

Numéro 22 - mai 2011

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

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

Mathias Savadogo, Muriel Gomez-Perez

Résumé

Cet article propose, dans un contexte de nouvelle visibilité de l'islam depuis les années 1990, d'examiner certains types de stratégies identitaires à travers les usages sociaux que des prêcheurs musulmans font de la radio. Il est démontré que, d'une part, ces prêcheurs revendiquent plus clairement leur place dans l'espace public tout en optant pour des positions conciliantes vis-à-vis du pouvoir et que d'autre part, la diffusion sur les ondes des prêches conduit à un certain contrôle de la parole donnée. Par ailleurs, cette médiatisation permet de constater que les prêcheurs acquièrent une certaine légitimité au sein de la communauté musulmane et a un double effet : la reconfiguration des contours de cette dernière avec l'arrivée de nouveaux acteurs religieux sur le devant de la scène et la mise en concurrence entre certaines tendances. Enfin, à la faveur de la médiatisation des prêches, il apparaît qu'émergent à la fois des stratégies hybrides à la jonction de l'individualisation du sentiment religieux et du sentiment d'appartenance à une communauté religieuse. Cette hybridité est d'autant plus prononcée dans les deux villes ciblées que la dynamique islamique est relativement récente et que les musulmans ont vécu depuis plusieurs décennies des situations de marginalisation (dans les deux pays) voire des situations de stigmatisation (dans le cas ivoirien).

Abstract

In the context of the increased visibility achieved by Islam since the 1990s, this article examines certain types of identity strategies by studying the social uses of radio made by Muslim preachers. Firstly, we show how these preachers claimed more clearly their place in the public sphere, while still opting for conciliatory positions vis-a-vis the authorities. Secondly, by broadcasting their message over the airways they were able to better control that same message. Furthermore, the latter's transmission through the media reflected a certain legitimacy the preachers gained within the Muslim community. The effects of this were twofold : the reconfiguration of the contours of the Muslim community with the arrival of new and highly religious actors and the emerging competition between certain approaches. Finally, as preachers turned to broadcast media, there emerged hybrid strategies at the intersection of

the individualization of religious feeling and the feeling of belonging to a religious community. This hybridity was all the more pronounced in the two cities discussed in this article, where the Islamic dynamic was relatively new and where Muslims had lived for decades in a marginal situation (in both countries), sometimes even suffering outright stigmatization (in the case of Côte d'Ivoire).

URL: <http://www.ethnographiques.org/2011/Savadogo-Gomez-Perez>
ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

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

ethnographiques.org, Numéro 22 - mai 2011

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

(<http://www.ethnographiques.org/2011/Savadogo-Gomez-Perez> - consulté le 08.12.2019)

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

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

Mathias Savadogo, Muriel Gomez-Perez

Sommaire

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

Introduction

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

Le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire n'échappent pas à cette vague de médiatisation spirituelle. Toutefois, alors que les chrétiens et les pentecôtistes ont fondé et animent des radios depuis la fin des années 1980, il faut attendre la fin de la décennie 90 et les années 2000 pour voir émerger des radios islamiques *Al Bayane* à Abidjan et *Al Houda* et *Ridwân* à Ouagadougou. L'islam y est démographiquement majoritaire et connaît une nouvelle dynamique qui touche différents groupes socioprofessionnels. Les communautés musulmanes, tout en se sentant marginalisées dans l'espace public (Miran, 2006 ; Savadogo, 2005 ; Gary-Toukara, 2005 ; Otayek, 2000) et tout en devant composer avec le dynamisme des chrétiens et leur pouvoir hégémonique relayé par une politique étatique en leur faveur (Laurent, 2003 ; LeBlanc, 2003 ; Otayek et Diallo, 1998), se sont structurées et multiplient les stratégies pour gagner une reconnaissance et une légitimité dans l'espace public (Gomez-Perez, 2009 ; Gomez-Perez, LeBlanc, Savadogo, 2009 ; LeBlanc et Gomez-Perez, 2008 ; Koné-Dao, 2005 ; Miran, 2006, 2000 et 1998 ; Kouanda, 1996).

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

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

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

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

À Ouagadougou et à Abidjan, la visibilité de l'islam à travers les radios confessionnelles est un phénomène relativement récent et a émané de la base et non de l'État [2]. Pour la radio *Al Bayane*, la demande déposée en 1993 ne sera acceptée qu'en 1999 et les premiers programmes diffusés en 2001 à Abidjan. La radio *Al Houda* commença à émettre en 2004 à Ouagadougou. Quant à la radio *Ridwân*, elle a été lancée en mars 2010 [3]. L'émergence de ces radios est le résultat d'un triple contexte. D'une part, c'est une réaction à la marginalisation de l'islam dans l'espace public face à aux communautés chrétiennes qui sont en position hégémonique et face aux pentecôtistes qui sont très influents sur la scène politique dans les deux pays. D'autre part, c'est l'effet du retour récent de cadres musulmans, arabisants et diplômés dans les pays arabes. Enfin, c'est aussi le résultat d'une dynamique islamique portée par de jeunes musulmans francophones.



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

du Partie Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI-RDA), parti au pouvoir tels que Mamadou Coulibaly, El Hadj Lazéni Coulibaly (Miran, 2006 ; Bamba, 2009). Les pouvoirs politiques privilégient les leaders musulmans qui s'accommodent de leurs pratiques bureaucratiques. Entre shaykh Boubakar Maïga et shaykh Abdoudalye Fodé Doukouré, les deux leaders hamallistes voltaïques, le pouvoir préfère le second comme interlocuteur (Savado, 1996 et 1990 ; Diallo, 1989). En Côte d'Ivoire, le pouvoir PDCI-RDA entretient des relations privilégiées avec El Hadj Moustapha Diaby et Yacouba Sylla [4] (Miran, 2006 ; Savado, 2005). Par ailleurs, à la suite de la mort du président Houphouët-Boigny en décembre 1993, l'État ivoirien s'est engagé dans un débat sur l'ivoirité qui a conduit les musulmans à être confrontés à une très forte stigmatisation (Marshall-Fratani, 2006 ; Miran, 2006 ; Gary-Tounkara, 2005 ; Savado, 2005 ; LeBlanc, 1998).

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

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

Ces prises de positions s'expliquent dans la mesure où le lancement des radios chrétiennes est plus ancien. En Côte d'Ivoire, certaines commencent à émettre avant le processus de démocratisation soit *Radio Espoir* en 1989 et *Radio Elwa* en 1986 pour les Protestants Evangéliques,

Radio National Catholique en 1991 pour l'Église catholique, *Radio Évangile Développement* en 1992, *Radio Avé Maria* de l'Église catholique en 1993, *Radio Lumière Vie et Développement* en 1995. Au Burkina Faso, *Radio Évangile Développement* issue d'une initiative de l'association protestante « Jeunesse pour Christ » a officiellement émis le 2 juillet 1993, la radio catholique, *Radio Maria*, a été créée, en 1993, par le Cardinal Zougrana, *Radio Lumière Vie Développement* a été créée en 1995 par la Fédération des Églises Évangéliques.

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

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

Quant à Ismaël Derra, de sa propre initiative, il a mis sur pied le second comité spirituel de la radio *Al Houda* [17].

Un autre objectif consistait à regrouper des figures islamiques renommées pour la qualité de leurs prêches lesquels sont enregistrés, reproduits sur cassettes audio et vendus par des boutiquiers à leur insu [18] dans les marchés près des mosquées du vendredi [19]. Ces prêcheurs ont suivi toute leur formation primaire et secondaire essentiellement dans le nord et le centre de la Côte d'Ivoire et n'ont pas poursuivi des études universitaires en raison de la rareté des bourses d'études supérieures, de la cherté de ces études à l'étranger pour leurs familles et de la faible structuration à l'époque de la communauté musulmane ivoirienne [20]. C'est le cas notamment de Cheikh Konaté et de l'*imâm* Ibrahim Bredji. Durant leurs prêches, ils interviennent beaucoup en langues locales telles que le bambara, le dida ou l'abidji, ce qui constitue un atout lors de leurs passages dans les médias. C'est aussi le cas de l'*imâm* Al Hadj Ibrahim Bredji de la Maison d'Arrêt et de Correction d'Abidjan (MACA). Après ses études coraniques à la *madrassa* de son père à Lakota dans le centre de la Côte d'Ivoire, il part pour le Niger où il poursuit ses études et en revient en 1991. Il s'est révélé au public musulman grâce à son éloquence et ses connaissances islamiques lors des cérémonies de mariage, de baptême, des funérailles, et en particulier lors de ses interventions à l'émission islamique *Allahou Akhbar* de la télévision nationale à partir de 1995. La cinquantaine révolue, il est également un conférencier apprécié et fait donc partie de la grille des programmes d'*Al Bayane* depuis 2001. Outre son éloquence, sa maîtrise du dioula (bambara) et du dida est un de ses atouts. Ainsi, le fait d'être connues a permis à ces figures religieuses d'être invitées à exercer leurs talents oratoires à la radio, qui demeure un médium très utile [21] pour mieux diffuser leur message religieux.

Au Burkina Faso, la situation est assez similaire dans la mesure où la radio *Al Houda* a eu pour objectif de prendre « les plus puissants dans le prêche (c'est-à-dire l'éloquence et la connaissance religieuse) parce que la radio était nouvelle et avait besoin d'avoir bonne presse » [22]. Tous ont pour activité de prêcher et d'enseigner à travers les mosquées et dans le cadre de conférences. Ismaël Derra, dès son retour, a été embauché comme professeur à la *madrassa* centrale et souligne que son « principal travail, c'est la prédication, les enseignements à travers les mosquées » [23]. Dr Kindo enseigne dans les deux universités islamiques (*Al Houda* et le centre polyvalent universitaire géré par Doukouré) et est prêcheur au MS et à la CMBF [24].

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

La revendication d'une meilleure visibilité dans l'espace public ne va pas sans l'usage de précautions d'ordre technique, politique et idéologique. Ces nouvelles figures religieuses expérimentent les règles inhérentes à la

diffusion de messages dans les médias. Elles expérimentent de nouvelles façons de transmettre des messages religieux en s'éloignant de positions islamiques radicales et révolutionnaires propres aux années 70-80 pour mieux s'adapter à un nouveau contexte, celui de la « normalization », qui « enter into secular time, get acquainted with values of individuation, professionalism and consumerism, and reflect upon their new practices » (Göle, 2002 : 174). Dans ce nouveau contexte, s'effectue un partage des tâches voire des champs de compétences. La mise en ondes de messages religieux ne se fait pas au hasard et requiert un certain respect des règles : au directeur général et des programmes [28], de veiller à ce que la radio respecte le cahier des charges qui interdit toute diffusion d'informations à caractère politique ou international, une répartition entre émissions religieuses et émissions au contenu plus général [29] ; aux animateurs et techniciens de la radio, de surveiller la teneur du message religieux diffusé. Les propos de Monsieur Ouattara s'inscrivent dans cette logique lorsqu'il nous soulignait qu'« il faut qu'un technicien soit capable de faire un comblage entre 2 émissions. Il faut donc que celui qui travaille ici sache tous les interdits ; par exemple, il y a des passages du Coran qu'il ne faut pas couper en lisant » [30].

Par ailleurs, le fait que la plupart des émissions passent en différé répond à une triple exigence : celle de canaliser toute velléité de transmettre un message islamique strictement politique, celle de vérifier l'orthodoxie du message voulue par les fondateurs de l'association *Abdallah Ben Massoud* et celle de montrer le professionnalisme de l'équipe dirigeante de la radio. Différentes étapes sont dès lors requises avant la diffusion sur les ondes : soumission du contenu de l'émission sur papier, enregistrement, contrôle du comité spirituel, écoute puis contrôle de la conformité entre le discours oral et le discours écrit [31]. Monsieur Ouattara justifie cette procédure en ces termes : « ce n'est pas parce que tu as fait de grandes études qu'on vous laisse dire ce que vous voulez. (...) Il s'agit de voir que ce vous avez dit ne va pas choquer les autres tendances (dans l'islam) » [32]. Certaines émissions peuvent donc ne jamais être diffusées ou être enlevées de la grille des programmes car elles n'apparaissent pas conformes à la ligne éditoriale de la radio [33] et le contenu des prênes sont filtrés. Les mêmes processus sont observés à *Al Bayane*. Aucun sermon de vendredi n'est retransmis en direct à la radio : les sermons de *djouda* sont enregistrés dans les mosquées désignées à l'avance [34], analysés par le comité d'écoute à *Al Bayane*, composé de Cissé Djiguiba (directeur général), de Koné Daouda (directeur général adjoint), de Sylla Sékou (*imâm* de la mosquée An Nour), de Sylla Ayoub, de Ouattara Bachir (mosquée du Golfe) et de Doumbia Fodé de la Ligue Islamique des Prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI). Puis les sélections sont préparées pour une diffusion en direct le même vendredi à 15h et rediffusées les lundis à 21h. À l'instar de monsieur Ouattara, Al Hadj Cissé Djiguiba a une position sans ambages sur la question :

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

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

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

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

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

Plusieurs faits conduisent à penser qu'une double quête de légitimité se joue via la radio et que sont mis en exergue des jeux de compétition larvée au sein de la communauté musulmane dans les deux pays. Il apparaît très clairement que s'opère non seulement un *distinguo* entre certaines figures religieuses-animatrices d'émissions religieuses ce qui préfigure un jeu de concurrence [37] mais aussi une différenciation de statut religieux voire de légitimité entre les animateurs d'émissions qui, au regard de leur formation et de leur parcours, sont considérés soit comme des personnes dignes de confiance soit comme des personnes dont le contenu des discours est à vérifier, à valider d'un point de vue religieux, avant sa diffusion. Les règles de diffusion des émissions — entre celles diffusées en direct et celles diffusées en différé — attestent de cette différenciation. À Ouagadougou, l'émission « table-ronde » [38]

animée en mooré par Mahamad Kindo, Mohamed Sawadogo, Mohamed Traoré et Seydou Zongo était diffusée en direct, dans la mesure où ces personnalités sont considérés comme des figures porteuses de savoir en raison de leurs diplômes [39] et des personnalités reconnues dans leur milieu associatif. « Questions-réponses fatwa » du Dr Kindo et « Religion et vie » de Derra sont aussi des émissions diffusées en direct. À Abidjan, il y a l'émission « Enseignement : Fiqh oun nisa Espace femme » animée tous les mardis à 11h par Al Hadj Camara Boun Ladji Moriféré [40] et « Enseignement : Questions actuelles » animée tous les mardis à 21h par Moda Cassé [41].

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

Toutefois, une certaine fluidité existe dans les rapports entre les figures religieuses qui sont membres de diverses associations. Les leaders de la CMBF et du MS se côtoient à l'occasion de grandes fêtes, de remises de prix dans des *madâris*, dans des conférences. Oumarou Kanazoé, président et argentier de la CMBF, a permis la réouverture de la mosquée de Zangouettin, gérée par le MS et est l'autorité morale du présidium, instance fédérative créée par la Fédération des associations islamiques, où siègent aussi Docteur Doukouré, Cheikh Ramatoulaye, le Président de la CMBF, le président du Mouvement sunnite [43]. Les prêcheurs exercent leur talent oratoire en dehors de leur clientèle habituelle de fidèles [44]. La direction de la radio *Al Houda* montrait officiellement sa volonté de ne pas entrer dans des querelles idéologiques, de s'adresser à tous les musulmans quelle que soit leur obédience [45]. Des rapports de confiance existent entre l'imâm Sana et Ismaël Derra lesquels se côtoient dans le cadre de la CMBF (Derra en est devenu membre depuis 2005) [46]. *Last but not least*, diffuser le prône de l'imâm Sana revient à vouloir capter davantage d'auditeurs [47] dès lors que l'imâm Sana est une figure centrale dans le paysage religieux ouagalais et ses sermons sont fortement appréciés auprès notamment des commerçants du grand marché. Outre la grande mosquée de Ouagadougou, le fait de cibler d'autres mosquées telles que la grande mosquée du MS de Zangouettin nous paraît correspondre à deux stratégies : celle de montrer en général que la radio est effectivement encline à donner la voix à d'autres tendances islamiques qui sont tout autant représentatives que la CMBF [48] et surtout celle de montrer que le MS a la capacité de renouveler ses cadres et de diffuser des messages plus modernistes dans la mesure où Dr Kindo est l'imâm *râtib* de cette mosquée à Zangouettin. En définitive, le fait de diffuser en direct ou en différé ou le fait de diffuser après enregistrement invite à penser que des différences sont établies entre les animateurs d'émissions ce qui conduit à faire émerger un jeu de compétition entre des tendances religieuses au sein même de l'islam voire entre certaines figures même si les débats religieux contradictoires sont rares sur les ondes [49].

En Côte d'Ivoire, ces mêmes compétitions sont plus prononcées dans la mesure où le CNI semble exercer un pouvoir décisionnel important. En effet, alors que la fréquence radiophonique a été octroyée à l'ensemble des associations musulmanes (CNI, Conseil Supérieur Islamique, Foi de la Oumma Islamique, etc.), le CNI a privilégié les associations qui lui sont proches, considérant qu'il avait mené les démarches pour obtenir la concession de la fréquence. Ainsi le COSIM, l'AEEMCI, l'AJMCI et la LIPCI sont sollicitées très régulièrement pour des émissions. Par exemple sur les questions d'éducation islamique ou de formation, les imâms du COSIM sont les principaux intervenants. C'est ainsi qu'à travers le contrôle exercé sur les contenus des prêches, le CNI en profite pour « marginaliser » certains groupes islamiques. Ainsi, les autres associations, proches des *wahhabiyya* tels que l'Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI), le Conseil des Imâms Sunnites (CODIS), la Communauté des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (CEEMUCI), bien que « copropriétaires » de la fréquence, sont peu présentes sur les ondes tout comme les associations liées aux mouvements confrériques dans les programmes de la radio. Ces choix délibérés du CNI s'inscrivent non seulement dans un contexte de compétition entre les différentes composantes de la communauté musulmane mais aussi dans le fait que les confréries sont relativement peu nombreuses, peu influentes et que leurs leaders ne s'inscrivent pas dans des logiques de confrontation et de concurrence. En procédant ainsi, le CNI s'assure une plus grande représentativité et se construit une plus forte légitimité. Cissé Djiguiba est à la fois, le principal animateur des questions d'éducation musulmane à l'endroit des jeunes étudiants et cadres [50] et de la formation et la place de la jeune fille musulmane dans la communauté et le représentant de la communauté musulmane ivoirienne dans les rencontres nationale et internationale [51]. Quant à Sekou Sylla, imâm de la mosquée An Nour de la Rivière 2 et membre influent du COSIM [52], il est devenu, à travers ses prêches diffusés à la radio, l'imâm des jeunes intellectuels musulmans [53] et le virulent défenseur des musulmans face au pouvoir politique. Paradoxalement, cette prépondérance du CNI ne conduit pas les associations proches des *wahhabiyya* à se rebeller. Seuls quelques individus ont condamné cette attitude en taxant *Al Bayane* de ne pas être une véritable radio islamique mais plutôt une « boîte à diffuser de la musique islamique » [54]. Certaines voix officielles parlent d'un projet de créer une radio islamique *wahhabiyya* [55].

Cette compétition a parfois des effets ambivalents et rend compte d'une situation très différente entre les deux pays. En Côte d'Ivoire, l'émission *Allahou Akhbar*, pour avoir été lancée en 1979, a précédé la naissance de la radio islamique. Elle passe les jeudis à partir de 21h30/22h et est assurée par un journaliste et fonctionnaire de l'État. Al Hadj Ali Yoda, un des membres fondateurs de l'AEEMCI et proche du CNI, a succédé à Al Hadj Souleymane Doumbia [56]. La situation est inverse à Ouagadougou. La télévision a ainsi décidé de lancer, courant mars-avril 2010, une émission religieuse intitulée « Foi de croyant » en commun accord avec l'AEEMB, le CERFI, le MS, la CMBF, l'AIT et *Al Itihad* [57]. Cette émission répond à la volonté du gouvernement de faire régner un semblant de parité entre les différentes tendances de l'islam [58] et signifie bel et bien que certaines associations ont gagné du galon et sont considérées par les pouvoirs publics comme des associations dignes d'intérêt et de respectabilité et qu'elles peuvent accéder à ce medium afin de gagner une plus grande visibilité nationale et non régionale [59]. Dans le même temps, ce type d'opportunité peut accentuer la compétition entre les

associations religieuses pour gagner une plus grande visibilité et bénéficier d'une légitimité ascendante dans l'espace public ; cette compétition se décline notamment d'une part, entre les associations qui sont considérées comme dignes d'avoir la possibilité de diffuser leur message à la télévision et celles qui en sont exclues et d'autre part, entre celles qui peuvent proposer des animateurs connus pour leur éloquence et pour être à même de diffuser leur message dans une langue comprise de tous les spectateurs et celles qui, au contraire, ne peuvent pas pour l'instant proposer des animateurs avec un tel profil. Le fait même que chaque tendance, tour à tour, a la tâche d'animer l'émission, revient à lancer indirectement un défi aux responsables du MS, qui sont conscients du manque de cadres francophones dans leur association [60]. Dans ce contexte, l'AEEMB parvient à tirer son épingle du jeu dans la mesure où elle a créé, en 2002, une commission, la copresse, chargée de la visualisation de l'association au plan national, pour montrer sa spécificité — celle d'être la seule structure [61] à faire la prière en français [62]. La question de la langue se pose, en revanche, tout à fait différemment à Abidjan. Les arabophones, bilingues, n'utilisent quasiment que le français et les langues nationales locales à la radio et à la télévision [63], avec une place de choix au bambara, pour être l'une des langues de communication et d'échanges la plus parlée en Côte d'Ivoire [64].

Outre la mise en compétition des savoir-faire religieux, les nouvelles figures religieuses oscillent entre une individualisation du sentiment religieux et un ancrage dans la communauté. En effet, depuis les années 1990 (et le phénomène s'est accéléré dans les années 2000), l'engagement individuel pour une foi renouvelée et réactivée a été observé, ce qui a pour corollaire de nouvelles façons de socialiser avec l'Autre et d'afficher la spécificité de son identité religieuse. Ceci conduit à mettre l'accent sur les bienfaits d'être un « bon musulman » [65]. Cela signifie que tout un chacun doit avoir une foi solide, omniprésente, conforme aux préceptes du Coran et de la *Sunna*, qui passe d'abord et avant tout par la prière et un comportement irréprochable, exemplaire et pleine de piété [66]. À la radio *Al Houda*, il est mis d'ailleurs l'accent sur la diffusion des prêches dans différentes langues [67], la lecture et la compréhension du Coran. La radio *Al Bayane* développe également les mêmes thématiques dont l'axe principal consiste toujours à sortir de la foi musulmane héritée des parents pour adopter une foi vivante et dynamique. C'est ainsi que les imâms et théologiens Taho Ibrahim de la mosquée d'Abobo, Ballo Ousmane de la mosquée du Lycée Technique et Koné Arouna de la mosquée du Centre Hospitalier et Universitaire de Treichville interviennent régulièrement à l'émission radiophonique « Questions de l'auditeur » [68]. La majorité des questions des auditeurs s'articulent autour des pratiques religieuses musulmanes licites telles que « la bonne préparation pour les prières ; les postures et attitudes lors des prières ; les recommandations islamiques vis-à-vis de l'héritage, des funérailles » [69]. Revenir aux enseignements des textes fondamentaux est en continuité avec les contenus des journaux tels que *Allahou Akbar* et *Islam Info* en Côte d'Ivoire et *An-Nasr* au Burkina Faso (Gomez-Perez, LeBlanc et Savadogo, 2009 ; LeBlanc et Gomez-Perez, 2008 ; Miran, 2000). En cela nous faisons nôtre les propos de Marie Miran :

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

Outre cette individualisation du sentiment religieux, s'opère une hyperpersonnalisation de certaines figures religieuses, à la faveur de leur forte médiatisation. Certaines émissions contribuent à accentuer cette hyperpersonnalisation de l'animateur, dans la mesure où est mis en exergue sa personne à travers la mise en scène de son savoir religieux afin de contribuer à rendre compte de son autorité et de sa légitimité religieuses [70] auprès des auditeurs. C'est le cas, par exemple, de l'émission « La religion et la vie » au cours de laquelle un étudiant en sharia de l'université *Al Ilm* choisit une sourate, un hadith ou un fait spécifique dans l'histoire de l'islam et demande une explication à Ismaël Derra qui doit être en rapport avec la vie du musulman. Telle que conçue, l'émission n'engage ni un débat ni un dialogue et ne propose pas d'antenne ouverte avec les auditeurs mais renforce la relation traditionnelle de disciple à maître tout en ajoutant un élément novateur celui d'inviter un disciple connaisseur et féru en matière islamique. Le fait de médiatiser ce type de relation ne fait qu'avaliser un rapport individuel avec le tenant du savoir. Ce sont les mêmes pratiques tant à la radio *Al Bayane* qu'à la télévision [71] ; l'objectif visé est d'enseigner et non de débattre [72]. Le fait aussi de mettre l'accent sur les prêches accentue aussi cette individualisation du sentiment religieux dans la mesure où les prêcheurs, à travers leurs techniques oratoires, ont pour tâche de toucher émotionnellement l'auditeur afin de l'amener à faire une introspection sur sa propre foi [73].

Extrait sonore 1

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

Extrait sonore 2

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

Par ailleurs, plusieurs indices permettent de penser que l'expérience religieuse est « aussi collective et communautaire (individuation) » (LeBlanc et Gomez-Perez, 2008 : 47). Faire le choix d'animer des émissions à la radio participe d'une volonté plurielle de la part des nouvelles figures religieuses et répond à deux principaux registres : celui d'offrir et de diffuser très largement un modèle, un ensemble de référents à d'autres musulmans qui sauront transmettre à leur tour les préceptes et celui de créer une atmosphère propice au renouveau de l'engagement confessionnel de chaque individu inscrit dans une communauté. Ceci est perceptible à travers les propos suivants : « amener le monde alphabétisé à comprendre l'islam » [74], « aux musulmans qui n'ont pas eu la chance d'étudier l'islam ou l'arabe (le Coran), la radio sert à cela » [75], « sortir de la mosquée pour toucher la communauté en faisant valoir les positions

de l'islam », « communiquer avec la société. Nous sommes les porte-paroles de nos parents qui ne comprennent pas le français » [76]. Ce sentiment des prêcheurs burkinabè de « faire œuvre utile » est partagé par ceux de radio *Al Bayane* :

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

Traduction : [Partie 1](#) - [Partie 2](#)

Extrait sonore 3

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

La communauté peut aussi signifier une volonté de s'inscrire dans une nouvelle solidarité sociale et culturelle qui opte pour la cohésion du groupe voire la paix sociale. L'objectif avoué est de « faire connaître une autre facette de l'islam, le vrai visage de l'islam, pas seulement le terrorisme, l'habillement... » [78] voire de combattre le dénigrement des musulmans [79] sans toutefois proposer des émissions directement axées sur cela à la radio *Al Bayane* [80].

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

Conclusion

Au terme de notre réflexion, la médiatisation des prêches recèle des enjeux de différentes natures. Tout d'abord, l'émergence de radios musulmanes a permis de consolider davantage l'influence de certaines figures religieuses dans l'espace public. En effet, celles-ci étaient connues soit par la qualité de leurs prêches, soit par le fait qu'elles provenaient

d'universités prestigieuses dans les pays arabes, soit parce qu'elles ont contribué au renouvellement du paysage associatif de leur pays et au dynamisme de leur association. Dans tous les cas, chacune de ces figures, âgées entre 30 et 50 ans, qu'elles soient arabisantes, francisantes ou bilingues, ont démontré leur réactivité et leur capacité à profiter d'un contexte de relative ouverture politique et culturelle pour revendiquer une place plus évidente dans l'espace public et pour tenter de contrer, indirectement et sans esclandre, le pouvoir hégémonique des chrétiens.

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

C'est ainsi que l'enjeu ne semble pas se situer dans la posture strictement politique que choisissent de prendre les directeurs et animateurs de ces radios musulmanes mais réside dans la façon dont chaque association se positionne l'une par rapport à l'autre et se met en concurrence en fonction de ses spécificités. L'enjeu est en réalité celui de la représentativité qui peut conférer une plus ou moins grande légitimité dans un espace public religieux effervescent afin de capitaliser une clientèle d'auditeurs fidèles et de l'élargir. Ceci explique l'importance centrale donnée aux relations entre animateurs et auditeurs et invite non seulement à une redéfinition de l'autorité religieuse, dans la mesure où la distance entre les deux protagonistes s'est réduite et où l'offre religieuse s'est diversifiée, mais aussi à une redéfinition du rapport à Soi et à l'Autre dans le religieux. Car, la médiatisation met davantage l'accent sur la mise en scène et la mise en émotion du savoir religieux (éloquence) et sa réceptivité, sur le questionnement du rapport à sa foi, sur la définition plurielle de la communauté. Ainsi, la radio contribue à rendre plus visible des processus sociaux et identitaires qui avaient déjà émergé dans les années 1950 à la faveur de l'arrivée de la première génération de jeunes lettrés « réformistes » et dans les années 1980 à la faveur de la deuxième génération, qui toutes deux revendiquaient une place dans l'espace public.

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

plus globalisée via le web ; une accélération de la marchandisation du religieux qui contribue à la standardisation des discours et à leur banalisation.

Notes

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

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

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

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

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

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

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

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

[9] Entretien avec Binaté Issouf, auxiliaire de recherche, avril 2010. La première génération est composée des premiers arabisants revenus des pays arabes après leurs études supérieures au début des années 1970 (un premier groupe en 1972 suivi d'un autre en 1973 et enfin le dernier en 1975) dans un contexte où la communauté musulmane de Côte d'Ivoire se caractérise principalement par sa faible structuration et la forte implication de l'État dans la gestion de ses activités. Essentiellement formés dans les écoles coraniques et madrasa en Côte d'Ivoire, ils reviennent auréolés de titres universitaires obtenus dans les pays arabes. C'est le cas d'Al Hadj Tidjane Bâ et d'Al Hadj Boubacar Fofana. Ce dernier est représentatif de cette catégorie de prêcheurs : « En 1958, il achève ses études primaires à l'école franco-arabe Sunniyya d'Adjamé. Ses bons résultats lui permettent de faire la première partie de ses études secondaires dans la même école Sunniyya. La seconde partie s'effectue à

l'Institut Al Azhar du Caire en Égypte. En 1972, il y achève son cursus universitaire par l'obtention d'une licence en sciences commerciales. » (infos données par Bintou Issouf, auxiliaire de recherche, avril 2010). Outre leur formation, il est important de souligner qu'ils « devinrent, en costume réformiste, deux des trois figures de proue à l'origine d'un mouvement de prise de conscience religieuse Dans le pays ainsi que les promoteurs de nouveaux moyens d'organisation communautaire impliquant toute la société musulmane d'Abidjan puis de Côte d'Ivoire. Ils étaient aussi d'infatigables conférenciers et participèrent activement aux émissions musulmanes à la radio et à la télévision nationale (...) » (Miran, 1998 : 37).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[20] Mais nous pensons que la raison principale est à chercher dans les zones de formation de ces étudiants. En effet, les étudiants formés à

Abidjan, la capitale politique de la Côte d'Ivoire et résidence des principaux leaders de la communauté musulmane, furent pendant longtemps privilégiés dans l'attribution des bourses d'études pour l'étranger.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[34] Les critères de choix sont entre autres : la bonne côte de l'imam au sein de la communauté, les mosquées animées par des imams éloquents

et maîtrisant le français et/ou le bambara, les mosquées adhérant au projet de la radio par l'acceptation de l'installation d'un tronc de collecte et la vente de tickets « 10.000 amis de Al Bayane ».

[35] Islam Info, n° 189, juin 2006.

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

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

[38] Émission mise en stand-by.

[39] Ils sont considérés comme des théologiens.

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

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

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

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

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

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

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

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

[48] Pendant la période d'essais de la radio Ridwane, entre décembre 2009 et le 13 mars 2010, les prênes de la mosquée Hamdallaye et de la grande mosquée de la CMBF ont été diffusés en direct. Mais la radio a pour projet dans l'avenir de faire le tour des grandes mosquées pour le

prône du vendredi et de ne pas cibler quelques mosquées et ce dans la perspective affichée de représenter toutes les tendances de l'islam, entretien avec Monsieur Ouédraogo, le 23 mars 2010, à son bureau, à la radio Ridwane.

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

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

[51] Le curriculum vitae de l'imâm Cissé Djiguiba est assez édifiant à ce sujet (environ 26 rencontres entre 1996 et 2006) : Séminaire sur « Quelle contribution de la jeunesse musulmane pour une paix durable en Côte d'Ivoire », Bouaké, avril 2006 ; Débat sur « Sociétés multiconfessionnelles et cohésion sociale », Burkina Faso, 2006, Colloque international sur « L'islam dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne », Sénégal 2008. Ces manifestations ne sont pas organisées par l'État.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

profonde restructuration du MS. Voir Cissé (2009) et Gomez-Perez (2009).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[71] Beaucoup de prêcheurs, proches du CNI, dont Moda Kasse ou Ballo Ousmane, sont invités sur des questions précises telles que les façons

louables de vivre sa foi, les rites islamiques, l'éducation des enfants.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographie

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

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

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

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

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

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

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

CISSE Issa, 1989. *Introduction à l'étude des médersas au Burkina Faso : des années 1960 à nos jours*. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ouagadougou.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

GOMEZ-PEREZ Muriel, 2009. « Autour de mosquées à Ouagadougou et à

- Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes » in Laurent Fouchard, Odile Goerg & Muriel Gomez-Perez (dir.). *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 405-433.
- GOMEZ-PEREZ Muriel, 2005. L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux. Paris, Karthala.
- GOMEZ-PEREZ Muriel, LEBLANC Marie Nathalie & SAVADOGO Mathias, 2009. « Young Men and Islam in the 1990s : Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, 39 : 186-218.
- HACKETT Rosalind I.J., 2003. « Managing of Manipulating Religious Conflict in the Nigerian Media », in Jolyon Mitchell & Sophia Marriage (dir.). *Mediating religion. Conversations in Media, Religion and Culture*. London, New York, T. T. Clarck : 47-63.
- HACKETT Rosalind I.J., 1998. « Charismatic/Pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 26(4) : 258-277.
- HAENNI Patrick, 2005. L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice. Paris, Seuil.
- HANN Chris, 2000. « Problems with the (De)Privatization of Religion », *Anthropology Today*, 16(6) : 14-20.
- HIRSCHKIND Charles, 2001. « The Ethics of Listening Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt », *American Ethnologist*, 28(3) : 623-649.
- KANE Ousmane & TRIAUD Jean-Louis, 1998. *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Paris, IREMAM-Karthala-MSH.
- KONE-DAO Maïmouna, 2005. « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 449-459.
- KOUANDA Assimi, 1996. « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », in René Otayek et alii (dir.). *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*. Paris, Karthala : 91-99.
- KOUANDA Assimi, 1989. « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 3 : 7-26.
- LABAZEE Pascal, 1988. *Entreprises et entrepreneurs du Burkina Faso*. Paris, Karthala.
- LAUNAY Robert, 1997. « Spitit Media : The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa : Journal of the International African Institute*, 67(3) : 441-453.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003. *Les pentecôtistes du Burkina Faso* :

mariage, pouvoir et guérison. Paris, Karthala.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MEYER Birgit, 2005. « Mediating Tradition : Pentecostal Pastors, African

- Priests and Chiefs in Ghanaian Popular Films », in Toyin Falola (dir.). *Christianity and Social Change in Africa : essays in Honor of John Peel*. Durham, Carolina Academic Press : 275-304.
- MIRAN Marie, 2006. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala.
- MIRAN Marie, 2000. « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, 16 : 139-160.
- MIRAN Marie, 1998. « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 12 : 5-71.
- MOGHADAM V. & SADIQI V. 2006. « Women's Activism and the Public Sphere : An introduction and Overview », *Journal of Middle East Women's Studies*, 2(2) : 1-7.
- MYERS M. 2000. « Community radio and development : Issues and examples from Francophone West Africa », in R. Fardon & G. Furniss (dir.). *African Broadcast Cultures : Radio in Transition*. London, Praeger Publishers : 91-102.
- OTAYEK René, 2000. *Identité et démocratie dans un monde global*. Paris, Presse de Science Po.
- OTAYEK René, 1996. « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, 43(2) : 233-247.
- OTAYEK René, 1984. « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'études africaines*, 24(3) : 299-320.
- OTAYEK René & DIALLO Daouda, 1998. « Dynamiques protestant, développement participatif et démocratie locale : le cas de l'Office de développement des Églises évangéliques (Burkina Faso) », *Afrique contemporaine*, 1er trimestre.
- ROY Olivier, 1999. « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 85-86 : 11-30.
- ROY Olivier, 2002. *L'islam mondialisé*. Paris, Seuil.
- SAVADOGO B. Mathias, 2005. « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », in Muriel Gomez-Perez (dir.). *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 583-600.
- SAVADOGO B. Mathias, 1996. « L'islam confrérique au Burkina Faso : la tijaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au Sud du Sahara*, 10 : 7-23.
- SAVADOGO B. Mathias, 1990. *L'implantation et la diffusion du hamallisme à Ouagadougou depuis 1936*. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université

de Ouagadougou.

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

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

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

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

SOARES Benjamin F., 2005. « Islam in Mali in the neoliberal era », *African Affairs*, 105/418 : 77-95.

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

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

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

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

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

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

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