », *L'Année du Maghreb*, vol. 11, 2014, p. 57-78.

BRÉGAND, Denise, « Les réformistes et l'État au Bénin », dans René OTAYEK et Benjamin SOARES (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 187-210.

BRÉGAND, Denise, « Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin », dans Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 73-119.

BRENNER, Louis, « Amadou Hampâté Bâ : Tijânî francophone », dans Jean-Louis TRIAUD et David ROBINSON (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 289-326.

BRENNER, Louis, *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

BRENNER, Louis et Murray LAST, « The Role of Language in West African Islam », *Africa*, vol. 55, nº 4, 1985, p. 432-446.

BROSSIER, Marie, « Penser la participation politique par l'impératif religieux : trajectoires d'engagements musulmans au Sénégal », *Revue Internationale de politique comparée*, vol. 20, nº 4, 2013, p. 190-210.

BROSSIER, Marie, « Senegal's Arabic Literates: From Transnational Education to National Linguistic and Political Activism », *Mediterranean Politics*, vol. 22, nº 1, 2017, p. 155-175.

BUNT, Gary R., *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London, Pluto Press, 2003.

BUNT, Gary R., *iMuslims: Rewiring the House of Islam*, University of North Carolina Press, 2009.

BURKE, Kelsy C., « Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches », *Sociology Compass*, vol. 6, nº 2, 2012, p. 122-133.

CALVÈS, Anne E., « "Empowerment" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde*, vol. 200, nº 4, 2009, p. 735-749.

CAMARA, El Hadji Malick Sy et Mamadou BODIAN, « Islam in the Academic Sphere in Senegal: The Case of Cheikh Anta Diop University in Dakar (UCAD) », *Contemporary Islam*, vol. 10, nº 3, 2016, p. 379-398.

CAMPBELL, Bonnie, « Réinvention du politique en Côte d'Ivoire et responsabilité des bailleurs de fonds multilatéraux », *Politique africaine*, nº 78, 2000, p. 142-156.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

CHARBONNEAU, Bruno, « Côte d'Ivoire : possibilités et limites d'une réconciliation », *Afrique contemporaine*, nº 245, 2013, p. 111-129.

CHAUVEAU, Jean-Pierre, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire : les enjeux silencieux d'un coup d'État », *Politique africaine*, nº 78, 2000, p. 94-125.

CHOULI, Lila, *Burkina Faso 2011 : chronique d'un mouvement social*, Lyon, Tahin Party, 2012.

CHRISTELOW, Allan, « Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: From Mahdism to Qur'anic Integralism », *Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 6, nº 2, 1985, p. 375-393.

CHRISTIANSEN, Catrine *et al.* (dir.), *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006.

CISSÉ, Issa, « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 4, 1990, p. 57-72.

CISSÉ, Issa, « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », dans Ousmane KANE et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 101-115.

CISSÉ, Issa, « L'islam au Burkina pendant la période coloniale », dans Yénouyaba Georges MADIÉGA et Oumarou NAO (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002, p. 935-956.

CISSÉ, Issa, « Les associations islamiques au Burkina Faso, de la Révolution d'août 1983 à l'avènement de la IVè République », *Cahiers du CERLESHS*, nº 28, 2007, p. 51-73.

CISSÉ, Issa, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, vol. XXIV, nº 33, 2009, p. 1-33.

CISSÉ, Issa, « El hadj Oumarou Kanazoé : homme d'affaires et mécène dans la communauté musulmane burkinabè », *Cahiers du CERLESHS*, nº 34, 2010a, p. 151-186.

CISSÉ, Issa, « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 2, 2010b, p. 95-116.

CISSÉ, Issa, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Odile GOERG et Anna PONDOPOULO (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012, p. 337-354.

CISSÉ, Issa, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Gilles HOLDER et Moussa SOW (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, IRD/Éditions Tombouctou, 2014, p. 125-138.

CISSÉ, Issa, « Islam et économie au Burkina Faso. Relations et enjeux », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 4, 2015, p. 9-28.

COHEN, Martine *et al.* (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2004.

COLE, Jennifer, « A Cultural Dialectics of Generational Change: The View From Contemporary Africa », *Review of Research in Education*, vol. 35, nº 1, 2011, p. 60-88.

COLE, Jennifer et Deborah DURHAM (dir.), *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

COMAROFF, Jean et John COMAROFF, « Réflexions sur la jeunesse : du passé à la postcolonie », *Politique africaine*, nº 80, 2000, p. 90-110.

CONTE, Bernard, « La responsabilité du FMI et de la Banque mondiale dans le conflit en Côte d'Ivoire », *Études internationales*, vol. 36, nº 2, 2005, p. 219-229.

COUILLARD, Kathéry, « Établissements d'enseignement et de santé confessionnels, espace public et *agency* à Ouagadougou (1987-2010) », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 87-104.

COUILLARD, Kathéry *et al.*, « Leaders of National and Transnational Muslim NGOs in Burkina Faso: Diverse Forms and Experiences of Islamic Civic Engagement », dans Marie Nathalie LEBLANC et Louis AUDET GOSSELIN (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 105-123.

COULON, Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983.

CREEVEY, Lucy, « Islam, Women and the Role of the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, nº 3, 1996, p. 268-307.

CRUISE O'BRIEN, Donal B., « A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa », dans Richard P. WERBNER et Terence O. RANGER (dir.), *Postcolonial Identities in Africa*, New Jersey, Zed Books, 1996, p. 55-74.

CURDIPHE, « "L'ivoirité, ou l'esprit du nouveau contrat social du Président H. K. Bédié" (extraits) », *Politique africaine*, vol. 78, nº 2, 2000, p. 65-69.

CUYPERS, Michel et Geneviève GOBILLOT, *Le Coran*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007.

D'ALMEIDA-TOPOR, Hélène, « "Jeune", "Jeunes", "Jeunesse". Réflexions autour d'une terminologie », dans Hélène D'ALMEIDA-TOPOR *et al.* (dir.), *Les Jeunes en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 14-16.

DALY, Samuel Fury Childs, « Archival Research in Africa », *African Affairs*, vol. 116, nº 463, 2017, p. 311-320.

DASSETTO, Felice (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain. Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000.

DASSETTO, Felice et Pierre-Joseph LAURENT, « Ramatoullaye : une confrérie musulmane en transition », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 37, nº 2, 2006, p. 51-62.

DASSETTO, Felice *et al.*, *Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijâniyya*, Paris, Karthala, 2012.

DEBEVEC, Liza, « En attendant notre *sababu* : discussions sur le travail, la vie et l'islam avec les jeunes hommes de Bobo-Dioulasso », dans Katja WERTHMANN et Mamadou LAMINE SANOGO (dir.), *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2013, p. 211-236.

DE BOECK, Filip et Alcinda HONWANA (dir.), *Makers and Breakers. Children and Youth in Postcolonial Africa*, Oxford, James Currey, 2005.

DE JORIO, Rosa, « Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, nº 1, 2009, p. 95-111.

DE WITTE, Marleen *et al.*, « Aesthetics of religious authority: introduction », *Culture and Religion*, vol. 16, nº 2, 2015, p. 117-124.

DEGORCE, Alice et Augustin PALÉ, « Performativité des chansons du Balai citoyen dans l'insurrection d'octobre 2014 au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, nº 229, 2018, p. 127-153.

DELAFOSSE, Maurice, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*, Paris, Émile Larose, 1912.

DELVAL, Raymond, *Les musulmans d'Abidjan*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1980.

DEMBÉLÉ, Ousmane, « La construction économique et politique de la catégorie "étranger" en Côte d'Ivoire », dans Marc LE PAPE et Claudine VIDAL (dir.), *Côte d'Ivoire : l'année terrible 1999-2000*, Paris, Karthala, 2002, p. 123-172.

DENIEL, Raymond, *Religions dans la ville : croyances et changements sociaux à Abidjan*, Abidjan, INADES, 1975.

DENIEL, Raymond, « Religions traditionnelles et religions révélées », *Revue française d'études politiques africaines*, nº 131, 1976, p. 75-84.

DIALLO, Hamidou, « 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*, vol. 4, 1990, p. 33-45.

DIALLO, Hamidou, « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », dans Yénouyaba Georges MADIÉGA et Oumarou NAO (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002, p. 913-934.

DIALLO, Hamidou, « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 395-415.

DIARRA, Lassina, *La CEDEAO face au terrorisme transnational : mécanismes et stratégies de lutte*, Paris, L'Harmattan, 2016.

DIARRA, Lassina, *Terrorisme international. La réponse de la Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2016.

DIOP, Momar Coumba et Mamadou DIOUF, *Le Sénégal sous Abdou Diouf : État et société*, Paris, Karthala, 1990.

DIOUF, Mamadou, « Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space », *African Studies Review*, vol. 46, nº 2, 2003, p. 1-12.

DOLBY, Nadine, « Popular Culture and Public Space in Africa: The Possibilities of Cultural Citizenship », *African Studies Review*, vol. 49, nº 3, 2006, p. 31-47.

DOZON, Jean-Pierre, « L'étranger et l'allochtone en Côte-d'Ivoire », dans Bernard CONTAMIN et Harris MEMEL-FOTÊ (dir.), *Le modèle ivoirien en questions : crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala, 1997, p. 779-798.

DOZON, Jean-Pierre, « La Côte d'Ivoire au péril de l'"ivoirité" : genèse d'un coup d'État », *Afrique contemporaine*, vol. 193, nº 1, 2000, p. 13-23.

DOZON, Jean-Pierre, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, nº 78, 2000, p. 45-62.

DOZON, Jean-Pierre, « Post-prophetism and Post-Houphouëtism in Ivory Coast », *Social Compass*, vol. 48, nº 3, 2001, p. 369-385.

DOZON, Jean-Pierre, « Les déchirures ivoiriennes : entre excès et manque de transcendance », *Social Compass*, vol. 54, nº 4, 2007, p. 593-602.

DOZON, Jean-Pierre, *Les clefs de la crise ivoirienne*, Paris, Karthala, 2011.

EICKELMAN, Dale F. et Jon W. ANDERSON, « Redefining Muslim Publics », dans Dale F. EICKELMAN et Jon W. ANDERSON (dir.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press, 2003 [1999], p. 1-18.

EICKELMAN, Dale F. et James P. PISCATORI, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2004 [1996].

EISENSTADT, Shmuel N., « Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies », dans Miriam HOEXTER *et al.* (dir.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 139-161.

EL FADL, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, London, Oneworld Publications, 2014 [2001].

ELLIS, Stephen, « Writing Histories of Contemporary Africa », *The Journal of African History*, vol. 43, nº 1, 2002, p. 1-26.

EMIRBAYER, Mustafa et Ann MISCHE, « What Is Agency? », *American Journal of Sociology*, vol. 103, nº 4, 1998, p. 962-1023.

ENGELKE, Matthew, « Religion and the Media Turn: A Review Essay », *American Ethnologist*, vol. 37, nº 2, 2010, p. 371-379.

ENGELS, Bettina, « Political Transition in Burkina Faso: the Fall of Blaise Compaoré », *Governance in Africa*, vol. 2, nº 1, 2015, p. 1-6.

ESPOSITO, John L. (dir.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Miami, Florida International University Press, 1990.

FADIL, Nadia et Mayanthi FERNANDO, « Rediscovering the "everyday" Muslim: Notes on an anthropological divide », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, nº 2, 2015, p. 59-88.

FALL, Mar, « Les arabisants au Sénégal : contre-élite ou courtiers? », dans René OTAYEK (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 197-212.

FANCELLO, Sandra, « Les défis du pentecôtisme en pays musulman (Burkina Faso, Mali) », *Journal des africanistes*, vol. 77, nº 1, 2007, p. 29-53.

FILLIEULE, Olivier *et al.*, « Introduction », *Politix*, vol. 78, nº 2, 2007, p. 7-12.

FOUCHER, Vincent et Étienne SMITH, « Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine », *Revue internationale et stratégique*, vol. 81, nº 1, 2011, p. 30-43.

FREDE, Britta et Joseph HILL, « Introduction: En-gendering Islamic Authority in West Africa », *Islamic Africa*, vol. 5, nº 2, 2014, p. 131-165.

FRÉGOSI, Franck, « L'Imam, le conférencier et le jurisconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 125, 2004, p. 131-146.

FREIRE, Paulo, *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, Paris, Maspero, 1974.

FRÈRE, Marie-Soleil et Pierre ENGLEBERT, « Briefing: Burkina Faso - The Fall of Blaise Compaoré », *African Affairs*, vol. 114, nº 455, 2015, p. 295-307.

GABORIEAU, Marc et Malika ZEGHAL, « Autorités religieuses en islam », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 125, 2004, p. 5-21.

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

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

GAULME, François, « Côte d'Ivoire : du redressement à la paix durable », *Études*, vol. 166, nº 4, 2012, p. 727-738.

GAWA, Franck, « Structures idéologiques de l'État "malfaiteur" et mobilisations pentecotistes en contexte ivoirien », *Journal des anthropologues*, nº 150-151, 2017, p. 217-237.

GBAGBO, Laurent, *Côte d'Ivoire. Agir pour les libertés*, Paris, L'Harmattan, 1991.

GÉRARD, Étienne, « Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines », *Politique étrangère*, vol. 62, nº 4, 1997, p. 613-627.

GÖLE, Nilüfer, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, nº 1, 2002, p. 173-190.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « L'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir? », *Africa Spectrum*, vol. 29, nº 1, 1994, p. 79-98.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) », dans David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 521-538.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », dans Fourchard LAURENT *et al.* (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005, p. 193-222.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « The Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD) between the Local and the Global: An Analysis of Discourse », *Africa Today*, vol. 54, nº 3, 2008, p. 95-117.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », dans Laurent FOURCHARD *et al.* (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 405-433.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Women's Islamic Activism in Burkina Faso: Toward Renegotiated Social Norms? », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 45-63.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « "Political" Islam in Senegal and Burkina Faso: Contrasting Approaches to Mobilization since the 1990s », *Mediterranean Politics*, vol. 22, nº 1, 2017, p. 176-195.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Prêcheuses arabisantes à Dakar et à Ouagadougou. Des logiques d'individualisation et d'individuation », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 42, nº 1, 2018, p. 205-226.

GOMEZ-PEREZ, Muriel *et al.*, « Itinéraires de réformistes musulmans au Sénégal et en Guinée : regards croisés (des années 1950 à nos jours) », dans Isidore NDAYWEL È NZIEM et M. Elisabeth MUDIMBE-BOYI (dir.), *Images, mémoires et savoirs : une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*, Paris, Karthala, 2009, p. 435-460.

GOMEZ-PEREZ, Muriel et Selly BA, « Les prédicatrices au Sénégal : de la visibilité à la légitimité religieuse et sociale (des années 1980 à nos jours) », dans Abdourahmane SECK *et al.* (dir.), *État, Sociétés et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*, Paris, Karthala, 2015, p. 175-203.

GOMEZ-PEREZ, Muriel et Marie BROSSIER, « Négocier et habiter les normes sociales en Afrique au sud du Sahara : mobilisations et extraversions sociales et politiques des femmes », *Recherches féministes*, vol. 29, nº 2, 2016, p. 3-16.

GOMEZ-PEREZ, Muriel et Marie Nathalie LEBLANC (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012.

GOMEZ-PEREZ, Muriel *et al.*, « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, nº 2, 2009, p. 186-218.

GOMEZ-PEREZ, Muriel et Frédérick MADORE, « Prêcheurs(ses) musulman(e)s et stratégies de communication au Burkina Faso depuis 1990. Des processus différentiés de conversion interne », *Théologiques*, vol. 21, nº 2, 2013, p. 121-157.

GOUILLY, Alphonse, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, Larose, 1952.

GRAH MEL, Frédéric, *Félix Houphouët-Boigny : la fin et la suite*, Paris, Karthala, 2010.

GRESH, Alain, « L'Arabie saoudite en Afrique non arabe : puissance islamique ou relais de l'Occident? », *Politique africaine*, vol. 3, nº 10, 1983, p. 55-74.

GRIFFITH, R. Marie, *God's daughters: Evangelical women and the power of submission*, Berkeley, University of California Press, 1997.

GRUÉNAIS, Marc-Éric, « Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », dans Marc ABÉLÈS et Chantal COLLARD (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985, p. 219-245.

GUIBLEHON, Bony, *Le Pouvoir-faire : religion, politique, ethnicité et guérison en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2010.

GUIBLEHON, Bony, « Laurent Gbagbo and the Evangelical Church in Côte d'Ivoire: Ambiguous Political Affinities », *The International Journal for Religious Freedom*, vol. 4, nº 2, 2011a, p. 37-60.

GUIBLEHON, Bony, « Questionnement sur le dialogue interconfessionnel : le forum des confessions religieuses en Côte d'Ivoire », *Gabonica*, vol. 5, nº 5, 2011b, p. 165-177.

GÜMÜSAY, Ali Aslan, « Entrepreneurship from an Islamic Perspective », *Journal of Business Ethics*, vol. 130, nº 1, 2015, p. 199-208.

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988 [1978].

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

HAGBERG, Sten, « "Enough Is Enough": An Ethnography of the Struggle against Impunity in Burkina Faso », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 40, nº 2, 2002, p. 217-246.

HAGBERG, Sten, « "Thousands of New Sankaras": Resistance and Struggle in Burkina Faso », *Africa Spectrum*, vol. 50, nº 3, 2015, p. 109-121.

HAGBERG, Sten *et al.*, *Transformations sociopolitiques burkinabè de 2014 à 2016. Perspectives anthropologiques des pratiques politiques et de la culture démocratique dans « un Burkina Faso nouveau »*, Uppsala, Uppsala University, 2017.

HAGBERG, Sten *et al.*, « Au cœur de la révolution burkinabè », *Anthropologie & développement*, nº 42-43, 2015, p. 199-224.

HAICAULT, Monique, « Autour d'*agency*. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre », *Rives méditerranéennes*, nº 41, 2012, p. 11-24.

HALLAQ, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

HANN, Chris, « Problems with the (De)Privatization of Religion », *Anthropology Today*, vol. 16, nº 6, 2000, p. 14-20.

HANRETTA, Sean, « Gender and Agency in the History of a West African Sufi Community: The Followers of Yacouba Sylla », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 50, nº 2, 2008, p. 478-508.

HANRETTA, Sean, « 'To Never Shed Blood': Yacouba Sylla, Félix Houphouët-Boigny and Islamic Modernization in Côte d'Ivoire », *The Journal of African History*, vol. 49, nº 2, 2008, p. 281-304.

HANRETTA, Sean, *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

HARON, Muhammed, « Muslim Community Radio Stations: Constructing and Shaping Identities in a Democratic South Africa », dans Rosalind I. J. HACKETT et Benjamin F. SOARES (dir.), *New Media and Religious Transformations in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2014, p. 82-96.

HARSCH, Ernest, « Burkina Faso in the Winds of Liberalisation », *Review of African Political Economy*, vol. 25, nº 78, 1998, p. 625-641.

HARSCH, Ernest, « Trop c'est trop!: Civil Insurgence in Burkina Faso, 1998-99 », *Review of African Political Economy*, vol. 26, nº 81, 1999, p. 395-406.

HARSCH, Ernest, « Urban Protest in Burkina Faso », *African Affairs*, vol. 108, nº 431, 2009, p. 263-288.

HARSCH, Ernest, *Burkina Faso: A History of Power, Protest, and Revolution*, London, Zed Books, 2017.

HARTMAN, Tova, *Appropriately Subversive: Modern Mothers in Traditional Religions*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

HASSAN, M. Kabir et William J. HIPPLER III, « Entrepreneurship and Islam: An Overview », *Econ Journal Watch*, vol. 11, nº 2, 2014, p. 170-178.

HEFNER, Robert W., *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press, 2011 [2000].

HILGERS, Mathieu, « Identité collective et lutte pour la reconnaissance : les révoltes à Koudougou lors de l'affaire Zongo », dans Mathieu HILGERS et Jacinthe MAZZOCCHETTI (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 175-193.

HILGERS, Mathieu et Augustin LOADA, « Tensions et protestations dans un régime semi-autoritaire : croissance des révoltes populaires et maintien du pouvoir au Burkina Faso », *Politique africaine*, vol. 131, nº 3, 2013, p. 187-208.

HILGERS, Mathieu et Jacinthe MAZZOCCHETTI, « Introduction au thème. L'après Zongo : entre ouverture politique et fermeture des possibles », *Politique africaine*, nº 101, 2006, p. 5-18.

HILGERS, Mathieu et Jacinthe MAZZOCCHETTI (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010.

HILL, Joseph, « Entrepreneurial Discipleship: Cooking Up Women's Sufi Leadership in Dakar », dans Ute RÖSCHENTHALER et Dorothea E. SCHULZ (dir.), *Cultural Entrepreneurship in Africa*, New York, Routledge, 2015, p. 58-80.

HILL, Joseph, « "Baay is the spiritual leader of the rappers": performing Islamic reasoning in Senegalese Sufi hip-hop », *Contemporary Islam*, vol. 10, nº 2, 2016, p. 267-287.

HILL, Joseph, « God's Name Is Not a Game: Performative Apologetics in Sufi *Dhikr* Performance in Senegal », *Journal for Islamic Studies*, vol. 35, nº 2016, p. 133-162.

HILL, JOSEPH, « A Mystical Cosmopolitanism: Sufi Hip-Hop and the Aesthetics of Islam in Dakar », *Culture and Religion*, vol. 18, nº 4, 2017, p. 388-408.

HIRSCHKIND, Charles, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Columbia University Press, 2006.

HOLDER, Gilles, « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », dans Gilles HOLDER (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 5-20.

HOLDER, Gilles et Maud SAINT-LARY, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique : de l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens public*, vol. 15-16, nº 1, 2013, p. 187-205.

ID YASSINE, Rachid, « Les musulmans francophones : des religiosités indécises? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 36, nº 4, 2015, p. 7-14.

IDRISSA, Rahmane, *The Politics of Islam in the Sahel: Between Persuasion and Violence*, New York, Routledge, 2017.

ISICHEI, Elizabeth, « The Maitatsine Risings in Nigeria 1980-85: A Revolt of the Disinherited », *Journal of Religion in Africa*, vol. 17, nº 3, 1987, p. 194-208.

IZARD, Michel, *Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.

JACOB, Jean-Pierre, « L'Islam à la frontière : le rôle des marabouts dans l'installation et la protection des villages winye (Centre-ouest Burkina Faso) entre le XVIIe et le XIXe siècle », *Journal des africanistes*, vol. 84, 2014, p. 132-154.

JANSON, Marloes, « The Battle of the Ages: Contests for Religious Authority in The Gambia », dans Linda HERRERA et Asef BAYAT (dir.), *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 95-111.

JANSON, Marloes, « "We don't despair since we know that Islam is the truth": New Expressions of Religiosity in Young Adherents of the Tabligh Jama'at in the Gambia », dans Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 579-615.

JANSON, Marloes, *Islam, Youth and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

JANSON, Marloes, « Male Wives and Female Husbands », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, nº 2-3, 2016, p. 187-218.

JANSON, Marloes, « Unity Through Diversity: A Case Study of Chrislam in Lagos », *Africa*, vol. 86, nº 4, 2016, p. 646-672.

JOURDE, Cédric, « How Islam Intersects Ethnicity and Social Status in the Sahel », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 35, nº 4, 2017, p. 432-450.

KAAG, Mayke et Maud SAINT-LARY, « Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement. L'implication des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *Bulletin de l'APAD* vol., nº 33, 2011, https://journals.openedition.org/apad/4073.

KABA, Lansiné, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

KABEER, Naila, « Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the third millennium development goal 1 », *Gender & Development*, vol. 13, nº 1, 2005, p. 13-24.

KABORÉ, Roger Bila, *Histoire politique du Burkina Faso : 1919-2000*, Paris, L'Harmattan, 2002.

KANE, Ismaila, « "Les catholiques sont l'élite!" : représentations de l'espace politique par une minorité religieuse au Burkina Faso », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, nº 1, 2016, p. 65-86.

KANE, Ousmane, « Intellectuels non europhones », *CODESRIA*, Dakar, 2003, www.codesria.org/IMG/pdf/ousmane_kane.pdf.

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

KANE, Ousmane, « Islamism: What is New, What is Not? Lessons from West Africa », *African Journal of International Affairs*, vol. 11, nº 2, 2008, p. 157-187.

KAYED, Rasem N. et M. Kabir HASSAN, *Islamic Entrepreneurship*, New York, Routledge, 2013 [2011].

KEPEL, Gilles, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, 2003 [2000].

KERTZER, David I., « Generation as a Sociological Problem », *Annual Review of Sociology*, vol. 9, nº 1, 1983, p. 125-149.

KIEMDE, Paul, « Réflexions sur le référendum constitutionnel et les élections présidentielle et législatives de 1991 et 1992 », dans René OTAYEK *et al.* (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie, 1983-1993 : ordre politique et changement social en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 1996, p. 353-369.

KOBO, Ousman M., « The Development of Wahhabi Reforms in Ghana and Burkina Faso, 1960-1990: Elective Affinities between Western-Educated Muslims and Islamic Scholars », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, nº 3, 2009, p. 502-532.

KOBO, Ousman M., *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*, Leiden, Brill, 2012.

KOBO, Ousman Murzik, « Shifting Trajectories of Salafi/Ahl-Sunna Reformism in Ghana », *Islamic Africa*, vol. 6, nº 1-2, 2015, p. 60-81.

KOENIG, Boris, « Les économies occultes du "broutage" des jeunes Abidjanais : une dialectique culturelle du changement générationnel », *Autrepart*, vol. 71, nº 3, 2014, p. 195-215.

KONATÉ, Yacouba, « Génération zouglou », *Cahiers d'études africaines*, nº 168, 2002, p. 777-796.

KONATÉ, Yacouba, « Les enfants de la balle. De la FESCI aux mouvements des patriotes », *Politique africaine*, vol. 89, nº 1, 2003, p. 49-70.

KONÉ-DAO, Maïmouna, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 449-459.

KONÉ, Gnangadjomon, « Logiques sociales et politiques des pillages et barrages dans la crise post-électorale en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 122, nº 2, 2011, p. 145-160.

KONINGS, Piet et Dick FOEKEN (dir.), *Crisis and Creativity: Exploring the Wealth of the African Neighbourhood*, Leiden, Brill, 2006.

KOUADIO N'GUESSAN, Jérémie, « Le français : langue coloniale ou langue ivoirienne? », *Hérodote*, vol. 126, nº 3, 2007, p. 69-85.

KOUADIO N'GUESSAN, Jérémie, « Le français en Côte d'Ivoire : de l'imposition à l'appropriation décomplexée d'une langue exogène », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, nº 40-41, 2008, http://journals.openedition.org/dhfles/125.

KOUAMÉ YAO, Séverin, « *Nouchis*, *ziguéhis* et microbes d'Abidjan : déclassement et distinction sociale par la violence de rue en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 148, nº 4, 2017, p. 89-107.

KOUANDA, Assimi, « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso », dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Gérard PRUNIER (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, p. 125-134.

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

KOUANDA, Assimi, « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », dans Ousmane KANE et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 83-100.

KOUANDA, Assimi, « La Hamawiyya et les changements toponymiques au Burkina », dans Jean-Louis TRIAUD et David ROBINSON (dir.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 249-267.

KOUANDA, Assimi, « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso », dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Gérard PRUNIER (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 2003 [1989], p. 125-134.

KOUANDA, Assimi et Boukari SAWADOGO, « Un *moqaddem* hammaliste au Yatenga au début du XXe siècle », dans Jean-Pierre CHRÉTIEN (dir.), *L'invention religieuse en Afrique : histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, p. 329-346.

KOUMA, Mahamadou, *Entrevue avec le Mufti El Hadj Ahmed Tidiani Ba. L'homme et l'érudit*, Abidjan, Éditions CEDA, 2000.

KRÄMER, Gudrun et Sabine SCHMIDTKE, « Introduction: Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview », dans Gudrun KRÄMER et Sabine SCHMIDTKE (dir.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, Brill, 2006, p. 1-14.

LABAZÉE, Pascal, « Discours et contrôle politique : les avatars du sankarisme », *Politique africaine*, nº 33, 1989, p. 11-26.

LABAZÉE, Pascal, « Les échanges entre le Mali, le Burkina Faso et le nord de la Côte d'Ivoire », dans Emmanuel GRÉGOIRE et Pascal LABAZÉE (dir.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest : logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993, p. 125-174.

LANGEWIESCHE, Katrin, « Le dialogue interreligieux au service du développement : élites religieuses et santé publique au Burkina Faso », *Bulletin de l'APAD*, nº 33, 2011, https://journals.openedition.org/apad/4087.

LANGEWIESCHE, Katrin, « The Ethics of Wealth and Religious Pluralism in Burkina Faso: How the Prosperity Gospel is Influencing the Current Religious Field in Africa », dans Andreas HEUSER (dir.), *Pastures of Plenty: Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*, Frankfurt, Peter Lang Edition, 2015, p. 183-202.

LANOUE, Éric, *L'école catholique en Côte d'Ivoire, 1945-2005 : politique, religion et fait scolaire en Afrique*, Pessac, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2006.

LATTE ABDALLAH, Stéphanie, « Les féminismes islamiques au tournant du XXIe siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 128, 2010a, p. 13-31.

LATTE ABDALLAH, Stéphanie, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, vol. 46, no 1, 2010b, p. 9-23.

LAUNAY, Robert, « Pedigrees and Paradigms: Scholarly Credentials Among the Dyula of the Northern Ivory Coast », dans Dale F. EICKELMAN et James P. PISCATORI (dir.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, London, Routledge, 1990, p. 175-199.

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

LAUNAY, Robert, « Des infidèles d'un autre type. Les réponses au pouvoir colonial dans une communauté musulmane de Côte-d'Ivoire », dans David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 415-430.

LAUNAY, Robert, « Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. 67, no 3, 1997, p. 441-453.

LAUNAY, Robert et Marie MIRAN, « Beyond Mande *Mory*. Islam and Ethnicity in Côte d'Ivoire », *Paideuma*, vol. 46, 2000, p. 63-84.

LAURENT, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2009 [2003].

LE PAPE, Marc et Claudine VIDAL (dir.), *Côte d'Ivoire : l'année terrible 1999-2000*, Paris, Karthala, 2002.

LEBLANC, Marie Nathalie, « The Production of Islamic Identities Through Knowledge Claims in Bouaké, Côte d'Ivoire », *African Affairs*, vol. 98, no 393, 1999, p. 485-508.

LEBLANC, Marie Nathalie, « From "Sya" to Islam: Social Change and Identity among Muslim Youth in Bouaké, Côte d'Ivoire », *Paideuma*, vol. 46, 2000, p. 85-109.

LEBLANC, Marie Nathalie, « 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*, vol. 27, no 1, 2003a, p. 85-110.

LEBLANC, Marie Nathalie, « Between Ethnicity, Religion and Citizenship: Young Muslims in Côte d'Ivoire », dans Catherine COQUERY-VIDROVITCH *et al.* (dir.), *Être étranger et migrant en Afrique au XXe siècle : enjeux identitaires et modes d'insertion*, Paris, L'Harmattan, 2003b, p. 233-259.

LEBLANC, Marie Nathalie, « *Imaniya* and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire », *Anthropologica*, vol. 49, no 1, 2007, p. 35-50.

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

LEBLANC, Marie Nathalie, « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes au tournant du XXIe siècle », dans

Laurent FOURCHARD *et al.* (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009b, p. 435-459.

LEBLANC, Marie Nathalie, « Du militant à l'entrepreneur : les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, nº 2, 2012, p. 493-516.

LEBLANC, Marie Nathalie, « Piety, Moral Agency, and Leadership: Dynamics Around the Feminization of Islamic Authority in Côte d'Ivoire », *Islamic Africa*, vol. 5, nº 2, 2014, p. 167-198.

LEBLANC, Marie Nathalie, « Precarious Agency in the Face of 'Good Governance': The NGO-isation of Muslim Women's Associations in Côte d'Ivoire », dans Marie Nathalie LEBLANC et Louis AUDET GOSSELIN (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 85-104.

LEBLANC, Marie Nathalie *et al.*, « Les ONG confessionnelles en Afrique de l'Ouest : un équilibre précaire entre prosélytisme et professionnalisme au Burkina Faso », *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, vol. 34, nº 2, 2013, p. 236-256.

LEBLANC, Marie Nathalie et Louis AUDET GOSSELIN (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016.

LEBLANC, Marie Nathalie et Muriel GOMEZ-PEREZ, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, nº 2, 2007, p. 39-59.

LEJEAL, Frédéric, *Le Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2002 [1985].

LEMING, Laura M., « Sociological Explorations: What Is Religious Agency? », *The Sociological Quarterly*, vol. 48, nº 1, 2007, p. 73-92.

LHENRY, Sophie, « Militantisme, féminisme et *agency* : qui de l'œuf ou de la poule? Analyse sociologique des carrières militantes de féministes exilées », *Rives méditerranéennes*, nº 41, 2012, p. 117-135.

LOADA, Augustin, « Blaise Compaoré ou l'architecte d'un nouvel ordre politique », dans René OTAYEK *et al.* (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 277-297.

LOADA, Augustin, « Réflexions sur la société civile en Afrique : le Burkina de l'après-Zongo », *Politique africaine*, nº 76, 1999, p. 136-150.

LOADA, Augustin, « Contrôler l'opposition dans un régime semi-autoritaire : le Burkina Faso de Blaise Compaoré », dans Mathieu HILGERS et Jacinthe MAZZOCCHETTI (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 269-294.

LOADA, Augustin et René OTAYEK, « Les élections municipales du 12 février 1995 au Burkina Faso », *Politique africaine*, nº 58, 1995, p. 135-142.

LOIMEIER, Roman, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.

LOIMEIER, Roman, « Cheikh Touré, un musulman sénégalais dans le siècle du réformisme à l'islamisme », dans Ousmane KANE et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 155-168.

LOIMEIER, Roman, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 3, 2003, p. 237-262.

LOIMEIER, Roman, « Translating the Qur'ān in Sub-Saharan Africa: Dynamics and Disputes », *Journal of Religion in Africa*, vol. 35, n° 4, 2005, p. 403-423.

LOSCH, Bruno, « Introduction au thème. La Côte d'Ivoire en quête d'un nouveau projet national », *Politique africaine*, vol. 78, n° 2, 2000a, p. 5-25.

LOSCH, Bruno, « Coup de cacao en Côte d'Ivoire : économie politique d'une crise structurelle », *Critique internationale*, vol. 9, n° 4, 2000b, p. 6-14.

LOVEJOY, Paul E., *Jihād in West Africa during the Age of Revolutions*, Athens, Ohio University Press, 2016.

LUNING, Sabine, « Narrating Corruption: REN-LAC and the predicaments of opposition in Burkina Faso », dans Mathieu HILGERS et Jacinthe MAZZOCCHETTI (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 223-239.

MACLEOD, Arlene E., *Accommodating Protest: Working Women the New Veiling and Change in Cairo*, New York, Columbia University Press, 1991.

MADORE, Frédérick, *La construction d'une sphère publique musulmane en Afrique de l'Ouest*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/Hermann, 2016.

MADORE, Frédérick, « The New Vitality of Salafism in Côte d'Ivoire: Toward a Radicalization of Ivoirian Islam? », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, n° 4, 2016a, p. 417-452.

MADORE, Frédérick, « Islam, médias, mise en place du Sénat et article 37 de la Constitution : changement de paradigme au Burkina Faso (1991-2014)? », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, n° 1, 2016b, p. 7-27.

MADORE, Frédérick, « L'islam ivoirien et burkinabé à l'ère du numérique 2.0 », *Journal des anthropologues*, n° 146-147, 2016c, p. 151-178.

MADORE, Frédérick et Muriel GOMEZ-PEREZ, « Muslim Women in Burkina Faso since the 1970s: Toward Recognition as Figures of Religious Authority? », *Islamic Africa*, vol. 7, n° 2, 2016, p. 185-209.

MADORE, Frédérick et Yssoufou TRAORÉ, « L'organisation du *hadj* en Côte d'Ivoire : entre facteur de cohésion et source de rivalités au sein de la communauté musulmane (1993-2010) », *Cahiers d'études africaines*, n° 229, 2018, p. 179-208.

MAGASSOUBA, Moriba, *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs? La « question » musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*, Paris, Karthala, 1985.

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

MANDAVILLE, Peter, « Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World », *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 2, 2007, p. 101-115.

MANNHEIM, Karl, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2011 [1928].

MANNING, Christel J., *God Gave Us the Right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish Women Grapple with Feminism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1999.

MARSHALL-FRATANI, Ruth, « The War of "Who Is Who": Autochthony, Nationalism, and Citizenship in the Ivoirian Crisis », *African Studies Review*, vol. 49, nº 2, 2006, p. 9-43.

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

MARY, André, « Prophètes pasteurs : la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, nº 87, 2002, p. 69-94.

MASQUELIER, Adeline, « Debating Muslims, Disputed Practices: Struggles for the Realization of an Alternative Moral Order in Niger », dans John L. COMAROFF et Jean COMAROFF (dir.), *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 219-250.

MASQUELIER, Adeline, « The Scorpion's Sting: Youth, Marriage and the Struggle for Social Maturity in Niger », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, nº 1, 2005, p. 59-83.

MASQUELIER, Adeline, « Negotiating Futures. Islam, Youth and the State in Niger », dans Benjamin F. Soares et René OTAYEK (dir.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, Londres, Palgrave, 2007, p. 243-259.

MASQUELIER, Adeline, « God Made me a Rapper: Young Men, Islam, and Survival in an Age of Austerity », dans Anne HAOUR (dir.), *Being and Becoming Hausa: Interdisciplinary Perspectives*, Leiden, Brill, 2010, p. 235-256.

MASQUELIER, Adeline, « "The Mouthpiece of an Entire Generation": Hip-Hop, Truth, and Islam in Niger », dans Adeline MASQUELIER et Benjamin F. SOARES (dir.), *Muslim Youth and the 9/11 Generation*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2016, p. 213-238.

MAUGER, Gérard, « Jeunesse : essai de construction d'objet », *Agora débats/jeunesses*, vol. 56, nº 3, 2010, p. 9-24.

MAYRARGUE, Cédric, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, nº 1, 2009, p. 83-98.

MAZZOCCHETTI, Jacinthe, *Être étudiant à Ouagadougou : itinérances, imaginaire et précarité*, Paris, Karthala, 2009.

MBOW, Penda, « Les femmes, l'Islam et les associations religieuses au Sénégal », dans Eva Evers ROSANDER (dir.), *Transforming Female Identities, Women's Organizational Forms in West Africa*, Uppsala, The Nordic Africa Institute, 1997, p. 148-163.

MCGOVERN, Mike, *Making War in Côte d'Ivoire*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

MCGOVERN, Mike, « Turning the Clock Back or Breaking with the Past? Charismatic Temporality and Elite Politics in Côte d'Ivoire and the United States », *Cultural Anthropology*, vol. 27, nº 2, 2012, p. 239-260.

MCNAY, Lois, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 2000.

MEILLASSOUX, Claude, « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études africaines*, nº 4, 1960, p. 38-67.

MEILLASSOUX, Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.

MEILLASSOUX, Claude, *Terrains et théories*, Paris, Anthropos, 1977.

MEILLASSOUX, Claude, « La conquête de l'aînesse », dans Claudine ATTIAS-DONFUT et Léopold ROSENMAYR (dir.), *Vieillir en Afrique*, Paris, PUF, 1994, p. 49-67.

MENSAH-ANKRAH, Chris, « Eriksonian Analysis of Terrorism in West Africa », *International Journal of Cyber Warfare and Terrorism (IJCWT)*, vol. 7, nº 1, 2017, p. 42-59.

MEUNIER, Emmanuelle, « Burkina Faso : la consolidation du nouvel ordre politique », *L'Afrique politique*, Paris, Karthala, 1998, p. 147-174.

MEYER, Birgit (dir.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

MEYER, Birgit et Annelies MOORS (dir.), *Religion, Media and the Public Sphere*, Indianapolis, Indiana University Press, 2006.

MILLER, Toby, *Technologies of Truth: Cultural Citizenship and the Popular Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

MIRAN, Marie, « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1990) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 12, 1998, p. 5-74.

MIRAN, Marie, « La Tijâniyya à Abidjan, entre désuétude et renaissance? L'œuvre moderniste d'El Hâjj Ahmed Tijânî Bâ, cheikh tijânî réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine », dans Jean-Louis TRIAUD et David ROBINSON (dir.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 439-467.

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

MIRAN, Marie, « "La lumière de l'Islam vient de Côte d'Ivoire" : le dynamisme de l'Islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 41, nº 1, 2007, p. 95-128.

MIRAN-GUYON, Marie, « 'Native' Conversion to Islam in Southern Côte d'Ivoire: The Perils of Double Identity », *Journal of Religion in Africa*, vol. 42, nº 2, 2012, p. 95-117.

MIRAN-GUYON, Marie, « Apocalypse patriotique en Côte d'Ivoire : le pentecôtisme de la démesure », *Afrique contemporaine*, vol. 252, nº 4, 2014, p. 73-90.

MIRAN-GUYON, Marie, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala, 2015.

MIRAN-GUYON, Marie, « Islam In and Out: Cosmopolitan Patriotism and Xenophobia among Muslims in Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. 86, nº 3, 2016, p. 447-471.

MIRAN-GUYON, Marie et Nurudine OYEWOLÉ, « Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 36, nº 4, 2015, p. 141-158.

MIRAN-GUYON, Marie et El Hadj Moussa TOURÉ, « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire. La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana », dans Odile GOERG et Anna PONDOPOULO (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012, p. 315-336.

MOUSSA, Zio, *Les médias et la crise politique en Côte d'Ivoire*, Legon, Fondation pour les médias en Afrique de l'Ouest/International Media support, 2012.

N'GUESSAN, Konstanze, « Côte d'Ivoire: Pentecostalism, Politics, and Performances of the Past », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 18, nº 3, 2015, p. 80-100.

NAPON, Abou, « La problématique de l'introduction des langues nationales dans l'enseignement primaire au Burkina Faso », *Revue électronique Sud Langues*, nº 2, 2003, p. 145-156.

NIANG, Abdoulaye, « Hip-hop, musique et Islam : le rap prédicateur au Sénégal », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 49, 2010, p. 63-94.

NICOLAS, Guy, « Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois États d'Afrique occidentale », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXVIII, nº 250/253, 1981, p. 156-194.

NSAIBIA, Héni et Caleb WEISS, « Ansaroul Islam and the Growing Terrorist Insurgency in Burkina Faso », *CTC Sentinel*, vol. 11, nº 3, 2018, p. 21-26.

OCHONU, Moses E., « Elusive History: Fractured Archives, Politicized Orality, and Sensing the Postcolonial Past », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 287-298.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « Séniorité et citoyenneté en Afrique pré-coloniale », *Communications*, nº 59, 1994, p. 119-136.

OSELLA, Filippo et Caroline OSELLA, « Muslim entrepreneurs in public life between India and the Gulf: making good and doing good », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, nº 1, 2009, p. 202-221.

OTAYEK, René, « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'études africaines*, vol. 24, nº 3, 1984, p. 299-320.

OTAYEK, René, *La politique africaine de la Libye (1969-1985)*, Paris, Karthala, 1986.

OTAYEK, René, « Avant-propos. Rectification », *Politique africaine*, nº 33, 1989, p. 2-10.

OTAYEK, René, « Le monde islamo-arabe et l'Afrique noire, désintégration par le haut, intégration par le bas? », *Monde arabe Maghreb Machrek*, nº 134, 1991, p. 41-54.

OTAYEK, René, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », dans Jean-François BAYART (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993a, p. 101-127.

OTAYEK, René, « L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », dans René OTAYEK (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993b, p. 229-252.

OTAYEK, René, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, nº 2, 1996, p. 233-247.

OTAYEK, René, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », dans François CONSTANTIN et Christian COULON (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 221-258.

OTAYEK, René, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique*, nº 52, 2003-2004, p. 51-65.

OTAYEK, René et Benjamin F. SOARES, « Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa », dans Benjamin F. SOARES et René OTAYEK (dir.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-24.

OUARDI, Hela, « De l'autorité en islam », *Le Débat*, vol. 171, nº 4, 2012, p. 159-171.

OUBDA, Mahamoudou, *L'islam au Burkina Faso. Problématique de l'organisation du hadj*, Ouagadougou, Centre africain de diffusion islamique et scientifique, 2003.

OUÉDRAOGO, Jean, « Burkina Faso : autour de l'affaire Zongo », *Politique africaine*, vol. 74, nº 2, 1999, p. 163-171.

ØSTEBØ, Terje, « African Salafism: Religious Purity and the Politicization of Purity », *Islamic Africa*, vol. 6, nº 1-2, 2015, p. 1-29.

ØSTEBØ, Terje et Wallelign SHEMSEDIN, « Ethiopian Muslims and the Discourse about Moderation », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 55, nº 2, 2017, p. 225-249.

PAULIAT, Paul, « Les Pères Blancs en Haute-Volta 1900-1960 », dans Gabriel MASSA et Yénouyaba Georges MADIÉGA (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 181-198.

PÉROUSE DE MONTCLOS, Marc-Antoine (dir.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security, and the State in Nigeria*, Leiden, African Studies Centre, 2014.

PICCOLINO, Giulia, « One Step Forward, Two Steps Back? Côte d'Ivoire's 2015 Presidential Polls », *Africa Spectrum*, vol. 51, nº 1, 2016, p. 97-110.

PICCOLINO, Giulia, « Rhétorique de la cohésion sociale et paradoxes de la "paix par le bas" en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 148, nº 4, 2017, p. 49-68.

PICCOLINO, Giulia, « Peacebuilding and statebuilding in post-2011 Côte d'Ivoire: A Victor's peace? », *African Affairs*, vol. 117, nº 468, 2018, p. 485-508.

PROTEAU, Laurence, « La rhétorique journalistique: à propos d'une "crise" scolaire en Côte-d'Ivoire », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, nº 1, 2002, p. 179-199.

PROTEAU, Laurence, *Passions scolaires en Côte d'Ivoire : école, État et société*, Paris, Karthala, 2002.

PRUD'HOMME, Pierre, « L'imam, l'expert et le diplomate : retour sur une recherche au Haut Conseil Islamique du Mali », *Civilisations*, vol. 64, nº 1, 2015, p. 129-140.

RAYNAL, Sandrine, « En Côte-d'Ivoire, "les forces du bien contre les forces du mal" », *Hérodote*, vol. 119, nº 4, 2005, p. 111-128.

RICARD, Maxime, « Gouverner le "post-conflit" en Côte d'Ivoire », *Annuaire français de relations internationales*, vol. 48, 2017, p. 551-567.

RINALDO, Rachel, « Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency », *Gender & Society*, vol. 28, nº 6, 2014, p. 824-846.

ROMANIUK, Peter, « Assessing Violent Extremism: The case of Burkina Faso », dans Sara ZEIGER et Anne ALY (dir.), *Countering Violent Extremism: Developing an evidence-base for policy and practice*, Perth, Curtin University, 2015, p. 37-46.

RÖSCHENTHALER, Ute et Dorothea E. SCHULZ, « Introduction. Forging Fortunes: New Perspectives on Entrepreneurial Activities in Africa », dans Ute RÖSCHENTHALER et Dorothea E. SCHULZ (dir.), *Cultural Entrepreneurship in Africa*, New York, Routledge, 2015, p. 1-15.

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

SAAVEDRA CASCO, José Arturo, « The Language of the Young People: Rap, Urban Culture and Protest in Tanzania », *Journal of Asian and African Studies*, vol. 41, nº 3, 2006, p. 229-248.

SAINT-LARY, Maud, « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, nº 22, 2011a, www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary.

SAINT-LARY, Maud, « J'épargne pour l'Au-delà : le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso », *L'Homme*, vol. 198-199, nº 2, 2011b, p. 227-246.

SAINT-LARY, Maud, « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, nº 2, 2012a, p. 449-470.

SAINT-LARY, Maud, « Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso », *Autrepart*, vol. 61, nº 2, 2012b, p. 137-155.

SAINT-LARY, Maud, « Le genre au prisme de l'islam : une entrée pour lire le politique en Afrique », *Les impromptus du LPED*, nº 2, 2017, p. 66-79.

SAINT-LARY, Maud, « Politiques du genre et féminisme islamique au Burkina Faso », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *Femmes d'Afrique et émancipation : entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles*, Paris, Karthala, 2018, p. 275-300.

SALVATORE, Armando et Dale F. EICKELMAN, « Muslim Publics », dans Armando SALVATORE et Dale F. EICKELMAN (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Boston, Brill, 2006, p. 3-27.

SALVATORE, Armando et Dale F. EICKELMAN, « Preface: Public Islam and the Common Good », dans Armando SALVATORE et Dale F. EICKELMAN (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Boston, Brill, 2006, p. xi-xxv.

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

SAMSON, Fabienne, « Entre repli communautaire et fait missionnaire : deux mouvements religieux (chrétien et musulman) ouest-africains en perspective comparative », *Social Sciences and Missions*, vol. 21, nº 2, 2008, p. 228-252.

SAMSON, Fabienne, « Identités islamiques revendicatives et mobilisations citoyennes au Sénégal », dans René OTAYEK et Benjamin F. SOARES (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 491-512.

SAMSON, Fabienne, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, nº 22, 2011, www.ethnographiques.org/2011/Samson#nh10.

SAMSON, Fabienne, « La concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'État. Exemples comparés du Sénégal et du Burkina Faso », dans Gilles HOLDER et Moussa SOW (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, IRD/Éditions Tombouctou, 2014, p. 182-191.

SAMSON, Fabienne, « Pluralisme et concurrence islamique dans l'appropriation d'un espace public religieux. Analyses comparées au Sénégal et au Burkina Faso », dans Gilles HOLDER et Jean-Pierre DOZON (dir.), *Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques*, Paris, Karthala, 2018, p. 281-298.

SANDLAR, Christophe, « Le national-régionalisme de la charte du Nord », *Outre-Terre*, vol. 11, nº 2, 2005, p. 295-307.

SANNEH, Lamin, « Translatability in Islam & in Christianity in Africa: A Thematic Approach », dans Thomas D. BLAKELY *et al.* (dir.), *Religion in Africa: Experience & Expression*, London, James Currey, 1994, p. 23-45.

SAVADOGO, Boukary, « L'islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au sud du Sahara*, n° 10, 1996, p. 7-23.

SAVADOGO, Boukary Mathias, « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 583-600.

SAVADOGO, Boukary Mathias, « Confessions religieuses et médias : les radios confessionnelles en Côte d'Ivoire », *Revue des Sciences Sociales Pasres*, vol. 2, n° 3, 2014, p. 37-45.

SAVADOGO, Mathias et Muriel GOMEZ-PEREZ, « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou », *Ethnographiques.org,* n° 22, 2011, www.ethnographiques.org/2011/Savadogo,Gomez-Perez.

SAVADOGO, Mathias *et al.*, « Reflections on the Socio-political Roles of Islamic NGOs in West Africa: Senegal, Côte d'Ivoire and Burkina Faso », dans Marie Nathalie LEBLANC et Louis AUDET GOSSELIN (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 27-46.

SAWADOGO, Kadré *et al.*, *Histoire du CERFI des origines à 2015*, Ouagadougou, ESIF Sarl, 2016.

SCHULZ, Dorothea E., « Political Factions, Ideological Fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali », *Islamic Law and Society*, vol. 10, n° 1, 2003, p. 132-164.

SCHULZ, Dorothea E., « (Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali », *Africa Today*, vol. 54, n° 4, 2008, p. 20-43.

SCHULZ, Dorothea E., « Remaking Society from Within: Extraversion and the Social Forms of Female Muslim Activism in Urban Mali », dans Barbara BOMPANI et Frahm-Arp MARIA (dir.), *Development and Politics from Below, Exploring Religious Spaces in the African State*, London, Palgrave-Macmillan, 2010, p. 74-96.

SCHULZ, Dorothea E., « A Fractured Soundscape of the Divine Female "Preachers", Radio Sermons and Religious Place-making in Urban Mali », dans Patrick A. DESPLAT et Dorothea E. SCHULZ (dir.), *Prayer in the City: The Making of Muslim Sacred Places and Urban Life*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2012, p. 239-264.

SCHULZ, Dorothea E., *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

SCHULZ, Dorothea E., « Mediating Authority: Media Technologies and the Generation of Charismatic Appeal in Southern Mali », *Culture and Religion*, vol. 16, n° 2, 2015, p. 125-145.

SCHULZ, Dorothea et Marloes JANSON, « Introduction: Religion and Masculinities in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 121-128.

SCHULZE, Reinhard, « La da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest », dans René OTAYEK (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 21-35.

SCHWEDLER, Jilian, « The Third Gender: Western Female Researchers in the Middle East », *Political Science & Politics*, vol. 39, nº 2006, p. 425-428.

SEIGNOBOS, Christian, « Boko Haram : innovations guerrières depuis les monts Mandara. Cosaquerie motorisée et islamisation forcée », *Politique africaine*, vol. 252, nº 4, 2014, p. 149-169.

SEIGNOBOS, Christian, « Boko Haram et le lac Tchad. Extension ou sanctuarisation? », *Afrique contemporaine*, vol. 255, nº 3, 2015, p. 93-120.

SEMDÉ, Idrissa, *L'islam au Burkina Faso : cas du Mouvement Sunnite 1973-2013 (genèse-parcours-perspectives)*, Ouagadougou, Barka Office, 2015.

SEN, Gita et Caren GROWN, *Development, Crises, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, New York, Monthly Review Press, 1987.

SÈZE, Romain, « Leaders musulmans et fabrication d'un "islam civil" », *Confluences Méditerranée*, vol. 95, nº 4, 2015, p. 43-58.

SHOEMAKER, Pamela J., *Gatekeeping*, Newbury Park, Sage Publications, 1991.

SHOEMAKER, Pamela J. et Tim P. VOS, *Gatekeeping Theory*, New York, Routledge, 2009.

SIEVEKING, Nadine, « 'We Don't Want Equality; We Want to be Given Our Rights': Muslim Women Negotiating Global Development Concepts in Senegal », *Africa Spectrum*, vol. 42, nº 1, 2007, p. 29-48.

SIEVEKING, Nadine, « Negotiating Women's Rights from Multiple Perspectives: The Campaign for the Reform of the Family Law in Senegal », dans Gudrun LACHENMANN et Petra DANNECKER (dir.), *Negotiating Development in Muslim Societies. Gendered Spaces and Translocal Connections*, New York, Lexington Books, 2010, p. 145-170.

SKINNER, Elliott P., « Christianity and Islam among the Mossi », *American Anthropologist*, vol. 60, nº 6, 1958, p. 1102-1119.

SOARES, Benjamin F., « An Islamic Social Movement in Contemporary West Africa: NASFAT of Nigeria », dans Stephen ELLIS et Ineke VAN KESSEL (dir.), *Movers and Shakers: Social Movements in Africa*, Leiden, Brill, 2009, p. 178-196.

SOARES, Benjamin F., « "Rasta" Sufis and Muslim Youth Culture in Mali », dans Linda HERRERA et Asef BAYAT (dir.), *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 241-257.

SOARES, Benjamin F., « The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View », *The Journal of African History*, vol. 55, nº 1, 2014, p. 27-36.

SOARES, Benjamin F. et Filippo OSELLA, « Islam, Politics, Anthropology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nº 15, 2009, p. S1-S23.

SOARES, Benjamin et Marie Nathalie LEBLANC, « Islam, jeunesse et trajectoires de mobilisation en Afrique de l'Ouest à l'ère néoliberale : un regard anthropologique », dans Kadya TALL *et al.* (dir.), *Collective mobilisations in Africa / Mobilisations collectives en Afrique. Enough is enough! / Ça suffit!*, Leiden, Brill, 2015, p. 67-90.

SOMÉ, Magloire, « Christian Base Communities in Burkina Faso: Between Church and Politics », *Journal of Religion in Africa*, vol. 31, nº 3, 2001, p. 275-304.

SOMÉ, Magloire, *La christianisation de l'Ouest-Volta. Action missionnaire et réaction africaine 1927-1960*, Paris, L'Harmattan, 2004.

SOMÉ, Magloire, « Les ONG confessionnelles dans le Burkina postcolonial », dans Luc CHELLY (dir.), *Les acteurs confessionnels du développement*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 143-170.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Izala au Niger : une alternative de communauté religieuse », dans Laurent FOURCHARD *et al.* (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 481-500.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Les Clubs des Jeunes Musulmans du Niger. Un cadre de formation et un espace intergénérationnel », dans Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 217-258.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Alarama is all at Once: Preacher, Media "Savvy", and Religious Entrepreneur in Niamey », *Journal of African Cultural Studies*, vol. 25, nº 1, 2013, p. 88-102.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Irwo Sunnance yan-no! 1: Youth Claiming, Contesting and Transforming Salafism », *Islamic Africa*, vol. 6, nº 1-2, 2015a, p. 82-108.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Le français : langue d'élite, langue de religiosité, outil de réislamisation au Niger », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 36, nº 4, 2015b, p. 119-140.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Let's Do Good for Islam: Two Muslim Entrepreneurs in Niamey, Niger », dans Ute RÖSCHENTHALER et Dorothea E. SCHULZ (dir.), *Cultural Entrepreneurship in Africa*, New York, Routledge, 2015c, p. 37-57.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Salafi Aesthetics: Preaching Among the Sunnance in Niamey, Niger », *Journal of Religion in Africa*, vol. 47, nº 1, 2017a, p. 9-41.

SOUNAYE, Abdoulaye, « Salafi Youth on Campus in Niamey, Niger: Moral Motives, Political Ends », dans Elina OINAS *et al.* (dir.), *What Politics? Youth and Political Engagement in Africa*, Leiden, Brill, 2017b, p. 209-229.

SOURDEL, Janine et Dominique SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 [1996].

SOW, Fatou, « Les femmes, l'État et le sacré », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 283-307.

SPENCER, Grace et Marion DOULL, « Examining concepts of power and agency in research with young people », *Journal of Youth Studies*, vol. 18, nº 7, 2015, p. 900-913.

STRAUS, Scott, « 'It's Sheer Horror Here': Patterns of Violence During the First Four Months of Côte d'Ivoire's Post-Electoral Crisis », *African Affairs*, vol. 110, nº 440, 2011, p. 481-489.

THAYER, James S., « Pilgrimage and Its Influence on West African Islam », dans Alan MORINIS (dir.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, 1992, p. 169-187.

THURSTON, Alexander, *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching, and Politics*, New York, Cambridge University Press, 2016.

THURSTON, Alexander, *Boko Haram: The History of an African Jihadist Movement*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

THURSTON, Alexander, « Polyvalent, Transnational Religious Authority: The Tijaniyya Sufi Order and Al-Azhar University », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 86, nº 3, 2018, p. 789-820.

TOURÉ, Vassiriki, *Les organisations pionnières des Intellectuels Musulmans de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Editions Les Classiques ivoiriens, 2008.

TRAORÉ, Bakary, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 417-447.

TRAORÉ, Bakary, « À la recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieux au Burkina Faso », dans Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 9-54.

TRAORÉ, Bakary, « Al-Hajj Marhaba Saganogho (1891-1981) : la quête de positionnement d'un lettré musulman à Bobo-Dioulasso », dans Odile GOERG et Anna PONDOPOULO (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012, p. 237-267.

TRAORÉ, Bakary, « L'islam à Bobo-Dioulasso : facteur d'intégration et enjeu de luttes d'influence de personnes et de politiciens », dans Katja WERTHMANN et Mamadou Lamine SANOGO (dir.), *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2013, p. 83-107.

TRIAUD, Jean-Louis, « La question musulmane en Côte d'Ivoire (1893-1939) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 61, nº 225, 1974, p. 542-571.

TRIAUD, Jean-Louis, « Lignes de force de la pénétration islamique en Côte d'Ivoire », *REI*, vol. 42, nº 1, 1974, p. 123-160.

TRIAUD, Jean-Louis, « Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte d'Ivoire : le village d'Ahua au début du siècle », *Cahiers d'études africaines*, vol. 14, nº 54, 1974, p. 317-337.

TRIAUD, Jean-Louis, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, nº 1, 1979, p. 207-224.

TRIAUD, Jean-Louis, « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », dans Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 55-76.

TRIAUD, Jean-Louis, « Giving a Name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy », *The Journal of African History*, vol. 55, nº 1, 2014, p. 3-15.

TRIAUD, Jean-Louis et Leonardo VILLALÓN, « Introduction thématique. L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, vol. 231, nº 3, 2009, p. 23-42.

TURNER, Bryan S., « Religious Authority and the New Media », *Theory, Culture & Society*, vol. 24, nº 2, 2007, p. 117-134.

TURNER, Simon, « "These Young Men Show No Respect for Local Customs": Globalisation and Islamic Revival in Zanzibar », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, nº 3, 2009, p. 237-261.

UMAR, Muhammad Sani, « Education and Islamic Trends in Northern Nigeria: 1970s-1990s », *Africa Today*, vol. 48, nº 2, 2001, p. 127-150.

VAN DE BRUINHORST, Gerard C., « Changing Criticism of Swahili Qur'an Translations: The Three "Rods of Moses" », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 15, n° 3, 2013, p. 206-231.

VANVYVE, Adrienne, « L'islam burkinabé sous la IVe République », *Cahiers d'études africaines*, vol. 219, n° 3, 2015, p. 489-508.

VANVYVE, Adrienne, « L'érosion de l'autorité musulmane à Ouagadougou : le discours de militants de l'Association des Elèves et Etudiants Musulmans au Burkina », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, n° 1, 2016, p. 29-44.

VITALE, Mara, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 3, 2009, p. 229-243.

VITALE, Mara, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 367-387.

VITALE, Mara, « Quelle laïcité au Burkina? Les enjeux du dialogue entre État, religions et citoyens », dans Gilles HOLDER et Moussa SOW (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, IRD/Éditions Tombouctou, 2014, p. 303-311.

VITALE, Mara, « From Local to Transnational Challenges: Religious Leaders and Muslim NGOs in Burkina Faso », dans Marie Nathalie LEBLANC et Louis AUDET GOSSELIN (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, p. 144-160.

VÜLLERS, Johannes, « Fighting for a Kingdom of God? The Role of Religion in the Ivorian Crisis », *GIGA Working Paper*, n° 178, 2011, https://www.giga-hamburg.de/en/publication/fighting-for-a-kingdom-of-god-the-role-of-religion-in-the-ivorian-crisis.

WEBER, Max, *Économie et société. Les catégories de la sociologie (volume 1)*, Paris, Plon, 2012 [1971].

WHITE, Luise, « Introduction – Suitcases, Roads, and Archives: Writing the History of Africa after 1960 », *History in Africa*, vol. 42, 2015, p. 265-267.

WHITE, Luise *et al.*, *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History* Bloomington, Indiana University Press, 2001.

WHYTE, Susan R. *et al.*, « Generational Connections and Conflicts in Africa: An Introduction », dans Erdmute ALBER *et al.* (dir.), *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 1-23.

WIKTOROWICZ, Quintan, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Albany, State University of New York Press, 2001.

WIKTOROWICZ, Quintan, « Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory Approach », dans Quintan WIKTOROWICZ (dir.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 1-33.

WILLEMSE, Karin et Sylvia I. BERGH, « Struggles over Access to the Muslim Public Sphere: Multiple Publics and Discourses on Agency, Belonging and Citizenship (Introduction to the Themed Section) », *Contemporary Islam*, vol. 10, n° 3, 2016, p. 297-309.

WILLIS, John Ralph, « The Historiography of Islam in Africa: The Last Decade (1960-1970) », *African Studies Review*, vol. 14, n° 3, 1971, p. 403-424.

WISE, Christopher, « Chronicle of a Student Strike in Africa: The Case of Burkina Faso, 1996-1997 », *African Studies Review*, vol. 41, n° 2, 1998, p. 19-36.

YAO BI, Ernest Gnagoran, *Côte d'Ivoire : un siècle de catholicisme*, Abidjan, Éditions du CERAP, 2009.

YODA, Lalbila Aristide, « Traduction et plurilinguisme au Burkina Faso », *Hermès*, vol. 56, nº 1, 2010, p. 35-42.

ZAMAN, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2007 [2002].

ZAPPA, Francesco, « Écrire l'islam en bambara: lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 147, nº 3, 2009, p. 167-186.

ZONGO, Mahamadou, « La diaspora burkinabè en Côte d'Ivoire : trajectoire historique, recomposition des dynamiques migratoires et rapport avec le pays d'origine », *Politique africaine*, nº 90, 2003, p. 113-126.

2.2. Travaux universitaires

ATTANÉ, Anne, « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains? L'exemple de la société burkinabè », *Vieillissement de la population dans les pays du sud. Famille, conditions de vie, solidarités publiques et privées… État des lieux et perspectives*, Meknès (Maroc), 17-19 mars 2011.

AUDET GOSSELIN, Louis, « *Fresh contact* dans la jeunesse religieuse autour du cinquantenaire de l'indépendance du Burkina Faso (2010) », thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013.

BINATÉ, Issouf, « Le circuit de la formation des arabisants de Côte d'Ivoire : de 1945 à la fin des années 70 », mémoire de maitrise, Abidjan, Université de Cocody, 2005.

BINATÉ, Issouf, « Histoire de l'enseignement islamique en Côte d'Ivoire : dynamique d'évolution d'une éducation communautaire (fin XIXème siècle-2005) », thèse de doctorat, Abidjan, Université de Cocody, 2012.

CISSÉ, Issa, « Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990 », thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII – Denis Diderot, 1994.

DAO, Maïmouna, « Le wahhabisme à Ouagadougou de 1961 à 1988 », Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1991.

MAÏGA, Ibrahim, « Les relations entre le Burkina Faso et la Jamahiriya arabe libyenne socialiste », mémoire de maitrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1986.

MADORE, Frédérick, « Islam, politique et sphère publique à Ouagadougou (Burkina Faso) : différentes cohortes d'imams et de prêcheurs entre visibilité nouvelle et reconfiguration des rapports intergénérationnels (1960-2012) », mémoire de maitrise, Québec, Université Laval, 2013.

NANA, Adama, « La communauté musulmane et les régimes politiques du Burkina de 1962 à nos jours », mémoire de maitrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1993.

OUÉDRAOGO, Yacouba, « L'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso de 1960 à nos jours », mémoire de maitrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 2000.

TRAORÉ, Yssoufou, « L'organisation du pèlerinage à La Mecque en Côte d'Ivoire : contribution de l'État et des associations islamiques de 1973 à 2006 », Abidjan, Université Félix Houphouët-Boigny, 2015.

TRIAUD, Jean-Louis, « La pénétration de l'islam en Côte d'Ivoire. Notes et documents pour servir à l'histoire des musulmans de Côte d'Ivoire méridionale (1900-1935) », thèse de doctorat, Paris, Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1971.

ANNEXES

I. Guide d'entretiens semi-dirigés

Tranches de vie et trajectoire religieuse

Pourriez-vous me parler de vos origines sociales, ethniques et familiales?

- Lieu de naissance
- Origine ethnique
- Milieu familial
    - Origine des parents et leur statut professionnel
    - Implication religieuse des parents (éducation, imamat, militantisme)?

Pouvez-vous me résumer votre parcours scolaire jusqu'à ce jour? (trajectoire scolaire)

- Niveau de scolarisation
    - Milieu de scolarisation (publique/privée, francophone/arabisant, laïc/religieux)
    - Lieu de scolarisation
- Formation religieuse
    - Lieu?
    - Niveau?
    - Pourquoi avoir choisi telle ou telle institution?
    - Bourses d'études?
    - Stages de formation religieuse?

Statut socioprofessionnel (trajectoire professionnelle)

- Travail actuel
- Historique de travail
- Lien entre le travail et l'implication dans le milieu associatif

Depuis quand vous impliquez-vous sur le plan religieux? (ancienneté de l'implication militante)

- Avez-vous milité dans d'autres structures avant de faire partie de cette association?
    - Transformation du militantisme (en regard de la trajectoire)
- Dans quelles circonstances êtes-vous devenu militant pour cette association?
    - Pourquoi avez-vous décidé de militer dans cette association ou cette cellule?
- Qu'est-ce qui vous plait dans votre militantisme?

Êtes-vous impliqué dans d'autres associations?

- Des associations de quartier par exemple?
- Vous êtes-vous déjà impliqué dans des structures non-religieuses? (trajectoire militante autre que religieuse)
    - Militantisme politique – dans des structures politique reconnues (partis, etc.)?

Fonctionnement de l'association

Quel est le mode d'organisation/fonctionnement de l'association?

- Nombre de militants
- Rôle des militants
- Organigramme de l'association

Quels sont les principaux objectifs de votre association?

- Comment sont définies les orientations de l'association?

Quelles sont vos principales activités et projets?

- Quels sont les lieux que vous privilégiez pour mener vos actions militantes?

Description des activités et des projets de l'association au cours des 5 dernières années.

- Quels étaient les objectifs de la communauté musulmane selon ces périodes?

Qu'est-ce qui distingue votre organisation des autres groupes associations musulmanes?

Organisez-vous des activités conjointes avec d'autres associations musulmanes?

- Si oui, avez-vous des exemples?
- Des activités avec des associations régionales ou de quartier?

Quel regard avez-vous des autres associations musulmanes?

Organisez-vous des activités avec des structures d'autres religions?

Organisez-vous des activités avec des structures non-religieuses?

- Projets en partenariat avec l'État?

Dans l'organisation de vos activités, vous inspirez-vous des méthodes utilisées par les associations chrétiennes?

Quelle est la place réservée aux jeunes dans l'association?

- Comment fonctionne la « cellule de la jeunesse » (s'il y a lieu)?
- Responsabilités et postes?
- En tant que jeunes, qu'apportent-ils de mieux à l'association?

Quelle est la place réservée aux femmes dans l'association?

- Comment fonctionne la « cellule féminine » (s'il y a lieu)?
- Responsabilités et postes?
- En tant que femmes, qu'apportent-elles de mieux à l'association?

Comment s'effectue l'intégration des nouveaux militants?

Quelles sont les principales difficultés auxquelles font face votre association?

Votre association et les médias

- Comment informez-vous vos militants des activités de l'association?
- Possédez-vous des publications? (journal, brochures, dépliants, etc.?)
- Disposez-vous d'un site internet?
- Votre association utilise-t-elle les réseaux sociaux (Twitter et Facebook)?
- Cherchez-vous à prendre position dans les médias?
- Votre association a-t-elle déjà été sollicitée par les médias (presse, télévision ou radio) pour qu'elle se prononce sur des évènements de l'actualité ivoirienne?
- Vendez-vous des articles promotionnels à l'effigie de l'association?
    - Pourquoi?
    - Est-ce un succès?

Questions d'ordre plus général/sur la politique du pays

Pouvez-vous me nommer 5 évènements importants qui vous ont marqué en tant que musulman?

Comment appréciez-vous le rôle joué par l'islam dans l'histoire du pays?

- Débats politiques et constitutionnels
- Citoyenneté
- Marginalisation des musulmans?
- Les principaux défis auxquels les musulmans font face?

Selon vous, quels sont les principaux problèmes de votre pays?

- En a-t-il toujours été ainsi?
- À votre avis, quelles sont les solutions?
- Les musulmans peuvent-ils y contribuer?

Que pensez-vous du modèle de l'État?

Quelles sont les figures politiques que vous admirez le plus?

- Sont-elles nationales ou internationales?
- Pourquoi ces figures?

II. Grille d'observation

I- Activité

Activité observée :

Date :

Durée :

Lieu :

II- Participants

Nombre :

Âge :

Description :

Disposition :

III- Déroulement

Nature :

Durée :

Description des activités :

Acteurs principaux :

Discours :

Autres participants :

IV- Notes : observations complémentaires

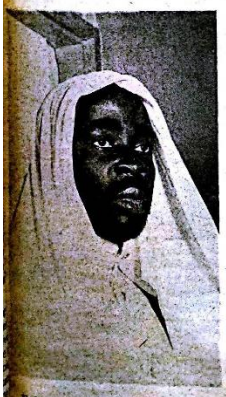
III. Article de presse sur la construction de la grande mosquée Rahma dans le journal *Fraternité Matin* (6-7 août 1977)

LA NOUVELLE MOSQUEE D'ADJAME

UN CHEF-D'ŒUVRE DE 50 MILLIONS

Elle a été inaugurée hier matin en présence de nombreuses personnalités

La nouvelle mosquée d'Adjamé, située dans le quartier dit Bracodi Bar, a été officiellement inaugurée hier à 12 h en présence des personnalités politiques, administratives et militaires, notamment les représentants du ministre de la Culture, de l'ambassadeur de France et celui de Haute-Volta, de l'archevêque d'Abidjan; le député Sékou Diakité, le chef d'état-major des FANCI le général Ibrahima Coulibaly, des maîtres d'arabe : El Hadj Siaka Bamba, El Hadj Mohamed Lamine Labi Sanogo de Bouaké, des délégations de la communauté musulmane d'Adjamé, de Treichville, de Koumassi et de certaines localités de l'intérieur, et de nombreux fidèles venus de tous les coins de la capitale. La nouvelle mosquée qui a une capacité de près de 5.000 personnes était devenue restreinte pour la circonstance.



Fofana Boikary le coordinateur entre les musulmans : « Il n'y aucune opposition entre nous et nos aînés traditionnels».

Le nouvel édifice entièrement financé par les fidèles.

Peu avant la prière, El Hadj Fofana Boikary, coordinateur et porte-parole des musulmans, fondé de pouvoir à la Société Ivoirienne de Banque, a pris la parole pour souhaiter la bienvenue aux invités avant de poursuivre en ces termes : «La construction de cette mosquée constitue un événement à tous égards mémorable. Seulement en 1 an et demi nous avons réuni la somme colossale de 50 millions de francs CFA, pour faire surgir un tel monument; ce qui peut être considéré comme un record. Nous ne pouvons que féliciter les fidèles musulmans qui de près ou de loin ont accepté un tel sacrifice. Qu'ils en soient récompensés par Dieu. On peut se demander pourquoi une mosquée? En effet le prophète a dit : « Tout village composé de plus de 3 personnes ne priant pas en commun sera habité par Satan ». Que Dieu nous en garde. Selon une autre révélation divine, la prière en commun ne vaut-elle pas 27 fois celle célébrée individuellement? Il n'est donc pas surprenant que le premier souci du prophète dès son arrivée à Médine ait été d'édifier une mosquée. Outre son rôle religieux, la mosquée présente un aspect social et culturel.

En se réunissant 5 fois par jour, les musulmans apprennent à s'approcher, à se connaître, à fraterniser, par la même occasion à parfaire leurs connaissances religieuses.

Nous souhaitons que cette mosquée soit un instrument d'union entre tous les musulmans sans distinction de sectes et d'ethnies et espérons que l'effort très louable déjà fourni soit poursuivi non seulement à Abidjan, mais dans toutes les villes de l'intérieur.

Nous ne saurions terminer sans remercier les autorités ivoiriennes pour leur compréhension sans laquelle cet édifice n'aurait pas vu le jour. Que la bénédiction de Dieu soit sur tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de cette belle œuvre architecturale ».

CARACTERISTIQUES DE LA NOUVELLE MOSQUEE

Coût total : 50 millions.
Superficie : 27 sur 39. L'iman est El Hadj Brahima Traoré.
Capacité : près de 5.000 personnes.

A l'issue de la prière M. Fofana Boikary a bien voulu donner ses impressions à la presse :

« C'est pour renforcer l'unité entre les musulmans, que nous menons cette lutte. Enlever dans l'esprit des gens le faux problème de « Wahabi ». Il n'y a aucune différence entre les musulmans à partir du moment où on suit les paroles du Coran et des Hadis. Contrairement à ce que certains pensent, nous ne sommes opposés à personne, bien au contraire nous essayons de parachever l'excellent travail entamé par nos aînés « traditionnels ».

J'espère en l'avenir de l'Islam, avec les constructions des mosquées, des écoles coraniques et le retour massif de jeunes musulmans vers leur religion.

- Le travail est immense mais nous sommes optimistes.

Pour ce quartier populeux d'Adjamé nous pensons que c'est un nouveau départ ».

Qu'ajouter à cela, sinon demander aux fidèles d'observer les commandements divins pour une meilleure propagation de l'Islam.

BAMBA SIAKA

IV. Articles de la presse ivoirienne sur les jeunes musulmans et l'islam

« Les jeunes et l'islam », *Ivoire Dimanche*, 21 décembre 1975

le forum des jeunes

LES JEUNES ET L'ISLAM

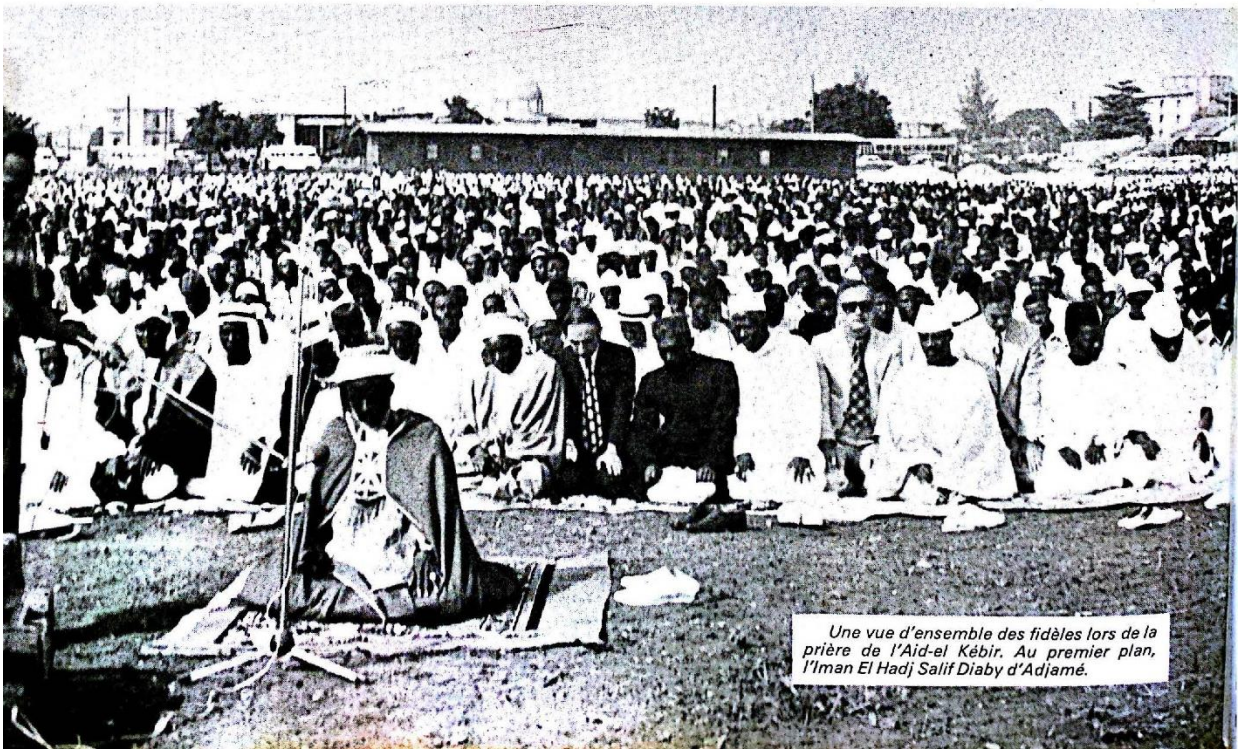
«Allah, ô Toi le Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la Terre, le Juste d'entre tous les Justes, je me confie à Toi dans cet acte de prière, en toute humilité, en toute confiance. J'implore Ta Grâce divine afin que se répande sur moi, Ta bénédiction sacrée et que s'éclaire devant moi le chemin bienheureux de la Vérité, de la Bonté et de la Justice. Allah, ô Toi le Suprême, je ne suis qu'un faible et ne demande qu'à être ton serviteur le plus fidèle, afin d'obtenir Ton pardon et que s'ouvre devant moi les portes de l'Amour et de la Vie éternelle...» (i)

Ces paroles rituelles, chaque musulman les a prononcées samedi dernier, à l'occasion de la grande prière de la Tabaski. Pour d'autres, la fête du mouton. Ou encore, «Aid El Kébir».

Pour les pratiquants de l'Islam, ce jour est un événement. Il marque l'attachement solennel au Prophète Mahomet, en même temps qu'il glorifie l'acte grandiose d'Abraham prêt à accomplir le sacrifice suprême de la vie de son enfant quand, au dernier moment, celui-ci fut remplacé par un mouton apporté par un Ange, séduit par un geste aussi noble.

La Tabaski n'est donc pas seulement un jour de ripailles. Pas une de ces fêtes au cours desquelles l'estomac et le gosier ont la primeur. Elle est une journée de la méditation, de la réflexion profonde sur la pratique religieuse en même temps qu'elle offre une occasion pour la recherche du salut et la fidélité envers Dieu et son Prophète Mahomet.

On comprend donc le désespoir de ces familles qui, tout le long du week-end, n'ont pas vu leurs enfants, et s'interrogent donc sur la manière dont ils ont accompli leurs devoirs religieux. Ibrahima Cissé, 63 ans, Commis du Port en retraite, confie : **«Mon fils qui est âgé de 23 ans et qui habite un autre quartier avec des amis, m'a promis qu'il viendrait à la maison pour la Tabaski. Nous l'avons attendu et il n'est pas venu. Même pas pour prendre part au repas de midi. Je me demande où est-ce qu'il a prié, et c'est le plus important.»**



Une vue d'ensemble des fidèles lors de la prière de l'Aid-el Kébir. Au premier plan, l'Iman El Hadj Salif Diaby d'Adjamé.

Les confidences de ce genre, plusieurs familles les ont faites. Le désintéressement des jeunes issus de familles musulmanes pour la religion, devient de plus en plus manifeste. En réalité, ce n'est pas le seul fait de ces derniers. Le phénomène religieux lui-même dans son ensemble, souffre de l'éloignement des jeunes.

Pourquoi .

Les causes sont nombreuses. Les unes tenant aux structures même des religions, les autres à l'environnement socio-culturel. Une sorte de souci plus prononcé pour les préoccupations aux résultats immédiatement perceptibles, semble davantage intéresser les jeunes. Bref, pour certains d'entre eux, «seul le concret compte».

Cette crise de la foi, beaucoup l'expliquent parce qu'ils appellent l'«évolution». Pour Idrissa Sidibé, 25 ans, Aide-comptable dans un hôtel (il n'a pas pris part à la prière de la Tabaski) : **«prier cinq fois par jour, et suivre toutes les prescriptions de l'Islam,** précise-t-il, **ne répond plus aux besoins de notre temps. De toute façon, je le voudrais que je ne pourrais pas le faire. Je n'ai pas assez de temps.»**

En faisant une telle affirmation, Idrissa Sidibé relance le vieux débat sur l'Islam et la Modernité. En effet, pour certains, la religion musulmane serait monolithique, enfermée et obstruant toutes les voies du Progrès par l'immuabilité de l'esprit coranique. D'autres rétorquent en argumentant à partir de ce passage du Coran : **«Penser au Créateur comme si on devait mourir demain, et aménager ici-bas comme si on devait y vivre éternellement.»** Pour eux, cette phrase est la preuve que la religion telle qu'enseignée par les Ecritures Saintes, est parfaitement conçue pour toutes les époques. Seule une interprétation fausse a donné de la pratique coranique l'image contraignante, rétrograde, entretenue en cela par des coutumes qui n'ont rien à avoir avec l'Islam.

Le sacrifice du mouton.

Nombre de jeunes expliquent le phénomène de désintéressement par la baisse du prestige des écoles coraniques. Abou Doumbia, 28 ans, étudiant à l'Université d'Abidjan qui a participé à la grande prière de la Tabaski, confie : **«Dans cette affaire, il faut reconnaître que certains jeunes n'ont pas tous connu les écoles coraniques qui, si je prends mon exemple, aident beaucoup à comprendre l'Islam. Et ce n'est pas leur faute. Les parents prennent de plus en plus leur distance face à ces écoles qui, évidemment, dans le contexte où nous nous trouvons, ne peuvent pas facilement assurer une insertion dans la société. Il faudrait peut-être, si on veut sauver la foi, la religion musulmane, créer une structure sérieuse pour les écoles coraniques.»**

On ne naît pas musulman

Le conditionnement culturel est probablement pour beaucoup dans l'attitude des jeunes face à la religion. A l'école, ils ont appris, qu'une vérité n'est jamais définitive. Et que, l'homme qui vit son temps doit continuellement s'interroger sur les valeurs de la société, les remettre en question de façon à assurer le progrès, car c'est du choc des idées et des contraires que surgit la Vérité.

Il leur paraît donc tout à fait légitime que la religion ne soit pas épargnée de cette grande interrogation. Or, là où commence la quête mathématique, cartésienne de la vérité, il n'y a plus de place pour la foi. Car dans la religion, la foi en Dieu est une vérité première. La base de tout un raisonnement.

C'est à ce genre d'interrogation que se livre Bakary Ouattara, 27 ans, étudiant à l'Université d'Abidjan : **«On ne naît pas musulman. On choisit de le devenir. Il ne doit donc y avoir aucune contrainte. Le fait d'être né dans une famille musulmane n'est pas suffisant pour faire de moi un musulman. Dans l'état actuel de mes convictions, la pratique d'une religion ne s'impose pas.»**

Crise métaphysique, manque de temps, caractère retrograde de l'Islam, les raisons qu'invoquent les jeunes pour «prendre leur distance» vis-à-vis de la religion sont variées. C'est évidemment, le sujet d'une controverse qui se poursuivra encore longtemps à un moment où, sur la base des prestigieuses conquêtes du passé, quelques-uns tentent de faire de l'Islam une idéologie ou tout simplement un thème de combat politique.

MABOKOU

(I) Traduction approximative

HORIZON 2000

contre l'archaïsme

Mohamed aurait dit : **«Mieux vaut, pour le croyant, ramasser du bois, pour assurer son gagne-pain que mendier.»** Le prix de l'effort, l'obligation de travailler et gagner dignement sa vie, sont donc des principes de l'Islam. Tout aussi importants que ceux de la Justice, de la Bonté et de la Solidarité à l'intérieur de la Communauté.

Aussi, pour ceux qui prennent prétexte de l'attachement de cette religion pour l'aumône afin d'assurer leur existence à travers la mendicité, ne se figurent pas qu'ils accomplissent un acte peu conforme à l'Islam. L'aumône n'est finalement qu'acte d'entraide.

De même, la prière faite à Dieu, acte de foi de dévotion et d'humilité, ne doit pas être confondue aux pratiques qui relèvent de la croyance aux miracles, à la magie noire ou blanche, forme déguisée de l'escroquerie.

L'Islam, Valeur ou Anti-valeur ? Débat vieux s'il en est. Pourtant, le problème n'est peut-être pas de savoir s'il faut insérer l'Islam dans la perspective de la modernité. Il est probablement celui de percevoir la modernité dans la perspective de l'Islam.

Puisque la modernité ne signifie pas adoption aveugle de tout ce que le progrès technologique a engendré. Pour ceux qui rejettent l'Islam en son nom. Cependant, comment parvenir à une jonction entre le message du Coran d'une certaine «immuabilité» et l'impératif du mouvement et du renouvellement qui est le rythme même de la vie ?

C'est donc une lutte contre l'archaïsme. Une révolution pacifique qui bouleverse les habitudes paralysantes. Une synthèse entre les valeurs morales que véhiculent l'Islam et les nécessités du développement scientifique et technique.

MABOKOU

« Les jeunes face à l'islam », *Fraternité Matin*, 26 février 1976

LES JEUNES FACE À L'ISLAM

Voici la suite de l'importante enquête que nous avons ouverte jeudi ier sur la dégradation de la foi religieuse chez les jeunes. Après les ciens, nous présentons aujourd'hui le témoignage de quelques es musulmans jugeant leur religion.

La jeunesse musulmane de nos jours connaît un sort presque dra- que ; membre d'une religion dont les principes et les structures t point évolué depuis vingt siècles, elle se trouve écartelée entre les ratifs désormais inopportuns de l'Islam et les exigences des temps ernes. Ceux qui manifestent des tendances pour une libéralisation mis à l'index par les « vieux » qui les traitent de profanateurs et de ux de pénétration de toutes sortes d'idéologies néfastes. De leur ceux qui veulent rester puritaires sont la risée des autres jeunes eux de qui ils passent pour d'excentriques marginaux. De sorte l'Islam des jeunes est devenu le cadre de vives suspicions, de s et d'incompréhension.

Dans cette atmosphère-là, les jeunes peuvent-ils acquérir une foi et développer un esprit religieux sain ? Voici, sur la question, les s qu'a recueillis notre collaborateur.

● **Ben Cissé** : « J'ai été à l'école anique comme bon nombre de nes musulmans ; mais par la te, ma foi n'a pas eu l'environ- ment qu'il lui fallait pour éclore j'ai grandi dans une famille u rigoureuse sur les principes coran.

La remise en question est venue s tard ; c'est peut-être d'elle 'a le plus dépendu le grand effri- ment de ma foi : je trouve no- mment que l'Islam n'est pas une ligion dynamique ; il ne s'adapte is aux temps que nous vivons ; contraire il demeure dogmati- e et figé. Or les réalités politi- es, économiques et sociales qui t prévalu à l'époque de sa nais- nce et qui ont certainement dic- l'observation d'un certain nom- e de lois qu'il prescrit, ne sont us les mêmes qu'aujourd'hui. Il t par exemple révoltant qu'au- urd'hui encore certains parents usent à leurs enfants l'école ccidentale pour l'école corani-

Ben Cissé : Les jeunes ne pourront retrouver la foi que dans le cadre d'une révolution interne au sein de notre religion.

que, alors que ces enfants là ne deviennent par la suite que des vagabonds et des clochards ; il en est même qui finissent voleurs ou brigands, contrairement aux fins que poursuit la religion.

Il est également révoltant que l'Islam soit envahi par d'innombrables marabouts de mauvaise foi qui se couvrent du manteau de la religion pour abuser la société.

Il est encore révoltant qu'on cultive au sein de notre religion le mépris de la femme, alors que nous cherchons tous aujourd'hui l'épanouissement de celle-ci en vue d'un meilleur équilibre du foyer et de sa participation au développement...

Si vous voulez, je suis pour « un grand nettoyage dans la baraque » et je pense que les jeunes ne pourront retrouver la foi religieuse que dans le cadre d'une révolution systématique au sein de notre religion. Cette révolution doit introduire plus de souplesse dans l'application des principes moraux de l'Islam et réviser également la pédagogie de l'école coranique pour une saisie plus facile du mystère divin ».

● **Bouraïma Khalilou Touré** : « Sans pouvoir en donner une explication scientifique, je crois fermement en l'existence d'un Être Supérieur que je considère comme le créateur de toutes les créatures, Dieu ; et je pratique depuis ma plus tendre enfance la religion qui m'a été enseignée par mes parents et par mes maîtres de l'école coranique. Je crois que la dégradation de la foi religieuse chez les jeunes vient du peu de considération qu'ils accordent aux rites et aux prescriptions qu'exige la religion musulmane. Ils trouvent les raisons de cette attitude dans les exigences scolaires et professionnelles et dans les mentalités de notre époque.

Pour moi les religions les meilleures sont celles qui comportent des privations, car elles permettent de se soumettre à certaines dispositions qui favorisent le contact avec Dieu. Or l'Islam est ce type de religion-là. Si les jeunes doivent reacquérir l'esprit religieux, ils doivent accepter de grand cœur les obligations prescrites par la loi divine ».

● **Mlle Coulibaly Mawa** : « ... S'agissant de la dégradation de la foi religieuse chez les jeunes, il y a un certain nombre de raisons qui la justifient : l'obligation formelle pour l'enfant d'adhérer à la religion de ses parents a par exemple contribué à provoquer chez beaucoup de jeunes une réaction, lorsqu'ils sont devenus majeurs et responsables de leur vie. Le contact avec l'Occident a dû également démobiliser un grand nombre de jeunes. Mais pour beaucoup la raison principale est le grand écart entre les traditions musulmanes fondées sur l'immuabilité de la Parole d'Allah et la vie moderne actuelle, changeante et en constante évolution. Je pense que les jeunes ne pourront revenir à la foi religieuse que s'il s'opère à l'intérieur du Coran une réforme qui voudra bien tenir compte des exigences de notre temps, car le problème des jeunes est moins celui d'une dégradation de la foi que celui d'un manque de pratique ; la rigueur du Coran constitue en effet un véritable obstacle pour les jeunes. En certains points d'ailleurs cette rigueur devient un frein au progrès des pays : le carême par exemple peut nuire à la santé des hommes et par là avoir des répercussions sur l'économie d'un pays fortement islamisé... Le problème ne se pose donc pas au seul niveau des jeunes. L'attitude de ces derniers traduit, je crois, un signe des temps».

● **Bamba Gaoussou** : « Pour avoir fréquenté l'école coranique et grandi dans une famille fidèle à la pratique religieuse, je suis resté profondément croyant. Mais il m'est tout de même arrivé de remettre ma foi en cause. Je me suis sérieusement posé le problème de l'existence de Dieu. Dans ma réflexion je n'ai voulu me fier à aucune philosophie. Je me suis rendu compte que la complexité du monde, l'origine de la vie sur terre, et un certain nombre de problèmes liés à l'existence en général ne doivent trouver leur raison qu'en un être suprême, Dieu. C'est donc la conscience de mes limites d'homme qui m'a enraciné dans la foi, et je crois que la dégradation de la religion chez les jeunes est due au contact avec les philosophies et la civilisation occidentales imprégnées de scientisme et de matéralisme. Vu l'influence grandissante de cette civilisation à laquelle tous les jeunes auront désormais plus ou moins contact, je ne pense pas qu'ils puissent retrouver l'esprit religieux. D'ailleurs de plus en plus les parents eux-mêmes deviennent moins exigeants, plus libéraux.

Seules les créations de mouvements et d'associations confessionnels peuvent ramener les jeunes à la question religieuse, mais ces mouvements doivent éviter la faiblese qui consiste à se limiter à des sorties de détente et des soirées dansantes, toutes manifestations qui sont aussi légères que déroutantes ».

Propos recueillis par
FRÉDÉRIC GRAH MEL

V. Entretien de Moussa Comara, président du CSI, paru dans le journal *Fraternité Matin* (1er août 1979)

RELIGION

UN CONSEIL SUPERIEUR ISLAMIQUE EST CREE

Depuis le 29 avril dernier, la Communauté Musulmane de Côte d'Ivoire peut se féliciter d'avoir un Conseil Supérieur Islamique. Pourquoi le Conseil Supérieur7, Et quelles peuvent être ses prérogatives, le président de cet important organe, El HADJ MOUSSA COMARA, Inspecteur des Affaires Administratives, répond à ces questions au cours d'un entretien qu'il a sollicité pour mieux faire connaître le Conseil Supérieur Islamique de Côte d'Ivoire.

Pour notre interlocuteur, bien connu du reste dans le milieu musulman, le Conseil Supérieur Islamique de Côte d'Ivoire est l'organe qui se met au-dessus des diverses associations musulmanes de ce pays. «*Il apparaît en somme comme le coordinateur des activités de toutes les associations islamiques existantes ou de celles qui naîtront à l'avenir. Le Conseil Supérieur Islamique de Côte d'Ivoire, dépend d'un bureau fédéral pour l'Afrique de l'Ouest dont le siège se trouve à Dakar, au Sénégal*».

«*Ce Conseil représentera désormais les intérêts de l'Islam tant en Côte d'Ivoire qu'à l'étranger. Sur le plan local, il s'occupera des problèmes de construction des Mosquées et de ses sources de financement, mais et surtout de l'organisation de l'enseignement religieux. A ce titre, le Conseil Supérieur apparaît comme l'interlocuteur le plus indiqué pour toutes correspondances avec un pays étranger africain ou arabe pour toutes les questions d'intérêt général concernant la communauté musulmane de Côte d'Ivoire*».

POURQUOI CE CONSEIL SUPERIEUR?

«Le Conseil Supérieur Islamique de Côte d'Ivoire est né, parce que les pays africains membres de la Ligue Islamique Mondiale, ont estimé, compte tenu du désordre constaté dans les demandes de fonds à la Ligue, et de l'utilisation faite de ces fonds, qu'il était dans l'intérêt de l'Islam que partout où il y aura une communauté musulmane, la Ligue ait un seul interlocuteur, en l'occurrence le Conseil Supérieur.

C'est dans ce cadre que nous avons reçu le directeur général de la Ligue Mondiale Islamique en compagnie de S.E.M. Moustapha CISSE, ambassadeur du Sénégal au Caire, et M. Abdul WAHAB DOUKOURE, qui se sont succédés en Côte d'Ivoire, pour expliquer ce point de vue aux musulmans. Ce qui a été naturellement bien compris. Car, déjà dans maints pays africains des structures de ce genre existaient. Donc, désormais, tous les dossiers de demandes de fonds pour une activité quelconque au profit de l'Islam, ou celles relatives aux constructions de Mosquées doivent transiter par le Conseil Supérieur qui se chargera ensuite de les acheminer vers le Bureau de Coordination de Dakar, pour être analysés et finalement adressés à la ligue mondiale. Ainsi, en Afrique, l'Islam connaîtra un début d'organisation».

El Hadj Moussa Comara, nouveau président du conseil supérieur islamique de Côte d'Ivoire.

REPENSER L'ENSEIGNEMENT DES ECOLES MEDERSA

Notre interlocuteur mettra alors ici l'accent sur la formation des élèves des écoles «***Medersa***». «*Les meilleurs de nos élèves, lorsque nous serons parfaitement organisés iront dans les pays arabes pour parfaire leur formation. Naturellement la question que les parents se posent toujours est celle-ci : «Que feront nos enfants à leur retour»?* Il est temps que tout le monde sache que dans les pays arabes, on forme aussi des techniciens supérieurs comme partout aujourd'hui dans le monde, aussi bien des ingénieurs des ponts et chaussées que des ingénieurs agronomes hautement qualifiés, des banquiers, des médecins, des pilotes de ligne, etc... Donc tout en apprenant le Coran, les enfants qui vont dans les pays arabes, peuvent valablement se former pour être opérationnels dès leur retour».

«D'ailleurs, nous avons d'ores et déjà, une commission d'éducation qui aura pour rôle principal, la mise au point du programme d'enseignement dans nos écoles **Medersa** comme celui du Sénégal, où les enfants suivent les mêmes programmes que leurs camarades des écoles publiques. Ainsi, ces élèves des Medersa passent l'examen du CEPE au même titre que leurs frères de l'enseignement public.

Signalons que le Conseil Supérieur Islamique de Côte d'ivoire, regroupe les Associations suivantes, de l'avis d'El Hadj MOUSSA COMARA : L'Union Culturelle Musulmane, l'Association des Musulmans Orthodoxes, l'Association Musulmane pour l'organisation du pèlérinage à la Mecque, l'Association des Enseignants des ecoles Arabes, l'Association des Elèves et Etudiants musulmans de Côte d'Ivoire. «Toutes ces Associations, affirme M. COMARA, ont activement participé à la mise en place du Conseil Supérieur Islamique de Côte d'Ivoire, au cours de l'Assemblée générale du 29 avril dernier tenue au cinéma PLAZA de Treichville».

LADJI SIDIBE

VI. Article de presse sur la médiation du président Thomas Sankara dans les conflits internes à la CMBF (*Sidwaya*, 16 juin 1986)

Religion

Crise de la communauté musulmane

Le président du Faso fait enterrer la hâche de guerre.

Le vendredi 13 juin 1986 marquera d'une pierre blanche la vie de la communauté musulmane de notre pays.Ce jour là en effet, le président du CNR, président du Faso, le capitaine Thomas Sankara recevait une forte délégation de la communauté, toutes tendances confondues. Il était aux environs de 11h20.

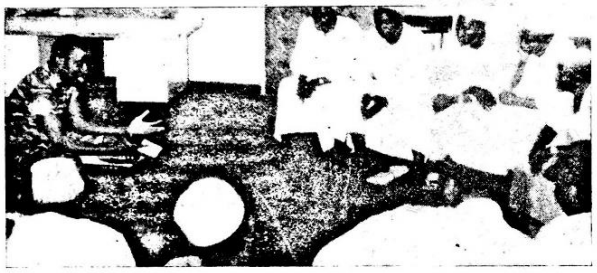
Ce qui au départ semblait être une audience de routine allait se transformer en véritable conclave-marathon qui allait durer près de dix heures (de 11 h 20 minutes à 21 heures). La délégation conduite par le grand Iman de Ouagadougou El Hadji Abdoul Salam Tiemtoré est prise au dépourvu.

A la suite de très longues heures et difficiles débats, l'arbitre de ces houleuses explications en la personne du président du Faso était arrivé à cette conclusion ferme et radicale. : *"à la lueur des débats, il n'est pas impossible que toutes les parties prenantes de cette crise larvée s'entendent. En tout cas, si une issue heureuse de cette crise qui empoisonne l'atmosphère nationale n'est pas trouvée : si toutes les tendances représentées ne font pas en sorte que la paix et la concorde reviennent, personne ne bouge"*. Et le président du Faso de rejoindre son bureau en laissant les adversaires face à face. Il était déjà 15 h 40 mns. Personne n'a effectivement bougé. El Hadji Abdoul Salam Tiemtoré (87 ans bien comptés) le grand Iman de Ouagadougou a cependant été autorisé à s'étendre et récupérer une heure de temps avant de reprendre le train des hostilités en marche.

Aux environs de 18 h 30. Un terrain d'entente est enfin trouvé à la satisfaction générale. Il fallait maintenant rédiger le procès-verbal, une sorte de protocole d'accord (voir encadré). Il est lu à la presse par le secrétaire général de la jeunesse musulmane, le camarade Dramane Compaoré.

A la suite de ces débats franchement menés sous l'arbitrage vigilant du président du CNR et du Faso, les uns et les autres ont dit leur grande satisfaction à la presse.

Pour El hadi Abdoul Salam Tiemtoré, le grand Iman de Ouagadougou, président de la communauté mulsumane, *la communauté était une grande malade qui a trouvé un grand docteur en la personne du président du Faso pour extraire la gangrène qui commençait à gagner tous les membres.* Quant à El Hadji Toumani Triandé *"la conclusion à laquelle nous avons abouti dit-il satisfait tout le monde"*, le président du Faso ne s'était pas limité à son rôle de médiateur et d'arbitre. Il a pris en charge les frais de transport des délégations de Bobo-Dioulasso, de Koupèla... Tout au long du week-end dernier, dans les milieux proches de toutes les tendances, on se félicitait en louant l'action salutaire du président du CNR et du Faso qui en quittant la communauté mulsumane a dit *"La conclusion heureuse des débats dont les termes saillants sont inscrits dans le présent procès-verbal, prouve que la sagesse habite les uns et les autres. Maintenant, vous devez travailler pour en respecter l'esprit. Ce procès-verbal ne doit pas être un résultat dicté par de la faim, mais l'aboutissement d'un travail sérieux fait par des hommes soucieux de l'avenir de leur communauté et du pays tout entier.*



Le président du Faso arbitrant les débats.

POURQUOI LA CRISE ?

Il faut noter que cette communauté musulmane depuis sa création en 1963 avec son premier président le regretté Ousmane Sibiri Ouédraogo, a constamment vécu dans la crise : les "intellectuels" et les "conservateurs" de la communauté ne parlant pas toujours le même langage. A cet état de fait, il faut ajouter les ambitions affichées des uns et des autres.

Il est clair que dans une communauté où tout le monde veut jouer les premiers rôles, les crises trouvent un terrain fertile pour éclore et grandir. Et quand vient s'ajouter une odeur d'argent, la situation se complique alors davantage.

Il est à noter le fait que, se mettant au dessus de la mêlée, le président du CNR et du Faso a réussi là où les dirigeants de tous les régimes passés ont lamentablement échoué. En fait, ces genres de rixe les arrangeaient, les régimes réactionnaires eux qui ne pouvaient gouverner que dans la confusion.

Comme le président du Faso nous concluerons : *"ça été dur, difficile et très houleux, mais nos efforts ont été couronnés de succès"*.

Ben Idriss ZOUNGRANA
Ph. Barra A. Présidence du Faso.

[illegible] président du Faso [illegible] Abdoul Salam Tiemtoré, le grand Iman de Ouagadougou [illegible] de la rencontre.

VII. Entretien avec Marboulaye Nombré, un pionnier dans la création de l'AEEMB (6 juillet 2015, Ouagadougou)

Qu'est-ce qui vous a mené à vous impliquer dans le militantisme islamique?

D'abord, je suis musulman et puis fils d'imam. Mon papa est imam. Donc ça veut dire que dès l'enfance naturellement, l'enfant en vivant au contact de son père, il a les éléments musulmans, des connaissances. Je suis venu au lycée Zinda en 1976. Donc comme je dis, j'étais au contact de mon père, il enseignait aux gens. Forcément, il m'a donné les b-a-ba. Voilà donc j'avais le b-a-ba et donc quand je suis venu au lycée, j'ai trouvé une petite cellule qui priait là après le répertoire. Donc on a mis en place des petits cailloux là dans un espace vide, des petits cailloux comme ça, c'était la sixième. Nous étions de tout jeunes enfants. Après avoir mangé le soir, avant que l'étude ne reprenne, on se retrouvait, on priait. C'est le point de départ. C'est le point de départ comme ça, c'est-à-dire qu'en fait, les gens priaient chez eux, quand ils étaient avec les autres aussi, qui étaient là, c'était des enfants des musulmans. Donc quand ils étaient dans les villages, ils priaient. Ils ont reconstitué le même cadre, c'est toujours le besoin de la spiritualité. Vous savez à l'âge de la sixième, on ne connait personne. On n'a aucun contact ni extérieur ni quoi que ce soit. Même les grandes communautés de la place ici ne savaient même pas qu'il y avait cette cellule, ni la communauté musulmane, ni le Mouvement Sunnite parce que c'est des enfants. Nous on sait même pas comment même créer une association. À cet âge-là, sixième on ne sait pas un statut c'est quoi, un règlement intérieur c'est quoi. On ne savait même pas. Donc on se regroupait.

Mais il faut se dire qu'évidemment il y avait la jeunesse étudiante catholique. Ils étaient bien structurés et puis l'Église envoyait des prêtres pour leur donner des cours de catéchisme. Mais je vous dirais que ce que je viens de vous dire, en réalité, bon, c'est l'environnement. Ce n'est pas le fond. Le fond, en réalité, c'est que ce mouvement n'aurait pas eu lieu, cette association n'aurait pas été créée s'il y avait du catéchisme musulman au Burkina Faso. Vous vous rendez compte, si tu musulman, tu ne pars pas la médersa, tu ne pars pas à l'école coranique, c'est fini. Tu n'as pas l'occasion d'apprendre la religion, voilà. Donc il n'y a pas de catéchisme musulman systématique comme ça se fait chez les catholiques ou bien voilà. Donc soit vous allez à la médersa et vous avez l'occasion d'apprendre ou vous n'y allez pas, vous n'avez aucune occasion d'apprendre. Donc c'est pour vous dire que les jeunes se sont rassemblés. On s'est rassemblé et en fait, on ne voulait pas devenir une association. On voulait être une jeunesse reliée à la communauté musulmane comme la JEC. On peut dire qu'on a été inspiré aussi par la JEC. Et puis nos camarades avec qui on dormait dans les mêmes salles aussi participaient à la JEC et chantaient. Bon tout ça, on les admirait. Nous aussi on voulait avoir, par réaction, notre cadre. Voilà donc un peu, il y avait les scouts, le club jeune science, des mouvements de jeunes comme ça.

Mais nous on s'est dit, nous aussi on peut avoir aussi notre cadre et on a constitué le cadre. C'était informel en fait c'était informel, on est parti demander à la communauté musulmane de faire comme l'Église quoi, d'envoyer des encadreurs pour nous donner le b-a-ba de l'islam voilà. C'est tout ce qu'on a voulu faire. Maintenant, comment c'est devenu une association, c'est parce que la communauté musulmane a refusé de nous envoyer des encadreurs. Vous savez la communauté est composée de beaucoup de paysans, d'analphabètes, de commerçants. Tout ce qui est milieu élève, ils ont peur. Les élèves qui font des grèves, qui font des ceci. En tout cas, ils connaissent pas bon. Contrairement à l'Église qui vous envoie des gens bien cultivés, qui peuvent

dominer les élèves dans le débat, tout ça. Bon, eux-mêmes ils ont peur qu'un élève leur pose une question difficile, vous voyez? Donc ils ont dit non, ils ont dit non.

Mais allait prier et puis voilà, c'est tout. Et puis entre nous, ceux qui connaissaient montraient le peu qu'ils savent. Donc les élèves enseignaient les cadets. Donc c'était autoformation au sein du lycée. C'est ça qui se poursuit aujourd'hui. Moi, comme je vous l'ai dit, mon papa était imam voilà. Mais je n'ai pas été le premier responsable. C'était nos ainés, mais comme c'est un milieu élève, ça bouge. Il y en a qui finisse, ils vont, voilà ça bouge. Mais bon je suis resté au lycée jusqu'au bac donc par conséquent et comme j'avais des connaissances, j'ai animé le mouvement durant tout ce temps. Les gens ont passé et puis finalement, bon, je suis resté animer. Parce que bon, la raison c'est que j'avais quand même des connaissances de base. C'est ce qui fait que les gens venaient à moi. On a continué à se retrouver pour chanter et puis en demandait l'autorisation à la direction. Et puis on nous donnait. On est dans un pays laïque. Chacun est libre de pratiquer sa religion. Maintenant ce qui nous a frustrés, c'est vraiment la communauté musulmane qui n'a pas voulu nous envoyer des encadreurs. Voilà, donc au fur et à mesure que le mouvement grandit avec les membres.

Donc en 83, j'ai eu mon bac avec la révolution. Je devais quitter le lycée et donc j'ai restructuré et puis je me suis mis hors de l'association. Et si je laisse sans organisation, ça va mourir. Donc j'ai organisé. Kanazoé que vous avez rencontré, Saïdou a pris la tête avec d'autres personnes. Et donc je suis inscrit en économie en 83 et puis bon 84, j'ai commencé à retrouver d'autres personnes. Et puis bon, comme je ne suis plus membre, mais quand même, ceux qui sont restés à la tête du mouvement, on ne peut pas rompre comme ça avec les camarades et puis c'est parce qu'on est devenu étudiant. Donc ils ont dit non, nous on a souhaité faire une cellule à l'université et puis une cellule des élèves à part. Ils ont dit non non non ça ne marche pas comme ça. Les élèves ont dit non non non parce que les élèves sont les futurs étudiants. Donc il n'y a pas de raisons qu'on fasse deux choses. On s'est dit bon, on a fusionné et puis on a créé association des élèves et étudiants musulmans.

Mais c'est à partir de l'université, on a rencontré également des Burkinabés qui venaient de la Côte d'Ivoire. Il faut se dire que notre mouvement au lycée n'a pas eu de contacts avec l'extérieur, non. C'est en 84, ma deuxième année à l'université, que j'ai rencontré Barra, qui venait d'arriver en première année de la Côte d'Ivoire. Voilà, il dit qu'il est intéressé par l'association parce que lui il était membre de l'AEEMCI en Côte d'Ivoire. Donc naturellement, il s'est dit que naturellement, il s'intéresse au mouvement. On s'est rencontré, je lui ai expliqué comment ça fonctionne. J'ai dit bon, si tu viens, si tu as milité dans l'AEEMCI en Côte d'Ivoire, moi j'ai épuisé mes ressources parce que j'ai dirigé le mouvement depuis 76 jusqu'à maintenant. Bon, je ne sais plus dans quelle direction avancer, donc on a formé un bureau. Je lui ai laissé la place. Il était le président et il y avait un vice-président et j'étais le secrétaire général du premier bureau. Voilà comment ça a été formé. Tous les deux ans, comme c'est un milieu où ça bouge, on fait un nouveau mandat. On a respecté jusqu'à présent. Tout le monde est parti voilà. On n'est plus dans les instances.

[…]

VIII. Article de presse sur de jeunes musulmans francophones, qui militent à la JEM et à l'AEEMCI (Ivoire Dimanche, 12 décembre 1976)

Religion

LA CRISE DE LA FOI CHEZ LES JEUNES

M. Kaba Lamine (2e à gauche), professeur d'arabe à l'école coranique de Williamsville, au cours du débat sur : « l'islam et la science. »

De nos jours, on n'a plus le temps. On n'a même plus le temps de réfléchir sérieusement sur sa propre vie : c'est l'une des raisons pour lesquelles l'on a très souvent tendance à ranger à l'église, au temple ou à la mosquée, la croyance en Dieu. Les jeunes perdent la foi, dit-on. Et pourtant dans ce même monde, où la réflexion sur les croyances religieuses est négligée et où la foi chez le jeune est ébranlée, des jeunes mènent une lutte assez difficile: la lutte pour la reconquête de la foi. Cette lutte est menée prudemment : en équipe. Les résultats sont là. Les jeunes catholiques se retrouvent au sein de certains mouvements: la JEC, la JOC, la JAC (jeunesse étudiantine, ouvrière et agricole, catholique); les jeunes protestants, au sein d'une association: l'ACE-EPCI (Association chrétienne des élèves et étudiants protestants de C.I); les jeunes musulmans au sein d'une autre association: l'AEEMCI (Association des élèves et étudiants musulmans de C.I); puis les jeunes harristes au sein d'une union : l'UJHACI (l'Union des jeunes harristes de C.I). Pour le profane, ces jeunes «n'ont rien à faire» : «ils perdent leur temps». Pour les militants qu'ils sont, ils ne cessent de prouver que toute réflexion sur un thème donné, doit aboutir à l'action : car rien ne sert de discourir, il faut d'abord et avant tout édifier l'homme. C'est ce que les jeunes musulmans ont fait pendant et après la fête de Tabaski. Pendant: en écoutant les explications que peut donner un musulman sur la portée de la Tabaski; après : en organisant avec leurs aînés dont M. Alfa Cissé, directeur de l'Institut de géographie et M. Kaba Lamine, professeur d'arabe à l'école coranique de Williamsville, un dîner-débat dont le thème était : «l'Islam et la Science».

Après ces différentes activités, trois jeunes musulmans : Messieurs Siaka Camara, Taïrou Traoré et Koffi Youssouf ont répondu à quelques questions que voici :

● Dans les milieux de jeunes, les mouvements et associations ne manquent pas. Et pourtant vous avez jugé bon de créer encore un autre. Comment expliquez vous l'opportunité du lancement de l'AEEMCI ?

Jeunes Musulmans : «Longtemps nous avons milité dans la Jeunesse Etudiante Musulmane. Cependant, à un moment donné, séparés les uns des autres, nous avons compris que chacun dans son coin, il nous était impossible de mener des actions favorables à l'épanouissement du jeune musulman. Aussi avons-nous décidé de créer une association dont les buts sont les suivants :

— sauvegarder la foi et la croyance au niveau des jeunes

— maintenir la solidarité entre tous les membres et échanger d'idées avec les autres associations à vocation culturelle et religieuse.»

● La conférence de M. Kaba Lamine a permis aux jeunes de voir un peu plus clair sur l'Islam. Qu'en avez-vous retenu ?

Jeunes Musulmans : «La conférence de notre grand frère Kaba sur la fête de Tabaski nous a permis de comprendre le sacrifice du mouton qui, sans être une obligation, occupe une place très grande le jour de la fête.»

● Nous croyons savoir que M. Kaba vous a demandé de parfaire l'amour que vous avez pour Dieu, en travaillant avec les autres jeunes. Dans ce sens, qu'avez-vous fait ?

Jeunes Musulmans : «Qu'avons-nous fait ? Pas grand-chose. Jusque-là nous avons associé des camarades chrétiens à nos activités. Nous avons l'intention d'intensifier ce genre de contacts.»

● Vos convictions religieuses et les orientations que vous donnez à votre mouvement attestent que le jeune musulman, ce n'est point celui-là dont la foi est ébranlée. Et pourtant, sans cesse, les «adversaires» des jeunes disent qu'au niveau de la jeunesse il y a crise de la foi : qu'est-ce à dire ?

Jeunes Musulmans : «Cette remarque n'est pas méchante. La vérité est là et il ne faut pas avoir peur des mots : de plus en plus les jeunes perdent la foi.

Mais en quoi : en la religion ou en Dieu ? Dans l'une : donc dans l'autre. Et pour cause : la religion se définit comme étant un hommage rendu à Dieu. Pour nous jeunes musulmans renier l'Islam c'est sur le coup nier l'existence d'Allah. C'est ce qu'ont fait la plupart de nos camarades. Et pourquoi ? Parce que plongés dans l'ignorance, ils s'imaginent que l'Islam s'oppose à la science. Le prophète n'a-t-il pas dit que «trop peu de science éloigne de Dieu et trop de science rapproche de Dieu ?». Il y a crise de la foi : cela est indubitable; mais les causes, c'est ailleurs qu'il faut les chercher.»

En effet un aîné pense que le vrai problème qui existe entre le jeune et l'islam, c'est celui de la liberté. Quant aux jeunes eux-mêmes ils pensent que les causes sont multiples : la mauvaise utilisation de la parole du prophète par le marabout, la perte de la pratique due à l'indifférence du jeune vis-à-vis des normes imposées par l'Islam et le fait que l'islam refuse de s'adapter à l'évolution de ce monde en perpétuelle mutation. Mais adapter l'Islam à l'évolution, qu'est-ce que cela signifie : est-ce permettre aux jeunes de boire des boissons alcoolisées ou est-ce supprimer les cinq piliers qui constituent le fondement même de l'islam ?

AMOA URBAIN.

IX. Hommage à Tidjane Ba dans un article paru dans *Islam Info* (16 au 22 mai 2018)

HOMMAGE

FEU CHEICK TIDIANE BAH :

Un érudit pose, réserve et subtile qui a contribue a l'edification de l'islam en cote d'ivoire

Le Cheick Tidiane Bah a été rappelé à Allah, le 21 janvier 2001 Cet illustre guide religieux, premier imam de la mosquée de la Riviera Golf dans la commune de Cocody (capitale politique ivoirienne) a joué un rôle important dans l'organisation de l'islam en Côte d'Ivoire Dans le cadre de notre rubrique dénommée archive, nous avons décidé de le « ressusciter » afin de montrer aux jeunes générations, le rôle qu'il a joué dans la contribution de la ouma ivoirienne Cet article est bâti sur les témoignages recueillis lors de la célébration du 10 ème anniversaire de son décès, célébré à la mosquée de la Riviera Golf en 2011

Premier étudiant à avoir obtenu un diplôme supérieur en arabe au compte de la Côte d'Ivoire

Selon les propos recueillis auprès d'el Hadj Mamadou Traoré, l'imam actuel de mosquée de la Riviera Golf, le Cheikh Tidjane Bah a effectué ses études coraniques à Bobo Dioulasso (Burkina Faso), puis il s'est rendu à Ségou(Mali)
Et c'est à ce niveau qu'il épousera la fille de son maître
Par la suite, il ira en Algérie où il passera le baccalauréat arabe et ira effectuer ses études supérieures en Tunisie où il obtiendra sa licence en théologie

Ce dernier l'a connu très tôt car il, était l'ami de son maitre : «quand il venait passer ses vacances ici en Côte d'ivoire, il fréquentait ce dernier En ce moment, il venait de Tunisie passer ses vacances ici au pays. Fait important, Il a été le premier étudiant à avoir obtenu un diplôme supérieur en arabe au compte de la Côte d'ivoire. En effet, à la mort de son père, sa mère est venue s'installer ici en côte d'ivoire et c'est d'ici qu'il s'est rendu en Algérie puis en Tunisie avant notre génération qui s'y est rendu en 1956 »

L'un des premiers à faire la daawa (la prédication) à Abidjan et à l'intérieur du pays en français, arabe et en malinké trois langues

Les informations recueillies auprès de l'imam Traoré permettent également de noter que le Cheikh Tidjane Bah a été l'un des premiers à faire la daawa (la prédication) à Abidjan et à l'intérieur du pays en français, arabe et en malinké, trois langues qu'il maîtrisait Il a été rejoint en cela par le Cheick al Aïma Boikary Fofana et Mohamed lamine kaba

Il a participé à la mise en place de l'émission Allahou Akbar à la télévision nationale

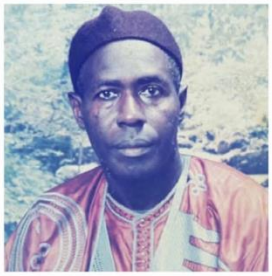
De même, Il a participé à la mise en place de l'émission Allahou Akbar de la télévision nationale avec feu Souleymane DOUMBIA, Cheick Fofana, Mohamed lamine kaba et autres

A cela s'ajoute le fait qu'il a été le premier à ouvrir une medersa avec un programme moderne approprié

Quand on a demandé à ce dernier ce qu'il a retenu de l'illustre disparu, il a affirmé ce qui suit : « Il était d'une sagesse qui faisait qu'il s'accommodait à tous et était e dernier recours ; Il a eu un discours rassembleur très approprié qui a contribué à attirer les intellectuels qui ont adhéré ainsi en masse à l'islam. »

Encadreur humble, inédit, intelligent et subtile

Le Cheikh Al Aïma Boikary Fofana président du Conseil Supérieur des Imams(COSIM) qui l'a côtoyé durant plusieurs années a affirmé de son côté que c'était l'ami intime de son maître et a ajouté avoir tout le temps, bénéficié de ses conseils et enseignements «cet homme humble et inédit, intelligent, subtile dans ses actions et réactions, nous a encadré au moment où tout jeune, nous nous sommes jetés dans cette bataille sans mérite de notre part ».
Concernant leur action au niveau de la prédication, il a fait savoir que : « notre travail à l'époque n'était pas sans embûche, car nous avions, comme nous continuons à le subir au-



jourd'hui, les effets et la pression de la redoutable machine que nous appelions la machine à diviser les musulmans Mais Dieu nous a permis de résister à toutes les tentations et pressions »

Il a attiré les intellectuels dans le milieu et le combat islamique dans sa conception moderne

El hadj Vassiriki Touré, l'un des membres fondateurs de la Communauté Musulmane de la Riviera (CMR) et actuel président du Comité de contrôle du Hadj, s'inscrit dans le même registre

Pour ce dernier, feu el hadj Tidiane Bah était un sage et un homme très pieux En plus, il a commencé son combat très tôt Avec le Cheikh Boikary Fofana Il a été celui qui a attiré les intellectuels dans le milieu et le combat islamique dans sa conception moderne Son combat a même commencé plus tôt avec l'Union Culturelle Musulmane (UCM) En un certain moment, il s'était retiré du milieu pour s'occuper de son école et de sa librairie Mais le Cheick Fofana l'a ramené dans le milieu avec le Centre Culturel Islamique de Williamsville C'est ainsi qu'il a contribué à la naissance de la Communauté Musulmane de la Riviera (CMR) El hadj Vassiriki Touré révèle qu'il a d'abord refusé d'être l'imam de la communauté de la Riviera pendant plus d'un an en se fondant sur le fait que dans sa famille, personne n'avait occupé ce poste auparavant « nous avons dû batailler dur pour qu'il accepte ce poste et pourtant, il fut à la base de la création de cette communauté»

Le Cheick Fofana et lui formaient les deux faces de la même médaille

Dans son élan, celui-ci souligne le fait que la CMR et lui formaient une seule et même famille : «puisque dans le cadre de notre combat pour la valorisation de l'islam, nous avons entretenu des liens continus très étroits et très intimes Il nous enseignait sur l'islam, ses préceptes et ses principes »

El Hadj Vassiriki Touré continue son témoignage en ces termes : « au-delà de cet aspect, il était d'un commerce facile Il disait des choses si graves de manière si banale qu'il les dédramatisait Parfois, il disait des choses très importantes de manière si simple qu'on pouvait ne pas en saisir la portée Je me rappelle d'une anecdote de feu le capitaine Timité, ancien chef d'état-major des armées ivoiriennes. Selon ce dernier, d'un vendredi à un autre, le Cheick Boikary Fofana lors de ses sermons, envoyait tout le monde en enfer et le vendredi d'après, l'imam Tidiane Bah ramenait tout le monde au paradis »

Il tenait un discours modéré

C'est donc dire qu'à l'époque, il tenait un discours qui a contribué à faire revenir les intellectuels dans le milieu islamique Pour notre témoin qui a fréquenté l'homme, au-delà de cette anecdote, ce qu'il faut retenir de lui, c'est le fait qu'on ne peut séparer le Cheick Boikary Fofana de feu Tidiane BAH dont il était l'antithèse Les deux fonctionnaient comme les deux faces d'une même médaille et c'est de leur alliance qu'est né le dynamisme de la communauté musulmane.

C'était un homme posé et réservé

Dans le même sens, pour lui, le Cheick Tidiane Bah était un homme très posé et très réservé qui ne tranchait jamais même sur les choses qui, apparaissaient les plus évidentes « au début de notre combat, nous étions si jeunes que nous ne comprenions pas certaines de ses attitudes et ses prises de position. C'est maintenant avec le recul, l'âge et l'expérience que, nous cernons tout cela .Il n'aimait pas les conflits et cela nous a donné des leçons Cela n'a pas été facile au début pour nous car, nous ne comprenions pas ses prises de positions Quand il jugeait, il se contentait de donner les verdicts sans entrer dans les détails des conflits »

En fin de compte pour lui, ce qui est important, c'est la dimension culturelle et spirituelle de l'homme qui a contribué à la création des associations qui ont contribué à transformer le visage de l'islam en Côte d'Ivoire que ce soit l'Association des Elèves et Etudiants Musulmans en Côte d'Ivoire (AEEMCI) ou la CMR «que e soit à l'AEEMCI ou à la CMR, nous étions les contenants c'est lui qui a mis le contenu dans toutes ces structures. »

Il a commencé d'abord par enraciner la foi des intellectuels

Un autre témoin du parcours de l'illustre disparu, le docteur Cissé Abdoul Karim, actuel consul de Côte d'Ivoire en Arabie saoudite, a affirmé de son côté que, le cheikh Tidiane Bah a commencé d'abord par enraciner la foi des intellectuels Cela les a amenés à pratiquer l'islam et c'est par là qu'est née l'idée d'organisation de la communauté musulmane. Ce travail, il l'a fait avec le Cheick Boikary Fofana.

Même son de cloche pour l'actuel ambassadeur de Côte d'Ivoire en Lybie, Son Excellence THIAM Mokodou qui est revenu sur l'histoire de la CMR dont il est le président depuis sa création : «nous nous réunissions dans une espace inachevé où se trouve le centre commercial actuel du quartier et c'était par rapport aux prières du mois de Ramadan et les prières étaient dirigées par feu Salia Traoré En ce Moment, feu Tidiane Bah résidait à Treichville à, l'avenue 21 rue 38. Et nous avons été le voir afin qu'il vienne nous faire prier »

Concernant la prière de vendredi ce dernier ajoute : «nous avions décidé de commencer les prières de vendredi car les Musulmans du quartier se déplaçaient de la Riviera à, Adjamé pour la djouma. Cependant, nous n'étions que 9 personnes, imam, muezzin, fidèles Compris. Comme le Cheikh Tidiane Bah était un malékite à cheval sur les règles juridiques islamiques, il a exigé qu'on soit 12 comme le recommandait cette école juridique C'est ainsi que nous avons intercepté trois personnes qui, passaient habillées en boubou avec des nattes en main De la sorte, nous avons pu effectuer la première de vendredi du quartier »

Il a beaucoup contribué à la construction de la mosquée de la Riviera

Selon les propos de l'ambassadeur Thiam, il a été pour beaucoup dans le processus de construction de la mosquée de la Riviera offerte à la communauté musulmane par feu le président Félix Houphouët Boigny en l'honneur de sa défunte épouse ; feue Bintou Camara, la fille du sage de Marcory, Cheick Hampathé Bah (décédé)

Dans ce sens, il a affirmé ce qui suit : « cette mosquée, il voulait la construire ailleurs Mais, en présence de feu Tidiane Bah, l'architecte Adama Cissé, le doyen Koné Kodiara (aujourd'hui décédé) et moi, il a décidé de l'offrir à la Riviera et notamment sur son site actuel ».

Il a fondé la CMR sur l'honnêteté la fraternité et la confiance

Notre interlocuteur a terminé son intervention en assenant : « Il, a fondé cette communauté sur l'honnêteté la fraternité et la confiance. C'est justement sur cette base que fonctionne la Communauté Musulmane de la Riviera si bien que ma modeste personne soit encore à la tête de la CMR depuis sa création. »

Il a été au début de la création de La Radio Al Bayane

Dans le même registre, l'illustre disparu a été pour beaucoup dans la création de la Radio Al Bayane A ce sujet, le témoignage de Samba Koné, actuel maire de Daloa est éloquent : «comme j'étais dans le milieu des imams ,j'avais entendu parler du projet de radio islamique à plusieurs reprises Mais, c'est au décès de mon fils le 31 décembre 1997 que, cette idée a pris corps dans nos esprit. Mon fils est décédé le 31 décembre 1997 mais, c'est le 02 janvier 2008 qu'il a été inhumé.

Après l'inhumation, nous étions chez un frère du nom de Diawara, quand j'ai décidé de réaliser cette radio en sa mémoire Le frère Diawara m'a dit de chercher un site pour la réalisation du projet du côté de la mosquée de la Riviera Golf où le Cheick Tidiane Bah était l'imam principal. Vers 16h 30 minutes ce jour-là, nous sommes arrivés effectivement sur les lieux .Le Cheick Tidiane était présent avec feu Djomba (aujourd'hui décédé) son fidèle muezzin. On lui a exposé l'idée de la réalisation de la radio. Sur le champ, il me montre un espace dans la cour de la mosquée .Le technicien qui était avec nous fait savoir qu'il y aurait un problème d'antenne à ce niveau Aussitôt, le Cheick Tidiane Bah nous dit : «mais notre minaret est assez haut et peut nous servir de lieu pour installer l'antenne !»

Il a pris les choses en main avec beaucoup d'entrain

Quelque chose m'a marqué ce jour-là et les autres jours qui ont suivi. C'est l'entrain avec lequel le Cheick a pris cette affaire en main Je ne l'avais jamais vu aussi enthousiaste pour ne pas dire excité pour la mise en œuvre d'une entreprise. Comme vous le savez tous, c'était quelqu'un de très réservé.

Dès que les travaux ont commencé, il était toujours sur le terrain et les suivait au jour le jour et y a accordé un intérêt particulier. »

Pour conclure, il ne nous reste à dire que l'ensemble de tous ces commentaires autour de cet illustre homme, nous montrent qui il a été, dans l'édification de la communauté musulmane en Côte d'Ivoire

kemebrama@hotmail.com

X. **Page couverture du premier numéro du magazine islamique *Allahou Akbar – La voix de l'Islam* (avril-mai-juin 1981)**

XI. Articles de la presse généraliste sur des activités de l'AEEMCI et de l'AEEMB dans les années 1980

« Séminaire de formation islamique à Yamoussoukro : plus de 850 participants regroupés au sein de l'AEEMCI », *Fraternité Hebdo*, 31 juillet 1986.

SÉMINAIRE DE FORMATION ISLAMIQUE A YAMOUSSOUKRO

Plus de 850 participants regroupés au sein de l'AEEMCI

Dans le cadre de son 7e séminaire de formation islamqiue, l'Association des Etudiants et Elèves Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) a rassemblé 900 participants environ du 16 au 21 juillet dernier, au Lycée Scientifique de Yamoussoukro.

«La foi musulmane et le travail»: thème central du séminaire a été développé durant toute la semaine par les participants.

Rappelons que l'année dernèire 600 jeunes de la communauté musulmane tous unis par la foi s'étaient retrouvés du 30 juillet au 4 août à Korhogo autour du thème: **«Al Ibadat ou l'Acte d'adoration en islam»**. Les participants ont retenu , après une conférence prononcée par M. Ahmed Tidiane Bâ, que sont considérés comme actes d'adoration: les invocations de Dieu, la lecture du Coran, l'étude des sciences religieuses... l'amour de Dieu et de son prophète, la sincérité dans les paroles et dans les actes, le fait d'aimer sa patrie et de la défendre en cas d'agression, de travailler et de gagner honnêtement sa vie. **«L'islam est une religion de justice, d'égalité et de fraternité. Ces trois notions sont mises en exergue pendant le pélérinage, qui fait également partie des actes d'adoration.»**

M. Amara Bamba, président de l'AEEMCI et ses camarades se souviennent encore de l'audience que leur a acoordé le Chef de l'Etat l'an dernier à Yamousssoukro.

L'auditoire

L'ESPRIT DE YAMOUSSOUKRO

Ce séminaire de l'Association des Etudiants et Elèves Musulmans de Côte d'Ivoire a été bien accueilli par l'ensemble de la communauté musulmane du pays. Dès le départ, chacun des participants a été placé devant ses responsabilités afin que l'esprit du séminaire soit respecté à la lettre. Le Comité d'organisation aurait eu de nombreux problèmes pour loger et nourrir près de 900 séminaristes venus de différents horizons n'eût été le concours appréciable de l'Administration du Lycée scientifique.

L'invité, le Docteur Roger Garaudy a suffisamment sensibilisé son auditoire par la clarté de son discours et la densité de ses connaissances en matière de religion musulmane. Avec ce brillant conférencier, l'universalité du message de l'Islam a été mise en évidence. Il a développé deux sous-thèmes: **«Islam et efficacité»** et **«Quelle jeunesse musulmane pour notre siècle?»** M. Garaudy s'est souvent livré à une étude profonde du Coran, livre Saint qui désigne une vision globale de la vie. La Charia (loi divine) ne doit pas être réduite seulement à quelques prescriptions du Coran.

En se référant à un ouvrage qu'il a publié «L'Occident est un accident», le conférencier met l'accent sur l'aliénation du travail dans le monde occidental. Il déplore une certaine mécanisation du travail de l'homme qui a entraîné la perte de la Foi en Dieu, la négation des valeurs humaines: **«C'est parce que les valeurs humaines sont niées que le terrorisme a fait son apparition.»**

M. Garaudy déplore surtout la gestion désastreuse de l'humanité. On a malheureusement pensé comme le fait remarquer le philosophe, que tout ce qui est techniquement possible est nécessaire. Les chiffres avancés font réfléchir sur les menaces qui guettent l'humanité: **plus de 700 milliards de dollars dépensés pour l'armement l'an dernier. Les grandes puissances des deux blocs stockent actuellement l'équivalent de plus d'un million de bombes du type de celle d'Hiroshima (qui a tué 70.000 personnes).** Et le Docteur Garaudy de situer cette menace de mort qui nous guettent tous: **«Il est aujourd'hui techniquement possible d'anéantir 70 milliards d'être humains, soient 10 fois la population actuelle du monde.»**

C'est donc à un plus grand respect des valeurs humaines que cet homme

de Foi nous invite.

Une autre idée reçue qu'il rejette, c'est celle qui présente l'Islame comme religion de la fatalité et de la résignation. Il refute un tel jugement: **«L'Islam est le contraire du fatalisme. Toute chose en Islam est certes soumise à Dieu, mais cela n'exclut pas que le musulman cultive la notion de responsabilité. C'est justement en répondant à l'appel de Dieu qu'il devient responsable...»**

Les notions de justice, de paix et de fraternité, le goût du travail bien fait le respect des valeurs humaines ont été démontrés par le conférencier; le message divin s'impose comme un facteur d'unification des cœurs et des esprits.

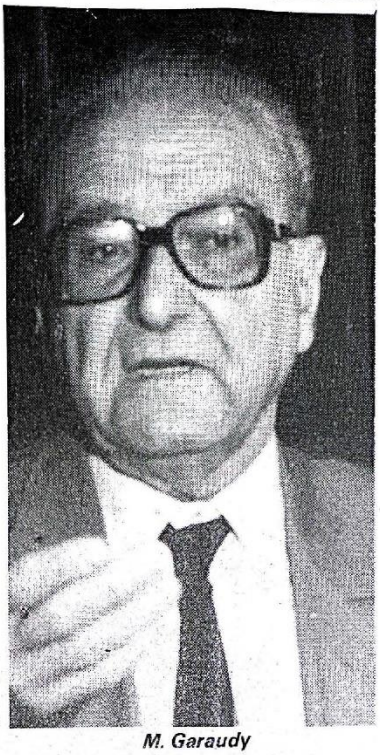
En situant le rôle de la femme musulmane dans la société islamique, El Hadj Aboubacar Fofana a invité celle-ci à prendre ses responsabilités.

Les conseils qu'il leur a donnés au cours des causeries-débats ont été compris. La femme musulmane a les mêmes responsabilités que l'homme dans la gestion de la famille. C'est pourquoi El Hadj Aboubakar Fofana les a invitées à se comporter mieux dans leur foyer aux côtés de leur époux et partout ailleurs où elles doivent faire valoir leurs droits et leurs devoirs.

LA VIE FAMILIALE, PREMIER NOYAU

On retiendra du séminaire de Yamoussoukro la volonté des uns et des autres d'insuffler un sang nouveau à la communauté musulmane de Côte d'Ivoire et surtout de placer chacun devant ses responsabilités.

Le préfet Bandama N'Guatta représentant les ministres Laurent Dona-Fologo, et Balla Kéita s'est félicité de



M. Garaudy

l'atmosphère saine qui a règné au cours du séminaire. Il retient de ce séminaire que les organisateurs ont eu raison de solliciter toutes les potentialités de l'être humain pour **«une formation multidimensionnelle, pour faire des membres de l'Association des hommes équilibrés, responsables et pleinement conscients de leur rôle dans la construction de la Côte d'Ivoire»** C'est pourquoi il n'a pas hésité à dire qu'ils ont répondu à **«l'attente du Parti et du Gouvernement qui se sont donné pour religion le dialogue des cultures et la tolérance pour une paix véritable, la paix dans les cœurs et dans les esprits....»**

En effet, ce fut la préoccupation de tous les séminaristes présents à ce grand rendez-vous de la Foi et de la connaissance.

Les cours religieux dispensés aux séminaristes par des instructeurs ont permi de raffermir la Foi de tous.

Une commission spéciale a travaillé d'arrache-pied pour développer deux thèmes: **«La vie familiale»** et **«La vie individuelle».**

Dans le rapport présenté par cette commission il est mentionné que **«la philosophie et la sagesse du Coran nous permettent de sortir de notre enclave de théoricien, de penser et de voir juste. La religion, musulmane est un ordre programmé de la vie pour élever l'homme au plus haut niveau de la connaissance et de la civilisation...»**

A propos de la famille, la commission note qu'elle assigne à l'homme la responsabilité de gagner la vie et de fournir le nécessaire à la femme et aux enfants afin de les protéger des vicissitudes de la vie.

Une autre prescription importante relevée par la Commission, le respect des droits d'autrui: l'Islam ne veut pas que l'homme devienne égoïste.

A travers la motion spéciale de l'AEEMCI adressée au Chef de l'Etat, se manifeste la volonté des séminaristes de suivre le Président de la République dans sa tâche ardue d'éducation de la jeunesse ivoirienne.

(à suivre)

TOURE MORY-FREY

Les principaux animateurs de la conférence

« Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988.

PREMIER CONGRES ORDINAIRE
DE L'ASSOCIATION DES ELEVES ET ETUDIANTS
MUSULMANS DU BURKINA :

Redynamiser l'Islam

Les personnalités du monde musulman ; les imams de la capitale à l'ouverture du congrès.

Depuis janvier 1986 est née officiellement au Burkina l'A.E.E.M.B. (l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina). Dès lors les jeunes burkinabè de foi musulmane se sont donnés comme tâche de travailler à organiser les jeunes autour de l'islam, dans le but d'une part, d'aider à une meilleure pratique de la religion musulmane et de l'autre de promouvoir l'islam dans le milieu scolaire et estudiantin. Hier mardi 19 juillet, les militants de l'AEEMB ont démarré leur premier congrès sous le signe d'une bataille idéologique contre les milieux qui ternissent l'image de l'islam.

Le congrès ordinaire de l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina (AEEMB) a, en effet été ouvert hier matin dans les locaux du lycée national des jeunes filles de Ouagadougou.

Dans le rang des invités on notait la présence des imans de la ville de Ouagadougou, les représentants des ambassadeurs.

Le président du BN (au micro) le camarade Bara Ibrahim lors du discours d'ouverture.

Les congressistes au nombre de 110 personnes sont arrivés de la plupart des provinces. Les travaux du congrès ont commencé aux environs de 8 h 30 par la lecture d'un passage du Saint Coran. Puis, le camarade Abdoulaye Keita devait prendre la parole, au nom du Conseil général de Ouagadougou pour souhaiter la bienvenue aux invités et aux congressistes. Il a souligné au passage que le présent congrès ordinaire permette aux militants de toucher du doigt tous les problèmes auxquels l'association est confrontée depuis sa naissance. Ce sera aussi l'occasion dira-t-il, d'approfondir les pratiques islamiques au niveau des jeunes musulmans.

Ici les femmes ne sont pas écartées.

Le discours d'ouverture a été ensuite prononcé par le camarade Ibrahim Bara, président du bureau national de l'association. Le camarade Ibrahim Bara a tout d'abord rappelé les buts que s'est assigné l'association dès sa constitution. Il s'agit a-t-il dit, d'aider les jeunes à une meilleure pratique de la foi musulmane, de promouvoir l'islam dans le milieu spécifique scolaire et estudiantin. Pourquoi de tels objectifs ?

CONTRER LES ATTAQUES CONTRE L'ISLAM

Ces buts fixés par les militants de l'AEEMB tiennent au fait que l'islam est l'objet d'une diffamation séculaire. L'islam est présenté comme une religion traditionnelle d'analphabètes - la religion du fanatisme, de l'intolérance, de la paresse et de la mendicité. Et de fait, l'islam à travers cette présentation, est *"l'opium du peuple"*.

Le camarade Bara a estimé que cette propagande est montée de toute pièce depuis les capitales occidentales qui cultivent le *"culte morbide du néant"*, en somme par la civilisation occidentale.

Le reflet de cette civilisation occidentale (qui porte en elle beaucoup de perversions sociales) sur les jeunes du Burkina se manifeste par les maux douloureux que sont ; l'impolitesse l'alcoolisme, la drogue, la prostitution, le désordre sexuel etc.

Si cette guerre idéologique contre l'islam porte ses fruits au Burkina c'est parce que, estime le président de l'AEEMB, les musulmans sont désorganisés. Toute chose qui, selon lui, est contraire aux enseignements du coran. Les musulmans sont désorganisés, désunis, donc faibles devant les diverses agressions idéologiques. Comme conséquences, *la mécréance gagne du terrain, les gens du livre (les hawlils Kitab) convertissent à leurs réligions les soeurs et les frères, voir les parents du monde musulman à l'aide d'une puissante propagande religieuse tambourniérè et trompettiste"*.

Le camarade Bara a invité les uns et les autres à un approndissement des connaissances de l'islam, une réanimation de l'esprit de propagation de l'idéologie musulmane.

Ainsi le congrès ordinaire s'ouvre sur un terrain de lutte pour les jeunes musulmans qui refusent l'anéantissement de l'islam qui est pour eux, tout d'abord, leur religion ; mais aussi, une culture et une civilisation.

Bogna Yaya BAMBA

XII. Entretien avec Faty Ouédraogo, une pionnière de la cellule féminine du CERFI (19 juin 2015, Ouagadougou)

Qu'est-ce qui vous a mené à vous impliquer pour une association musulmane?

À partir de 83, moi personnellement, dans la vie d'un homme, tu as beau cheminer, il arriverait à un moment où tu vas te poser des questions sur le futur. C'est ainsi que tu adhères dans une des religions données. Et tu veux mieux apprendre parce que si tu vois jusqu'à présent que tu n'as pas pratiqué, il y a peut-être des comportements qui t'ont empêché, tu as eu des préjugés. Alors vaut mieux aller au fond du problème et essayer de mieux comprendre pour choisir. Sinon, moi j'ai failli devenir catholique par les camarades et tout ça, mais après j'ai dit bon, mes parents sont musulmans. À ma naissance, on a fait tous les rites, pourquoi ne pas comprendre cette religion? Il vaut mieux aller à la source, comprendre avant de changer.

C'est ainsi qu'un groupe de femmes, nous avions eu le même problème au même moment, Dieu faisant les choses et on s'est intéressé. On a voulu comprendre mieux ce que c'est que l'islam. Nous avons donc essayé de trouver des intellectuelles parce qu'ici la religion musulmane étant dans une langue étrangère, les premiers éléments se sont impliqués sans bien comprendre les termes. Donc ils avaient des comportements qui déroutaient. Et Dieu faisant les choses, il y a eu des intellectuels qui ont fait des études en Arabie Saoudite et un peu dans les pays arabes. Certains sont revenus et ont essayé d'expliquer mieux parce que si vous voyez le comportement de nos anciens-là, c'est vraiment pas ça, ça repousse les jeunes. Donc nous avons voulu mieux comprendre. On a donc touché les groupes de garçons, les élèves et étudiants, qui avaient une connaissance beaucoup plus profonde que nous. On les a contactés pour mieux comprendre et pouvoir bien choisir. C'est ça qui a donné la naissance à la cellule féminine du CERFI.

Vous disiez que vous aviez beaucoup d'amis catholiques. Est-ce que c'est parce que vous étiez dans une école confessionnelle catholique?

Non j'ai fait l'école laïque du gouvernement, mais à l'école, il y avait beaucoup de catholiques. Il y avait même des baptêmes qu'on organisait et en tant que jeune, on aimait bien les festivités et tout ça. Surtout, à l'époque, on était au cours normal et quand il y avait des baptêmes des filles, c'était vraiment grandiose. L'établissement organisait bien les choses. Il y avait des festivités. C'est là que j'avais été tenté de suivre le groupe de filles catholiques. Je me souviens même que quand j'étais plus petite, j'allais à la messe de cinq heures en cachette évidemment, mais parents ignoraient cela, à cinq heures, on avait des voisins catholiques. Je suivais leurs enfants. On allait à la messe de cinq heures. Il faut sortir tôt avant que mon papa se réveille. Je faisais la messe de neuf heures, toutes les messes. Je ne savais pas que c'était la même mais ce qu'on répétait. Et quand on n'y allait, on en avait pour toute la journée et le retour à la maison évidemment j'étais bastonné. J'essayais de mentir, mais à la fin, ils ont découvert. Tu vois j'ai été beaucoup influencée par les camarades catholiques.

À mon âge adulte, je me suis maintenant interrogé sérieusement sur la religion. J'ai voulu mieux comprendre. J'ai trouvé que bon, la religion musulmane n'est pas si mauvaise qu'on le laisse voir. Quand tu ne connais pas, tu trouves que ceci est difficile, cela est difficile, c'est rétrograde. Même hier, je suis allé à la banque pour faire un retrait et quand on sort on doit se couvrir. Donc j'étais couverte. Quand je suis arrivé, de premier abord, le monsieur m'a salué en en langue nationale, en mooré, et après il a continué à poser des questions en mooré. Et moi je lui ai répondu maintenant en français et il a levé la tête. Il a changé automatiquement parce que l'islam au début, c'était pour les paysans, les analphabètes, les gens qui ne comprenaient rien à la vie.

À l'époque lorsque vous étiez à l'école, est-ce qu'il y avait des regroupements de musulmans?

Non quand j'étais plus jeune, non. C'est avec nous qu'il y en a eu. C'est dans les années 80 qu'il y a eu cet éveil de la jeunesse pour l'islam.

Qui sont ces jeunes de l'AEEMB qui vous ont beaucoup aidé?

Je ne peux pas le citer nommément, mais eux aussi c'était un petit groupe au départ, peut-être une dizaine ou une douzaine comme ça. Ils n'étaient pas si nombreux que ça. Mais ils se sont sérieusement investis de telle sorte qu'au bout de quatre ans, cinq ans, presque dans tous les établissements publics du secondaire en tout cas l'islam était implanté. Il y avait des gens qui s'intéressaient, mais au départ ils étaient un petit nombre, un petit groupe. Mais ça s'est agrandi et l'AEEMB a pris de l'envergure. Au départ, on avait surtout un qui venait de la Côte d'Ivoire, parce qu'eux ils étaient en avance au point de vue formation des jeunes à l'islam que nous. Ils avaient des correspondances avec eux, mais pas si étalées que ça. Mais il y a un Burkinabè qui était en Côte d'Ivoire, qui est venu ici à l'université et qui a effectivement remarqué ce manque d'engouement pour l'islam au niveau de la jeunesse, qui a pris les choses en main et c'est lui qui nous a donné les premiers cours, les premières formations.

Quel genre d'activités organisiez-vous à cette époque?

Au début, c'était surtout la formation qui primait. Il faut bien être formé pour après envisager des activités pour ne pas aller en dehors parce que l'islam est très strict. Vous pouvez penser que telle action que je mène est bon alors que non dans les textes islamiques ce n'est pas conseillé. Donc comprendre, connaitre bien l'islam avant d'engager des actions. C'est ainsi que pendant les cinq premières années, on s'est donné surtout à la formation des femmes : les rudiments de la prière, qu'est-ce que l'islam lui-même. C'était uniquement la formation les cinq premières années, c'était surtout la formation. Quand nous avons eu un noyau de femmes intellectuelles bien formées, nous nous sommes lancées maintenant dans les quartiers pour voir les femmes analphabètes, qui étaient musulmanes de nom, mais musulmanes non pratiquantes. Il fallait maintenant les former à la pratique. Parce que musulman non pratiquant ça n'existe pas. Nous même j'ai eu à leur dire je suis musulmane non pratiquante. Mais après la formation, on a compris qu'il fallait une base pour être musulmane et on s'est lancé maintenant. Nous avons formé les femmes dans les différents secteurs de Ouagadougou et c'est ainsi qu'actuellement on a beaucoup d'associations de femmes musulmanes.

Étiez-vous nombreuses à aller former les autres femmes?

Au départ, on était cinq ou six pas plus.

Est-ce que le groupe s'est agrandi rapidement?

Oui, actuellement on ne peut pas compter le nombre de femmes que nous avons eues à former, ce sont des milliers de femmes. Mais au départ, nous étions cinq ou six et on a fait notre formation au collège ici parce que le fondateur du collège était un musulman. On demandait l'autorisation dans les écoles publiques, peut-être qu'ils allaient nous refuser ça, ce sont des écoles laïques. Mais lui il était musulman et il résidait en Côte d'Ivoire. Donc là-bas, il a vu comment était organisé l'islam là-bas et dès qu'on s'est approché de lui, il n'a pas posé obstacle. Il nous a permis d'utiliser ses salles pour notre formation. C'était uniquement les week-ends, les dimanches. Chaque dimanche matin à partir de huit heures, on allait faire la formation.

Qu'est-ce qui a mené à la formation officielle de la cellule féminine du CERFI?

Maintenant qu'on voulait s'étendre sur l'étendue du territoire, il fallait une reconnaissance officielle. Donc avec les hommes, on s'est fusionné avec les hommes, on a formé le CERFI, Cercle d'Études, de Recherches et de Formation Islamiques.

[…]

Est-ce que les activités ont changé à partir du moment où la cellule féminine du CERFI a été créée?

Bon, on a changé dans le bon sens parce qu'au départ, vu le nombre réduit de femmes, je vous ai dit que nous étions cinq ou six, notre formation était limitée. Mais à la fin, actuellement, c'est très vaste. On couvre beaucoup de domaines au niveau de la formation des femmes. Il y a même des activités que le gouvernement parfois nous confie à travers les ministres de l'action sociale ou bien ministre de la promotion de la femme. Ce sont des activités parfois que nous menons. Par exemple la journée du 8 mars. La cellule féminine a toujours tenu à faire quelque chose, une activité dans ce sens-là.

Est-ce que ça a été difficile de vous implanter ailleurs au pays?

Au départ, puisque c'était uniquement les intellectuelles qui nous intéressaient, donc quand nous avons commencé à nous étendre sur les différents quartiers de Ouagadougou, des intellectuelles d'autres provinces étaient intéressées également par la formation qu'on donnait aux femmes ici. Donc elles sont venues, elles ont demandé des séminaires. À part des séminaires, on a formé ces femmes intellectuelles des autres provinces et on a profité pour implanter des petites associations dans chacune des provinces. Il y avait des responsables qui venaient faire leur séminaire et qui repartaient former à leur tour les femmes de leur province.

[…]

On m'a dit qu'au début des années 2000, vous aviez essayé de faire une sorte de fédération ou de regroupement des associations féminines musulmanes du pays.

Oui, on a tenté de faire un regroupement, mais l'embryon est mort dans l'œuf parce que maintenant, il y a des visées politiques qui se sont incluses et surtout le gain. Maintenant que nous avons été reconnus, on avait de l'aide un peu partout. Donc ce sont toujours les hommes qui mettent les bâtons dans les roues des femmes. Je m'excuse. [rires] Donc il y a des hommes qui ont essayé de pousser leurs épouses à se désolidariser du CERFI et qu'elles forment des associations à côté pour avoir les aides extérieures. Mais elles rencontrent toujours des difficultés parce que le niveau intellectuel est bas. Nous avons eu la chance d'avoir des gens venus de la Côte d'Ivoire qui nous ont formées. Et actuellement l'ancienne présidente de la cellule féminine, c'est une également qui est venue de la Côte d'Ivoire. Donc eux, ils sont en avance sur tous les problèmes. Donc c'est quand elle est arrivée, beaucoup de femmes manipulent les ordinateurs et tout ça, alors que moi je suis analphabète dans ce domaine [rires].

Comment s'appelait l'ancienne présidente qui venait de la Côte d'Ivoire?

Mme Ouattara Habibou née Ouédraogo. Quand elle a pris la présidence vraiment elle a donné un dynamisme parce qu'elle nous a re-formé encore sur beaucoup de choses qu'on ignorait ici.

[…]

Comment faisiez-vous pour informer les autres femmes des activités?

Au départ, quand il y avait le petit groupe de cinq, j'étais seule à posséder une voiture. Donc quand on voulait aller dans un quartier, je me déplaçais. Nous étions deux. On allait trouver la responsable. On lui disait tel jour nous allons passer dans votre mosquée. C'était des déplacements de contacts physiques. On se déplaçait, on les prévenait et à la date prévue, on y allait. C'était comme ça au départ. Après maintenant il y a eu le téléphone, il y a eu l'écrit, tout ça. Maintenant c'est très facile avec les téléphones, c'est très facile de lancer un SMS à tout le monde.

[…]

On m'a dit qu'il y avait maintenant un regroupement des femmes ainées du CERFI. Est-ce que ça fait longtemps que ça existe?

Non. Chantal et moi par exemple nous faisons partie de la cellule des anciennes. Voilà, la cellule des anciennes.

Vous dites que c'est assez récent cette cellule des anciennes?

Il y a peut-être cinq ans pas plus. Avec l'arrivée massive des étudiantes et des femmes de la Côte d'Ivoire, nous nous sommes rendu compte qu'il y a beaucoup de choses qui nous échappaient, qu'on ne connaissait pas. Je vous ai parlé de Ouattara Habibou par exemple. Quand elle est venue, nous avons préféré nous mettre de côté et la laisser s'occuper des jeunes et les former. Quand toutes les jeunes ont été formées, elles se retournaient maintenant vers nous, les anciennes. On a cédé la place pour permettre aux jeunes parce que si c'était toujours sur les mêmes bases, elles vont se lasser et puis disparaitre alors qu'il y avait beaucoup de choses à apprendre. On a laissé la place à Ouattara Habibou, qui a pris les choses en main. Elle a fini son mandat et elle a été reconduite encore et vraiment elle donne satisfaction. Actuellement, elle s'occupe de nous les anciennes. Elle est très dynamique. Elle a de bonnes idées que nous partageons.

Quel est le rôle de la cellule des anciennes? Avez-vous des activités propres à vous?

Les anciennes s'occupent surtout des activités sociales. Nous avons des visites à la prison, nous avons les visites dans les hôpitaux, nous avons des journées spirituelles. C'est au cours de ces journées-là, qu'elles profitent pour nous former sur ce que nous ignorions. Donc nous avons des activités que les jeunes ne mènent pas parce que d'abord elles s'occupent de leur foyer. Elles ont leur travail alors que les anciennes se sont presque toutes des retraitées. Des veuves en majorité, donc nous avons plus de temps pour nous occuper de ces œuvres sociales.

[…]

Selon vous, qu'est-ce que les sœurs apportent de mieux au CERFI?

Dans un premier temps, on a toujours pensé que l'islam refoulait la femme au foyer, la femme doit être enfermée. Donc le fait déjà que nous formions une association, que nous sortions pour former d'autres femmes, prouve que l'islam n'est pas contre. Ça c'est un premier point. Le deuxième point, c'est qu'à travers nos sorties, nous sommes des intellectuelles. Donc chacune avait son travail officiel et son ménage. Donc l'islam n'est pas contre l'épanouissement de la femme. Vous pouvez travailler ailleurs. Ce que l'islam fait seulement, c'est que vous ayez un comportement responsable. Ça a étonné beaucoup d'hommes. Et au départ ça été un peu difficile. Parce qu'il y avait des hommes mêmes qui disent « non les femmes doivent rester à la maison ».

Il n'y a pas très longtemps, il y a peut-être dix ans, au niveau même de l'AEEMB, il y a des étudiants qui se mariaient et qui refusaient que leurs épouses travaillent dehors. Donc ça été un combat que nous avons mené pour faire comprendre à ces jeunes-là que la femme musulmane doit participer en tant qu'être humain au développement de son pays. La preuve est que l'État a investi pour nous former à l'école. Ce n'est pas parce qu'on est marié. Au niveau de la cellule féminine, il y a des docteurs, il y a des avocats, toutes les branches de la fonction publique. Donc ce n'est pas parce que tu es marié que tu dois remettre tout cela en question. Et puis nos parents nous ont envoyées à l'école, c'est un investissement. Il ne faut pas qu'après, parce qu'on a pris un mari musulman, qu'on rejette tout cela et qu'on revienne encore dans les cases comme nos mamans. Donc c'était déjà une force au niveau de l'islam en Afrique.

À part la Côte d'Ivoire, dans la sous-région ici, je peux dire que nous sommes la deuxième force après la Côte d'Ivoire à vouloir montrer à la face du monde que la femme musulmane est un être à part entière, est un être qui a subi une formation et qui doit montrer son évolution. Après le Niger nous a emboité le pas. Plusieurs fois moi j'ai été au Niger pour des séminaires sur le planning familial, sur le mariage forcé et tout ça. Si on n'était pas organisé, on serait encore dans les cases comme nos mamans et ça ne sert pas. Si vous ne vous manifestez pas, vous êtes morts comme disait Ki-Zerbo. Il faut se manifester. On ne dit pas de prendre des gourdins dans la rue, mais montrer que quand même nous sommes des êtres humains comme les autres et que nous pouvons comme les hommes aussi participer au développement du pays.

Y avait-il beaucoup de réticences de la part des hommes lorsque vous alliez dans les quartiers ou à telles mosquées pour former les femmes musulmanes?

Au départ, il y a des hommes mêmes qui nous menaçaient. Il y a des hommes mêmes qui disaient « Ah non vous vous êtes des perturbatrices. Vous voulez disloquer nos foyers. Nous ne sommes pas d'accord. Les femmes doivent rester à la maison ». Quand tu te manifestes comme ça, nous nous retirons en douceur, nous continuons avec le petit groupe de femmes. Tout est parti à partir de la première journée de la femme musulmane. La première journée, on a invité beaucoup de pays. Il y avait le Niger, la Côte d'Ivoire, je crois que c'était douze pays qu'on avait invités pour montrer. Et ça les hommes ne s'y attendaient pas. Par la suite, la conclusion des travaux, ils ont constaté que vraiment, ce que nous avons fait, était une bonne action. Ce n'était pas ce qu'ils pensaient. Toutes les réticences sont tombées. On a eu toutes les portes ouvertes maintenant pour agir. Parce qu'au départ, en tout cas, moi je sais que les dimanches si on quittait à huit heures, on ne revenait pas avant 20 heures. Et donc il y a des hommes qui profitaient dire « Ah voyez ces femmes-là sont des femmes dévergondées, elles abandonnent leur famille, elles font ceci et cela ». Tout dépend de la conduite qu'on avait à l'époque. Ils ont constaté que notre conduite n'avait rien. On ne pouvait rien nous reprocher sur le plan de la conduite. C'était l'islam. C'est parti comme ça. Toutes les barrières sont tombées maintenant au niveau des foyers et puis sur le plan national. Au départ, c'était un peu difficile.

[…]

Étiez-vous institutrice à l'époque lorsque vous travaillez?

J'étais institutrice, mais j'ai continué mes études et je suis devenue professeure de français. Dans un premier temps, nous formions pour l'enseignement primaire puisque j'ai fait le cours normal. J'ai eu un brevet d'études élémentaire. Après j'ai fait le CRP, pour capacité à l'enseignement du primaire, après j'ai fait mon CAPES, secondaire. Bon tout cela, c'est un exemple pour la femme que bien que musulmane, on peut aller au-delà des choses et les études n'empêchent pas la religion. La religion n'empêche pas les études. Je peux dire que c'est un développement, même

pour mes enfants, si vous commencez et tenez à quelque chose, vous pouvez y parvenir. C'est vrai qu'au départ, je n'ai pas bien pratiqué ma religion. J'ai un peu nagé entre l'islam et le christianisme, mais quand je me suis fixé, c'est parti. Ça ne m'a pas du tout empêché de faire tout ce que je voulais dans la vie sociale.

Parmi les pionnières, étiez-vous toutes du milieu de l'enseignement?

Dans le développement du pays, toutes les femmes étaient formées soit pour l'enseignement soit pour la santé. Toutes les intellectuelles, quand vous faisiez l'entrée en sixième, les meilleures étaient destinées pour l'enseignement. C'était le régime français qui nous disait quoi faire à l'époque. Les meilleures étaient destinées à l'enseignement. Maintenant les autres partaient à la santé. Les secrétaires et autres c'est quand vous n'arriviez pas à suivre le rythme de l'enseignement de l'époque. On vous donnait une formation technique comme on le disait. Sinon les meilleurs élèves filles et les meilleurs élèves étaient destinés à l'enseignement. C'est ainsi qu'on en trouve beaucoup.

Parmi les pionnières vous connaissiez déjà? Vous étiez amies?

Non, non, on s'est rencontré au niveau de l'islam. Maintenant le cercle s'est agrandi, d'autres institutrices sont venues se joindre. Sinon le groupe de six, on ne se connaissait pas avant. On ne se connaissait pas, c'est au niveau de l'islam qu'on s'est connues.

XIII. Page couverture du premier numéro du journal islamique *Plume Libre* (octobre 1991)

P.457
DIRECTION DES ARCHIVES NATIONALE
B. P. V 126 ABIDJAN

PLUME Libre

Oct. 1991
Prix 200 F
N°001

MENSUEL IVOIRIEN D'INFORMATIONS GÉNÉRALES

L'ISLAM EN COTE D'IVOIRE
Quelle place ?

ORIGINE NATIONALITE
Un péril pour la Nation

MINISTERE INTERIEUR
N° 35012
06-10-91

L'ECOLE IVOIRIENNE :
Pourquoi ça a chauffé ?

YOUSSOUF FOFANA
Un Combattant s'en est allé

LES MUSULMANS A LA COMMISSION NATIONALE D'ENQUETE :
Que s'est-il réellement passé ?

PLUME LIBRE / Octobre 1991 / Page 1

XIV. Page couverture du premier numéro du journal islamique *L'Appel* (novembre-décembre 1994)

L'APPEL

Nov Déc 94
Prix 200 F
N° 000

Bimestriel Islamique de Formation et d'Information Générales

" Que tous ceux qui m'écoutent transmettent le message à d'autres etc ceux-là à d'autres encore ; et que les derniers puissent le comprendre mieux que ceux qui m'écoutent directement" (Hadith)

PLANNING FAMILIAL

Point de vue de l'Islam

Pages 4 - 5

KENYA 96

QUELLES CHANCES POUR LES ETALONS ?

Page 3

FOULARD ISLAMIQUE

Signe ostentatoire ?

Pages 7 - 9

LIBERIA

LA DERNIERE CARTOUCHE DE TAYLOR

Page 1

XV. Compte-rendu des premières Journées internationales de la femme musulmane organisée par le CERFI (*Sidwaya*, 8 février 1993)

JOURNEES DE LA FEMME MUSULMANE

"Islam et rôle de la femme dans le développement économique et social"

Une forte participation qui montre leur foi en l'islam.

"Islam et rôle de la femme dans le développement économique et social". C'est sous ce thème que se sont tenues à Ouagadougou les 6 et 7 février derniers, les Journées de la femme musulmane. Initiées par la cellule féminine du cercle d'Etudes de recherches et de formation islamiques (CERFI), ces journées ont regroupé de nombreuses femmes venues non seulement de plusieurs provinces du Burkina mais aussi des pays voisins tels que le Bénin, la Côte d'Ivoire, le Mali et le Togo. Premières du genre dans notre pays, elles ont connu une attention particulière des autorités politiques et religieuses. Ainsi, on notait aux cérémonies d'ouverture et de clôture à la maison du Peuple, la présence du représentant du Premier ministre, du grand Imam de Ouagadougou, du président de la communauté musulmane, de nombreux invités du monde musulman.

C'est dans une maison du Peuple archi comble que la marraine des Journées, Mme Diawara Rissalatou, a pris la parole pour exprimer toute sa joie pour cet honneur qui lui a été fait par ses sœurs musulmanes. Convaincue du rôle important de la femme dans le développement, elle a placé sa confiance en toutes les participantes pour les débats menés au cours de ces journées. La place de la femme dans la religion est d'autant importante car, comme elle l'a souligné, l'islam ne fait pas de différence entre l'homme et la femme devant Dieu. La seule différence ne viendrait que de la différence dans la piété. Elle a cependant attiré leur attention sur le fait que si elles ne prennent garde, la vie moderne qui les agresse, la nécessité matérialiste, la réaction contre un type de société exclusivement spirituelle, ramèneront la femme au rang de simple concubine livrée aux cuisantes machines du marketing.

La présidente de la cellule féminine du CERFI, Mme Boly Ramata, a expliqué davantage le contexte et l'importance de ces journées qui devront permettre de cultiver la fraternité islamique. C'est l'occasion pour elles de faire des analyses réalistes de la situation actuelle afin de proposer des approches permettant à la femme musulmane de jouer efficacement son rôle. Elle a souligné qu'il leur appartient de démontrer que la femme musulmane n'est point oisive comme d'aucuns le feraient croire. Leur entreprise n'est ni un affront, ni un défi lancé aux hommes. Une telle attitude n'aura d'ailleurs de sens en islam. C'est pourquoi elles sollicitent l'aide de toute la communauté pour faire aboutir leurs actions.

Pour témoigner leur soutien aux femmes du CERFI, les déléguées des femmes musulmanes du Bénin, du Togo, de Côte d'Ivoire et du Mali ont livré les messages de leurs associations respectives. Au-delà de leur satisfaction à participer à ces journées, elles ont fustigé tous ceux qui tentent de rétrograder la religion musulmane d'une manière générale. Elles pensent que c'est le lieu de redonner à la femme musulmane sa place et son statut.

Outre ces différentes allocutions, ces journées ont été marquées par des conférences, des causeries-débats et des travaux d'atelier, animés entre autres par MM. Cissé Djiguiba et Fofana, venus de Côte d'Ivoire. Les thèmes suivants ont pu être abordés :

- *"Place de la femme dans l'islam"*.
- *Rôle des femmes musulmanes dans l'"appel à l'islam ;*
- *Femme musulmane, agent de développement.*

La clôture est intervenue hier dans l'après midi avec la lecture de la synthèse des travaux qui a mis l'accent entre autres sur la création de structures d'encadrement décentralisées, la formation des formateurs des femmes et des enfants, la multiplication des rencontres pour favoriser les échanges d'expériences et la consolidation de la fraternité et la solidarité islamiques.

Les recommandations ont porté sur l'organisation, la formation, la lutte contre l'excision et la mendicité.

Texte : Zakaria YEYE
Photos : Raoul B. BAYALA

Le CERFI

Créé en 1989, le Cercle d'études, de recherches et de formation islamiques (CERFI) est un cadre de réflexion animé par des jeunes intellectuels musulmans (hommes et femmes) issus de tous les secteurs de la vie professionnelle et ayant la même volonté de s'informer, de se former à la pratique de l'islam. Pour atteindre ses objectifs, il entreprend un certain nombre d'activités telles que la formation religieuse permanente, des conférences, des réunions, etc. Par ces actions, le CERFI entend œuvrer à restaurer l'image déformée d'un islam tolérant.

Sa cellule féminine a été créée également en 1989 en vue de mieux organiser les femmes musulmanes qui représentent plus de 50 % de la population musulmane. Elle est chargée de débattre de certains aspects spécifiques à la femme. Ouverte à toutes les femmes musulmanes sans distinction de catégorie socio-professionnelle, elle compte aujourd'hui plus d'une centaine de membres et est représentée dans au moins cinq provinces du pays.

Z.Y.

La marraine Diawara Rissalatou (milieu) et la présidente de la cellule féminine du CERFI Boly Ramata (lunettes) ont salué la forte participation des femmes.

Le grand Imam de Ouagadougou (micro) en compagnie du représentant du Premier ministre.

XVI. Entretien avec Aminata Kane Koné, une ancienne militante de l'AEEMCI et ancienne animatrice à la radio *Al Bayane*

Qu'est-ce qui vous a conduit à vous impliquer dans le militantisme religieux?

Je suis orpheline de père. Il est décédé quand j'avais six ans. Je sais que, d'après ce que ma maman m'en a dit, c'est qu'il faisait partie des premières personnes qui ont mis en place les écoles franco-arabes au niveau d'Adjamé notamment. Donc c'était quelqu'un de très impliqué dans la communauté. Ma maman aussi l'a toujours été, l'est encore dans la communauté avec la gestion de la mosquée. Donc il y a cette base-là de militantisme communautaire et religieux qui existe déjà. Donc on a grandi dans cela. Et puis ici on fait la part des choses entre le parcours des parents et le parcours des enfants parce que les enfants reçoivent l'islam en héritage, mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils vont embrasser la religion de leurs parents ou appliquer les préceptes et les enseignements religieux comme l'islam l'enseigne. Du coup, j'ai eu un parcours, j'ai envie de dire, assez différent jusqu'à l'adolescence où j'ai été orienté au lycée scientifique de Yamoussoukro. C'est là que je vais avoir mes premiers contacts avec une structure religieuse d'élèves et étudiants, notamment l'AEEMCI, l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire. Donc ils avaient un principe de formation, d'identification des nouveaux venus. Donc on va identifier les nouveaux venus, qui ont été orientés en classe de seconde, qui sont musulmans. Et on va leur dire qu'il y a le programme de formation et c'est ainsi que de fil en aiguille, j'ai commencé à faire mon propre cheminement et commencé avec le voile, les exposés, apprendre la religion. Et après, j'ai été choisie pour être la présidente de la cellule féminine.

C'était en quelle année?

C'était en 1998 que j'ai commencé le voile. Et en 1999, on m'a demandé d'être la présidente de la cellule féminine du lycée scientifique. Donc quand j'étais en terminale, j'étais la présidente de la cellule féminine. Quand j'ai eu le bac en 2000, j'ai été orientée à l'Université à Abobo-Adjamé où là-bas au tronc commun j'ai été choisie pour être la présidente de la cellule féminine. Donc c'est une forme de vice-présidence, mais où on est en fait en charge des questions de cellule féminine. Là c'était en 2000. Entre 2000 et 2008, entre griffes, je n'ai plus milité dans le bureau, je n'avais pas de poste formel, mais j'étais répertoriée comme une conférencière, comme une personne ressource pour le compte de l'association. Donc quand il y avait des formations à donner, des conférences à donner ou des cours lors de séminaires que nous organisons, j'étais appelée. Voilà. En 2008, là j'ai été appelée pour être au niveau national, la vice-amirate chargée des affaires sociales et des cellules féminines. Donc de 2008 à 2010, là j'ai été à une échelle nationale j'ai envie de dire, et c'est le plus haut poste qu'une femme peut viser au sein de la structure. Donc naturellement après 2010, je n'en fais plus partie puisque j'ai eu mon doctorat entre temps. Maintenant, le militantisme qui va faire que Diabaté Fousséni, qui était là, notre chef d'antenne, va me proposer à l'imam, qui est le directeur de la Radio *Al Bayane*, pour lui dire que comme on est en train de chercher une coanimatrice à une émission qui s'appelle « Vie de femmes », on a une sœur qu'on a sous la main, qui est étudiante en chirurgie dentaire, mais qui a des prédispositions pour être une bonne communicatrice. Donc je pense qu'elle peut faire l'affaire. C'est ainsi qu'en 2006, j'ai été appelée et en 2007, j'ai commencé mes premiers essais. Et depuis 2007, je suis animatrice ici à la radio *Al Bayane*.

Quelles ont été les principales activités auxquelles vous avez participé ou celles que vous avez organisées au sein de l'AEEMCI?

Quand moi je suis arrivée au lycée scientifique, on a essayé quand même de révolutionner un peu le type de formation qui était donnée aux sœurs, c'est-à-dire dans le système traditionnel qui existait de parrainage, c'est-à-dire les nouvelles venues sont parrainées par des sœurs plus âgées donc de première et de terminale. Moi je me suis dit qu'il faut aller au-delà. C'est vrai qu'on veut mettre l'accent sur la formation spirituelle des gens, mais il y en a pour qui c'est pas le besoin de spiritualité dont ils ont besoin, qui s'impose à eux. Ils ont le besoin par exemple d'être écoutés. On est là pour des études. Est-ce qu'on ne peut pas aller plus loin en faisant de la marraine de la nouvelle venue, une sorte de répétitrice qui va lui expliquer ses exercices. Aussi par exemple elle a des problèmes de cœur, que celle-là puisse aussi bien à la lumière des enseignements islamiques que de ce qu'elle sait de la vie lui dire voilà des choses que tu peux éviter pour lui permettre de mieux connaitre son corps en tant que jeune fille. Je me dis qu'il faut aller au-delà, il faut aller plus loin. D'autant plus qu'une jeune fille qui vient vous dire j'ai un petit ami que j'aime à la folie, et vous me dites islamiquement je n'ai pas le droit d'avoir un petit ami, elle est dans le rejet. Elle n'a plus envie de vous écouter, mais si vous lui dites, je comprends que tu l'aimes, mais est-ce qu'il n'y a pas de possibilités pour vous de formaliser votre relation, d'aller vers un mariage, donc vers une relation beaucoup plus sainte? Ou encore lui dire, tu es une jeune fille, tu es encore sur les bancs, fais attention parce qu'il y a un risque de grossesse. Il y a un risque de MST et est-ce que tu prends tes précautions? Est-ce que par rapport à tes études tu penses que c'est le moment de venir mêler des histoires de cœur à cela? Est-ce que le monsieur ne te perturbe pas dans tes cours? Pour moi, c'est surtout ça. En mettant en avant ce côté social de la chose, vous rendez l'acceptation de la spiritualité beaucoup plus aisée. Donc il y a cela qu'on a essayé de révolutionner.

À côté de cela, il s'est trouvé que souvent les filles elles viennent, elles ont la bonne volonté de vouloir apprendre leur religion, mais n'ont pas ce qu'il faut pour apprendre leur religion. Donc on leur donnait le b-a-ba, donc l'arabe, apprendre à lire le Coran. Mais aussi on achetait des voiles qu'on mettait à leur disposition. Quand une fille dit c'est parce que je n'ai pas de voile, on lui passe le voile. Quand par exemple c'est les jours de fête, moi j'ai peut-être un haut, mais je n'ai pas le bas qui va avec, je vais dans l'armoire d'une autre, je prends le bas qui va avec mon haut et le voile d'une autre. Et cela permettait de nous rapprocher davantage et ça rendait l'histoire un peu plus le fun j'ai envie de dire. Donc se voiler ça devenait intéressant parce que tu vas dans l'armoire de ta sœur tu choisis l'habit qui va avec. Et donc c'était beaucoup plus intéressant. Ça nous a vraiment rapprochés. Et moi j'avoue que les sœurs que j'ai connues à cette époque, c'est vraiment mes grandes amies de ma vie, quoi. J'en ai pas connu d'autres comme celles-là. On avait toutes soif d'apprendre, toutes soif d'avancer. On se réveillait ensemble à 2 h du matin pour faire des prières nocturnes. On s'aidait, mais vraiment à tout point de vue. Donc l'autre était toujours là pour aider celle qui est là à avancer. C'est comme ça que j'ai préféré concevoir cette notion d'éducation, d'encadrement des sœurs parce que je me suis rendu compte qu'on jugeait trop vite les gens sur leur apparence parce qu'elles ne se voilent pas. Donc je ne vais pas la saluer. Parce qu'elle ne se voile pas, je ne vais pas l'intégrer alors qu'elles ont peut-être juste besoin d'accompagnement ou bien il y a des choses mêmes qu'elles ignorent de leur religion. Elles ne savent peut-être pas qu'il faut prier, qu'il faut faire la grande ablution. Elles ont des parents musulmans, mais qui eux-mêmes ignorent cela. Donc si vous allez tout de suite dans le jugement de ces personnes-là, elles se disent je préfère m'enfermer avec mes lacunes et ne pas avancer. Donc en gros on faisait ces activités-là.

Les réunions qu'on faisait, il y avait des journées culturelles qu'on organisait, donc des conférences qui étaient organisées. Il y a des encadrements qui se faisaient les samedis et dimanches. Les vendredis soir on avait des réunions. Et pour moi les relations ne devaient pas s'arrêter qu'aux vendredis et aux samedis et dimanches. Donc en semaine, toute sœur pouvait venir frapper à la porte de sa grande sœur pour lui exposer son problème. Ça peut être un problème financier, ça peut être un problème d'ordre familial parce qu'on était toutes à l'internat. On n'a pas nos familles, on n'a pas nos parents avec nous. C'est souvent difficile l'adaptation. Donc s'il y a une grande sœur auprès de qui vous pouvez aller confier vos peines, sur l'épaule de qui vous pouvez pleurer. Pour moi, c'était vraiment ce qu'il fallait faire. C'est de là que je tiens mon surnom de maman Kane qui est venue de là. J'ai plus d'une centaine de filles parce que je me dis que les gens sont en attente d'être écoutés. Elles ont vraiment besoin de sentir que vous les écoutez même si ce sont des âneries qu'ils vont vous raconter, des bêtises. Au moins, prenez la peine de les écouter. Ça va leur faire du bien. Donc j'étais surtout dans cette démarche. C'est ce que j'ai essayé lors de mon mandat de transmettre au lycée.

Est-ce que c'est difficile pour les sœurs d'avoir une place importante, d'avoir leur mot à dire dans l'AEEMCI? Une ancienne militante m'a parlé de militantisme bissap.

Si si [rires]. En 98 où j'ai fait mon premier séminaire islamique, donc un séminaire de l'AEEMCI, là-bas j'ai été justement désigné pour lire les résolutions finales. La résolution disait nous les sœurs ne voulons plus du militantisme bissap. Et donc c'est l'expression que j'ai utilisée en avril 1998. Alors effectivement, vous savez, les gens sont peut-être religieux, sont peut-être musulmans, mais il y a encore cette culture ou cette éducation qui veut que les femmes soient parquées ailleurs, que les hommes soient à part et qu'elles n'aient pas leur mot à dire. Souvent, cela se ressent dans le comportement de certains frères. Ils sont machos, il faut le dire. Donc quand moi je suis arrivée au lycée, j'ai été confrontée par exemple à ce problème-là où justement on était obligée, on a même fait appel à des frères ici pour aller résoudre le conflit qui opposait les sœurs de l'association aux frères de l'association. Vous comprenez? Parce que certains estimaient que nous étions des tentations pour eux. C'est sérieux. Au lycée, ils ont estimé qu'on était des tentations pour eux et que pour eux, venir nous encadrer, la formation de 10 h, la récréation, on essayait de rentabiliser au maximum le temps des gens pour ne pas que les gens soient dispersés. Donc quand à 10 h, à l'heure de la récrée, les gens n'ont pas de révisions, ne petit-déjeune pas, les sœurs s'arrangeaient avec leur encadreur. À 10 h, ils passaient pour faire un rappel sur la religion. Donc ce principe-là existait, mais on a été confronté à un problème où des frères ont estimé que nous laissions pousser des ailes. Donc ça a fait un clash entre sœurs et frères et ils disent qu'ils ne peuvent plus former les sœurs. Et comme à l'époque j'étais la présidente, j'ai dit bien on va leur montrer à ceux-là que nous aussi on est capable d'apprendre notre religion sans eux. On est dans le même lycée. Moi je ne comprends pas pourquoi quelqu'un qui est mon promotionnaire, pourquoi c'est avec lui que je devrais apprendre ma religion d'autant plus qu'il refuse de me donner ces connaissances-là parce que je suis une tentation pour lui.

Et dû au fait qu'on a organisé un concours Al Ilm, donc c'est jeu de connaissances islamique et de culture générale. À l'époque, il y avait deux sœurs dans un groupe avec des frères et il y avait la partie toujours questions sœurs. Mais cette année-là, quand j'étais en terminale, on a décidé d'avoir une équipe typiquement sœur. Je vous assure qu'on a remporté les phases éliminatoires et on a remporté la finale. Donc quand on a remporté la finale, il y a une sœur qui a lancé en boutade, non la demi-finale, elle a lancé en boutade, on va coloniser les frères. Ça, c'était l'expression de trop pour certains. Pourquoi est-ce qu'elle a dit que les sœurs vont coloniser les frères? Et là c'est parti de là, c'est vraiment parti en queue de poisson. Il y a eu des interventions

d'imams pour leur expliquer et Dieu a fait que cette même année-là, on a eu la conversion de deux-trois sœurs. On a réussi cela, on a réussi à leur donner le b-a-ba de la langue arabe. Moi je leur enseignais l'alphabet arabe. Vraiment on a trouvé une organisation à l'interne pour leur montrer qu'on pouvait être indépendante d'eux d'autant plus que c'est les mêmes ouvrages qu'on utilisait. Et donc moi aussi j'ai ce petit truc de personnalité où je suis naturellement rebelle. Je suis de nature rebelle. Sérieux. Donc on leur a expliqué que nous aussi on pouvait apprendre notre religion sans eux, qu'on n'avait pas forcément besoin d'eux. Si on avait besoin d'avoir des éclaircissements, on allait voir les imams en ville qui nous expliquait notre religion. Je me dis, je ne vois pas pourquoi je devrais me sentir complexée par ma situation de femme et ne pas apprendre ma religion comme le frère il apprend. Et puis l'histoire de notre religion nous enseigne que les femmes ont été au-devant de beaucoup de choses. Il ne faut pas s'enfermer dans des complexes de genre et se dire qu'il y a des choses que je ne peux pas faire parce que je suis femme ou que je n'ai pas le droit de faire parce que je suis femme. Non. Donc, en gros c'est un peu ça. On se les est mis à dos, mais bon, c'était pour la bonne cause.

Avez-vous observé une certaine évolution à ce niveau-là depuis cette époque? Est-ce encore difficile aujourd'hui pour les sœurs?

En principe le contexte n'est pas un frein, c'est-à-dire le contexte permet aux sœurs de s'exprimer et tout, mais il y a encore des réticences au niveau des femmes à vouloir s'exprimer ou à être beaucoup plus visibles. Vous avez des femmes qui connaissent beaucoup de choses, mais qui peinent à pouvoir s'exprimer en public parce qu'elles n'ont pas appris ou parce qu'elles préfèrent rester discrètes tout simplement. C'est un choix que nous respectons, mais sinon le contexte permet aux sœurs de s'exprimer, mais après quand vous prenez un certain nombre d'éléments, le mariage, les enfants, ça devient un peu plus compliqué pour les sœurs d'avoir encore une vie militante à concilier avec une vie familiale. C'est vraiment le plus gros souci. Mais sinon au sein de l'AEEMCI, il y a cette évolution qui est possible. Après je l'ai dit, j'ai pu passer de présidente de section de la cellule féminine à vice-présidente, donc passer à un niveau national. L'autre avantage de militer dans une association, c'est que ça vous ouvre des portes sur d'autres milieux, d'autres univers. C'est grâce à ça par exemple que je me suis fait connaitre au niveau de l'ambassade des États-Unis, que j'ai participé à des programmes d'échange américain, notamment j'ai été visiteur international en 2009. Et en 2010, j'ai été reçue par le président Obama. Et en 2011, je n'étais plus vice-présidente de l'AEEMCI, mais j'ai participé à un programme de jeunes. Donc c'est des éléments qui vous permettent d'être inscrite ou d'être reconnue par d'autres milieux, qui justement ont liés des partenariats avec l'AEEMCI.

Passons maintenant à la radio *Al Bayane*. Vous animez deux émissions à la radio, « Vie de femmes » et « La matinale », c'est bien ça?

Alors, la matinale par exemple, c'est une émission qui est récente. À l'époque, l'émission c'était femme et société. Là c'était en 2007, comme je l'ai dit, c'était femmes et société, qui avec la nouvelle grille, a évolué et est devenue Vie de femmes. On a lancé cette nouvelle grille en mai 2013. Et donc Vie de femmes, qui est la nouvelle version de Femmes et société, c'était une émission qui était enregistrée et c'était une émission de 27 minutes qui passaient tous les jeudis. Maintenant, on est passé à une émission qui est faite en direct, qui dure 55 minutes et qui se fait tous les jeudis en 15 en alternance avec l'émission que El hadj Diabaté Fousséni fait. Dans ces 55 minutes-là, il y a les auditeurs qui ont la possibilité d'appeler et de réagir par rapport au sujet. Et donc la matinale et vie de femmes, qui est la nouvelle formule de femmes et société, donc la matinale fait partie de cette nouvelle grille de programmes. Donc ça n'a pas existé en 2007 à l'époque où je faisais femmes et société.

Donc maintenant pour les émissions, je fais la matinale d'*Al Bayane*, qui est donc un talk-show de radio *Al Bayane*. Il y a vie de femmes, qui est aussi une émission qui se fait en direct. À côté de cela, j'assure l'écran sonore, j'ai mes jours d'antenne et puis il y a une rubrique d'indication des lieux de prières qui passent je crois trois fois par jour que je fais également en coanimation avec un autre animateur. Donc, voilà en gros écran sonore, tout ce qui va avec voix *off* pour les spots et les communiqués. Donc tout ce qui est produit de la radio, on essaie de faire ça. Mais ce qu'il y a, c'est qu'à la base, j'ai pas une formation de communicatrice comme je vous l'ai dit, je suis chirurgien-dentiste. Donc c'est en marge de mes études dentaires que je venais faire de la radio compte tenu justement de ce passé de conférencière et de communicatrice.

Avant votre arrivée, est-ce qu'il y avait des émissions tournées plus vers un public féminin?

L'émission par exemple existait avant moi. Elle existait seulement, celle qui était la productrice et animatrice de l'émission avec d'autres émissions comme l'émission par exemple santé maternelle et infantile, qui est une émission aussi dédiée à la santé de la mère et de l'enfant. Donc elle, elle animait cette émission. Elle était également la directrice des programmes de radio *Al Bayane*. Elle animait aussi d'autres émissions et l'écran sonore. Donc en termes de charge de travail, elle avait besoin de quelqu'un qu'elle allait former à présenter. Donc on a toujours été en coanimation de cette émission et donc il arrive comme par exemple, elle est indisponible, que j'anime seule l'émission. Donc l'émission a existé bien avant que moi je ne vienne à la radio. Et la radio a mis un point d'honneur, en tout cas depuis les débuts à avoir un programme qui soit destiné vers les femmes, vers les jeunes, les émissions de santé, les émissions d'économie. Ce qui fait qu'aujourd'hui, on a plus de 25 langues nationales et internationales et tout. Je crois que le DG a dû vous le dire. Et puis les émissions vraiment jeunes, femmes et même dans les jeunes, les jeunes femmes se retrouvent dedans. Donc c'est vraiment un point d'honneur des émissions liées à la femme.

Donc dans vie de femmes par exemple, on touche aux questions d'économie, la femme dans l'économie, l'autonomisation de la femme, la femme au quotidien, la femme dans sa vie de couple. Donc il y a plusieurs thèmes qui sont abordés. Des thèmes qui sont en rapport avec les journées internationales par exemple de la femme, ou de lutte contre les violences faites aux femmes, ce genre de questions. Donc des questions d'actualité que nous transposons à vie de femmes et dont nous en parlons puisque dans notre audimat, il n'y a pas que des femmes musulmanes. Donc, vous allez avoir des émissions pour lesquelles on n'aura pas d'avis religieux sur la question parce que c'est des questions d'actualité, donc de société. On n'a pas d'avis religieux, mais des questions aussi pour lesquelles on va demander un avis religieux. Par exemple je vais prendre le travail de la femme. Comme il y a des idées reçues selon lesquelles la femme ne doit pas travailler, est-ce que l'islam nous permet de travailler? Si oui, sous quelles conditions? Quels sont les types de travail vers lesquels la femme peut s'orienter? Donc c'est vraiment des pistes de solution qu'on essaie de proposer aux femmes et j'ai été vraiment ravie, une fois, on a eu une auditrice qui nous a appelés, qui n'est pas musulmane, qui a dit qu'elle écoutait l'émission parce qu'elle est dans un taxi communal et la radio était allumée. Elle écoutait l'émission et donc elle a décidé de nous appeler pour dire vraiment en tant que femme, elle se retrouve dans le sujet dont est en train de débattre quand bien même que c'est une radio islamique. Donc on essaie en tout cas de diversifier, justement d'expliquer aux gens que le message de l'islam est en fin de compte un message universel pour lequel tout un chacun peut se retrouver indépendamment de sa provenance.

[…]

XVII. Affiche de la Journée de la militante aeemciste édition 2017

« Journée de la militante aeemciste édition 2017 », *page Facebook de l'AEEMCI*, 13 novembre 2017, www.facebook.com/622883921070689/photos/rpp.622883921070689/2233474610011604/?type=3&theater, page consultée le 14 novembre 2017.

XVIII. Entretien d'Habibou Ouattara dans le journal *Le CERFIste* (avril 2008)

INTERVIEW

MADAME HABIBA OUATTARA

Le 8 mars doit être une journée de réflexion et non de festivités

Le mois de mars est admis comme étant le mois de la femme. A cette occasion où la femme est honorée, le Cerfiste a donné la parole à la présidente de la cellule féminine du CERFI, Mme Habiba Ouattara pour présenter sa structure et partager ses analyses sur la problématique de l'émancipation de la femme. Elue pour trois ans en Avril 2007 à la tête de la cellule féminine, Mme Habiba Ouattara, mère de deux enfants, est conservateur de documentation et gestionnaire de base de données.

Le Cerfiste : Présentez-nous la Cellule Féminine du CERFI

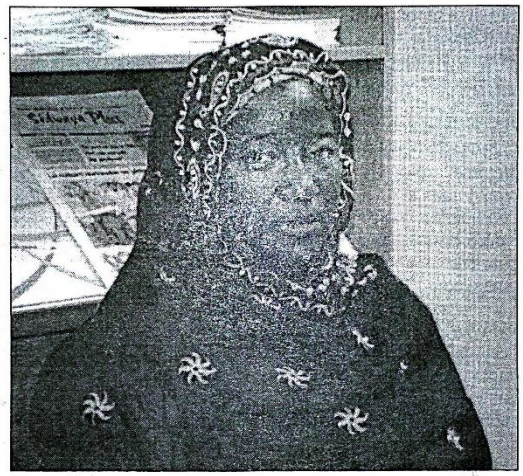
Mme Ouattara Habiba (OH) : La Cellule Féminine du CERFI est une commission spécialisée du Bureau Exécutif National. Elle est chargée des questions féminines. Son rôle est de conduire la politique en matière de mobilisation et de formation des sœurs et de gestion des questions spécifiquement féminines suivant les directives de l'organe exécutif. Elle a à sa tête une Présidente et une vice Présidente qui sont membres de droit du Bureau Exécutif National (BEN). Elles ont pour tâche d'assurer la coordination des cellules féminines provinciales. Le bureau de la cellule féminine comporte 14 membres, toutes des femmes avec la même configuration que celle des bureaux des sections provinciales.

En tant que membre de la cellule féminine du CERFI, quelle appréciation faites vous de l'engagement des femmes dans les activités du CERFI ?

Au niveau de la cellule féminine nationale, nous avons deux catégories de sœurs : celles qui ont été moulées à l'idéologie de l'AEEMB et qui ont une formation religieuse et militante fort appréciable et les grandes sœurs du CERFI qui sont engagé sur la base seulement de leur amour pour Allah (soubhanahou wa ta'ala).

Pour ce qui est de l'engagement des sœurs de la cellule féminine, on remarque que celles qui sont issues de l'AEEMB n'ont pas de problème d'engagement ; mais elles n'arrivent pas toujours à s'organiser pour participer aux activités. Quant à celles qui ne sont pas passées par l'AEEMB, elles ont besoin plus de formation. Donc c'est à nous de renforcer les capacités de ces deux catégories pour pouvoir atteindre nos objectifs.

Au niveau de la mobilisation des sœurs de façon générale, on observe une baisse car nous n'arrivons pas à satisfaire la demande de nos militantes. Au niveau du BEN, il y a un programme que nous suivons mais il y a un problème de moyens. Nous n'avons pas les moyens à la mesure de nos ambitions.



Mme Habiba Ouattara, présidente de la cellule féminine du CERFI

Le 8 mars n'est pas très loin derrière nous, comment la cellule féminine a-t-elle commémoré cette journée ?

La journée internationale de la femme est un acquis du mouvement des femmes. A cette occasion, chaque année la cellule féminine organise des activités. Cette année, en marge de la semaine nationale de la femme, nous avons avec nos cadettes de l'AEEMB organisé une journée de retrouvailles qui nous a permis de former un noyau chargé de poursuivre les activités à venir. Etant donné que la cellule féminine est sollicitée dans les sous-sections chaque année, nous n'organisons pas d'activité précise le 8 mars. Nous tenons nos activités avant ou après le 8 mars ; toujours est-il que dans le mois de mars nous avons des activités.

Cette année, nous avons été conviées par nos sœurs de l'AEEMB à prendre part à un panel à l'université sur le féminisme ; des membres de la cellule féminine ont animé ce panel. Compte tenu de ces genres de sollicitations, nous n'avons pas d'activité propre à nous le 8 mars. Si ce n'est à Ouagadougou que nous sollicitées, c'est dans les provinces. Enfin au niveau national, nous sommes conviées par le Ministère de la promotion de la femme pour prendre part aux activités commémoratives du 8 mars.

De façon générale, quelle appréciation faites-vous de la commémoration de cette journée de la femme ?

Nous pensons que cette journée dédiée aux femmes doit être à notre avis, un moment de réflexion sur l'amélioration

des conditions de vie des femmes. Elles sont interpellées sur les questions de la pauvreté, de maladie..., et cette année d'ailleurs le thème portait sur le VIH. C'est une occasion pour les femmes de réfléchir aux moyens de sortir de la pauvreté et de bien d'autres maux en vue de produire des recommandations précises y relatives. Il y a certains groupes de femmes qui s'y investissent, mais il y a d'autres qui en sont encore aux festivités et autre djandjoba dont on ne tire aucun profit. Ce que je dis n'engage que moi. Très souvent des musulmanes sont à la base de ces manifestations et je me demande si cela est conforme aux recommandations coraniques et prophétiques. Il faut appeler les femmes à des débats d'idées, à de la réflexion, au suivi des recommandations passées et à l'élaboration de perspectives.

Dans certains milieux, on a souvent présenté la femme musulmane comme un être sans droit. Que répondez-vous ?

Je réponds que le Coran dit que les hommes et les femmes ont les mêmes droits, que les deux ont reçu le souffle divin. Autant l'homme a des droits, autant la femme en a. L'homme et la femme ont des devoirs et des responsabilités comparables et les deux font face aux conséquences de leurs décisions.
La seule base de supériorité, c'est la piété et la droiture et non la race, la couleur, le genre ou la richesse. L'islam a été la première culture à admettre l'indépendance financière de la femme, à lui accorder tous ses droits. Mais dans certains pays, il faut reconnaître que ces mêmes droits lui sont refusés. C'est souvent la méconnaissance du texte coranique et donc sa non application qui fait que ces droits ne sont pas accordés à la femme.

On parle de plus en plus de féminisme islamique. Qu'en pensez-vous ?

De ce que je sais du féminisme, il y a trois tendances : il y a la tendance radicale, la tendance socialiste et la tendance libérale. C'est la tendance socialiste qui s'approche de la vision islamique. Cette tendance cherche un équilibre entre l'homme et la femme, prône la complémentarité dans le foyer. Elle s'apparente au genre qui est une idéologie qui est défendue par des femmes et des hommes pour l'amélioration des conditions de vie de la femme. Le féminisme a connu une évolution et on note qu'il a engrangé des acquis dont la commémoration du 8 mars. Il y a eu aussi la première conférence a Mexico du 1975, celle de Dakar en 1992 et celle de Beijing en 1995. C'est à la suite de Beijing qu'il y a eu la marche mondiale des femmes contre toutes les formes de violence faite aux femmes. La cellule féminine est partie prenante de cette marche et nous menons des activités pendant cette période. Parmi les acquis également, il y a le fait que dans les projets et programme de développement et dans toutes les activités à l'échelle mondiale la question genre est prise en compte.

Quels sont les grands chantiers à venir de la cellule féminine du CERFI ?

Nous en avons beaucoup. Nous avons en vue, la tenue de la journée nationale de la femme, la formation d'une élite musulmane au niveau des femmes, la construction d'un centre social au niveau de la mosquée du secteur 16. La réalisation de ces objectifs nous tient à cœur pour notre mandat.

De quels moyens disposez-vous pour la réalisation de ces ambitieux projets ?

C'est vrai que nous avons des ambitions et des objectifs à atteindre mais malheureusement les moyens font défaut. Mais Al Hamdoulillah, nous avons les ressources humaines, les compétences et par la grâce de Dieu nous sommes entrain de rechercher des financements et des partenariats qui vont nous aider à atteindre ces objectifs. Nous souhaitons qu'à la fin du mandat nous puissions présenter des résultats tangibles.

Quel appel avez-vous à lancer ?

Je profite de la tribune du Cerfiste pour dire aux sœurs de toujours se mobiliser autour des actions que nous entreprenons car nous avons besoin de mobilisation forte pour atteindre nos objectifs. A l'endroit des hommes, nos maris et frères, je les invite à laisser la liberté aux femmes pour qu'elles puissent participer aux activités de la cellule féminine. Il est vrai qu'il est difficile de concilier emploi, vie conjugale et sociale mais l'appel vif que j'ai à lancer c'est que tous soit mobilisés et nous aider à atteindre nos objectifs.

Propos recueillis par Abdoul Salam Ouédraogo

XIX. Texte sur les droits des femmes en islam écrit par la cellule féminine du CERFI dans le journal *Sidwaya* (8 août 2012)

ISLAM : Des droits de la femme reconnus

Les femmes musulmanes bénéficient de droits à elle octroyés par l'Islam. Ces droits sont souvent inhibés par les réalités culturelles et sociales des sociétés dans lesquelles elles vivent. D'où la nécessité d'un discernement pour identifier ces droits.

La femme est une créature de Dieu tout comme l'homme. Ce n'est pas à l'homme, créature au même titre qu'elle de déterminer sa place et son rôle dans la cité. A ce titre, la femme est un être humain à part entière avec ses qualités et ses défauts tout comme son compagnon de toujours. Les défauts, de certaines femmes ne doivent pas être un alibi pour loger toutes les femmes à la même enseigne.

L'islam a accordé des droits aux femmes musulmanes sans qu'elles n'aient eu besoin de faire des marches ou autres manifestations. Le premier droit que l'Islam lui accorde est le droit à la vie.

Droit à la vie

Elle ne doit sa vie ni à son père ni à son frère ou à son mari. Aucune personne n'a le droit d'attenter à sa vie, à son honneur ou sa dignité. Elle est tout de même justiciable comme tout autre citoyen. Un verset du Coran qui dénonce le déni de ce droit à la vie pose une question qui garde toute son actualité. « Et quand on demandera à la fillette enterrée vivante pour quel péché elle a été tuée » Coran : S 80/ V 8 et 9. Cette pratique est malheureusement toujours en cours et pas seulement dans des sociétés musulmanes. Dans des sociétés où le nombre d'enfants est strictement limité ou dans celle où c'est la famille de la femme qui paie une forte dot pour le mariage, on supprime les filles avant leur naissance par avortement. Pour en quelque sorte ne pas avoir à subir le fardeau de cette « étrangère » qui finira par rejoindre son mari. Puisque de toute façon elle s'en ira un jour, investir sur elle serait investir à perte. Quelle injustice ! Une telle pratique est très éloignée de l'Islam qui au contraire exige des parents qu'ils veillent à l'éducation et à la prise en charge des filles jusqu'à ce qu'elles se marient. Dieu se propose de récompenser ces parents de la meilleure des récompenses.

Le droit à la dignité

La femme n'est pas un sous-homme. C'est une personne à part entière dont la dignité est garantie par Dieu. Dieu a ennobli la descendance d'Adam. La femme y compris, bien sûr. Cette dignité doit être respectée par la société. L'Islam s'offusque contre le préjugé qui veut que la femme soit à l'origine du départ de Adam du paradis. C'est-à-dire responsable de notre labeur sur terre. Le Coran est net là-dessus : « Puis le diable le tenta en disant : « O Adam t'indiquerai-je l'arbre de l'éternité et un royaume impérissable ? Tous deux (Adam et Eve) en mangèrent. Alors leur apparut leur nudité. Ils se mirent à se couvrir avec des feuilles du paradis. Adam désobéit ainsi à son Seigneur et il s'égara ». S 20 / V 120, 121.

Respecter le droit à la dignité de la femme commence par lui accorder le respect et la considération qui lui sied en tant que créature de Dieu. Il s'y ajoute que le Seigneur l'a choisie pour qu'elle donne naissance à l'humanité.

C'est pourquoi répondant à une question sur la priorité à accorder aux parents, le Prophète (PSL) répondit ta mère trois fois avant de citer le père en quatrième position. Ici c'est plus que du genre. C'est de la discrimination positive tout à fait méritée.

Respecter la femme c'est aussi reconnaître et valoriser le travail domestique qu'elle accomplit. Ne jamais lui dire « tu es assise à la maison à ne rien faire ». Quelle méprise injustifiée. Le Prophète (PSL) avait tellement de respect pour ce travail qu'il refusait de critiquer la nourriture (trop salée, trop pimentée…) par respect à l'effort fourni durant la préparation.

Droit à la propriété

La femme musulmane a droit à la propriété et en dispose comme bon lui semble dans la limite des prescriptions de l'Islam. Avant qu'elle ne se marie elle assure entièrement la gérance de ses biens. Il en est de même après son mariage. Son mari n'a aucun droit sur ses biens. Même s'il est moins nanti, c'est à lui qu'incombe la prise en charge de la famille. Madame peut, si elle le désire, participer aux charges du ménage. L'Islam est très loin de la stratégie « épouser une femme qui travaille ». C'est parce que la femme n'est pas obligée de participer à la prise en charge de la famille qu'elle peut donner la zakat à son mari, alors que le contraire est prohibé. Dans ces conditions peut-on parler de la femme comme d'une propriété ? Peut-on l'hériter ? Non évidemment.

Droit à l'héritage

Dans la législation musulmane la femme a toujours eu droit à une part de l'héritage. Elle peut se trouver en situation d'ayant droit comme mère, comme épouse, comme sœur, comme grand-mère. La part qu'elle reçoit varie en fonction de sa position d'ayant droit. Cette part est sacrée et ne doit pas faire l'objet d'un quelconque détournement. « Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles… » S 4 / V 11.

Droit au travail

L'Islam n'a pas fait du travail de la femme une obligation. Cependant rien n'interdit à la femme musulmane d'exercer un métier contribuant ainsi au développement de son pays. L'amélioration du pourcentage de femmes accédant à l'école et par conséquent, à la qualification professionnelle pose avec acuité la problématique du travail de la femme mariée. Est-il logique de défendre au nom de l'Islam le droit des femmes à l'éducation et à la formation pour ensuite leur refuser le droit au travail ? Aujourd'hui de plus en plus de femmes musulmanes exercent un métier et assument convenablement leur responsabilité dans leur foyer.

Il faut simplement rappeler ici que le soi-disant obstacle se trouve dans une division traditionnelle des travaux ménagers exclusivement réservés à la femme. L'Islam ne cautionne pas cette division stricte de travail domestique. Le Prophète lui-même participait aux travaux domestiques chez lui. Approche genre, disons. Cette approche favorise le travail de la femme musulmane. Il faut rappeler que ce n'est pas une nouveauté. La première épouse du Prophète (PSL) Khadija (RA) faisait de l'import-export et le marché de Médine sous le califat de Omar Ibn Khattab (RA) était dirigé par une femme.

Il s'y ajoute la préférence pour l'Islam de voir les femmes s'occuper elles-mêmes de certaines fonctions telles que les consultations prénatales, l'accouchement… Comment pourront-elles s'acquitter de telles fonctions, si le travail leur est refusé ?

Voici quelques droits que l'islam a accordés à la femme musulmane. Ce n'est pas aux femmes musulmanes seulement de se mobiliser pour le respect de ces droits. Les hommes aussi doivent être du combat pour un mieux-être de l'humanité. La cellule féminine du CERFI vous souhaite un pieux mois de Ramadan et vous convie à une méditation sur le respect des droits que Dieu a accordés à la femme musulmane.

XX. Discours d'Idriss Koudouss Koné exprimant les doléances du CNI au président Félix Houphouët-Boigny (*Le Patriote*, 8 février 1993)

AUDIENCE

LES MUSULMANS AU PRÉSIDENT :

"Vous avez la confiance de toute la communauté musulmane"

Le discours intégral de l'Imam Idrissa Koné (Président du Conseil National Islamique depuis le 09/01/93).

MONSIEUR le président, après avoir demandé la protection des dieux, après avoir loué le Tout-Puissant et prié sur le prophète Mohamed, je vais vous présenter ceux et celles qui sont venus cet après-midi.

D'abord, les représentants du Conseil Supérieur des Imans; le Bureau provisoire du Conseil national islamique; les représentantes de l'Association des femmes musulmanes; ensuite les représentants de la jeunesse musulmane.

Monsieur le président de la République, l'instant que vous nous offrez cet après-midi n'est pas banal. Cette sollicitude pour nous est chargée de signification et témoigne de l'évolution heureuse de notre société. Comment ne pas la saluer Monsieur le président de la République, de toute notre foi. Et comment ne pas vous exprimer notre infinie gratitude pour tout ce que vous faites pour la communauté musulmane pour son expression, pour sa compréhension, pour son respect. Sans doute Monsieur le président, l'histoire tourmentée des relations entre l'Europe chrétienne et l'Orient musulman, le souvenir de la période des croisades hélas sont encore vivaces chez de nombreuses personnes. L'action violente de groupuscules politico-religieux se réclamant de l'Islam, a donné de cette religion une image des plus détestables, et a masqué aux yeux de la majorité des occidentaux et de ceux qui ont subi ses influences, les hautes valeurs spirituelles, ethiques, et intellectuelles de l'Islam.

Monsieur le président de la République, vous êtes de ceux qui, fort heureusement et de plus en plus nombreux, en raison de leur ouverture d'esprit et de leur générosité, ont brisé le mur de la méfiance de l'ignorance, du mépris, et se sont installés dans le cœur des nombreux adeptes de l'Islam.

Vous êtes un homme de foi ; vous êtes un homme de dépassement ; vous êtes un homme de patience. Vous avez depuis toujours œuvré pour le rapprochement des hommes quelle que soit la couleur de leur confession.

Le Coran nous enseigne : "si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté; mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Tous, vous retournerez à Dieu ; alors il vous éclairera au sujet de vos divergences".

Les derniers événements qui ont marqué le cours de la vie de notre communauté, et qui ont vu naître le Conseil National Islamique sont, quoi qu'en pensent et disent les éternels sceptiques et les prophètes de malheur, des messages de bon augure délivrés à l'ensemble des Ivoiriens grâce à votre sollicitude et à votre intelligence des réalités. Puissent les bonnes volontés faire en sorte que le vibrant "Allahou Akbar" des musulmans se mêle à l'immense "Hosanna" des Chrétiens en une gerbe d'espérance à offrir au Tout-Puissant.

Puissiez-vous Monsieur le Président de la République, y contribuer de manière décisive ; le miracle spirituel rejoindra alors dans la légende le miracle économique.

Malraux l'a écrit : "le 20è siècle sera spirituel ou il ne sera pas". Puisse le miséricordieux vous entourer de sa grâce et guider votre action. Qu'il vous accorde la santé, qu'il veille sur votre famille, sur vos proches, sur la nation ivoirienne toute entière.

Monsieur le président de la République, au nom du Conseil Supérieur des Imams, et du Conseil National Islamique, je vous souhaite une bonne et heureuse année 1993.

L'Imam Idrissa Koné a exprimé au Président de la République la gratitude de toute la communauté musulmane

Monsieur le Président de la République, parce que vous nous en donne l'occasion, je voudrais en peu de mots vous exprimer toute la gratitude des musulmans pour l'heureuse initiative que vous avez prise d'ouvrir une ambassade au Koweit et en Arabie Saoudite, et d'y avoir nommé comme premier ambassadeur notre frère El Hadj Abou Doumbia, homme de dialogue et de discrétion. Je voudrais en deuxième lieu, vous dire notre joie d'avoir pu avec votre aide précieuse réaliser l'unité de la majorité des musulmans au sein du Conseil National Islamique. L'objectif essentiel de notre nouvelle organisation est de coordonner les activités des associations et communautés membres ; et d'organiser leur coopération en vue de la réalisation d'œuvre d'intérêt commun pour la compréhension et la promotion de l'Islam.

Au regard de cet objectif, les charges et les défis sont nombreux, Monsieur le Président.

Vous voudrez me permettre de vous indiquer en bref nos préoccupations et nos projets.

1/ Aider à mettre nos imams dans les conditions de vie plus décentes qui correspondent à leur statut de guides spirituels.

2/ disposer d'un terrain dans la commune de Cocody aux fins d' y bâtir notre siège ; il s'agit du Conseil National Islamique ;

3/ obtenir un lieu de culte dans la commune du Plateau ;

4/ prendre en main l'organisation du pélerinage à la Mecque en relation avec l'administration ;

5/ Nous souhaitons que les lendemains de la nuit du destin et du "Maouloud" (anniversaire de la naissance du Prophète) soient décrétés jours fériés, ainsi que le lundi, si la fête de la Tabaski ou du Ramadan tombe un dimanche ;

6/ Nous souhaitons également que l'heure de l'émission télévisée Allahou Akbar soit ramenée à 20 H 30 après les journaux télévisées ;

7/ Nous souhaitons enfin que l'Arabe soit introduit comme deuxième langue dans le programme de l'enseignement secondaire.

Mais Monsieur le Président, notre préoccupation majeure demeure l'éducation et la formation afin que nos enfants échappent à l'univers de la délinquance, de l'alcoolisme, de la drogue, de la prostitution ; pour une Côte d'Ivoire, saine moralement, intellectuellement et spirituellement. Nous vous confirmons Monsieur le Président, que le congrès des Imams pour lequel nous avons sollicité votre parrainage aura lieu à Yamoussoukro, à une date dont nous vous ferons la proposition.

En terminant, Monsieur le Président, nous voulons vous remercier très profondément, d'avoir permis à votre proche collaborateur, le Ministre Balla Kéita de nous avoir aidés à dénouer la crise, et rapprocher encore plus de vous toute la communauté musulmane.

Monsieur le Président telles sont les préoccupations que nous tenions à apporter à votre auguste attention.

Nous vous réaffirmons Monsieur le Président, comme nos parents depuis 1945, la confiance de toute la communauté musulmane pour votre œuvre parfaite.

Monsieur le Président, puisse Allah vous aider à nous aider !

Je vous remercie.

Propos recueillis par
PIERRE N'DA KOUAMÉ

POUR LA PAIX SOCIALE

«Monsieur le Président, vous avez la confiance de la Communauté musulmane».

M. Idrissa Koné, Président du Conseil National Islamique qui s'exprime ainsi, parlait au nom de la communauté musulmane. Et c'était au cours de l'audience que le Chef de l'Etat, le Président Félix Houphouet Boigny a bien voulu accorder à cette communauté ; audience qui a eu lieu le jeudi 28 janvier dernier à la résidence privée de Cocody. La délégation de la communauté musulmane était composée du Conseil National islamique, du Conseil des Imams, de l'association de femmes musulmanes, et de l'association des jeunes musulmans.

Parlant au nom de la communauté islamique en sa qualité de président du Conseil National islamique, M. Idrissa Koné n'a pas manqué de relever toute la sollicitude du chef de l'Etat à l'endroit de la communauté islamique. Il s'étendra sur les qualités d'homme hors pair du président Houphouet. Ce qui lui a permis d'appréhender à leur juste valeur les problèmes de l'Islam ; donc des musulmans de Côte d'Ivoire.

Pour cela, et pour ce qu'il a fait pour les musulmans, le Président Houphouet ne peut que rencontrer le soutien de la communauté musulmane.

Puis, le président du Conseil National islamique formulera des doléances. (CF discours). Des doléances que le chef de l'Etat a promis d'examiner.

Au nombre des doléances adressées au chef de l'Etat, figure l'instauration de la langue arabe dans le secondaire. Compte tenu de la laïcité de l'Etat de Côte d'Ivoire, nous pensons tous qu'il faut mettre cette doléance sur la table de discussion. Cela éviterait des problèmes du genre de «l'histoire tourmantée des relations entre l'Europe chrétienne et l'Orient musulman»; parce que dans cette affaire l'intolérance des uns et le fanatisme des autres peuvent être source de conflit.

Dans l'immediat, ce que certains ont voulu appeler le «problème musulman» est réglé ; et tant mieux pour la paix sociale.

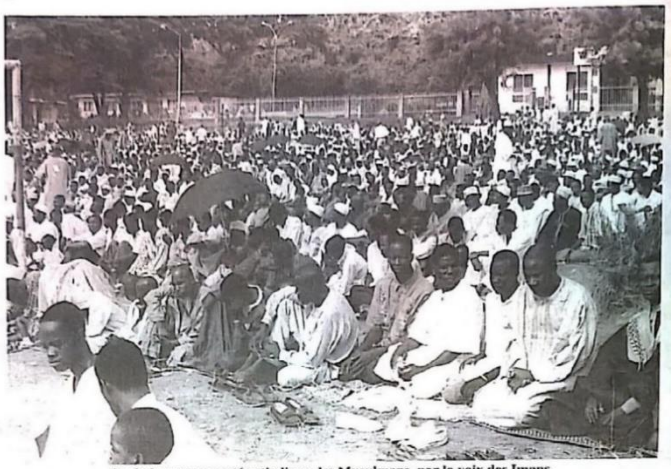
PIERRE N'DAKOUAME

XXI. Déclaration du CNI et du COSIM sur la révision du code électoral de 1994 (*La Voie*, 9 août 1995)

ÉLECTIONS POUR PRÉVENIR TOUT RISQUE D'ÉCLATEMENT SOCIAL

Les Imans appellent à un réexamen du code électoral

A l'occasion de la célébration de l'anniversaire de la naissance du prophète Mahomet, le Conseil supérieur des imans et le Conseil national islamique ont adressé un message à la nation Ivoirienne. Dans celui-ci, ils invitent clairement les gouvernants à "réexaminer les aspects contestés du code électoral".



Après la communauté catholique, les Musulmans, par la voix des Imans, prônent la concertaion sur le code électoral.

«Que les croyants se consultent entre eux à propos de leurs affaires»
(Coran : S 42 ; V. 38)

Mawlid, fête anniversaire de la naissance du prophète Mohammad (SAW) est un jour important pour l'Islam et pour les musulmans. Cette occasion est particulièrement opportune pour nous, **Conseil supérieur des Imams et Conseil national islamique,** d'adresser notre fraternelle salutation à tous les Ivoiriens, quelles que soient leur confession religieuse te leur obédience politique. C'est aussi l'occasion pour prier, non seulement pour la Paix te la Prospérité dans notre pays, mais également pour notre continent et pour le monde. Si l'on devait résumer le sens de cette fête, les mots de **Paix, Justice, Equité** seraient les plus appropriés.

La paix, du point de vue de l'Islam est un concept global qui signifie beaucoup plus que **«l'absence de conflits».** Elle est une attitude dynamique qui traduit la volonté active de prévenir les incompréhensions, de les dénouer si, par malheur, elles venaient à s'installer. **La Paix,** hélas n'est pas une grâce immanente qui tombe sans effort des hommes. Elle est une quête permanente de tous. Jusqu'aujourd'hui, la Côte d'Ivoire a su préserver l'essentiel, éviter les fractures irréversibles. Cela a permis à notre pays de franchir des étapess vers un bonheur relatif, de reduire la part d'incertitudes qui, ailleurs, ont déstabilisé des nations pourtant fortes en apparence.

La tâche primordiale qui incombe donc à chacun de nous est de réunir les conditions requises pour minimiser les conflits, voire les supprimer lorsque les intérêts antagonistes les font germer. Il n'y a pas de fatalité dans l'avènement des désastres. l'Islam, religion non fataliste, enseigne que deux voies nous sont offertes : L'une mène vers la paix, l'autre vers l'affrontement. Le moyen le plus sûr pour échapper aux pièges de la désagrégation est la concertation, en vue de réaliser un consensus minimum.

Dans cette perspective, la responsabilité de l'Etat et des gouvernants est essentielle. Mais elle n'annule pas celle de toute la sphère politique, pour sauvegarder la Nation. Le COSIM et le CNI n'ont pas vocation à prendre parti. Mais, ils ont l'obligation d'appeler l'attention de tous sur la nécessité de se parler ; de rappeler à chacun son devoir moral, d'éviter à la Nation les tourments qui naissent toujours des actes d'exclusion, de l'instauration de fait d'une citoyenneté inégale. A ce propos, le COSIM et le CNI réaffirment ce principe évident : tous les Ivoiriens ont les mêmes droits et les mêmes devoirs. Attentifs à tout ce qui touche l'équilibre de la Nation, le COSIM et le CNI suivent avec beaucoup d'intérêt, mais à leur façon, les débats actuels qui engagent l'avenir du pays. Aujourd'hui, ils perçoivent l'inquiétude d'une importante frange de la population depuis le vote et la promulgation de la loi portant code électoral. Le moins qu'on puisse dire et qui exprime la réalité, c'est que cette loi, en quelque mois, a divisé une Nation qui se construisait patiemment. Le tissu social est mis à mal dans ses proportions inquiétantes. Cette frange, qui se sent exclue, a besoin d'être rassurée quant à la promesse de construire et pérenniser, ensemble cette **«Patrie de la vraie Fraternité»**, de garder ses chances et son espérance intactes.

Le COSIM et le CNI interpellent les acteurs de la vie politique et leur disent : *il n'y a pas de politique qui vaille en dehors des réalités*. La sagesse et le pragmatisme invitent à rechercher le consensus et donc réexaminer, dès que possible, les aspects contestés du code électoral.

Le COSIM et le CNI pensent que la justice n'est certainement pas la satisfaction de tous les désirs ; mais elle est encore moins la marginalisation volontaire ou non, de ceux qu'on croit (à tort), sans moyens et sans capacité de réaction.

L'Islam enseigne d'autre part qu'un Etat, s'il peut prospérer, même dans l'infidélité, il ne le peut dans l'injustice. la notion de justice transcende par conséquent tout. Elle est la seule digue contre la violence et les incompréhension. Et pour le pays, la justice et déquité sont les seuls remèdes pour libérer les énergies positives, éviter la dévitalisation du tissu social. La justice est le moyen de maintenir l'élan vers un développement auquel chaque citoyen s'associe avec responsabilité.

Pour avoir intégré les visions de paix, d'hospitalité et de solidarité, notre pays a su devenir, malgré les aléas, un important carrefour de civilisations. Il recèle en lui les moyens de le demeurer. Pour peu que s'affirme la volonté de prendre en compte les aspirations capitales quand celles-ci valorisent l'intérêt général.

Du point de vue du COSIM et du CNI, aucune querelle susceptible d'opposer les enfants de ce pays n'est irréductible. Qu'il s'agisse de l'Ecole, du Code électoral, de l'égalité des chances etc, la patience et d'humilité, qui sont les bases du dialogue, peuvent engendrer des résultats spectaculaires. A-t-on suffisamment usé de la concertation en vue d'aplanir les différends ? A notre humble avis, pas assez. Est-il trop tard pour le faire ? Nous pensons qu'il est encore possible de renouer le dialogue.

Les temps qui approchent sont porteurs de risques si les bonnes volontés, prises dans une logique partisane, renoncent à jouer leur rôle de conciliation, laissant ainsi le champ libre aux thèses extrémistes. le Coran nous met en garde : *«Craignez une épreuve qui n'atteindra pas spécialement ceux d'entre vous qui sont injustes. sachez que Dieu est terrible dans son châtiment»* (S.8 V.25)

Déjà, certaines composantes de la Nation sont mises à l'index par les spécialistes de la surchauffe verbale, les experts en tension sociale dont nul ne peut dire s'ils sont mandatés pour parler et/ou écrire.

Mais, l'important, du point de vue du COSIM et du CNI est ailleurs. Comment créer les conditions afin que chaque Ivoirien vise ses engagements philosophiques ou politiques dans le respect des autres. C'est un défi lancé à cette génération d'Ivoiriens qui doivent contribuer, à chaque niveau, au maintien d'un climat apaisé, dans ce pays prestigieux, aux potentialités humaines et économique exceptionnelles.

Que chaque croyant s'en remette à Dieu, mais avant de la faire que tous les croyants fassent ce qui dépend d'eux, en faveur de la Paix pour que se dégage la voie lumineuse vers notre destin commun

«Dieu ne change rien à l'état d'un peuple sans que ce peuple n'entreprenne de transformer ce qui est en son for intérieur» (Coran S. 13. V. 11).

Le COSIM et le CNI invitent tous nos compatriotes à la reflexion. Ils savent qu'en dépit de divergences réelles, nul ne mesurera son soutien, nul n'économisera son énergie et son temps pour préserver la Côte d'Ivoire. Ils invitent enfin les croyants à la prière et à la méditation, pour que notre pays continue de mériter la grâce et la prodigalité divines.

Assalam Aleïkum

Pour le COSIM
Le porte-parole : El Hadj Aboubacar Fofana
Pour le CNI
Le président El Hadj koné Idriss Koudouss

XXII. Article d'Ibrahim Doumbia sur l'« épuration ethnique » dans l'administration (*Plume Libre*, février 1995)

PLUME DANS LE QUOTIDIEN

Chasse aux cadres musulmans:

Par Kèmè Brahma

L'épuration ethnique continue!

Dans Plume N° 027 du mois de mai 1994, suite au grand mouvement de "déblayage" dans l'administration qui avait écarté de nombreux musulmans, nous publiions, à la une de notre journal: Les musulmans écartés de l'administration: Coïncidence ou épuration ethnique?
Comme il fallait s'y attendre, ce titre a fait beaucoup de bruits. De nombreuses personnes et non des moindres n'avaient pas hésité à nous traiter de séparationnistes, de sécessionnistes, voyant en notre action, une volonté de balkanisation de notre pays en deux zones: le nord, occupé par les musulmans, et le sud par les chrétiens. Ce qui n'était qu'une suspicion légitime en ce temps à notre niveau, est aujourd'hui devenue une certitude inébranlable. Il y a bel et bien épuration ethnique.

APRES l'éviction de leur poste de la première vague de nordistes tels que Hadji Diarra, Ali Coulibaly, Issa Diakité et autres dans le cadre d'une opération de "dédramanisation" tous azimuts, il y a eu le coup de la CAA où Coulibaly N'Golo et tous ceux qui avaient le malheur de s'appeler Ouattara, Coulibaly ou Koné, ont été évincés de leurs postes; aujourd'hui c'est une nouvelle purge qui voit le jour.

La liste n'est pas exhaustive, nous nous limiterons à quelques cas à commencer par Daouda Thiam.

Ce dernier a été limogé non seulement parce qu'il n'est pas ivoirien "sang pour sang", (code électoral oblige), mais plus parce qu'il est un "empêcheur de manger en rond". Dans ce pays où puiser dans les caisses de l'Etat est une convention, cela relève d'un crime.

Soumahoro Mamadou a eu le malheur d'appartenir au RDR, ce "parti des dioulas", ce qui lui a valu d'être éjecté de son poste de sous-directeur à la CCIA.

Traoré Hamidou, sous-directeur de la Sicogère, éjecté de son poste, par on ne sait quelle raison. Que lui reproche-t-on? Rien, sinon qu'il serait RDR, et surtout sacrilège, qu'il pourrait un jour postuler au titre de Directeur de cette Société qui est une chasse-gardée pour les "pur-sang".

Si les évictions de Thiam et de Soumahoro Mamadou et autres paraissent s'expliquer plus ou moins, l'exemple le plus frappant de ce flou gouvernemental est sans nul doute celui de Touré Abou (Vassiriky) DGA de la CNPS. Que lui reproche-t-on? Rien.

Intègre, il l'est.

Travailleur, il l'est également.

Son seul tort? Il appartient au CNI, organisation islamique agréée pourtant par l'Etat. Mais pour les gouvernants qui dit CNI, dit intégristes toutes choses qui, comme il faut s'y attendre mérite un "traitement" particulier. Pour nos gouvernants, il faut éliminer ces "pestiférés". La fin justifiant les moyens, tous

Daouda Thiam, l'une des victimes.

les coups sont bons, y compris les limogeages dans l'administration, les enlèvements...

Où va-t-on avec cette logique pernicieuse? A ce rythme, c'est tout une frange de la population qu'on se met sur le dos. Car éjecter un cadre de son poste pour des raisons inavouées c'est toucher à la fibre sensible de toute une région qui se sent visée d'une manière ou d'une autre. Car qu'on le veuille ou non en Afrique, un enfant qui réussit, est le fils de tout le village, de tout le clan et de toute la famille.

Au delà de ces raisons qu'on pourrait traiter de "pas conformes au temps moderne", c'est la compétence et l'intégrité morale qui sont reléguées au second plan, au profit des mobiles bassement politiques. Cette politique d'exclusion prônée par le gouvernement Bédié n'est pas à sa fin. Elle ne fait que s'amplifier, faisant fi de toutes les rancœurs que cela suscite. Hier c'était Ali Coulibaly et compagnie. Aujourd'hui, il s'agit de Touré Vassiriky et autres. A qui le tour demain? Attendons voir. Dans tous les cas, le pouvoir n'est pas la propriété exclusive d'un seul individu ou d'un seul groupe ethnique. L'histoire qui est toujours en marche réserve des surprises désagréables. Les premiers d'hier peuvent devenir les derniers d'aujourd'hui. Certains peuples qui étaient à la traine il n'y a pas longtemps à travers le monde sont aujourd'hui au premier rang. Il n'est pas nécessaire de les citer. Tout le monde les connaît. Dans tous les cas, le Coran est clair à ce niveau «*O Dieu, possesseur du règne! Tu donnes le règne à qui tu veux et tu ôtes le règne à qui tu veux. Tu donnes puissance et considération à qui tu veux et tu avilis qui tu veux. En ta main est le bien. Tu es capable de toute chose*». *Chap. III, verset 26.* Puisque la parole de Dieu est infaillible...★

K. B

Les rubriques: «la vie de nos communautés» et «jeux et détentes» n'ont pu paraître pour des raisons indépendantes de notre volonté. Toutes nos excuses.

XXIII. Portrait d'Oumarou Kanazoé tiré du Groupe Kanazoé

Biographie du Fondateur El Hadj Oumarou KANAZOÉ

Né en 1927 à Yako dans la province de Passoré (au nord du Burkina Faso) d'une famille polygame, fils unique de sa mère et orphelin de père dès l'âge de douze (12) ans, il lui a fallu travailler très tôt pour subvenir non seulement à ses besoins personnels mais aussi à ceux de sa très chère maman.

Après six années passées à l'école coranique, le petit Oumarou fait ses premières armes dans le tissage. Il se fait déjà remarquer pour son talent et sa persévérance. Ses cotonnades d'une qualité exceptionnelle, se vendaient jusqu'au Mali et au Ghana. Des voyages qu'il n'hésitait pas dans un premier temps à y faire à pied.

Ensuite en 1950, il investit ses premiers gains dans un petit restaurant à Yako. Ses affaires prospèrent et, en 1955, achète son premier camion avec lequel il se lance dans le commerce des matériaux de construction puis dans le transport en commun entre Ouagadougou et Abidjan. C'était le début d'une nouvelle et belle aventure car dix ans après son parc était estimé à 100 camions faisant le lien entre Ouagadougou et Abidjan dans l'acheminement des marchandises et des passagers.

El hadj Oumarou Kanazoé affectueusement appelé OK était présenté comme l'homme d'affaire le plus doué de la région. Il a fondé le plus important empire du Burkina Faso, l'entreprise Oumarou Kanazoé, en 1973. L'entreprise OK dès lors est resté une référence nationale et même sous régionale en matière de bâtiments, de travaux publics, d'aménagements hydro-agricoles, etc.

Le 2 novembre 1995, il a été élu président de la chambre du commerce et de l'industrie.

Pour marquer son attachement à la religion, l'homme des centaines de mosquées s'était engagé très tôt dans la construction bénévole des lieux de cultes pour les fidèles musulmans. C'est ainsi qu'à son actif on enregistre plus d'une centaine de mosquées construites dont les grandes mosquées de Ouagadougou, de Pouytenga, de Yako, de Kaya et la plus grande mosquée du Burkina en chantier à Ouaga 2000. En reconnaissance de sa contribution à la construction de la nation, à la consolidation de la paix, au renforcement de l'unité, à la cohésion et à l'entente entre les peuples, à la défense du dialogue, de la tolérance, etc. El hadj Oumarou Kanazoé a été fait commandeur de l'ordre national en 2006, puis Grand Officier de l'ordre de mérite burkinabé en décembre 2008 par le Président du Faso.

Le Fondateur El Hadj Oumarou KANAZOÉ (1927 - 2011)

« Biographie du Fondateur El Hadj Oumarou KANAZOÉ », *Groupe Kanazoé*, http://kanazoe.com/biographie.html, page consulté le 8 juin 2018.

XXIV. Article du journal *L'Appel* sur les élections municipales de 1995 au Burkina Faso (janvier-février 1995)

POLITIQUE

MUNICIPALES 1995, POUR QUI VOTER ?

Après les élections présidentielles de Décembre 1991 marquées par le boycott de l'opposition et la candidature unique de Blaise Compaoré, suivis du raz-de-marée de la mouvance présidentielle aux législatives du 24 mai 1992; l'échiquier politique burkinabè a connu une relative accalmie. Au cours de cette période d'assoupissement, beaucoup de choses se sont passées : Nomadisme politique, divisions au sein des partis d'opposition, création de nouvelles alliances, inexistence de l'opposition, léthargie syndicale, etc.

Dans le dernier trimestre de l'année 1994, le paysage politique du Faso a cependant rompu avec cette morosité . Le corps électoral vient en effet d'être convoqué pour les élections Municipales du 12 février 1995 dans trente trois communes de plein exercice.

Les Municipales du 12 février 1995 seront un véritable test pour la démocratie burkinabè qui a perdu un peu de son crédit au terme des élections présidentielles et législatives qui ont été émaillées d'irrégularités et d'insuffisances sur le plan organisationnel.

En effet, les présidentielles de Décembre 1991 ont quelque peu laissé l'électorat burkinabè sur sa faim après le boycott du scrutin par l'opposition qui s'était comme un seul homme, retiré de la course à la magistrature suprême, laissant Blaise Compaoré tout seul, sillonnant les provinces et menant une campagne à l'américaine. La suite , on la connaît : Le nouveau Président a été élu avec une majorité de 86,19 % des suffrages exprimés, mais par seulement un peu plus de 20 % de l'électorat.

Après ce test manqué, le corps électoral a été de nouveau convié aux urnes le 24 mai 1992 pour les législatives. Cette fois-ci, à l'exception de quelques partis d'opposition, tous les acteurs de la vie politique ont répondu présent. L'opposition qui connaissait une relative cohésion avant les présidentielles de 1991, se présentera à ces élections quelque peu divisée et affaiblie . La conséquence sera au terme du scrutin, le raz-de-marée de l'ODP/MT et l'entrée en hibernation de l'opposition devenue dès lors , aphone et inexistante .

Les Municipales du 12 février qui parachèveront les rendez-vous électoraux de la IV ème République, présentent donc de grands enjeux pour les acteurs de la vie politique du Burkina. A l'instar des présidentielles et des législatives , ces Municipales permettront aux formations politiques de révéler leurs forces réelles. Si les choses se déroulent normalement et dans la transparence totale, deux scénarios pourraient se présenter : Le premier, la mouvance présidentielle réédite son raz-de-marée de [illegible] sa popularité et soigne son image de marque. Le second, l'opposition sort de son sommeil, opère une percée fulgurante et met fin au monolithisme de la mouvance présidentielle pilotée par l'ODP/MT.

Les enjeux des municipales sont tellement importants qu' avant même le lancement de la campagne électorale, l'arène politique était déjà en ébullition. Aussi bien au niveau du Gouvernement, que des partis politiques, on affûte ses armes, qui pour le bon déroulement du scrutin, qui pour sortir la tête haute de ce dernier test.

Coté Gouvernement, ce sont les préparatifs. On se dit satisfait des mesures administratives et législatives prises pour assurer une meilleur organisation et la transparence dans le déroulement du scrutin, même si l'opposition émet des inquiétudes. Après l'installation de la Commission Electorale et la convocation du Corps Electoral des 33 communes de plein exercice, l'exécutif procède depuis le 23 décembre 1994, à une révision exceptionnelle des listes électorales.

Coté états-majors des partis politiques, on s'affaire, à coup d'arguments, de promesses," de feuilles ", de sacrifices ou de rites initiatiques.

Si du coté de la mouvance présidentielle, on affiche une certaine sérénité dans l'espoir de rééditer l'exploit de 1992, du coté de l'opposition, on dénonce plutôt " la monopolisation du processus électoral par le pouvoir ", "les commissions de recensement", " le découpage des circonscriptions électorales", etc.

Dans cet imbroglio pré-electoral où tous les coups sont permis, quel doit être l'attitude du musulman ?

L'attitude du musulman

Pour éviter tout excès lors des élections, l'islam prescrit aux candidats et aux électeurs une ligne de conduite et une conscience démocratique bien déterminées.

De l'attitude des candidats

La législation islamique définie le bon candidat comme un homme plein d'idées, libéré des attitudes enfantines, habile, digne, fort de raisonnement et surtout très honnête. " Quiconque exerce une fonction que nous lui conférons moyennant une rétribution, tout ce qu'il touche en dehors d'elle est du vol " disait le prophète de l'islam.

L'islam considère la responsabilité comme un dépôt sacré de Dieu. Par conséquent, tout candidat doit avoir à l'esprit que le pouvoir qu'il exercera en cas d'élection est une très lourde responsabilité devant le peuple et surtout devant Dieu. En tant que premier responsable de la gestion des biens de la collectivité, le candidat élu aura la lourde mission de traiter ses administrés avec égard, respect et douceur. Défendre leurs intérêts avec délicatesse devra être au centre de ses préoccupations car " le leader qui n'entoure pas ses administrés de sa protection vigilante, ne sentira jamais l'odeur du paradis " affirmait le prophète de l'islam. Dans un autre hadice, le prophète comme pour insister sur la lourdeur de la mission des élus disait : " Tout homme à qui l'on a confié la gestion des intérêts d'un groupe , s'il meurt alors qu'il trompe ses administrés, Dieu lui interdit le paradis ".

En tant que " berger " à qui il sera demandé des comptes sur l'état de la bergerie, les futurs candidats se doivent donc, conformément à la législation islamique, d'éviter d'acheter des voix à coup de feuilles, de s'adonner à des pratiques occultes et d'anesthésier les consciences à coup de promesses irréalisables et irréalistes. L'islam refuse que le jeu démocratique repose sur le mensonge, la fraude et la duperie. C'est pourquoi, la législation musulmane prescrit aussi aux électeurs un code de conduite.

De l'attitude des électeurs

" S'il y a des corrompus, c'est qu'il y a des corrupteurs". L'adage dit vrai, car si des gens ne vendaient pas leur dignité à vil prix, il n'y aurait pas d'acheteurs de consciences ou de voix.

Pour promouvoir une démocratie réelle, les électeurs doivent éviter de sombrer dans la bassesse, la démission et l'abandon de leur liberté et de leur dignité entre les mains des acheteurs de consciences.

Dans le verset 70 de la sourate 17 du Coran, Dieu nous dit :" Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam.... Nous les avons préféré à plusieurs de nos créatures ". En tant que noble créature, nous devons éviter de nous humilier en vendant notre honneur, notre dignité et notre conscience, choses que nous avons de plus chères.

La gestion de la cité est trop importante pour être confiée à des hommes sans scrupule et très peu responsables. C'est pourquoi, le prophète de l'islam disait au sujet du choix des responsables : " Ceux qui choisissent des chefs incompétents et injustes, ont trahi Dieu, son prophète et toute la communauté des croyants ".

En tant qu'électeurs, nous avons donc le devoirs de refuser de donner nos voix à des individus qui brillent par leur manque de sincérité, de loyauté, de compétence et d'honnêteté, au risque de conduire notre société vers un péril effroyable. Nous avons tout intérêt à avoir pour critère de choix, l'honnêteté, la dignité et la compétence si nous ne voulons pas trahir Dieu , corrompre la morale et de ce fait imposer le chaos à la société toute entière.

Le jeu démocratique se soldera par un échec, tant que les principaux acteurs de la scène politique n'auront pas une conscience profondément démocratique. Il sera toujours faussé tant que l'honnêteté, la dignité et la droiture ne seront pas des avoirs précieux pour les candidats et les électeurs.

Sharif Souley.

XXV. Déclaration des associations islamiques du Burkina Faso sur la situation nationale suivant la mort de Norbert Zongo (*L'Observateur Paalga*, 4 janvier 1999)

Déclaration des Associations islamiques du Burkina Faso sur la situation nationale

Au nom de Dieu, clément et miséricordieux,

Le 14 décembre 1998, nous avons appris le décès de Norbert Zongo, directeur de publication du journal *"l'Indépendant"*, et de ses trois compagnons survenu la veille sur l'axe Ouagadougou-Léo à proximité de Sapouy.

Suite à cette disparition tragique, des troubles de tous genres se sont produits dans plusieurs localités du pays.

Face à l'inquiétude grandissante qui menace la paix sociale, les associations islamiques du Burkina invitent solennellement tous les Burkinabè à faire preuve de sagesse, et de dépassement de soi, afin que cette paix puisse être toujours préservée.

Elles prennent acte de la création d'une commission d'enquête et souhaitent qu'elle puisse faire la lumière sur cette affaire dans la transparence et la justice pour que demeure la concorde nationale.

Les associations islamiques qui partagent la douleur des familles éplorées les prient de trouver ici, l'expression de leurs condoléances les plus émues.

Qu'Allah le Tout-Puissant, protège le Burkina !

Amen.

Ont signé:

- La CMBF : **El hadj Sana Aboubakar**
- Le Mouvement sunnit : **El hadj Ouédraogo Aboubakar**
- L'Association islamique de la Tidjania : **El hadj Rabo Saïdou**
- Le CIB : **El hadj Sana Harouna**
- L'itihad islami : **El hadj Cissé Ali**
- L'AEEMB : **Sanfo Marou**
- L'AIBST : **Moctar Ouédraogo**
- Le CERFI : **Drabo Mamadou**
- AJMD : **El hadj Dianda Omar**

XXVI. Déclaration du COJEMCI sur les agressions de la FESCI

« Un autre génocide se prépare contre la communauté musulmane »

Depuis quelques temps, la paix sociale si fragile, connaît des perturbations avec pour point focal l'organisation des Conseils généraux. L'enjeu que constituaient celles-ci a poussé certains états-majors de partis politiques à appeler ouvertement à l'agression physique, voire au meurtre sans que cela n'émeuve nos autorités. Pire encore, le scénario des événement douloureux d'octobre et de décembre 2000 qui ont endeuillé la Côte d'Ivoire toute entière et que l'on tentait d'oublier se profile à l'horizon avec son cortège de menaces, d'agressions, de destructions de biens ainsi que d'édifices religieux et même d'assassinats. Les récents événements de Daloa sont très éloquents. Un autre génocide serait-il en préparation contre la communauté musulmane? Tout porte à le croire.

Comment en effet comprendre qu'à l'issu des bagarres rangées entre jeunes militants de deux partis politiques, des mosquées sont incendiées, des villages détruits et brûlés, des centaines de personnes chassées de leurs demeures et leurs biens emportés ou saccagés? Comment interpréter la déclaration du ministre de l'Intérieur qui disait en substance que les Dioula ont tout intérêt à ce que la paix règne car ce sont eux qui résident en ville et qui y possèdent d'importants biens? Comment ne pas s'inquiéter lorsque après la délivrance du Certificat de nationalité à ADO, l'Imam de la cité universitaire d'Abobo II répondant au nom de Coulibaly Isaac ainsi que deux autres frères de l'AEEMCI soient l'objet de violentes agressions de la FESCI?

Comment cette inquiétude n'irait-elle pas grandissante lorsque la FESCI, dans la nuit du dimanche 07 juillet dernier fait irruption dans sept (07) chambres d'étudiants musulmans de la cité universitaire dite « cité rouge » après avoir fracassé les portes vers 2 heures du matin pour emporter tous les biens de ces derniers? Plus grave encore, le président national de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) venu le lendemain s'enquérir des nouvelles de cette infraction a failli y perdre la vie ; lui et le frère Ballo Bamain ont été agressés par des individus armés de barre de fer, de machettes,… Dieu merci qu'ils n'aient pas atteint cet objectif. Ce n'est pas la première fois que les éléments de la FESCI s'illustrent de la sorte. Et malgré les nombreuses plaintes déposées depuis lors, aucune suite n'a été donnée à celles-ci. Si nous n'y prenons garde, tout ceci risque de provoquer une déflagration dont personne ne peut mesurer les conséquences.

En effet, selon les responsables de la FESCI, il n'y a aucune différence entre l'AEEMCI et le RJR. Ceci pour dire que la violence est loin de s'estomper. Ces quelques exemples, loin d'être exhaustifs nous confortent dans notre position à croire que l'assertion (l'amalgame) savamment orchestrée qui veut que : RDR = Dioula = Musulmans = Etrangers entretenue à dessein, demeure plus que toujours une réalité qui continue malheureusement à causer d'énormes dégâts et des nombreuses pertes en vies humaines en toute impunité. N'y a-t-il pas encore suffisamment de cadavres musulmans ou Dioula, pour que nos autorités se décident à agir?

Tout porte à le croire, quand on sait qu'une certaine presse notamment « il du peuple du mercredi 19 juin 2002 » reléguée par des individus commis à la sale besogne, distillent de fausses informations quant à l'attaque éventuelle que prépareraient les Musulmans contre eux tout en leur demandant de s'armer en vue de riposter. La preuve de tout ceci est encore fait quand M. Boga Doudou convoque l'Imam Fofana Aboubacar sous le fallacieux prétexte que des individus détenteurs de fausses pièces d'identité, se seraient réfugiés à la Mosquée. Le décor est ainsi planté.

Nous prenons à témoin nos autorités universitaires, nos responsables politiques, nos gouvernants et enfin la société civile face aux agressions répétées dont notre communauté continue d'être victime sans aucune compassion et demeurées jusque-là impunies. Nous lançons également un appel solennel à toutes nos autorités afin que soit mis fin à l'activisme de la FESCI et que de façon générale cessent définitivement les violences gratuites aux conséquences lourdes et incertaines avant que l'irréparable ne se produise.

Pour le Collectif des associations de jeunesse musulmane de Côte d'Ivoire

Association des élèves et étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI)

Association des jeunes Musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI)

Amicale des anciens de l'AEEMCI (3A)

« Les Associations de jeunesse musulmane à propos du climat socio-politique »,
Le Patriote, 15 juillet 2002.

XXVII. Sermon « Foi et citoyenneté » de l'imam Tiégo Tiemtoré (*An-Nasr Vendredi*, 1er février 2004)

An - nasr
Vendredi n°002 du 1er février 2004

« Lorsque vient le secours d'Allah ainsi que la victoire, célèbre les louanges de ton Seigneur et implore son pardon »

FOI et CITOYENNETE

Toutes les louanges sont à Allah, le Seigneur des univers. Que Sa paix et Son salut soient sur le sceau des prophètes (SAW), sa famille, ses compagnons et les croyants de toutes les générations, jusqu'au jour dernier.

Pour l'islam, porter la foi c'est assumer une responsabilité devant Dieu et devant les hommes. Cette responsabilité refusée par toutes les autres créatures « *nous avions proposé aux cieux, à la terre et aux montagne la responsabilité(de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal).ils ont refuser de la porté et en ont eu peur alors que l'homme s'en est chargé ; car il est très injuste[envers lui même] et très ignorant.* » **(S33V72) fait du musulman, un agent actif de développement. La foi devient un facteur d'épanouissement individuel et collectif. Le Coran dit :** « *si les habitants des cités avaient été croyants*

an-nasr vendredi n°002 du 1er février 2004 ...15.... Prix 50 f cfa P. 1

et pieux, nous les aurions assortis des bénédictions venant du ciel et de la terre mais, ils ont mécru et nous leur faisons goûter de ce qu'ils ont accompli » **S7V95. Parce que le musulman est porteur d'un projet de société, la société dans laquelle il vit, il doit tirer profit de sa foi. Un bon musulman est donc un bon citoyen. Tout musulman doit être utile à sa société. Le message de l'islam est un message de miséricorde, de réconfort, de soulagement et de guidance. Le Coran ne cesse de rappeler ce lien qui existe entre l'adoration de Dieu et le service rendu aux êtres humains. Les actes cultuels ont pour finalité d'éduquer le musulman et de faire de lui, un homme de bien. Tes prières, tes jeûnes, tes zakats et pèlerinages te procurent une purification intérieure qui doivent te donner une lumière pour éclairer autour de toi. Adorer Dieu, c'est être proche des hommes et leur être utile. Notre foi nous enseigne de savoir être avec Dieu pour savoir être avec les hommes.** « *Sois bon comme Dieu l'a été à ton égard* » **proclame le livre sacré.**

Notre foi, notre éducation, nos dévotions nous préparent à nous rendre utile à tous. C'est la raison pour laquelle le message de l'islam est appelé An-Nour (la lumière), Al houda (la direction), Al Ikhlass (la sincérité), Ar-Rahma (la miséricorde), Al fadl (la grâce), As-Salam (la paix)…

Le musulman doit s'efforcer dans sa vie **quotidienne de refléter ces attributs et**

d'être pour tous ceux que Dieu a placé autour de nous une lumière et une miséricorde. Là où il y a le bien, on doit trouver le musulman ; où il y a le mal on doit trouver le musulman pour lutter et reformer. Le musulman est donc un adepte de bien et un combattant du mal. Un hadith du messager (SAW) affirme : « *Toute la créature est la famille de Dieu. L'homme le plus estimé de Lui est celui qui est utile à cette famille* ».

Comment peut-on alors se réclamer de l'islam et être un mauvais travailleur ? Ne jamais payer ses impôts ? Frauder ? Voler ?

Où se trouve notre foi, quand on est indifférent devant les pleurs de l'orphelin, la misère de la veuve, la destruction de l'environnement, les déboires des enfants de la rue etc. ?

Notre identité musulmane nous exhorte à voir un engagement citoyen au nom de Dieu et pour les hommes. Cette identité s'éduque pour transmettre la lumière, c'est agir pour construire la cité.

Si l'on veut se rapprocher de Dieu, l'on a obligation de se rapprocher de ses créatures et leur faire du bien. On ne peut être proche de Dieu et éloigné des hommes. Notre vie est une vie du sacré. Tout est de la dimension du sacré en islam : le temps, le sommeil, le regard, la prière, l'homme, le soleil, l'arbre etc. Tout acte que nous posons passe sous le sceau du regard divin, même nos silences pour ne pas mal faire. Quelque

soit le contexte dans lequel évolue un musulman, sa foi détermine un engagement citoyen, c'est à dire être avec Dieu et vivre avec les hommes. La campagne de diabolisation de l'islam ne doit pas empêcher le musulman de jouer ce rôle. Tant qu'existera le monde, ce sera une bataille entre l'obscurité et la lumière, le vrai et le faux. L'islam n'est pas un nouvel ennemi, c'est l'ennemi de toujours. Le système le plus combattu, vilipendé, diabolisé, c'est l'islam. Mais c'est lui qui progresse. On lutte contre le voile, l'azan, bref les symboles de l'islam etc. Mais l'islam progressera quand même. Dieu a vaincu le pharaon d'hier, les pharaons d'aujourd'hui et de demain seront vaincus. Dieu fait qu'ils ont une grande peur, quand ils voient quelques choses qui leur rappel l'islam. « Et ton Seigneur révéla aux Anges :" *je suis avec vous : affermissez donc les croyants. Je vais jeter l'effroi dans les cœurs des mécréants…*'' (Coran8 :12) L'islam c'est la voie. La voie que s'est choisi Dieu. Elle enseigne l'équité, la droiture, la bienfaisance. Elle nous fixe un horizon de valeurs et nous guide. Elle nous enseigne de jamais oublier le lien vertical qui nous nourrit de lumière pour éclairer l'horizontalité de nos supports dans la cité.

Imam Tiégo TIEMTORE

Résumé du sermon tabaski 2004

BONNE FETE DE L'AID EL KEBIR

lisez et faites lire An nasr vendredi

XXVIII. <u>Page couverture du journal *Notre Voie* du 10 septembre 2014 sur le rôle qu'aurait joué l'imam Ousmane Diakité dans la nomination de Youssouf Bakayoko à la tête de la CEI</u>

Notre Voie

NOTRE MÉTIER : INFORMER

www.notrevoie.com

Quotidien d'informations générales ● n° 4810 du mercredi 10 septembre 2014 - 16ème année

300 FCFA

VIOLENCE CONTRE L'OPPOSITION

Le CNRD condamne l'attaque du siège du FPI

Page 5

HOLD UP DE YOUSSOUF BAKAYOKO À LA CEI

Révélations sur le rôle trouble de l'Imam Diakité Ousmane

Pages 2-3

• Mgr Touably explique le retrait de l'Abbé Boni Boni Page 5

XXIX. Déclaration du COSIM sur le projet de nouvelle constitution (18 octobre 2016)

NOUVELLE CONSTITUTION

Voici la position du Conseil supérieur des Imams en Côte d'Ivoire (COSIM)

CONSEIL CONSULTATIF EXTRAORDINAIRE

DU 18 OCTOBRE 2016

DÉCLARATION DU COSIM

« Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux et le Très Miséricordieux »

Les Imams de Côte d'Ivoire, par La Grâce de Dieu, se sont réunis, ce mardi 18 octobre 2016, sous la Présidence du Cheickoul Aïma, Bouakary Fofana, pour une grande concertation, comme le recommande l'Islam, chaque fois que nécessaire.

Les Imams ont remercié Le Très Haut pour les nombreux bienfaits dont Il gratifie la généreuse terre de Côte d'Ivoire et ont formulé des prières afin que continue de régner le climat paisible que connaît notre pays.

En ce début de l'année Islamique 1438, ils ont demandé à Dieu d'étendre Sa Grâce et Sa Miséricorde à toutes les populations vivant en Côte d'Ivoire ainsi qu'à toute notre sous-région qui a connu bien des tourments.

Les Imams ont, lors de leur rencontre, souhaité que la prochaine consultation référendaire prévue le 30 octobre 2016 puisse se dérouler dans un esprit de tolérance, dans la paix et le respect mutuel des différentes opinions.

Le climat de stabilité que connaît la Côte d'Ivoire, les progrès réalisés dans divers domaines ainsi que les réalisations en cours, nécessitent en effet le renforcement de la cohésion sociale.

C'est pourquoi, ils exhortent toute la population, la classe politique dans son ensemble à faire preuve de retenue, à faire en sorte que l'intérêt général prenne le pas sur toutes les autres considérations. Ils ont souhaité que les divergences normales ne se transforment pas en adversité.

S'agissant du projet de Constitution lui-même, le COSIM estime que s'il n'a pas vocation à le commenter dans ses détails, il ne saurait cependant se désintéresser d'un texte d'une importance si capitale pour l'avenir de notre pays.

Dans cette perspective, le COSIM a rencontré différents acteurs afin de se faire une idée précise des motivations, des réalités et enjeux du projet de nouvelle Constitution.

Les Imams qui savent qu'aucune œuvre humaine n'est parfaite, se félicitent de la philosophie générale qui sous-tend le texte, tout comme de certains points particuliers qui, dans leur entendement contribuent à renforcer la cohésion nationale.

Le COSIM note la réaffirmation de cette évidence que « Tous les ivoiriens naissent et demeurent libres et égaux ».

Dès lors, et au-delà de la proclamation, le COSIM souhaite ardemment que ce principe devienne une réalité quotidienne dans nos villes, nos quartiers, nos villages.

Car de cela dépend notre volonté commune de défendre la diversité, qu'elle soit ethnique, culturelle ou religieuse.

De façon générale, le COSIM se réjouit du caractère humaniste du projet de texte qui rejoint sur certains points les préceptes islamiques quant aux droits sacrés de la personne humaine à la vie.

Le COSIM prend également acte des engagements du projet sur la justice et l'équité tout comme sur le caractère laïc de l'Etat.

[Au demeurant, Le noble Coran ordonne : « Croyants, soyez fermes envers Dieu, en témoins de l'équité » (S5' – V8)].

Comme il a eu à l'affirmer à maintes reprises, le COSIM entend bien que cette laïcité ne signifie nullement indifférence de l'Etat vis-à-vis des religions mais bien au contraire, une bienveillance à l'égard de toutes les croyances et partant des millions d'hommes et de femmes.

La cohésion tant recherchée et qui progressivement s'est installée dans notre pays est le gage le plus sûr de sa stabilité.

Le COSIM considère qu'aucune réussite économique d'un pays n'est durable si celui-ci ne se prémunit pas contre les risques de chaos et désordre qui naissent bien souvent de la faiblesse ou de l'iniquité de ses Institutions.

Par ailleurs, le COSIM est conscient que toute réussite économique sans base institutionnelle solide, sans esprit de solidarité et de partage est illusion passagère.

Dans un monde qui voit s'accélérer les mutations de tous ordres, seules survivent les nations qui savent s'adapter et préserver leur cohésion.

Les nouveaux risques qui apparaissent et n'épargnent aucun pays devraient nous inciter à rechercher en permanence l'harmonie entre les enfants de Côte d'Ivoire.

Les différences d'opinions, sont un enrichissement mais les passions exacerbées sont toujours source de malheur.

Puisse Dieu nous en préserver.

Le COSIM formule le vœu que les bonnes intentions qu'énonce le projet de nouvelle Constitution se traduisent effectivement par des actes au service de toute la nation, au bénéfice de tous les fils et filles de notre pays.

Pour terminer, les Imams formulent le vœu que cette consultation populaire soit un moment d'expression pacifique de la diversité des opinions.

Ils prient Dieu que ce processus se déroule dans la Paix et que chacun puisse exprimer librement son opinion.

Les Imams continuent de prier ardemment pour la Paix et la stabilité de la Côte d'Ivoire.

Fait à Abidjan, le 18 octobre 2016

le COSIM

« Nouvelle constitution : voici la déclaration du COSIM », *site web du Conseil Supérieur des Imams (COSIM)*, 19 octobre 2016, www.cosim-ci.org/2016/10/19/nouvelle-constitution-voici-la-declaration-du-cosim/, page consultée le 18 mai 2018.

XXX. Article « Vie politique nationale : la FAIB muette comme toujours » paru dans le journal islamique *Le vrai visage de l'islam* (nº 21, 5 décembre 2014 au 5 janvier 2015)

Société

VIE POLITIQUE NATIONALE

La FAIB muette comme toujours

Depuis les évènements du 30 et 31 octobre qui ont vu la démission de l'ex- président Blaise Compaoré, la mise en place d'un organe de transition avec tout ce qui a eu autour comme concertation des différents acteurs de la société notamment, politiciens, les OSC, les religieux et coutumiers, la FAIB est passée presqu'inaperçue. Encore une fois, nous musulmans avons manqué de rentrer dans l'histoire.

Certains musulmans se sentent frustrés parce que les musulmans ne se sont pas faits sentir lors des derniers évènements de notre pays. Pas de déclaration ni rien de la part de l'instance faitière, la FAIB. Ils se posent la question aujourd'hui pourquoi nous musulmans, nous ne pesons pas lourd dans l'échiquier politique. La raison est toute simple. Le refus de s'assumer. Nous musulmans, je parle des dirigeants, plus précisément avions dormi sur nos lauriers jusqu'à ce que la vérité et de la justice nous surprennent. Les derniers évènements en sont une illustration. Ayant cru que le régime déchu était superpuissant et éternel, nos leaders ont fermé les yeux et ont craint de dénoncer les errements comme l'ont fait les autres confessions qui l'ont fait avec brio. Comparaison n'est pas raison, certes, mais quand les choses sont assez claires, il faut accepter de voir la vérité en face. Des vaillants fils et filles ont pris leur destin en main, mettant en péril leur vie pour défendre leur honneur en disant non au projet de loi portant modification de l'article 37. Des gens ont perdu leur vie et beaucoup d'entre eux sont sortis blessés. Cet effort a conduit au départ de Blaise Compaoré. Malheureusement, les musulmans n'ont pas vu les choses venir ou du moins n'ont pas voulu voir les choses venir, jusqu'à la dernière minute personne comme leaders n'a osé prendre position pour le peuple afin de lui galvaniser dans sa quête de l'instauration de l'intégrité de la parole, qui est la non révision de l'article 37. Nous l'espérons, ce sera un vent nouveau qui soufflera sur le nouveau Burkina, inchAllah. Ce pays nous appartient à tous, si certains s'excluent des décisions de la nation ils n'auront que leurs yeux pour pleurer. Aujourd'hui, nos leaders sont sidérés de voir que malgré notre nombre, l'on ne pèse pas plus lourd pas. Le nombre élevé de nos riches et de nos intellectuels ne permettent pas encore aux musulmans d'être les véritables maîtres du jeu, comme on l'aurait souhaité. Pour arriver à faire partir du concert des affaires et avoir une force considérable à même d'imposer notre vision des choses, il faut que nous musulmans acceptions de reconnaître nos erreurs et au même moment d'afficher une volonté réelle de revendiquer la place qui nous revient de droit afin de mériter le respect de nos fidèles et du reste de la population. Longtemps et toujours les musulmans ont investis la mosquée oubliant le monde politique comme si les deux ne pouvaient pas faire bon ménage. Toujours et depuis son avènement, l'islam n'a jamais séparé la religion de la vie mondaine. Les deux sont pratiquement imbriqués. *« Cherche la vie présente mais n'oublie pas ta part dans l'au-delà »*, encourage le Coran. Ce tir, il faut le rectifier si nous voulons compter dans ce pays. Autre tir à rectifier, l'égoïsme et l'égocentrisme. Notre religion est farouchement contre ces défauts. Tant que les uns décideront de ne penser qu'à eux seuls, à leurs seules affaires oubliant les autres, il n'y aura jamais de développement pour tous. Le prophète Mohammed (SAW) nous a pourtant dit que celui qui ne fait pas des affaires de la communauté ses propres affaires, ne fait pas parti de nous. Quid de la télévision Al Houda qui trime à jouer pleinement son rôle. Autre écueil, qu'il faut que nous dépassions, c'est bien les débats tendancieux. Les musulmans de notre pays sont idéologiquement divisés pour des raisons d'appréciation de la loi islamique. C'est d'ailleurs la cause la plus fondamentale dans la faiblesse de cette communauté au Burkina Faso. A l'heure où les autres ont compris l'unité d'action dans la divergence et font corps pour aller à la conquête de leurs intérêts mondains, nous musulmans préférons la voie individuelle, vouant aux gémonies les autres.

Les catholiques du monde se reconnaissent au Vatican et s'astreignent à respecter corps et âme ses principes idéologiques, politiques, etc. Le Vatican impose le respect. Les protestants, nonobstant le fait qu'ils soient minoritaires dans ce monde, sont ceux qui le dirigent. Leur force ne fait aucun doute dans le concert des nations. Le Burkina Faso en est une illustration parfaite. Quant aux musulmans, l'on se pose la question, de savoir qui est leur leadership ? Pourtant là encore, le prophète nous a mis en garde que quand trois individus se retrouvent, ils se doivent de désigner un dirigeant, au risque de voir satant constitué leur leader. Les musulmans sont presque deux milliards. Ils n'ont pas de leader. Est-ce l'accomplissement du hadith que nous vivons ? Il est important d'y réfléchir. Sans leader, ils se sont toujours laissés dirigés par les grandes puissances, les Etats-unis, et l'Union européenne. Mais comme le dit l'adage populaire, il n'est jamais trop tard pour bien faire.

Pour commencer, il faut revivifier la FAIB. Oui, elle ne joue vraiment pas son rôle. Son trophée de guerre, ce sont ses commissions lune. Il faut véritablement revoir de fond en comble les missions de cette structure et mettre les hommes qu'il faut à la place qu'il faut. Si le défi de la FAIB, c'est de résister au temps, reconnaissons qu'elle est passée à côté de la plaque. Il faut imprimer une vision à la FAIB. Si vision il y en a, ceux qui l'ont créé ne sont pas dupes, il faut travailler à y parvenir. Les potentialités, ce n'est pas ce qui manque à cette communauté. Nous avons des intellectuels dans tous les domaines. Notre communauté regorge des nantis, des hommes suffisamment riches. Les autres aussi n'ont pas plus que ça. Qu'est-ce qui nous manque alors. De la volonté, oui de la volonté. Mais aussi de la conviction □

Par Arouna Guigma

XXXI. Liste des doléances formulées par la Coordination des Associations Islamiques de l'Ouest à l'intention des candidats pour les élections présidentielle et législative de novembre 2015

- La création d'un ministère du culte qui s'occuperait uniquement des questions religieuses;
- la juste représentativité des cadres musulmans dans la haute administration;
- l'aménagement des horaires de travail dans l'administration en tenant compte de la spécificité de la prière du vendredi;
- l'application effective d'une laïcité plaçant l'État à équidistance de toutes les religions;
- l'ouverture des examens et concours de l'État aux diplômés issus des structures éducatives musulmanes;
- résoudre le sous-emploi chez les jeunes tout en encourageant l'entrepreneuriat;
- s'assurer d'un meilleur contrôle de l'exploitation des ressources naturelles au profit des populations locales;
- mieux intégrer la finance islamique dans l'économie nationale;
- valoriser et appuyer financière les structures éducatives confessionnelles musulmanes;
- accroitre l'offre sanitaire et éducative;
- réintégrer l'enseignement de la langue arabe au secondaire;
- augmenter le temps d'antenne pour les religieux dans les médias publics;
- valoriser le patrimoine culturel musulman;
- reconnaitre le mariage religieux musulman dans le Code des personnes et de la famille;
- interdire l'homosexualité.

Selon le compte-rendu effectué par *LeFaso.net* dans les articles « Bobo : la communauté musulmane s'érige contre l'homosexualité » (12 septembre 2015) et « Lutte contre l'homosexualité au Faso : les musulmans de l'Ouest haussent le ton » (13 septembre 2015).

XXXII. Communiqué de la FAIB sur le projet de loi sur les libertés religieuses (7 janvier 2017)

La Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB) demande le retrait du projet de loi sur les libertés religieuses en vue d'une large concertation qui aboutira à des propositions consensuelles

Le samedi 07 janvier 2017, sur convocation du Secrétariat exécutif de la Fédération des associations islamiques du Burkina (FAIB), le Conseil des ulémas s'est tenu au siège de la Fédération aux fins d'examiner le projet de loi sur les libertés religieuses.

Les ulémas de la ummah islamique du Burkina, après avoir examiné article par article, le projet de loi, ont émis des inquiétudes profondes sur certaines dispositions du texte. De toute évidence, l'application en l'état du projet de loi, va réduire la liberté de conscience et de culte telle que reconnue par notre constitution, avec très probablement des conséquences dommageables sur le vivre ensemble apprécié de tous au Burkina Faso.

Le conseil des ulémas a émis des préoccupations dont certaines figurent dans les articles ci-dessous cités :

CHAPITRE I : Des dispositions générales
Article 8 :
L'exercice collectif du culte a lieu exclusivement, sauf autorisation expresse de l'autorité compétente, dans des édifices destinés à l'exercice du culte public, et identifiables de l'extérieur :
Préoccupations : qu'en est-il des petits rassemblements de prière dans les services, les yaars, au bord des routes, dans les auto-gares… Est-ce qu'un édifice de prière non identifiable de l'extérieur sera-t-il frappé d'interdiction selon les termes de ce projet de loi ?

Article 13 :
L'érection des édifices destinés à l'exercice du culte est interdite dans les services publics à l'exception des formations sanitaires, des établissements pénitentiaires et des casernes
Préoccupations : qu'en est-il des petits espaces formels ou informels de prière, aménagés dans les services et autres lieux publics en dehors de ceux cités par le projet de loi ?

Article 14
L'ouverture d'un édifice destiné à l'exercice du culte est soumise à l'obtention préalable d'un certificat de conformité délivré par le maire après avis des services techniques compétents et d'une autorisation d'ouverture délivrée par le Haut-Commissaire territorialement compétent.

Préoccupations :tous ces lieux de culte musulmans, notamment les nombreuses mosquées de toutes sortes à travers nos villes et campagnes tomberont- ils dans l'illégalité ?

TITRE II : DES LIBERTES RELIGIEUSES DANS LES SERVICES PUBLICS

Article 33 :
Le fait pour un agent public de manifester de façon ostentatoire ses convictions religieuses dans l'exercice de ses fonctions constitue un manquement à ses obligations.

Préoccupations : prier au service, porter naturellement son voile islamique, le boubou, le bonnet, la barbe sont-ils des manifestations ostentatoires de sa conviction religieuse ? Une clarification est nécessaire car des agents zélés commencent déjà à interdire le port du voile aux filles et femmes musulmanes alors qu'aucune loi ne l'interdit. Avec ce projet de loi, la situation va empirer et détériorer le vivre ensemble dans les services publics.

Article 34 :
Le responsable de chaque service public est tenu, dans l'enceinte de son service, de faire respecter l'application du principe de l'égalité de tous devant le service public et celui de la neutralité religieuse des agents des services publics
Préoccupations : Le flou qui entoure la question de la neutralité religieuse peut laisser libre cours à des interprétations et aux abus au détriment de certains citoyens.

CHAPITRE III : Des libertés religieuses dans les établissements d'enseignement et de recherche

Article 48 :
Les membres du personnel des établissements publics d'enseignement ont droit à la liberté de conscience religieuse.
Ils sont libres de leurs opinions religieuses et de leurs croyances, mais ne peuvent les manifester qu'en dehors du service.
Ce droit à la liberté de conscience religieuse s'exerce dans le respect de la liberté d'autrui et sous réserve que son exercice ne trouble pas le fonctionnement normal de ces établissements.

Les modalités pratiques d'exercice des libertés religieuses dans les établissements d'enseignement et de recherche sont fixées par voie réglementaire.

Préoccupations : Si les membres du personnel des établissements publics d'enseignement ne peuvent pas manifester leurs opinions religieuses et leurs croyances qu'en dehors du service, il y a lieu de savoir ce qui est contenu dans la manifestation de l'opinion religieuse et de la croyance.

Cela évitera que toute position ou opinion d'un croyant ne soit considérée à tort comme religieuse ou de croyance.

Article 49 :
En dehors du service, les prises de positions religieuses publiques des enseignants, l'exercice d'un culte religieux, le port de signes d'appartenance religieuse, la participation à un groupe confessionnel ne constitue pas une violation de leurs obligations professionnelles.

Préoccupations : est-ce à dire que l'enseignant musulman ne pourrait-il plus prier à l'école hors de la salle de classe ? Porter le boubou, le bonnet ou le voile ? Quels sont les signes qu'on qualifiera d'appartenance religieuse ?

Article 61 :
L'exercice des libertés religieuses ne donne aucun droit aux élèves et étudiants d'accomplir des actes qui, par leur caractère ostentatoire, constituent des actes de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande religieuse et perturbent le déroulement des activités d'enseignement, de recherche et le fonctionnement normal des services.
Préoccupations : Le contenu de l'article a besoin davantage d'explication. Est-ce à dire que les activités organisées par les associations estudiantines et scolaires religieuses en dehors des heures d'occupation des élèves ne seront plus permises dans les établissements publics ?

Article 63
Chaque personne détenue peut, dans la mesure du possible, satisfaire aux exigences de sa vie religieuse, morale ou spirituelle.
Préoccupations : Lorsqu'on précise que c'est dans la mesure du possible, cela veut dire qu'on peut empêcher une personne détenue de satisfaire à sa vie religieuse, morale ou spirituelle.

Article 100, derniers alinéas : les fondateurs et dirigeants de l'association religieuse ne peuvent pas être en charge de responsabilités au sein des organes dirigeants des partis politiques.
Pour être dirigeant d'une association religieuse au Burkina Faso, il faut remplir les conditions suivantes :
- **être sain d'esprit ;**
- **être d'une bonne moralité ;**
- **n'avoir pas été condamné à une peine privative de liberté supérieure à 2 ans ; les condamnations couvertes par la réhabilitation ou par une amnistie ne sont pas prises en considération ;**
- **être âgé d'au moins 20 ans ;**
- **justifier de solides connaissances en matières religieuses attestées par au moins une structure ou institution reconnue.**

Préoccupations : Quelles sont ces structures qui devraient attester des connaissances des dirigeants d'associations en matières religieuses avant qu'ils ne puissent prétendre diriger une association religieuse. Comment se conformer à la condition d'âge (au moins 20 ans) dans le cas des associations religieuses au niveau des élèves et étudiants dont les membres peuvent tous être d'un âge inférieur à 20 ans ?

Au regard de toutes ces préoccupations liées aux articles cités, à la possibilité d'interprétation divergente d'autres points du texte, et au contexte national marqué par les attaques terroristes prétendument sous le couvert de l'Islam, la FAIB pense qu'au lieu de pacifier davantage les

rapports entre les populations, le nouveau projet de loi, s'il est appliqué en l'état, constituerait une réduction des libertés religieuses et de culte et une source potentielle de conflits.

C'est pourquoi, tout en saluant l'initiative et le principe d'une loi qui encadre les libertés religieuses, la FAIB demande le retrait du projet de loi sur les libertés religieuses en vue d'une large concertation qui aboutira à des propositions consensuelles.

Le Président du Présidium de la FAIB

El hadj Abdoul Rahmane SANA,
Chevalier de l'ordre national

« Projet de loi sur les libertés religieuses : les associations islamiques demandent le retrait », *LeFaso.net*, 7 janvier 2017, http://lefaso.net/spip.php?article75098.

XXXIII. Entrevue de Fadiga Moussa Al Farouk sur l'ouverture de l'Université islamique Al Fourqane (*Islam Info*, nº 233, 21 au 27 avril 2010)

FOCUS

INTERVIEW AVEC Dr MOUSSA FADIGA (Fondateur de l'U I FCI)

"C'était un rêve pour moi de réaliser un noble projet au profit de toute la communauté musulmane"

Dans une interview accordée à Islam Info lors d'un reportage au sein de l'Université Islamique Al Fourqane, le Dr. Fadiga Moussa nous donne les vrais motivations de son rêve.

Selon le Dr. Fadiga Moussa, l'Université islamique Al Fourqane constitue une partie de sa vie.

Depuis quand avez-vous pris l'initiative de créer une Université Islamique ?
Depuis longtemps nous avons réfléchi à créer une Université, depuis que j'étais en maîtrise à l'Université Imam Mohammed ben Saoud à Ryad en Arabie Saoudite, il y a de cela environ 12 ans.

Pourquoi avez-vous créé une Université Islamique ?
Nous avons créé une université islamique pour plusieurs raisons. Parce que nos enfants et frères finissaient le BAC ici et ils n'ont pas, pour la plupart, d'occasion pour continuer leurs études à l'extérieur où se trouvent les universités islamiques. Il n'y a qu'une minorité de personnes, parmi des centaines de prétendants, qui ont la chance d'y aller par an.
Nous avons vu aussi que la création d'une université islamique en Côte d'Ivoire est importante et cela à cause de la place que ce pays occupe en Afrique de l'ouest. On trouve des facultés islamiques au Sénégal, au Bénin, au Burkina Faso… La Côte d'Ivoire est un pays hospitalier, à ce titre, il doit y avoir une institution académique de ce genre, cela nous a donc interpellé. C'est aussi pour créer des emplois ***pour les docteurs et ceux qui ont un master des universités islamiques parmi nos concitoyens. Ils finissent leurs études et viennent enseigner dans les écoles primaires.*** Cela n'est pas normal. Avec ces gros diplômes, leurs apports ne doivent pas se limiter aux prêches dans les mosquées. Ils ont les capacités intellectuelles pour contribuer au développement du pays. Et c'est cette voie que nous avons empruntée. Ils sont au même niveau que les autres docteurs dans les autres domaines.
Nous voulons en plus former des savants et des Muftis spécialisés réellement dans les sciences islamiques. S'ajoute à cela notre volonté manifeste de promouvoir l'universalité de l'Islam et son dynamisme dans le temps et dans l'espace. C'est pourquoi nos étudiants auront une formation dans les sciences appliquées (l'informatique, les langues, l'administration et les sciences économiques) parce que l'Islam les prend en compte et a besoin de toutes ces sciences. Donc c'est comme ça nous avons pensé qu'il y ait une université qui rassemble 2 types de formations : la science islamique aussi bien que la science contemporaine.

La bibliothèque bien fournie de l'université Al Fourqane.

Quelles sont les conditions qui vous ont été imposées ?
Lorsque nous avons déposé notre demande, les conditions imposées étaient d'avoir des enseignants qualifiés, de l'espace approprié pour les cours. Il nous a été demandé aussi de traduire les objectifs des matières enseignées de l'arabe en français afin qu'ils puissent comprendre. C'est ce que nous avons fait. Après de longues démarches, le ministre de l'Enseignement Supérieur a donné son accord. Et nous avons reçu deux sortes d'agréments, un pour la création et l'autre pour l'ouverture et le fonctionnement.

Combien de temps cela a durée ?
Nous pensions qu'après avoir rempli les conditions qui nous ont été imposées, on allait avoir l'accord dans 2 mois au maximum. Mais on a attendu plus d'un an voire même 2 ans pour l'agrément. On a eu l'agrément par l'aide d'Allah. Avec aussi le soutien et l'appui d'autres frères.

avez-vous eu d'autres contraintes?
Dans la nouvelle réglementation en Côte d'Ivoire, pour une université il faut créer une ONG où une société privée. Lorsque nous sommes allé voir le ministre Cissé Bacongo Ibrahim, nous avions rempli cette condition au préalable. Nous avions déjà une ONG qui se nomme « coopérative pour l'enseignement, la prédication et l'orientation islamique en Côte d'Ivoire » qui a une autorisation officielle depuis 2002. J'ai montré le papier au ministre et c'est en fonction de cela qu'il nous a signé l'agrément. Il y a aussi une disposition reglementaire qui demande de créer une société anonyme au capitale minimum de 10 millions pour le fonctionnement de l'université.

On parle aussi d'un fonds de garantie de 25 millions, dans la nouvelle reforme. Où en êtes-vous?
Ils nous ont demandé cela. Nous sommes en train de nous préparer .

Quelles sont les conditions d'admission à l'UIFCI ?
Il faut la somme de 400.000 F.CFA pour le règlement annuelle de la scolarité par étudiant. Mais on a vu que leur capacité financière ne peut pas couvrir cela. Donc par la grâce d'Allah, nous avons présenté le dossier des étudiants à de bonnes volontés pour obtenir des prises en charge pour eux. Nous en avons eu pour 60 étudiants. A la suite de cette obtention on a fait un test auquel 125 étudiants ont participé. Les 60 meilleurs ont été retenus pour bénéficier des prises en charge. Trois autres étudiants sont venus postuler après pour intégrer ce groupe. Nous leurs avons dit qu'il n'y avait plus de prises en charge. Ils ont pris leurs études à leur charge. L'un d'eux vient du Niger et les deux autres de Côte d'Ivoire.

Est-ce qu'il est possible de trouver ce genre de prise en charge dans les années à venir?
S'il plait à Allah, nous en avons tenu compte. Il y a grand espoir qu'on en trouve. Nous allons continuer.

Donc, l'année prochaine il y aura aussi un test pour bénéficier des prises en charge ?
Oui, absolument Inchallah ;

A ce stade êtes-vous satisfait du projet ?
Louange à Allah, je suis très heureux et fier de ce projet. Parce qu'il constitue une partie de ma vie. Car c'était un rêve pour moi de réaliser un noble projet dans mon pays au profit de personnes, même non musulmanes. Nous envisageons qu'ils en bénéficient lorsqu'on ouvrira les autres facultés. ***L'année prochaine inchallah on installera 40 ordinateurs environ pour permettre aux étudiants de mieux pratiquer ce qu'ils apprennent théoriquement en informatique en plus des ordinateurs que nous avons déjà.***

Quelles sont les facultés prévues ?
Il y a la faculté des charias et des études islamiques, celle par laquelle nous avons débuté notre programme pédagogique, la faculté d'économie, des sciences informatiques, des sciences de l'administration et enfin la faculté des sciences humaines et de la sociologie.

Quand les portes seront-elles ouvertes pour le master ?
On n'a pas fixé une date puisqu'on a commencé il n'y a pas un an. Mais on souhaiterait commencer cela 4 ans après la 1ère promotion, qui sera en fin de licence. Cela nous donne le temps d'avoir un maximum d'enseignants qualifiés et expérimentés pour superviser les différentes thèses de masters et de doctorats. Si Dieu nous prolonge la vie, nous avons grand espoir que cela soit possible après 4 ans.

Est-ce qu'il y'a une coopération entre vous, les universités étrangères et aussi les universités de Côte d'Ivoire ?
Nous sommes pour le moment en phase d'ouverture parce que nous voulons organiser une cérémonie de lancement et d'ouverture officielle pour l'Université. Après cette cérémonie on pourra gerer les contacts avec les universités dans le pays et à l'étranger. Je pense qu'il y aura une bonne coopération entre nous.

Une mosquée digne d'une université islamique.

Comment voulez-vous que cette coopération soit ?
Nous voulons une coopération d'échanges sur le plan culturel et à travers le corps enseignants. Nous allons nous inspirer de l'expérience de ces universités et de leurs programmes d'enseignements. Certaines universités nous ont confirmé leur volonté de coopérer avec nous dans ce sens. J'ai été au Soudan. Il n'y a pas longtemps, à l'Université international d'Afrique, dont les responsables nous ont indiqué leur disponibilité, tout comme au niveau des universités saoudiennes. Concernant les universités en Côte d'Ivoire, nous allons les contacter après la cérémonie d'ouverture officielle. Et ce sera par le biais du ministère de l'enseignement supérieur.

Que pouvez-vous dire aux musulmans et aux élèves des medersas?
Je demande aux élèves d'être assidus dans leurs études au sein des écoles primaires et secondaires islamiques pour qu'un jour, ils puissent être aptes pour les études universitaires tant ici qu'à l'extérieur.

Quand avez-vous commencé les cours?
Nous avons commencé le lundi 19 octobre 2009. Nous avons commencé par la faculté de charia avec un effectif de 63 étudiants dont 7 filles. L'université est ouverte aux garçons et aux filles aussi.

Combien avez-vous d'enseignants actuellement ?
Les enseignants sont au nombre de 7. Actuellement, ils sont en majorité des docteurs à l'exception des enseignants de français, d'informatique et de science des lectures coraniques.

Est-ce qu'il y a une tenue obligatoire pour les étudiants ?
Non n'avons pas imposé une tenue fixe. Chacun est libre dans son habillement à condition que ce soit dans les normes générales de l'Islam

Sanogo Abou Amirat

XXXIV. Affiche du projet de construction du Centre culturel islamique de l'AEEMB (7 mars 2018)

www.facebook.com/CentreCulturelIslamiqueAeemb/photos/a.695992593774241.1073741841.580811455292356/2121768484529971/?type=3&theater, page consultée le 30 mai 2018.