

FRÉDÉRICK MADORE

Religions
Collection
Cultures
& Sociétés

La construction d'une sphère publique musulmane en Afrique de l'Ouest



**La construction d'une sphère
publique musulmane
en Afrique de l'Ouest**

COLLECTION **RELIGIONS, CULTURES ET SOCIÉTÉS**

Dirigée par Brigitte Caulier et Raymond Lemieux

Avec cette collection, Les Presses de l'Université Laval offrent à la communauté scientifique un lieu privilégié pour diffuser des études renouvelées sur les rapports complexes qui existent entre les sociétés et les expériences religieuses, passées ou actuelles. « Religions, cultures et sociétés » fait connaître à un large public des ouvrages qui interprètent globalement les faits religieux en les situant dans leurs réalités socioculturelles.

La collection s'ouvre à plusieurs disciplines, en particulier l'histoire, la sociologie, l'anthropologie et l'ethnologie, la théologie et les sciences religieuses. Elle privilégie les recherches interdisciplinaires sans toutefois exclure d'excellents travaux qui s'inscrivent dans une seule discipline.

Comme le soulignent les pluriels du titre, « Religions, cultures et sociétés » valorise les perspectives comparatives entre religions, provinces et pays. Elle se veut donc ouverte à toutes les religions et tous les ordres religieux et cela, au-delà de toute approche normative. La collection accueille à la fois des monographies, des synthèses et des manuels universitaires. Elle favorise les coéditions étrangères et la traduction des ouvrages majeurs.

Dans cette collection

Brodeur, Raymond. *Catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998. 309 p.

Brodeur, Raymond (dir). *Marie de l'Incarnation. Entre mère et fils : le dialogue des vocations*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000. 159 p.

Hubert, Ollivier. *Sur la terre comme au Ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e-mi XIX^e siècle)*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000. 611 p. Prix Lionel-Groulx-Fondation Yves-Saint-Germain (IHAF).

Brodeur, Raymond (dir.). *Femme mystique et missionnaire Marie Guyart de l'Incarnation*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001. 387 p.

Lanouette, Mélanie. *Faire vivre ou faire connaître. Les défis de l'enseignement religieux en contexte de renouveau pédagogique, 1936-1946*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2002. 174 p.

Laugrand, Frédéric. *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est, (1890-1940)*. Québec, Les Presses de l'Université Laval et Leiden, Centre of Non Western Studies, 2002. 559 p.

Caulier, Brigitte, Nive Voisine et Raymond Brodeur, (dir.). *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses, 1852-2002*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. 364 p.

Piché, Lucie. *Femmes et changement social au Québec : l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2003. 349 p.

James, Geneviève (dir.). *De l'écriture mystique au féminin*. Québec, Paris, Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2005. 167 p.

Gosselin, Louis Audet. *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2012. 144 p.

Caulier, Brigitte et Joël Molinaro (dir.). *Enseigner les religions : Regards et apports de l'histoire*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2014. 400 p.

Frédéric Madore

La construction d'une sphère publique musulmane en Afrique de l'Ouest



Presses de
l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Nous remercions le Fonds Gérard-Dion pour l'aide financière accordée à la publication de cet ouvrage.

Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : Diane Trottier

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2016

ISBN : 978-2-7637-2811-7

PDF : 9782763728124

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

Liste des acronymes	VII
Introduction	1
Les relations intergénérationnelles au cœur des mutations de l'islam burkinabé	7
« Sphère publique » (religieuse), « intergénérationnel » et « jeune » en contexte africain	9
Une démarche à l'intersection de la sociologie, de l'anthropologie et de l'histoire	13
L'islam burkinabé à travers trois cohortes d'imams et de prêcheurs . .	19
1 – La période d'incubation de l'islam voltaïque: une cohorte entre divisions internes et implantation du wahhabisme en Haute-Volta (1960-1973)	21
L'islam au lendemain de l'indépendance de la Haute-Volta: des musulmans marginalisés et divisés en quête de représentativité face aux chrétiens	23
Les conflits internes au sein de la CMHV: une cohorte divisée entre « traditionalistes » et « réformistes »	32
Le retour des pèlerins voltaïques de La Mecque (1963-1964): l'expansion du wahhabisme en Haute-Volta et à Ouagadougou	39
Les discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la première décennie de l'indépendance: entre divergences dogmatiques et apolitisme	46
2 – L'islam entre processus de maturation et visibilité nouvelle (1973-1991): une cohorte marquée par l'affirmation de jeunes arabisants et francisants	57
L'essor de l'islam voltaïque et du Mouvement sunnite (1973-1980): vers l'ascension de jeunes arabisants	59
La décennie révolutionnaire et la subordination politique de l'islam (1980-1991): entre affaiblissement de la CMHV/CMBF et affirmation des jeunes arabisants	70

L'«éveil» des francisants dans l'islam burkinabé: vers l'émergence de rapprochements intergénérationnels.	91
3 – Les chemins sinueux de l'affirmation d'une citoyenneté musulmane: entre rapprochements intergénérationnels, autocensure et moralisation de la sphère publique (1991-2015)	103
Un désir de professionnalisation de la gestion des mosquées et des prêches à Ouagadougou: vers une plus grande concertation entre les générations	104
«Transition démocratique» et libéralisation de la sphère publique: entre vive compétition religieuse et visibilité accrue de l'islam burkinabé.	119
Le discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la « transition démocratique»: entre contenus standardisés et moralisation de la sphère publique	138
Conclusion.	163
Glossaire.	173
Annexes	
Annexe I – Les différents secteurs de la ville de Ouagadougou . .	175
Annexe II – Exemple d'un programme de sermons du vendredi de l'AEEMB/CERFI	176
Annexe III – Les grandes fêtes religieuses musulmanes à la Place de la Nation	177
Annexe IV – La Grande Mosquée de Ouagadougou et ses nombreuses boutiques	178
Annexe V – Quelques exemples de pochettes de CD/DVD de sermons et prêches.	179
Annexe VI – Le site Web « Le Musulman du Faso»	180
Annexe VII – Cheikh Soufi Moaze Ouédraogo.	181
Annexe VIII – La gigantesque mosquée en construction dans le quartier de Ouaga 2000	182
Annexe IX – La médiatisation croissante des imams du Burkina Faso	183
Bibliographie.	185

Liste des acronymes

ACEEMUB:	Association culturelle des élèves et étudiants musulmans du Bénin
AEEMB:	Association des étudiants et élèves musulmans du Burkina
AEEMCI:	Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire
AEMUD:	Association des étudiants musulmans de l'Université de Dakar
AEMUN:	Association des étudiants musulmans à l'Université de Niamey
AIN:	Association islamique du Niger
AIT:	Association islamique de la Tidjaniyya
AMA:	Agence des Musulmans d'Afrique/Direct Aid
AMAI:	Association mondiale de l'Appel islamique
AMSV:	Association musulmane des scolaires voltaïques
AMUPI:	Association malienne pour l'unité et le progrès de l'Islam
AQMI:	Al-Qaïda au Maghreb islamique
CATC:	Confédération africaine des travailleurs chrétiens
CDP:	Congrès pour la démocratie et le progrès
CDR:	Comités de défense de la révolution
CERFI:	Cercle d'études, de recherches et de formation islamiques
CFM:	Communauté des femmes musulmanes
CIB:	Conseil islamique burkinabé
CITB:	Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso
CMBF:	Communauté musulmane du Burkina Faso
CMHV:	Communauté musulmane de Haute-Volta
CMO:	Communauté musulmane de Ouagadougou
CMRPN:	Comité militaire de redressement pour le progrès national
CNOPM:	Commission nationale d'organisation du pèlerinage à La Mecque
CNP:	Commission nationale de pèlerinage

CNR:	Conseil national de la révolution
CSC:	Conseil supérieur de la communication
CSI:	Conseil supérieur de l'information
CSJIC:	Conseil supérieur de la jeunesse islamique et de la culture
CSMSBF:	Communauté spirituelle musulmane des Soufis du Burkina Faso
CSP:	Conseil du salut du peuple
FAIB:	Fédération des associations islamiques du Burkina
FAIS:	Fédération des associations islamiques sénégalaises
FIIC:	Fondation islamique internationale de charité du Koweït
GRN:	Gouvernement de Renouveau national
JIR:	Jamaatou lbadou Rahmane
JOC:	Jeunesse ouvrière catholique
MSBF:	Mouvement sunnite du Burkina Faso
MSHV:	Mouvement sunnite de Haute-Volta
OCI:	Organisation de la conférence islamique
OIIS:	Organisation islamique internationale de secours
RDA:	Rassemblement démocratique africain
RDP:	Révolution démocratique et populaire
RTB:	Radiodiffusion Télévision du Burkina
TPR:	Tribunaux populaires révolutionnaires
UCM:	Union culturelle musulmane
UDC:	Union Discipline Croyance
UDV-RDA:	Union démocratique voltaïque-Rassemblement démocratique africain
ZACA:	Zone d'aménagement commerciale et administrative

Introduction

Depuis une quinzaine d'années, la question de l'islam et de l'islamisme a attiré davantage l'attention des chercheurs¹ et du grand public. Ceci ne fut pas étranger aux attentats terroristes d'août 1998 perpétrés contre les ambassades américaines au Kenya et en Tanzanie, conjugués aux inquiétudes de certains États occidentaux, dans la foulée des événements du 11 septembre 2001, que l'Afrique de l'Ouest sahélienne devienne un nouveau foyer du terrorisme islamique. Ces préoccupations ont été réactivées périodiquement par les enlèvements d'Occidentaux dans la région, les actions terroristes menées par l'organisation Boko Haram au Nigeria depuis 2009² et plus récemment au Tchad et au Cameroun et la crise malienne déclenchée en janvier 2012 avec les attaques armées d'une rébellion touareg et la participation d'Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI)³. Ces événements ont rappelé

1. Charlotte A. Quinn et Frederick Quinn, *Pride, Faith, and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*, New York, Oxford University Press, 2003; Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005; Muriel Gomez-Perez, « Political Islam in West Africa From the 1980s to the Present », dans Amel Boubekeur et Olivier Roy (dir.), *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*, London, Hurst, 2012; Adriana Piga (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003; René Otayek et Benjamin F. Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.

2. Abimbola O. Adesoji, « The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria », *Africa Spectrum*, vol. 45, n° 2, 2010; Roman Loimeier, « Boko Haram: The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria », *Africa Spectrum*, vol. 47, n° 2-3, 2012.

3. Pierre Boilley, « AQMI et le terrorisme islamique au Sahel. Isolement ou enracinement? », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsa-*

que l'islam en Afrique subsaharienne, souvent oublié au profit de celui d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, est loin d'être une religion « passive » et « marginale » comme l'a véhiculé l'historiographie coloniale⁴.

L'intérêt renouvelé pour cette religion s'est accru avec la nouvelle visibilité publique de l'islam subsaharien au tournant des années 1990. Alors que de la période des indépendances à la fin des années 1980, la sphère publique en Afrique subsaharienne avait généralement été dominée presque entièrement par l'État et qu'elle se caractérisait par la « sécularisation » du politique, la transition démocratique amorcée à partir des années 1990 est toutefois marquée par la « prolifération du divin⁵ », si bien que le fait religieux est devenu un « élément incontournable » des sociétés politiques africaines⁶. L'intrusion de l'islam dans la sphère publique du sous-continent s'est notamment manifestée par l'ouverture de médersas⁷, la prolifération de mosquées et d'associations musulmanes de toutes sortes, la présence active d'organisations non gouvernementales (ONG) islamiques et la création de médias confessionnels⁸. Dans ce contexte, des études ont mis l'accent sur les multiples médiations entre l'islam « local », souvent assimilé aux confréries soufies⁹ africaines, et

barienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud, Paris, Karthala, 2012; Jacques Fontaine et collab., « Crise malienne: quelques clés pour comprendre », *Confluences Méditerranée* vol. 85, n° 2, 2013; Alex Thurston, « Towards an "Islamic Republic of Mali?" », *The Fletcher Forum of World Affairs*, vol. 37, n° 2, 2013.

4. Jean-Claude Froelich, *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, Éditions de l'Orante, 1962; Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

5. Achille Mbembe, « La prolifération du divin en Afrique subsaharienne », dans Gilles Kepel (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

6. François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997; Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire: Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.

7. Voir glossaire.

8. Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.

9. Le soufisme est un mouvement mystique au sein de l'islam. Il se caractérise généralement par une soumission des disciples envers un maître, appelé « le marabout » en Afrique subsaharienne, investi d'un grand pouvoir spirituel. La constitution d'ordres mystiques autour d'un maître porte le nom de « confrérie » d'où le nom d'« islam confrérique ». Voir « Soufisme » dans Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 766-770.

l'islam « global », influencé par le monde arabo-musulman¹⁰ à travers l'émergence de « nouveaux intellectuels musulmans d'Afrique noire », les arabisants¹¹. D'autres auteurs ont même souligné le caractère « transnational » de l'islam d'Afrique subsaharienne qui s'inscrit pleinement dans la mondialisation religieuse et économique¹².

Si l'intérêt de l'islam en Afrique subsaharienne ne fait plus aucun doute, celui de la Haute-Volta/Burkina Faso¹³ a souffert malgré tout de la persistance de certains préjugés. Contrairement aux pays voisins fortement islamisés tels que le Sénégal, le Mali et le Niger, ce pays ne comptait que 20 % de musulmans en 1959¹⁴. Ceci n'était d'ailleurs pas étranger au fait que la Haute-Volta était qualifiée de « bastion animiste » ou de « fille aimée de l'Église » par les colonisateurs français¹⁵. Les chercheurs ont mis en relief les remous, voire les crises, qui ont secoué l'islam burkinabé dans son processus de structuration dans les premières décennies suivant l'indépendance. Le politologue français Otayek ainsi que les historiens burkinabés Kouanda et Cissé ont dressé le portrait d'une communauté musulmane qui, malgré sa volonté de se regrouper au sein d'une organisation nationale unique, s'est avérée divisée notamment entre clans « réformistes », « traditionalistes », « modernistes » et confrériques. Ce handicap a fait en sorte que leurs élites ont eu de la difficulté à développer une voix autonome par rapport à un État

10. Eva Evers Rosander et David Westerlund (dir.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists*, Athens, Ohio University Press, 1997.

11. René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993. Les arabisants sont les musulmans qui ont été scolarisés dans des écoles coraniques ou dans les médersas d'Afrique de l'Ouest et des pays arabes.

12. René Otayek, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique*, n° 52, 2003-2004 ; Christian Coulon, « Introduction. Les nouvelles voies de l'*umma* africaine », dans Christian Coulon (dir.), *L'Afrique politique. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002 ; 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, n° 3, 2009.

13. Nommé la « Haute-Volta » par l'administration coloniale française, le pays a pris le nom de Burkina Faso le 4 août 1984. L'utilisation de ces termes se fera en fonction de la période évoquée tout au long du texte.

14. Issa Cissé, *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII – Denis Diderot, 1994, p. 54.

15. Cette dernière expression rappelle celle de « fille aînée de l'Église » pour la France.

autoritaire qui a contrôlé et structuré la vie religieuse musulmane nationale en intervenant régulièrement dans les divisions internes traversant l'islam¹⁶.

En dépit d'une élite politique formée en majorité de chrétiens¹⁷ et de plusieurs décennies de « subordination politique¹⁸ », l'islam burkinabé a connu une progression fulgurante pour atteindre plus de 60 % de la population nationale en 2006¹⁹. Outre son importance numérique, les musulmans burkinabés se sont montrés dynamiques depuis l'amorce d'une « transition démocratique » au tournant des années 1990, notamment avec un foisonnement associatif particulièrement important²⁰ comme en témoignent les 240 associations islamiques officielles au pays²¹. La visibilité accrue de l'islam dans la sphère publique s'observe aussi par la multiplication de mosquées en milieu urbain²². La ville de Ouagadougou compte à elle seule 632 mosquées selon des statistiques de 2008 compilées

16. 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, n° 95, 1984 ; 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, 1993 ; René Otayek, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, n° 2, 1996 ; 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.

17. 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.

18. Otayek, *loc. cit.*, 1993, p. 124.

19. Selon le « Recensement général de la population et de l'habitation de 2006 » mené par le Comité national du recensement du Burkina Faso, on trouve 60,5 % de musulmans, 23,2 % de chrétiens (19 % de catholiques et 4,2 % de protestants) et 15,3 % d'animistes (http://ecastats.uneca.org/aicmd/Portals/0/Resultats_definitifs_RGPH_2006.pdf).

20. Issa Cissé, « Les associations islamiques au Burkina Faso : de 1983 à 1993 », *1983-1993 : Dix ans de changements politiques et sociaux au Burkina Faso*, 1994 ; Issa Cissé, « Les associations islamiques au Burkina Faso, de la Révolution d'août 1983 à l'avènement de la IV^e République », *Cahiers du CERLESHS*, n° 28, 2007.

21. « Fédération des Associations Islamiques du Burkina : Compaore laisse la place à Sidi Mohammadi », *Faso Actu*, 17 juin 2015.

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

par la Fédération des associations islamiques du Burkina (FAIB). À cela s'ajoute la création de médersas²³, de deux universités islamiques et de médias islamiques. Plusieurs chaînes de radio ont aussi été lancées dans les années 2000²⁴ et une de télévision a été créée en 2012. Des mouvements d'opposition à connotation islamique impulsés par le « bas » ont même émergé dans certains quartiers de Ouagadougou²⁵, mais sans donner de suite²⁶. Il faut aussi noter l'émergence d'arabisants revendiquant l'autorité spirituelle par leurs connaissances religieuses et leur maîtrise de la langue arabe²⁷ ainsi que le développement du wahhabisme²⁸. De leur côté, les musulmans francisants²⁹ sont de plus en plus actifs et

23. 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; 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.

24. Fabienne Samson, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Samson#nh10; 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*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Savadogo,Gomez-Perez.

25. Ouagadougou est la capitale du Burkina Faso. Elle se trouve au centre du pays.

26. Louis Audet Gosselin, *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012; 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? », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 45, n° 2, 2011.

27. 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, 1993.

28. Issa Cissé, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, vol. XXIV, n° 33, 2009; 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, n° 3, 2009; Ousman M. Kobo, *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*, Leiden, Brill, 2012; 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; Maud Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012.

29. Les francisants sont les musulmans qui ont suivi une scolarisation dans des milieux laïques francophones.

nombre d'entre eux s'engagent dans une entreprise de raffermissement de la foi³⁰ alors que les confréries soufies sont quant à elles marquées par une redéfinition interne avec l'affirmation d'une nouvelle génération de chefs religieux se posant en « entrepreneurs religieux³¹ ». Le Burkina Faso n'est donc pas en retrait du dynamisme islamique subsaharien et constitue un cas intéressant pour étudier l'islam en Afrique de l'Ouest.

Des auteurs constatent aussi que les jeunes musulmans participent activement au dynamisme actuel de l'islam en Afrique subsaharienne. Certains font état d'une entreprise de « (re)moralisation » et de « réislamisation » de la sphère publique³². En mettant en avant le religieux au cœur des débats publics, les jeunes musulmans plaident pour une « citoyenneté musulmane³³ ». Ils aspirent ainsi à l'établissement de l'islam comme « religion civile », c'est-à-dire comme une structure morale de la pratique citoyenne³⁴. Cette dynamique interne des sociétés africaines rend nécessaire de revisiter les schémas classiques de l'historiographie africaniste quant à la jeunesse et sa relation avec les aînés. Après avoir abordé pendant longtemps la jeunesse, l'âge adulte ou la vieillesse dans des catégories distinctes, les études africanistes s'intéressent maintenant à la dimension relationnelle entre les générations depuis la fin des années 1980 et surtout depuis les années 2000³⁵. Au regard des études

30. Maud Saint-Lary, « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary.

31. Mara Vitale, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 3, 2009 ; Mara Vitale, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012.

32. Maud Saint-Lary et Fabienne Samson, « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary,Samson#nh4.

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

34. 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 ; Marie Nathalie LeBlanc, « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.

35. Isabella Aboderin, *Intergenerational Support and Old Age in Africa*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2006 ; Erdmute Alber et collab. (dir.), *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008 ; Catrine Christiansen et collab. (dir.), *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African*

récentes, l'analyse des rapports intergénérationnels constitue un élément essentiel pour comprendre les dynamiques de la sphère publique religieuse qui émergent dans l'Afrique subsaharienne d'aujourd'hui. Explorer ainsi l'avenue encore peu exploitée de l'intergénérationnel quant à la pratique de l'islam permet d'aller au-delà de la dichotomie avancée par certains auteurs. Selon celle-ci, les relations entre les jeunes et la gérontocratie pourraient être comprises comme une lutte où les premiers sont présentés comme des « réformistes » véhiculant un discours religieux « novateur³⁶ » par rapport à l'islam pratiqué par les plus âgés. Dans les dernières années, des auteurs ont plutôt relevé une dynamique de rapprochements et de coopération entre les générations. En dépit de la présence de tensions, les jeunes et les aînés collaborent plus régulièrement au sein des associations religieuses et des mosquées³⁷.

LES RELATIONS INTERGÉNÉRATIONNELLES AU CŒUR DES MUTATIONS DE L'ISLAM BURKINABÉ

L'étude de la participation de différentes cohortes d'imams³⁸ et de prêcheurs³⁹ de Ouagadougou dans les débats sociopolitiques depuis 1960 permet de rendre compte des dynamiques caractérisant l'islam burkinabé. Le choix de ces acteurs s'explique par le fait que leurs sermons s'adressent

Context, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006; Jennifer Cole et Deborah L. Durham (dir.), *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

36. Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983; Louis Brenner, « Introduction. Muslim Representations of Unity and Difference in the African Discourse », dans Louis Brenner (dir.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

37. Muriel Gomez-Perez et collab., « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, n° 2, 2009; 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; Abdoulaye Soudaye, « 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.

38. Voir glossaire.

39. Un prêcheur musulman est une personne qui fait de la prédication sur différentes thématiques concernant l'islam. Un imam, la personne qui dirige la prière en commun à la mosquée, ne prononce pas nécessairement de prêches. Il peut donc être imam sans être prêcheur et vice versa.

à de larges groupes de fidèles lors de la prière obligatoire du vendredi à la mosquée ; avec les prêches, les sermons sont parfois largement médiatisés et comportent une partie explicitement politique ou sociale. Cette perspective montre, d'une part, que les rapports intergénérationnels n'ont pas suivi un processus linéaire. Les relations entre les jeunes et les aînés, tout au long des profondes mutations qu'a connues la communauté musulmane du Burkina Faso, ont oscillé entre conflits, tensions, rapprochements et coopération. Malgré des avancées et des reculs, l'islam peut constituer un vecteur d'autonomisation pour des jeunes musulmans au sein d'une cohorte. Pour certains d'entre eux, l'acquisition d'une légitimité et d'une autorité religieuse leur permet de s'émanciper en partie du poids des structures sociales et ethniques, notamment caractérisées par la gérontocratie. D'autre part, si certaines sources de légitimité religieuses telles que la maîtrise de la langue arabe et les études dans les grandes universités islamiques sont demeurées des continuités au sein des différentes cohortes, la diversification des profils de fidèles musulmans et la médiatisation religieuse accrue ont progressivement favorisé l'émergence de nouvelles figures d'autorité parmi lesquelles se trouvent des arabisants, des francisants et des jeunes.

Par ailleurs, nous verrons que les rapports entre les musulmans et l'État burkinabé constituent un système d'interactions et d'échanges asymétriques entre partenaires dotés de ressources inégales. La déconstruction de cette relation, souvent clientéliste, permettra d'examiner, d'une part, le jeu de l'État pour réguler, contrôler et instrumentaliser les musulmans et, d'autre part, les ressources que peuvent mobiliser ces derniers pour négocier les termes de leur subordination, ménager des espaces d'autonomie, revendiquer des changements politiques ou participer à la formation d'une sphère publique musulmane. L'influence politique de l'islam burkinabé n'est ni certaine ni univoque, mais elle doit plutôt être appréhendée en tenant compte de la diversité des mouvements et en fonction des usages différenciés et ambivalents que font les différents acteurs de leur appartenance à l'islam. Dans cette optique, nous verrons que les imams et les prêcheurs burkinabés, dans leurs différentes formes de participation à la vie sociale à l'occasion d'un sermon, d'un prêché ou de toute autre intervention dans la sphère publique ou les médias, ont navigué entre le soutien, l'apolitisme, la contestation détournée et, plus rarement, l'opposition plus directe envers le pouvoir. Depuis l'amorce d'une « transition démocratique » au tournant des années 1990, les discours des imams et des prêcheurs se sont éloignés des débats doctrinaux au profit des questions sociales, culturelles et, dans

une moindre mesure, politiques, malgré une certaine standardisation des discours.

« SPHÈRE PUBLIQUE » (RELIGIEUSE), « INTERGÉNÉRATIONNEL » ET « JEUNE » EN CONTEXTE AFRICAIN

Il convient de préciser d'entrée de jeu quelques termes qui seront employés tout au long de la démonstration. La « sphère publique », très utilisée en sciences sociales, est un de ceux-ci. Il s'agit de la traduction française du concept allemand « *öffentlicher Raum*⁴⁰ » défini par le philosophe et sociologue allemand Habermas⁴¹. Dans son étude, l'auteur a analysé les conditions politiques et sociales qui ont rendu possible l'émergence d'une sphère publique et d'une forme critique de citoyenneté en Grande-Bretagne, en France et en Allemagne au XVIII^e siècle, notamment par la consolidation de réseaux bourgeois de sociabilité, le développement de la presse et du capitalisme. Fondé sur l'observation de cette trajectoire européenne, son modèle de sphère publique supposait la participation égale de tous à la délibération ; une émancipation des citoyens des autorités religieuses et politiques ; des individus pensant et agissant en citoyens rationnels ; une bourgeoisie forte et indépendante avec ses réseaux propres de sociabilité ; une suspension de la violence et la reconnaissance de l'exercice des libertés civiques.

La vigueur des courants religieux du monde entier, autant chrétien, judaïque qu'islamique, et leur plus grande visibilité, a mené certains auteurs à critiquer l'aspect laïque de la sphère publique telle que définie par Habermas. Cette mise à l'écart de la religion s'inscrivait dans un contexte où le discours moderniste était hégémonique en Occident. Les tenants de cette thèse ont fait valoir que la laïcité est une condition préalable à la modernité et que la religion finirait par disparaître de la sphère publique moderne avec l'autonomisation de la sphère politique et la prédominance du discours scientifique sur le message religieux. Or, la « revanche de Dieu⁴² » a incité plusieurs auteurs à tenir compte de la confessionnalisation de la sphère publique et à écarter les définitions étroites et eurocentriques de la sphère publique comme étant essentiel-

40. La traduction française d'« espace public » est également employée.

41. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988.

42. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 2003.

lement laïque et incompatible avec les mouvements religieux dans un contexte démocratique⁴³. L'historiographie, qui se concentrait principalement sur le contexte occidental et chrétien, s'est aussi penchée sur la sphère publique dans le monde musulman avec le passage de l'islam du domaine privé à l'espace public. Certains auteurs ont parlé de « sphère publique musulmane » pour qualifier la diversité des contributions des individus dans les débats citoyens de la vie publique musulmane⁴⁴.

Si certains africanistes ont mis en doute la transposition de cette notion de sphère publique, conçue dans l'histoire des sciences sociales européennes, avec la réalité africaine⁴⁵, les spécialistes des religions, et notamment les islamologues, ont commencé à utiliser de plus en plus le concept de sphère publique religieuse. Pour Holder et Saint-Lary, l'espace public 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 qui sont notamment les rapports de genre, le sida, l'éducation, l'excision, la corruption et la justice⁴⁶. Comme l'a souligné Leclerc-Olive⁴⁷, ceci permet

43. Voir notamment José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. Il a été parmi les premiers chercheurs à contester les théories de la sécularisation en défendant la thèse de la « *deprivatization* » de la religion et en s'interrogeant sur la possibilité de parler d'un monde « postséculier ».

44. Nilüfer Göle, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, 2002; Saint-Lary et Samson, *loc. cit.*, 2011. D'autres auteurs ont parlé de « *Public Islam* ». Voir Armando Salvatore et Dale F. Eickelman (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Boston, Brill, 2006.

45. Des anthropologues et des sociologues ayant travaillé sur la thématique de la sphère publique en Afrique subsaharienne ont décrit des espaces soumis au pouvoir des chefs locaux, de l'administration et des ONG. Olivier de Sardan, en s'appuyant sur le cas des villages nigériens, en est venu à la conclusion que l'espace public est « introuvable » en Afrique subsaharienne, tout comme la conception d'un « bien public ». Voir « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers Monde*, vol. 157, n° 1, 1999. De son côté, Leclerc-Olive a affirmé que la sphère publique est difficile à distinguer d'autres sphères notamment les sphères communautaires et religieuses. Voir « Arènes sahéliennes : communautaires, civiles ou publiques ? », dans Daniel Cefaï et Dominique Pasquier (dir.), *Les sens du public : Publics politiques, publics médiatiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

46. 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, n° 1, 2013.

47. Michèle Leclerc-Olive, « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 53.