



HAL
open science

Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire : une révolution discrète

Marie Miran-Guyon

► **To cite this version:**

Marie Miran-Guyon. Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire : une révolution discrète. *Autrepart - Revue de sciences sociales au Sud*, 2000, 16, pp.139-160. halshs-01406246

HAL Id: halshs-01406246

<https://shs.hal.science/halshs-01406246>

Submitted on 30 Nov 2016

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

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

Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire : une révolution discrète

Marie Miran *

Le phénomène de *da'wa* enregistre un nouvel essor et prend une importance grandissante à travers le monde musulman contemporain. Terme arabe, *da'wa* signifie littéralement « appel » et, dans la théologie islamique, une « invitation à l'islam » : c'est une notion qui en est venue à désigner explicitement une idéologie de propagande et de prosélytisme islamique. Concept coranique classique auquel dynasties et sociétés musulmanes du passé ont eu recours en des lieux et circonstances divers, la *da'wa* a été substantiellement redéfinie dans sa conception et dans sa pratique au cours du XX^e siècle. L'initiative du renouveau de l'appel à l'islam est d'abord venue de penseurs issus du shi'isme et d'autres « sectes » islamiques, telles l'Ahmadiyya. Depuis deux décennies, théologiens sunnites et grandes organisations panislamiques, au premier rang desquelles la Ligue islamique mondiale, ont contribué à la renaissance du concept et sont devenus le fer de lance de sa diffusion au niveau international. C'est ainsi que la *da'wa*, dans sa formulation moderne, a récemment fait son apparition dans diverses régions musulmanes d'Afrique noire dont certains secteurs islamisés de la Côte-d'Ivoire.

Notre étude se propose d'explorer le phénomène du nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire, qui a émergé depuis une dizaine d'années et s'est d'abord développé au sein de la communauté musulmane d'Abidjan, avant de s'étendre au reste du pays. Plus spécifiquement, elle s'attache à cerner la conception et les pratiques de la *da'wa* telles qu'elles ont été revisitées de manière créative par la société musulmane d'Abidjan, plus exactement par son élite dirigeante. On soutient en effet que la notion moderne de *da'wa*, « empruntée » à l'origine au monde arabo-islamique dit central, a été pleinement réappropriée, réinvestie et retravaillée par la communauté concernée. L'« ivoirisation » de la *da'wa* reflète à la fois la participation active de l'élite musulmane de ce pays au monde islamique transnational et son solide enracinement dans les réalités locales de sa communauté. S'opère alors une synthèse culturelle originale, sans que le concept religieux soit en rien dénaturé.

La transformation des enjeux et modalités du prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire est saisissante. Elle signale une réinterprétation de la conception religieuse

* Faculty Fellow, Colby College, Maine (États-Unis).

de la personne, de la communauté et de sa place dans l'État. De fait, ce changement s'inscrit dans un processus plus vaste, qu'on pourrait qualifier de révolution religieuse de la sphère islamique ivoirienne. C'est une révolution discrète, paisible et progressive. Elle se situe aux antipodes des *jihads* ouest-africains du XIX^e siècle ou des « fondamentalismes » islamiques à vocation politique de certaines régions du monde musulman d'aujourd'hui : elle n'en est pas moins marquante. Si la nouvelle *da'wa* n'a pas engendré cette révolution religieuse – elle l'a plutôt accompagnée –, elle en est toutefois devenue la composante la plus centrale et sa facette la plus visible. Notre étude s'efforce de situer et comparer historiquement cette évolution.

L'espace ivoirien et abidjanais : un contexte original

La Côte-d'Ivoire en général et la ville d'Abidjan en particulier représentent un cadre fort original pour l'évolution postcoloniale de l'islam et de la communauté musulmane. Au cours des quarante dernières années, le pays a connu la progression la plus rapide de l'islam sur le continent africain. En conséquence, la population musulmane ivoirienne est passée d'un statut de minorité à celui de quasi-majorité. Il va sans dire que les statistiques disponibles, au demeurant parfois contradictoires, doivent être manipulées avec prudence. Restent qu'elles indiquent une tendance manifeste : les musulmans représentaient 14 à 20 % de la population du pays en 1960 [Cuoq, 1975 ; Trimmingham, 1968], contre 43 % officiellement en 1993 [INS, 1996]. Le principal théâtre de ce processus d'islamisation a été la Côte-d'Ivoire méridionale, région de la zone climatique forestière, considérée durant l'ère précoloniale et la majeure partie de la période coloniale comme un « mur » pour l'expansion de l'islam. Abidjan, sur le golfe de Guinée, est la quintessence de ce nouveau phénomène. La ville abrite de nos jours l'essentiel de la population musulmane du pays et elle est devenue le centre islamique le plus influent de la Côte-d'Ivoire indépendante, supplantant les anciens bastions musulmans de la savane septentrionale. Abidjan se trouve ainsi au cœur de la frontière mouvante qui cartographie la progression de l'islam en Afrique et dans le monde.

Par ailleurs, l'islam s'est épanoui à Abidjan dans un environnement confessionnel exceptionnellement divers. D'aucuns assimilent le pays et sa métropole à un marché libre religieux, propice à la compétition et au pluralisme des spiritualités. Plus spécifiquement, l'islam a évolué à Abidjan aux côtés du christianisme, ce qui est une situation, si ce n'est unique, du moins originale. Le christianisme ne fut véritablement introduit dans la région qu'à l'époque coloniale et demeure une religion minoritaire. Mais son influence a été et reste grande, en ce qu'il fut, dans sa version catholique, la première religion moderne du pays et celle des principaux dirigeants ivoiriens. Peu avant sa mort, le président Félix Houphouët-Boigny fit élever une basilique monumentale à Yamoussoukro, son village natal, à la mesure de son désir de voir survivre sa mémoire et rayonner le catholicisme dans la région¹.

1 À un journaliste qui l'interrogeait sur l'énormité de la basilique dans un pays où les catholiques sont très minoritaires, Houphouët-Boigny répondait : « En tant qu'homme, et non en tant que président, nous faisons tout pour aider notre religion à nous, la religion catholique, à se développer » [La Vie, 3 novembre 1988].

L'État ivoirien et le système éducatif public sont légalement laïcs. En réalité, ils sont fortement marqués par des valeurs européenno-(franco)-chrétiennes, en partie déconfectionnalisées. À l'inverse, l'islam a longtemps incarné l'antithèse du progrès dans l'opinion publique ivoirienne et fut traité d'arriéré et de rétrograde. Comme le christianisme a profondément marqué la modernité ivoirienne (ou à l'ivoirienne), quand la communauté musulmane s'est engagée à Abidjan, dans un processus de modernisation, le christianisme a eu une influence sur la nouvelle culture religieuse islamique, *da'wa* y compris.

À Abidjan, islam et communauté musulmane se sont développés dans un environnement urbain moderne. Et pas n'importe quel environnement urbain, mais celui d'une mégapole. Avec 2,5 millions d'habitants à la fin des années quatre-vingt-dix, Abidjan est de loin la plus grande ville de Côte-d'Ivoire et figure dans le peloton de tête des plus grandes cités du continent. Elle a, sans conteste, toutes les caractéristiques d'une véritable mégapole, avec ses aspects positifs et négatifs. Une ville tentaculaire comme Abidjan, dont la population s'est accrue à un rythme phénoménal dans les cinq dernières décennies, tend à donner le ton en matière religieuse comme en d'autres domaines pour l'ensemble du pays. L'émergence d'une nouvelle société et d'une culture religieuse islamiques à Abidjan, dont la nouvelle forme de prosélytisme est un aspect, est un phénomène ancré dans le milieu d'origine mégapolaire. L'apparition de formes « mégapolaires » de l'islam est d'ailleurs un phénomène postcolonial en Afrique subsaharienne. En Côte-d'Ivoire, les initiatives les plus novatrices pour remodeler les activités, reformuler le discours islamique, recomposer les organisations et la sociabilité religieuses, redéfinir, finalement, identités et sensibilité musulmanes, sont venues en majeure partie de la communauté musulmane d'Abidjan (cette dernière n'a rien de monochrome mais elle partage la même expérience de la vie quotidienne dans la métropole). Tous ces changements reflètent le défi de l'islam et de la société musulmane pour s'ajuster à la modernité, qui est produite dans cette cité ivoirienne hypertrophiée et transmise à travers elle. Le nouveau prosélytisme peut être compris comme une renégociation des rapports ville-campagne ou, plus précisément, des rapports entre mégapole d'un côté et villes secondaires et villages de l'autre, voire, plus abstraitement, de la relation du global au local, étant entendu que la *da'wa* abidjanaise elle-même se situe déjà au cœur d'un tel carrefour à échelle du monde islamique.

La reformulation contemporaine de la *da'wa*

La *da'wa* est mentionnée dans le Coran (sourate 14, verset 46) et a donc toujours représenté un devoir sacré pour le musulman à titre individuel et à titre collectif. Contrairement au christianisme qui a différencié et institutionnalisé un organisme en charge des missions, en islam, la tradition de la *da'wa* fait de chaque musulman un missionnaire potentiel. Le message de l'islam se veut universel et accessible à tous : s'il est reconnu qu'il ne peut y avoir de contrainte en religion, il revient toutefois au(x) musulman(s) de propager l'appel d'Allah afin que l'humanité reconnaisse en l'islam la vraie religion. La *da'wa* a été et demeure ainsi un objectif majeur pour l'*umma*.

Dans le passé, la *da'wa* s'est jouée autour de deux composantes centrales : l'éducation religieuse et une certaine propagande politique, étant donné que l'islam ou plus exactement certaines interprétations de l'islam furent utilisés par les dynasties musulmanes au pouvoir pour renforcer leur autorité et leur légitimité politico-religieuses. Ces deux éléments ont conservé leur importance. De nos jours, l'instruction religieuse reste un élément fondamental de la *da'wa* et l'instrumentalisation politique n'a pas disparu. C'est ainsi que le continent africain a salué ces dernières décennies la création d'un Centre islamique africain (*al-Markaz al-Islami al-Ifriqi*) au Soudan (1967), doté d'un département pour l'action éducative missionnaire qui fut longtemps soutenu par l'Arabie saoudite, la création d'une Association pour l'appel à l'islam (*Jami'iyyat al-Da'wa al-Islamiyya*) en Libye (1972) et d'une Organisation de l'islam en Afrique, basée au Nigeria (1989) [Otayek, 1993; Hunwick, 1997]. Mais une transformation de cette tradition de la *da'wa* est à l'œuvre en ce qu'elle est maintenant articulée autour de l'idée et des activités de travail social. La *da'wa* s'en trouve complètement redéfinie [Eickelman, Piscatori, 1996].

Ce changement prend sa source dans l'idée que si le message coranique est en soi éternel et immuable, les questions qu'il soulève et les modes de communication qui lui conviennent évoluent constamment au gré des circonstances. Lors d'une conférence internationale organisée en 1987 par la Ligue islamique mondiale pour discuter l'avenir de la *da'wa*, il fut reconnu qu'il était préjudiciable à l'islam de se borner à répéter les vieilles formules de transmission religieuse, d'aborder des idées au travers de thèmes révolus ou d'éviter d'affronter les problèmes contemporains, touchant aussi bien au sous-développement économique et à l'injustice sociale qu'au racisme, à la marginalisation de la jeunesse, qu'au sida, etc. [Davies, Pasha, 1989]. Le défi de la *da'wa* consiste à offrir une traduction du message universel de l'islam adaptée aux réalités du monde d'aujourd'hui. Autrement dit, le contenu et la forme de la *da'wa* doivent s'accommoder aux changements de notre époque qui évolue à un rythme effréné.

Dans les termes de cette nouvelle définition, la *da'wa* ne vise plus seulement à la défense et à la diffusion des dogmes religieux mais aussi à revivifier un mode de vie islamique global. Le champ d'action du prédicateur, ou *da'iyah* (pl. *duah*), n'est plus seulement la sphère spirituelle mais concerne aussi tout le domaine social. Il est de sa responsabilité d'être en étroite communion avec sa communauté pour identifier ses difficultés et besoins propres, afin d'y apporter une réponse islamique. Comme le concluait la conférence de la Ligue islamique mondiale, le *da'iyah* est donc appelé à devenir une courroie de transmission du développement social, puisqu'il doit être capable de pratiquer sa mission en tant que médecin, juriste, etc. Idéalement, les maux de la société musulmane devraient ainsi disparaître et l'islam rayonner fortement. Selon la formule, l'objectif n'est plus tant de moderniser l'islam que d'islamiser la modernité.

Cette reformulation de la *da'wa* n'implique aucune volonté de retour à un passé glorifié. Au contraire, toute l'idée de la nouvelle *da'wa* est de relever, de manière constructive, le défi historique de la modernité et des progrès de l'Occident. Les acquis occidentaux en science et en technologie perçus comme positifs sont d'ailleurs utilisés : on en trouve une illustration frappante dans l'usage des moyens et technologies modernes de communication, de la presse à internet. La pensée

sociale de l'Église est aussi source d'inspiration [Davies, Pasha, 1989; Abu-Rabi, 1996]. En définitive, la *da'wa* se veut le moteur d'une reconstruction sur de nouvelles bases, de la civilisation musulmane, alors qu'elle est actuellement, associée à un affaiblissement des valeurs islamiques et au développement de sentiments de défaitisme et d'apathie.

Notons finalement que le nouveau prosélytisme islamique, qui cible naturellement les non-musulmans, est avant tout dirigé vers les musulmans eux-mêmes. Il vise essentiellement à réislamiser la société musulmane, étant entendu qu'être musulman n'est pas un état passif et donné une fois pour toutes mais un processus continu. L'objectif est d'encourager les musulmans à devenir de « meilleurs » musulmans, embrassant l'islam activement et intégralement.

C'est cette interprétation moderne de la *da'wa* qui a pris racine en Côte-d'Ivoire.

Les circonstances de l'émergence de la *da'wa* à Abidjan

Le milieu réformiste

La notion de *da'wa*, « un thème non habituel dans l'univers culturel musulman en Côte-d'Ivoire » [AEEMCI, 1991], comme le reconnaissait un grand imam, a été introduite dans le pays par un groupe bien identifié de musulmans, à savoir l'élite socioculturelle qui, depuis une dizaine d'années, s'est progressivement portée à la tête de la communauté islamique d'Abidjan puis de la Côte-d'Ivoire. Ce groupe est composé d'une nouvelle génération d'intellectuels et de cadres musulmans. Nombre d'entre eux ont étudié à la fois dans le système éducatif ivoirien laïc (plus rarement chrétien) et dans des universités du monde arabe: ils sont donc parfaitement à l'aise dans les langues et les systèmes culturels français et arabe. Depuis le début des années soixante-dix mais plus visiblement depuis la fin des années quatre-vingt, cette élite musulmane émergente a centré son énergie sur de nouvelles associations pour redynamiser la communauté islamique locale, dont elle déplorait l'apathie et la raideur culturelle et spirituelle. Sa préoccupation majeure fut d'initier une reformulation de la doctrine islamique dans un sens moins « folklorique », pour reprendre son propre vocabulaire, et en des termes plus modernes et normatifs, afin d'affirmer la compatibilité de l'islam avec la vie urbaine moderne et d'attirer une jeunesse musulmane dérouterée en l'absence d'encadrement approprié. Cette élite émergente se qualifie ainsi de « réformiste » ou « néoréformiste ». Mais, contrairement à d'autres réformistes ouest-africains et sénégalais en particulier, l'élite abidjanaise a opté pour une approche tolérante, non conflictuelle envers le pluralisme musulman local. Ainsi a-t-elle évité de s'attaquer aux chefs musulmans traditionnels, cherchant au contraire à les intégrer à son projet religieux, et n'a cessé de dénoncer ouvertement toutes les formes d'exclusions sectaires. Elle cherche en fait à assurer l'unité des musulmans ivoiriens, et au plan national, au-delà du groupe réformiste, elle aspire au leadership de cette communauté religieuse. En conséquence, le leadership abidjanais n'a pas manqué de se retrouver dans une situation de compétition feutrée en matière d'autorité et de légitimité religieuse vis-à-vis des représentants des nombreuses communautés musulmanes des quartiers d'Abidjan et des localités de la Côte-d'Ivoire.

À la fin des années quatre-vingt, les réformistes abidjanais s'étaient familiarisés avec le concept de *da'wa* par l'intermédiaire de la littérature panislamique et de contacts directs avec des représentants du monde musulman, notamment à l'occasion de conférences internationales et d'ateliers de formation, généralement subventionnés par l'Arabie saoudite. À cette époque, l'élite musulmane d'Abidjan prit conscience de ce qu'elle tenait, avec la *da'wa*, un instrument efficace pour faire avancer des objectifs multiformes. Elle choisit alors d'y avoir recours. Sur le plan interne, la *da'wa* servait sa stratégie de prise de pouvoir communautaire, la promotion de sa version de l'islam et la mise en place d'une nouvelle structure centralisée d'organisation communautaire, renforçant son contrôle sur la société musulmane (ce fut la fédération du Conseil national islamique, ou CNI, créée en 1993). Autrement dit, la *da'wa* rendait possibles une accélération et une globalisation du projet réformiste de refonte de la culture religieuse et de la société islamique en Côte-d'Ivoire. Sur le plan externe, la *da'wa* renforçait la présence de l'islam dans la sphère publique ainsi que les prétentions politiques de ce groupe à agir, à l'égard du gouvernement ivoirien, comme l'intermédiaire autoproclamé entre la population musulmane et l'État. Ainsi se résument les raisons profanes de l'appropriation ivoirienne du concept de *da'wa* – qui n'épuisent en rien son sens spirituel et son profond impact. L'utilisation de la *da'wa* s'est révélée bénéfique: l'audience et l'importance de l'élite réformiste se sont nettement accrues par la suite.

Le contexte historique

Le terme de *da'wa* n'a pas été entendu en Côte-d'Ivoire avant 1988 et il n'est véritablement entré dans le vocabulaire des réformistes abidjanais qu'à partir de 1990. La chronologie de cette introduction est très significative. Deux raisons principales se dégagent.

La première est l'aggravation de la crise générale de l'État ivoirien postcolonial, créant dans la société un vide qui appelait des initiatives alternatives. Plus spécifiquement, l'année 1990 marquait le retour du pays à la démocratie après trente ans de pouvoir autocratique. La reconnaissance des libertés d'expression et d'association politique ouvrait de nouveaux horizons à l'activité publique. Les cercles réformistes brûlaient à l'époque d'un ardent désir de saisir cette occasion historique pour promouvoir les intérêts des musulmans. Cette volonté était en soi une nouveauté vu que la communauté musulmane s'était toujours conformée à une attitude passive de subordination politique. Des militants de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte-d'Ivoire (AEEMCI) l'affichaient clairement :

« La jeunesse musulmane ne doit pas rester passive à cette réécriture de l'histoire de notre pays et participer activement au développement de la Côte-d'Ivoire » [AEEMCI, 1990].

« Face au nouveau visage sociopolitique de notre pays, il nous faut une attitude de sagesse afin que nous ne soyons pas absents de ce nouveau rendez-vous de l'histoire comme nous l'avons été par le passé. Il nous appartient de faire l'Histoire et non de la subir » [AEEMCI, 1993].

La *da'wa* fut l'une des réponses à ce nouveau défi. En effet, jusque-là, le champ d'action du leadership abidjanais se limitait en grande partie à l'éducation des musulmans en matière religieuse. Mais à compter de 1990, l'élite réformiste s'est

rapidement libérée des confins de l'arène spirituelle pour élargir ses activités à d'autres domaines de la vie. Tel était clairement son souhait :

« Jusque-là, l'action entreprise par les musulmans s'était bornée uniquement au domaine religieux, laissant de côté les aspects culturel, social et politique. Cette situation a renforcé l'image de culte renfermé dans les mosquées et dans les habitations donnée à l'islam, pas ouvert sur son temps et la société. Or il faut faire de l'islam une religion totale » [AEEMCI, 1990].

La *da'wa* se révélait un puissant instrument pour servir à l'intégration des musulmans dans la société ivoirienne et pour sortir l'islam de son statut d'infériorité et de sa position marginale.

À titre secondaire, l'époque considérée correspond aussi à un mouvement d'agressivité croissante de certaines Églises protestantes vis-à-vis de l'islam, ce qui était très manifeste dans leurs pratiques d'évangélisation. Le soutien moral et financier d'Églises indépendantes étrangères, notamment américaines, a contribué au phénomène. Plusieurs Églises ivoiriennes ont lancé des « croisades » à l'assaut des « infidèles » et ont mis sur le marché une littérature dénigrante à l'endroit de l'islam. Cette menace à l'encontre de leur religion a poussé les responsables musulmans à réagir rapidement pour construire ce qu'il ont appelé une « ligne de défense » [AEEMCI, 1991]. Plus largement, cette solution affrontait aussi l'atmosphère de méfiance généralisée vis-à-vis de l'islam qui prévalait alors en Côte-d'Ivoire, reflet d'une opinion publique internationale très défavorable à cette religion, assimilée à un intégrisme politique anti-occidental. L'élite abidjanaise voyait dans ce contexte une « situation d'adversité culturelle² ». Elle s'est sentie appelée à lancer une contre-campagne pour faire connaître le « vrai » islam. La *da'wa* fut donc aussi une réponse à ces défis extérieurs.

Il est intéressant de noter que la recrudescence du mouvement missionnaire protestant (l'Église catholique y a moins participé) fut aussi une réaction aux progrès de l'islam dans le pays, perçus comme une avancée de rouleau-compresseur. La compétition religieuse pour gagner des convertis a créé une émulation dans les modèles et les techniques de l'activité missionnaire en Côte-d'Ivoire. Se percevant sur ce point comme en retard par rapport aux chrétiens, les musulmans se sont plongés dans l'étude de la doctrine chrétienne, afin d'en tirer des enseignements pratiques et d'être mieux armés dans les controverses théologiques. Le résultat fut que les musulmans, consciemment ou inconsciemment, ont adopté certaines pratiques chrétiennes d'évangélisation pour servir leur propre projet religieux et ont opéré une relecture de quelques concepts islamiques classiques à la lumière du dogme chrétien.

La *da'wa*, version ivoirienne

On peut distinguer deux niveaux dans le phénomène de *da'wa* en Côte-d'Ivoire : le niveau rhétorique, qui correspond au discours musulman et définit un idéal type et le niveau de la pratique qui relève des expériences contrastées du pro-

² Audio-cassette de la conférence d'El Hadj Aboubacar Samassi sur le thème *Islam et Adversité culturelle*, n.d. (en vente libre).

sélytisme islamique sur le terrain. Il va sans dire que la mise en application des idées sur la *da'wa* n'a pas toujours abouti aux résultats escomptés (il est d'ailleurs peut-être trop tôt pour en faire une évaluation sérieuse). Les musulmans en sont conscients et mettent cela sur le compte de leur inexpérience : ils apparaissent très autocritiques et décidés à améliorer peu à peu leurs performances. Quoi qu'il en soit, c'est le discours sur la *da'wa* qui donne le ton à la pratique et non l'inverse, précisément du fait de la rupture d'une tradition cultivée « par le bas » et de la reconstruction « par le haut » d'une nouvelle façon d'être et de faire. On s'attachera donc ici au discours islamique, qu'on illustrera de quelques réalisations concrètes, sans pour autant prétendre que la voie de la *da'wa* soit inéluctable ou suive un parcours sans faute.

Le discours ivoirien sur la *da'wa* est produit par l'élite réformiste dont le berceau fut Abidjan. Il apparaît, entre autres, dans les journaux et bulletins islamiques locaux, dans les documents de travail des associations musulmanes (toutes affiliées au CNI après 1993), dans des rapports de séminaires et de conférences (archivés par les associations) et dans des prêches (sur audio-cassettes, en vente libre), etc. Il perce aussi au travers de nos entretiens et de notre participation observatrice à divers événements de *da'wa* (Abidjan, 1996). Ce discours collectif est remarquablement pensé et construit – ce qui n'est pas surprenant en soi vu le nombre d'intellectuels au sein de l'élite qui l'a formulé. L'analyse de ce discours musulman (*discourse analysis*) permet ainsi de comprendre la conception et les stratégies de la *da'wa* dans le contexte ivoirien. La plupart des idées sont puisées dans le discours arabo-islamique international sur le sujet, mais le traitement de ces idées et les priorités définies sont des initiatives ivoiriennes. On privilégiera deux lignes centrales dans ce discours local : d'une part, la rationalisation et la professionnalisation du prosélytisme, d'autre part, le développement d'œuvres sociales et, dans une moindre mesure, d'œuvres économiques. Ces deux préoccupations inaugurent une sorte de révolution dans la société musulmane ivoirienne, impliquant un renversement complet de la situation préalable où aucune des deux n'existait.

La rationalisation du prosélytisme

L'introduction de la *da'wa* en Côte-d'Ivoire signale en premier lieu la conscience de ce que le prosélytisme intentionnel conçu à grande échelle est devenu une nécessité et même une priorité. Pour gagner des convertis, certainement, mais surtout pour ré-islamiser la communauté musulmane ivoirienne, perçue comme égarée dans le matérialisme ou limitant l'islam à ses rituels, surtout la prière. Un article de la presse islamique explique :

« L'expérience a montré qu'il ne faut pas attendre que les gens viennent à nous, il faut aller vers eux afin de leur expliquer les enseignements et la philosophie du Coran » [*Allahou Akbar*, n° 13, mai-juin 1992].

Un grand imam d'Abidjan déclarait même dans une conférence : « Il faut que les musulmans soient capables de vendre leur religion » [AJMCI, 1995 : El Hadj Aboubacar Fofana]. La *da'wa* représenterait ainsi une sorte de marketing religieux.

La religion à propager est une certaine version de l'islam, l'islam des réformistes, comme le soulignait clairement le même imam :

« Quel genre d'islam voulons-nous ? Est-ce tout l'islam ou seulement une partie de l'islam ? Quand on saura cela, on pourra clairement déterminer le contenu du message qu'on veut adresser aux hommes » [AEEMCI, 1991 : El Hadj Aboubacar Fofana].

En favorisant leur interprétation du dogme islamique, la *da'wa* donne aussi aux réformistes un avantage dans la compétition interne. Elle révèle de fait une velléité de contrôle totalisant sur la doctrine et la communauté musulmanes en Côte-d'Ivoire.

Cette tendance récente en faveur d'un prosélytisme actif marque un tournant radical par rapport au passé. La communauté traditionnelle dioula, principal groupe ethnique islamisé du pays, s'était en effet toujours montrée indolente, voire réticente face à l'entreprise de conversion des non-musulmans. Jusqu'au début du siècle en effet, les Dioula constituaient une minorité marchande vivant dans des sociétés en majorité animistes. Leur statut religieux et professionnel particulier leur conférait certains privilèges (tels le commerce de longue distance, la confection d'amulettes, etc.), sur lesquels ils veillaient jalousement au monopole : la conversion d'autrui élargissait la concurrence. Aussi les Dioula embrassèrent-ils la tradition islamique suwari, dominante dans l'ère ouest-africaine mandé, qui reconnaissait précisément le pluralisme religieux et légitimait l'accommodation musulmane aux sociétés et aux États infidèles. Le prosélytisme restait donc circonstanciel et fut rarement encouragé. Le recours à la *da'wa* marque donc un complet renversement d'attitude. Il s'inscrit dans le cadre de l'accroissement de la population musulmane du pays : minoritaires, les musulmans confinaient leur identité religieuse à la sphère privée et communautaire ; devenus quasi majoritaires, ils se firent plus entreprenants sur la scène publique.

L'action d'islamiser ou de réislamiser la société a pris par ailleurs un tout autre sens, parce que la définition de ce que signifie être un « bon » musulman a profondément changé. Le prosélytisme ivoirien vise certes à augmenter le nombre des musulmans mais il condamne la pratique du « braconnage » [*Le Monde*, 14-15 février 1999] des fidèles :

« Nous n'allons pas contraindre toutes les communautés à se fondre dans une religion. Non. Il y a la tolérance religieuse, qui représente le canal de cohabitation pacifique entre les communautés religieuses. Mais cette tolérance n'est pas non plus le scepticisme religieux. Il y a différentes religions, chacun est libre de choisir sa religion tout en assumant la responsabilité de son choix devant Dieu. Chacun peut penser que sa religion est véridique. Mais la tolérance consiste à ne pas contraindre les autres à accepter sa religion, même s'ils n'en sont pas convaincus. Mais il ne s'agit pas de transformer toutes les communautés religieuses en une communauté chrétienne ou musulmane, malgré eux-mêmes, et par la force des lois ou des baïonnettes » [AJMCI, 1995 : El Hadj Aboubacar Samassi].

L'enjeu de la *da'wa* n'est pas tant quantitatif que qualitatif. C'est la nature de l'engagement religieux du converti ou du reconverti vis-à-vis de l'islam qui importe, l'objectif ultime étant la transformation de l'individu en une personne croyante, pratiquante, de bonne moralité et socialement responsable :

« Par exemple, pour la femme, quel sera l'objectif principal? Qu'elle devienne croyante, pratiquante, avoir une bonne moralité. La tenue vient compléter cela. Si elle a la foi, elle aura une bonne pratique, si elle a une bonne pratique, elle aura une bonne moralité. Et lorsqu'elle aura une bonne moralité, elle aura ensuite une bonne intégration sociale. Mais ce qui se passe c'est qu'on saute la foi, on saute la pratique, on saute le côté moral, on tombe sur le problème de tenue et ça devient l'essentiel des objectifs des prédicateurs. Donc une jeune fille qui veut entrer dans l'islam, on lui impose d'abord d'enlever la mèche, de se couvrir, et on ne se demande pas: est-ce qu'elle a la foi, une bonne pratique et moralité? Donc l'élément le moins important devient essentiel » [AEEMCI, 1991 : El Hadj Aboubacar Fofana].

Jusqu'alors, être un « bon » musulman voulait dire prier correctement et régulièrement, selon les règles établies. Dans le langage courant, un musulman était « quelqu'un qui prie ». La nouvelle interprétation récuse ce ritualisme étroit desséchant la foi. La *da'wa* veut au contraire toucher les cœurs et susciter un nouveau sentiment religieux, plus proche du sacré. 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.

En réévaluant ainsi le sens du prosélytisme, l'élite abidjanaise renoue avec le courant mystique de l'islam et puise aux sources de l'héritage musulman. Elle s'inspire d'une relecture de la tradition confrérique locale³ et du discours « revivaliste » du monde arabo-islamique. Elle opère, pourrait-on dire, une mysticisation partielle du réformisme, à la fois typiquement moderne et non distinctement ivoirienne. Sans en exagérer l'importance, on entrevoit également, dans cette formulation locale, l'influence des concepts chrétiens de foi, de croyance et de moralité. Un nombre non négligeable de musulmans a été scolarisé dans des écoles confessionnelles catholiques et protestantes; de nombreuses familles ivoiriennes comptent en leur sein des membres chrétiens et musulmans (et animistes); des chrétiens se convertissent à l'islam; un dialogue islamo-chrétien lancé par l'Église catholique, quoique resté élitiste dans son recrutement, fait se rencontrer de manière informelle des croyants des deux religions depuis 1972; les réformistes eux-mêmes encouragent depuis peu les prédicateurs musulmans à étudier la Bible: les musulmans sont loin d'être complètement ignorants du message chrétien et certains thèmes, qui touchent de près les préoccupations musulmanes, ont pu en être implicitement assimilés et réappropriés.

Comme le souligne Lamin Sanneh, les deux monothéismes sont des religions « exclusives en ce que leurs revendications et leurs expressions historiques sont uniques et particulières; elles sont aussi inclusives en ce que certains aspects religieux se font écho d'une tradition à l'autre » [Sanneh, 1996 : 6 (notre traduction)]. La rencontre interreligieuse des communautés chrétiennes et musulmanes en Afrique, poursuit-il, est une longue tradition de partage, à travers laquelle chacune se révèle dans ses différences et similarités. Sanneh affirme encore que la mission religieuse, loin d'être synonyme d'intolérance et d'hostilité à la rencontre spirituelle, est au contraire le lieu d'un « processus interculturel dans lequel certains

3 Quelques dirigeants réformistes sont aussi chefs de confréries, comme El Hadj Tijane Ba [Miran, à paraître].

aspects religieux sont reconstitués et adoptent de nouvelles formes culturelles qui font pression sur eux » [Sanneh, 1996 : 5].

Le langage missionnaire est révélateur de ce phénomène en Côte-d'Ivoire. Si les intellectuels réformistes s'efforcent d'éviter ce vocabulaire christianisé, les prédicateurs en font usage sur le terrain. La *da'wa* est parfois traduite par « apostolat islamique » et le *da'iyah* par « missionnaire ». Les chants musulmans, qui ont accompagné trois équipes de prédicateurs dans la région d'Abengourou, en 1995, étaient qualifiés de « chants liturgiques » [AJMCI, 1995 : caravane de *da'wa* d'Abengourou]. Un prêcheur en mission dans un village baoulé en 1993 affirmait encore que « la foi est un don de Dieu » [AJMCI, 1993 : caravane de *da'wa* de Yamoussoukro], quand, selon Louis Gardet, la foi en islam n'est ni surnaturelle, ni une grâce de Dieu [Gardet, 1967]...

Le renversement de la tradition et l'influence du monde chrétien sont encore plus frappants dans la pratique du prosélytisme. Pour islamiser la société à la façon des réformistes, la *da'wa* doit être rigoureusement organisée, à commencer par l'élaboration de stratégies soigneusement définies, ce qui requiert au préalable une étude de faisabilité sur la région ou le groupe socioculturel ciblé par les prédicateurs. Des domaines aussi variés que la culture, la sociologie, l'économie et la psychologie du groupe cible doivent être étudiés, afin d'estimer ses capacités de résistance et de réceptivité au prosélytisme. Des objectifs adaptés sont alors établis, sans perdre de vue l'objectif ultime de la *da'wa*. Cette planification garantit, sur le terrain, l'uniformité du discours des prédicateurs, évite les dérives et les contradictions du message et permet un contrôle sur le contenu de ce message. Écarter tout amateurisme doit assurer une plus grande efficacité de la mission. L'organisation de la *da'wa* est parachevée par la mise sur pied d'une structure associative : la Ligue islamique des prédicateurs de Côte-d'Ivoire qui a été créée en 1991 à Abidjan. La LIPCI a été, en 1993, l'une des principales associations fondatrices du CNI. Placé sous l'autorité morale d'un Conseil supérieur des imams (Cosim), le CNI ressemble à s'y méprendre à une organisation ecclésiale pour l'islam en Côte-d'Ivoire, dont la LIPCI est la branche missionnaire.

La *da'wa* moderne s'oppose aux pratiques prosélytes traditionnelles, qui mettaient en scène un marabout prêchant en toute autonomie :

« La forme individuelle [du prosélytisme] est celle qui a été connue jusqu'à présent en Afrique : un prédicateur de bonne foi ou intéressé se promène et prêche d'une mosquée à l'autre et dit ce qu'il croira bon de dire, sans une organisation, sans objectif, et cette forme de prédication a joué dans le temps un grand rôle dans la diffusion de l'islam. Mais dans le temps actuel, le temps de l'organisation, de la planification, est-ce qu'il faut continuer sur cette voie ? [...] Certes, des grandes personnalités peuvent réussir dans ce chemin à faire beaucoup de choses, mais la forme la plus requise pour mieux diffuser l'islam, c'est la forme organisée, la forme associative » [AEEMCI, 1991 : El Hadj Aboubacar Fofana].

« Face aux multinationales et aux lobbies en tous genres, le temps du travail séparé et autres méthodes traditionnelles est révolu. [...] Aujourd'hui, les conflits de personne, les phénomènes de leadership et les ambitions mondaines des uns et des autres polluent le travail islamique et dégénèrent souvent les organisations islamiques en simples clubs sans impact. Or Dieu a exalté : Et crampez-vous ensemble à la corde de Dieu ; et ne soyez point divisés » [AEEMCI, 1992].

« La planification est une nécessité absolue compte tenu de l'environnement politique et économique » [AEEMCI, 1991].

La nouvelle *da'wa* correspond à une organisation communautaire centralisée : les prédicateurs sont interchangeables car ce qui prime c'est le contenu du message et, donc, les textes islamiques fondamentaux. À l'inverse, le prosélytisme traditionnel reposait sur le charisme du prêcheur individuel et sur ses contacts personnels et informels avec les convertis : c'est le prêcheur lui-même qui était au centre de la mission. À l'empirisme spontané d'autrefois, les réformistes d'Abidjan souhaitent substituer la rationalité : « L'islam n'est pas une religion de l'à peu près. Elle se veut une religion de rigueur et d'ordre » [*ibidem*].

Cette transformation est radicale. Elle implique une dépersonnalisation du savoir, qui contraste avec la forme traditionnelle d'appropriation des connaissances religieuses par pure mémorisation et internalisation du Coran et autres ouvrages sacrés. Le savoir islamique ne rayonnait vraiment que lorsque les textes étaient psalmodiés par cœur (et non pas lus silencieusement). Les textes religieux étaient appris en arabe, langue généralement non comprise. Comprendre les textes n'était pas la priorité et les lire de manière critique était quasi blasphématoire. La nouvelle lecture des écritures sacrées, traduites de l'arabe pour les non-arabisants, marque une rupture considérable. La *da'wa* implique aussi une dépersonnalisation du rapport aux autorités religieuses, autrefois garantes du savoir islamique et maintenant simples lectrices privilégiées de textes accessibles à tous. Les chaînes de transmission du savoir (*isnad*), qui liaient le disciple à son maître et au maître de son propre maître et par suite aux autres grands érudits du passé, légitimaient le savoir religieux transmis au disciple. En privilégiant les textes sur les pédagogues, la nouvelle interprétation délocalise et reformule cette légitimité.

Dans les années quatre-vingt-dix, les réformistes d'Abidjan fourmillaient d'idées créatives pour réaliser la *da'wa* associative. Aux méthodes rodées depuis les années soixante-dix (publication de journaux et feuillets islamiques, programmes radio et télévisés islamiques sur les chaînes nationales, conférences, centres culturels, bibliothèques, etc.), s'ajoutèrent de nouvelles activités : caravanes de prêche, scoutisme, colonies de vacances, théâtre, petits déjeuners, déjeuners, dîners-débats dans des grands hôtels, confection de tee-shirts et autres produits avec logo islamique, etc. Sans compter la mise en place de la LIPCI et le développement limité de nouvelles écoles confessionnelles islamiques sur le modèle des écoles chrétiennes, enseignant le programme officiel et donc reconnues par l'État. Dans l'ensemble, toutes ces activités sont encore embryonnaires et localisées. Face à l'énormité de la tâche, l'élite réformiste définit alors deux priorités immédiates : la création de structures islamiques d'accueil (qui aboutirent au CNI) et la conversion au militantisme islamique, de personnalités influentes (cadres et intellectuels), pour en faire « des appelés qui appellent » [AEEMCI, 1991 : El Hadj Aboubacar Fofana]. La base sociale de l'élite réformiste en sortira consolidée.

La professionnalisation du prosélytisme

Si le devoir de mission incombe à tout musulman comme indiqué dans le Coran, il est toutefois reconnu que les sociétés musulmanes ont besoin de spécialistes à l'avant-garde de la *da'wa*, c'est-à-dire de prédicateurs professionnels. Le discours ivoirien dresse un portrait-robot du bon prédicateur : d'une moralité au-delà de tout

souçon, il prêche avant tout par l'exemple; il cumule de bonnes capacités intellectuelles et un savoir-faire pratique; bon communicateur et fin psychologue, il est ouvert d'esprit et persévérant car « le *da'iyah* est comme un arbre fruitier: on lui lance des pierres et il fait tomber des fruits » [AEEMCI, 1992]; il est discipliné et ne transige pas sur les ordres reçus; il est aussi endurant et en bonne santé physique, prêt à affronter les aspérités du terrain (selon ce modèle, les rares prédicateurs arabes ayant visité la Côte-d'Ivoire ne sont pas les meilleurs missionnaires: subissant un choc culturel et psychologique à l'arrivée, ils tombaient ensuite malades, perdaient patience et attendaient le départ en se cloîtrant dans les *madrassa-s*).

C'est dans ce contexte que la LIPCI fut créée, en juillet 1991, à Abidjan, par un groupe d'étudiants diplômés d'universités arabes (surtout saoudiennes), qui se trouvaient au chômage à leur retour au pays. Ces diplômés qui constituent le noyau des arabisants de Côte-d'Ivoire firent de l'arabe l'une des langues de travail de l'association. À l'origine, la plupart étaient célibataires, sans responsabilité familiale, socialement et économiquement instables: aussi étaient-ils entièrement dévoués à l'association et paraissaient-ils un peu agressifs dans leur style et leur langage. Certains les traitèrent de « radicaux ». Leur « radicalisme » nous semble superficiel et similaire au fond à celui des autres associations. Notons qu'en dépit de nombreuses affinités avec le wahhabisme, la jeune génération d'arabisants ivoiriens ne s'identifie toutefois pas à l'idéologie et au mouvement associatif sunnites, discrédité à ses yeux par son conservatisme social et son sectarisme diviseur [Miran, 1998]. Les membres fondateurs de la LIPCI ont ensuite recruté des candidats à la prédication et créé des sections locales dans toute la Côte-d'Ivoire. En 1992, l'association se prévalait de 500 membres dans le pays [*Fraternité Matin*, 6 mars 1992]. Sa fonction principale est d'organiser et de coordonner toutes les activités missionnaires en Côte-d'Ivoire. La formation est prédominante: séances de préparation à la *da'wa*, qui rappellent les séminaires des chrétiens, recyclage des marabouts traditionnels et des maîtres d'écoles coraniques, cours d'alphabétisation au grand public, etc.

L'une des activités les plus originales lancées par la LIPCI est la « caravane de *da'wa* ». C'est une expédition missionnaire itinérante, à durée limitée, qui cible des villages de brousse, autrement dit, une campagne de sensibilisation à l'islam et une démonstration de soutien aux musulmans ruraux, ce qui rappelle de loin les « croisades » des Églises protestantes. Un responsable de la LIPCI explique:

« Il s'agit d'aller littéralement occuper une région pendant une semaine ou dix jours en apportant le message partout dans cette région, même dans les villages les plus reculés. Parce qu'en fait, le vrai problème de l'islam chez nous, c'est qu'il n'y a pas de prosélytisme, et ce, par notre propre faute. Or, on trouve, ici et là, des villages qui se sont convertis à l'islam et qui depuis des années n'ont guère reçu la visite d'un prédicateur. Ce qui n'est pas normal » [*ibidem*].

L'Association des jeunes musulmans de Côte-d'Ivoire (AJMCI) est une autre association islamique nationale basée à Abidjan et affiliée au CNI. Fondée en avril 1992 pour encadrer la population active musulmane (surtout les chômeurs), elle n'est pas essentiellement une organisation missionnaire mais a néanmoins organisé, entre autres activités, plusieurs caravanes de *da'wa*. On dispose d'une

Figure 1 – Fiche d'inscription des prédicateurs à la caravane de da'wa organisée par l'AJMCI à Abengourou, 1995

BISMILLAHI RAHMANI RAHIM

ASSOCIATION DES JEUNES MUSULMANS DE COTE D'IVOIRE 11 BP 2332 ABIDJAN TEL 25-35-15

BUREAU EXECUTIF NATIONAL

CADA - 95 CARAVANE DE DA'AWA ABENGOUROU 95 (du 11 au 16 août 1995)

FICHE D'INSCRIPTION (A remplir et retourner au plus tard le 15/07/95)

IDENTITE:

NOM ET PRENOM: DRISSA... DATE ET LIEU DE NAISSANCE: 1954... BONDAMKOU... SEXE: Masculin (x) Féminin () Ethnie: DIYULA... PROFESSION: INSTITUTEUR... COMITE REGIONAL: EST... (ABENGOUROU)... COMITE DEPARTEMENTAL: ABENGOUROU... COMITE COMMUNAL OU SOUS-PREFECTORAL: ABENGOUROU... SOUS-COMITE: ABENGOUROU... FONCTION OCCUPEE: MEMBRE... ADRESSES (BP, TEL): BP 107 ABENGOUROU... CONVERTI A L'ISLAM? OUI () NON (x)

CULTURE:

QUELLE(S) LANGUES SAVEZ-VOUS BIEN PARLER? FRANÇAIS... DIYULA... QUEL(S) ETABLISSEMENT(S) AVEZ-VOUS OU FREQUENTEZ-VOUS? ECOLE FRANCAISE (x) ECOLE CORANIQUE () SAVEZ-VOUS PRECHER? NON () OUI () UN PEU () SAVEZ-VOUS LIRE LE CORAN? rapidement () lentement () pas du tout (x) SAVEZ-VOUS ECRIRE? l'arabe : bien () un peu () le français: bien (x) un peu ()

SANTE:

QUEL EST LE CHIFFRE DE VOTRE TENSION ARTERIELLE? 13... QUEL EST VOTRE GROUPE SANGUIN? O+... * cardiaque: oui () non (x) * ulcéreux: oui () non (x) * diabétique oui () non (x) * drépanocytaire oui () non (x) * asthmatique oui () non (x) * autres (précisez):



Figure 2 – Fiche d'enquête sur un village de la région de Yamoussoukro ciblé par la caravane de da'wa de l'AJMCI, 1993

A. J. M. C. I
 Association des Jeunes
 Musulmans de C.I)
 22 B. P. 683 Abidjan 22

AU NOM D'ALLAH CLEMENT ET MISERICORDIEUX

**CARAVANE DE DA'WA
 YAMOUSSOUKRO 93**

FICHE D'ENQUETE

LOCALITE

- 1 - Ville ou Village : Ouiffoné Jikro
 2 - Distance par rapport à Yamoussoukro : 15 Km
 3 - Electricité ; oui non
 4 - Téléphone ; oui non
 si oui adresse (s) : _____
 5 - Eau courante ; oui non
 (SODECI)

POPULATION

- 6 - Nombre d'habitants ; 700 h
 7 - Nombre de musulmans ; 20 musulmans
 8 - Nombre de chrétiens ; 200 musulmans
 9 - Autres croyances ; 480 Animistes
 10 - Langues : Broule Principales : _____
 Sécondaires : Français
 11 - Conflits oui non
 (Mésantente)

Si oui, nature (ethnique, religieuse, économique, politique etc...)

- 12 - Centre(s) hospitalier(s) ; oui non
 si oui le(s) quel(s) : dispensaire

- 13 Ecole laïque ; oui non
 (Etablissement Primaire ou Collège ou Lycée) si oui laquelle : 1 Ecole Primaire

abondante documentation sur deux d'entre elles: la première a eu lieu dans la région de Yamoussoukro du 4 au 6 décembre 1993 et la deuxième dans la région d'Abengourou du 11 au 16 août 1995. Nos documents comprennent, outre des rapports généraux, des fiches d'inscription qui détaillent l'identité et les compétences des prédicateurs recrutés, des fiches d'enquêtes dressant le profil des villages à visiter (*cf. figures 1 et 2*) et des récits manuscrits du déroulement des visites, établis par les rapporteurs des diverses délégations.

Il en ressort que les caravanes de *da'wa* (CADA) de l'AJMCI sont minutieusement préparées. Elles sont programmées sur un long week-end. Leurs activités se divisent en deux étapes: grandes conférences publiques et séminaires à huis clos pour harmoniser la prédication, qui ont lieu le premier jour, dans la capitale de province, enchaînant sur les interventions des groupes de prêcheurs dans les villages alentour. Chaque CADA a un thème principal: la mise en garde contre l'Ahmadiyya, en pays baoulé; la dénonciation des préjugés ternissant l'image de l'islam, en pays agni. Le programme typique d'une mission dans un village commence par des visites de courtoisie aux notables traditionnels et politiques, puis à l'imam, s'il y en a un. Les prédicateurs conduisent ensuite prêches et prières à la mosquée, ou en plein air, font des conférences sur les thèmes décidés par le comité d'organisation, répondent aux questions de leurs interlocuteurs (celles-ci révèlent l'imbrication socioculturelle des familles chrétiennes, animistes et musulmanes locales), rencontrent la population musulmane du lieu, cherchent à entrer en contact avec les non-musulmans, font des dons et, parfois, président à des cérémonies de conversion. Les prédicateurs sont logés et nourris chez l'habitant. Partout, leurs visites furent fort bien accueillies. La population y voyait une sorte de distraction et une occasion inédite d'interaction sociale. Des conversions furent enregistrées mais restèrent rares. Quoiqu'il en soit, les villageois appréciaient qu'on leur parle de Dieu, de religion, de morale. Il semble bien que l'impact des deux CADA ait été limité, compte tenu des difficultés d'organisation rencontrées par les prêcheurs et de l'ignorance générale de la population ciblée. Deux extraits de rapports de mission illustrent les faits:

« C'est après la présentation du programme que le frère Cissé Ibrahima, membre de la délégation, prit la parole pour s'excuser auprès des sages de toutes les erreurs que nous pourrions prononcer car Satan pourrait être parmi nous. C'est après cette déclaration que nous nous dirigeâmes tout droit vers le premier lieu de prêche où nous fûmes [...] surpris de constater l'importance que la population musulmane de Kossou accordait à notre bref séjour chez elle. En moins de cinq minutes, tout fut mis en œuvre et le prêche à proprement parler commença avec le frère Alassane Kouyaté. Celui-ci invoqua d'abord Allah (SWT) et ses louanges. Le frère Alassane, en français et dioula, donna le but premier de notre arrivée à Kossou en ces termes: "Il faudra que nous préservions la fraternité entre tous les musulmans car de nos jours, la popularité et l'expansion de l'islam s'accroissent très rapidement. De quelques millions ces derniers temps, nous sommes maintenant à plus d'un milliard. Chaque jour que Allah (SWT) fait, les conversions se multiplient et nous devons, jeunes et vieux, faire en sorte que la foi de tous ceux-là s'agrandisse..." Après toutes ces déclarations, nous sentions en ce moment que notre message passait, tellement les hommes, les femmes et les enfants s'intéressaient à l'exposé de notre conférencier. »

« Pas de sensibilisation islamique au niveau des villages... Nos chers musulmans ignorent tout de l'islam (ablutions, le lavage, la pureté du corps et des vêtements, etc.). Nous avons eu des cas de personnes qui veulent se convertir; par manque d'information, elles n'ont pas

pu. Nous souhaiterions que le bureau [de l'AJMCI] fasse une tournée de sensibilisation dans ce village et il y aura beaucoup de convertis compte tenu du travail qu'on a effectué avant lui » [AJMCI, 1993 : caravane de *da'wa* de Yamoussoukro].

Quels que soient les résultats, la professionnalisation de la *da'wa* a une importance considérable. Le recrutement des prédicateurs n'est plus soumis aux contraintes héréditaires de la tradition (*ascriptive membership*) mais il est libre et il privilégie le mérite et la disponibilité individuels (*elective membership*). Un prédicateur d'un nouveau type apparaît, le converti à l'islam devenu militant. L'un des principaux organisateurs de la CADA de l'AJMCI en 1993, par exemple, était un converti baoulé, qui plus est, un ancien prêtre qui, depuis, dirige un centre islamique à Yamoussoukro. Les anciens animistes convertis à l'islam sont plus nombreux mais la conversion de chrétiens n'est pas exceptionnelle. La LIPCI compte un pourcentage important de convertis et ils ont la réputation d'être les plus péremptoirs. Ce nouveau groupe de prédicateurs délivre, par son exemple même, le message qu'il est possible, et légitime, de préserver son identité culturelle « ethnique » en adoptant l'islam et que devenir musulman n'implique pas devenir Dioula. De grands imams d'Abidjan se sont publiquement élevés contre la pratique des convertis d'abandonner leur prénom « ethnique » d'origine et plus encore, contre celle d'adopter un nom dioula (africain et « ethnique ») au lieu d'un nom en arabe (islamique⁴): l'unité religieuse en islam, affirment-ils, ne signifie pas l'uniformité culturelle des fidèles, car Dieu a créé les hommes différents.

« Il y a une différence entre l'unité et l'uniformité. On ne demande pas à une communauté tribale, à un groupe ethnique, de se diluer en l'autre pour faire l'unité. Non. Chacun reste tel quel, on respecte toutes les communautés, on leur accorde à toutes leurs droits et leurs devoirs » [AJMCI, 1995 : El Hadj Aboubacar Samassi].

Le message est celui d'un islam sans couleur ethnique, d'un islam supra-ethnique. Il rompt avec l'islam traditionnel pour lequel être musulman, c'était soit être Dioula, soit être « dioulaïse » pour les convertis. Linguistiquement, « Dioula » était synonyme de « musulman ». En Côte-d'Ivoire, cette répudiation du critère d'ethnicité explique en grande partie la dynamique d'islamisation que connaît le pays ces dernières décennies.

Un type inédit de prédicateur apparaît aussi: la femme musulmane. Les femmes prêchent en milieu féminin, ignoré par le prosélytisme traditionnel. Quoique le nombre des prédicatrices soit encore modeste (la LIPCI en compte peu) et que leur formation religieuse soit encore limitée, créer une *da'wa* féminine en Côte-d'Ivoire est une nouvelle rupture.

Par ailleurs, et c'est là l'une des spécificités ivoiriennes les plus visibles, la langue principale de la *da'wa* en Côte-d'Ivoire n'est plus le dioula (qui passe au rang de langue secondaire) et n'est pas l'arabe (parlé seulement par une minorité, il conserve toutefois son statut de langue sacrée), mais c'est le français, langue

4 *Le Monde*, 14-15 février 1999, et El Hadj Tijane Ba dans le programme islamique télévisé du 31 octobre 1996, portant sur le thème des conversions.

coloniale devenue langue officielle et *lingua franca* du pays. Les langues vernaculaires des groupes ethniques qui comptent de nouveaux convertis, sont valorisées, ainsi que l'affirme le slogan de la LIPCI: « À travers villes et villages, la LIPCI véhicule le message éternel de l'islam en français et dans les langues nationales. » Mais la centralité du français est incontestée. Un prédicateur illettré en français ne saurait être un bon prédicateur, car son champ d'action est limité. Des cours d'alphabétisation pour la prédication en français sont proposés. Il est intéressant de noter que les prêcheurs de la CADA de l'AJMCI à Yamoussoukro ont substitué, aux Corans en baoulé distribués par les missionnaires de l'Ahmadiyya, des Corans en français. Les nouvelles écoles confessionnelles islamiques (encore très peu nombreuses) adoptent le français comme langue d'éducation, en proposant l'étude de l'arabe au titre de langue étrangère, comme le latin dans les écoles chrétiennes. La presse et autres publications islamiques, les programmes radio et télévisés islamiques, les sermons du vendredi dans les mosquées réformistes d'Abidjan, les conférences et séminaires des associations musulmanes, leurs documents de travail: tous sont en français. On pourrait dire que les musulmans ivoiriens sont en passe de devenir des musulmans francophones (mais non nécessairement et même rarement francophiles). Jusque dans les années soixante, ils étaient largement illettrés en français, parce que non scolarisés dans les « écoles des Blancs »...

L'action sociale

La conception moderne de la *da'wa* est magnifiée par l'accent mis sur l'action sociale. Les musulmans ivoiriens prennent à leur compte cette nouvelle priorité et réclament le développement urgent de services sociaux non seulement pour la communauté islamique mais pour toute la société ivoirienne. Il s'agit à la fois d'honorer les injonctions de l'islam à prendre soin des indigents et à œuvrer pour la justice sociale d'une part, et d'investir l'espace laissé vacant par l'État en crise et d'accroître le pouvoir d'attraction de l'islam de l'autre. La charité et les œuvres sociales des Églises de Côte-d'Ivoire ont également inspiré l'élite musulmane, comme l'indique un responsable réformiste :

« Je ne peux pas m'empêcher de signaler ici avec admiration l'exemple pratique que nous donnent en matière des actions sociales les communautés chrétiennes de notre pays, qui ont compris l'importance de l'aspect social de la propagande dans la promotion d'une religion » [AJMCI, 1992 : Traoré Mamadou].

Le travail social est une préoccupation entièrement nouvelle des associations islamiques ivoiriennes, jusque-là centrées sur des questions de rituels et d'éducation. Il va sans dire qu'au sein des communautés de quartiers ou de villages, l'entraide sociale a toujours été une réalité, mais elle l'est restée sur un mode *ad hoc* et informel, l'argent passant de poche en poche sans conception de redistribution sociale. Les nouvelles associations réformistes coiffées par le CNI ont été les premières à institutionnaliser la solidarité islamique. Elles ont organisé des tournées dans les hôpitaux (dans les maternités pour les prédicatrices), dans les orphelinats, dans les léproseries de Jacquerville et de Bingerville, dans la prison d'Abidjan (partout elles essaient d'aménager un coin mosquée). Elles ont instauré des journées

de don du sang et de médicaments. Elles ont participé, aux côtés du gouvernement et d'autres organismes non gouvernementaux (dont les Églises), à un forum pour la sensibilisation du public au fléau du sida. Au moins deux associations, fondées au milieu des années quatre-vingt-dix, se consacrent à l'action sociale. La première est une ONG humanitaire qui a pour nom « Foi et Solidarité » et veut secourir « la détresse humaine en général⁵ ». La deuxième est le Secours médical islamique (SEMI), fondé pour « voir comment les médecins musulmans peuvent participer à la *dawah* [...] en sorte, apporter des actions sociales » [*Plume libre*, n° 9, juin 1992]. Le SEMI vise à regrouper tous les professionnels musulmans de la santé, des médecins, infirmiers, pharmaciens et sages-femmes aux travailleurs sociaux et cadres administratifs de la santé, pour fournir une aide médicale et sociale aux populations défavorisées et tenter d'améliorer la qualité des soins de santé en Côte-d'Ivoire [AJMCI, 1995 : caravane de *da'wa* d'Abengourou]. L'équipe médicale du SEMI a pratiqué des campagnes de vaccination et des consultations médicales gratuites. Elle a également participé à la CADA de l'AJMCI dans la région d'Abengourou, distribuant vaccins, médicaments et conseils divers dans les villages.

Dans une moindre mesure, le discours musulman porte aussi sur le développement économique. Un grand imam précise à ce propos :

« Le Prophète a dit : La pauvreté a failli être mécréance. Quand la pauvreté s'installe d'une certaine manière, les gens vont perdre la foi. [...] Donc, la religion ne peut pas ne pas s'intéresser à la vie économique de ces gens » [AEEMCI, 1991 : El Hadj Aboubacar Fofana].

La précarité économique des musulmans les éloigne du militantisme islamique. Quand les besoins de base ne sont point satisfaits, le dévouement à une cause collective devient hors de propos. C'est ainsi que le chômage, loin de libérer le temps du musulman pour l'étude de l'islam ou le travail associatif, démobilise les musulmans et mine les activités communautaires. L'AJMCI a ainsi fait de l'emploi l'un de ses chevaux de bataille. Son président explique :

« La première étape est d'abord d'altérer la mentalité des jeunes musulmans vis-à-vis du travail. Il faut les amener à comprendre que de nos jours, tout travail licite doit pouvoir être accepté par n'importe qui car l'État ne peut plus embaucher tout le monde. Il faut donc reconvertir les mentalités. La deuxième étape est celle de la recherche de contrats et des informations sur les modalités d'accès à certaines sociétés de la place. Parallèlement à cela, nous développerons quelques petits projets pouvant nous permettre d'occuper les jeunes » [*Le Médiateur*, bulletin d'information de l'AJMCI, n° 6, octobre 1996].

En 1995, l'AJMCI lançait un projet ambitieux, dit « agro-ivoire », de création d'unités économiques nécessitant 20 millions de francs CFA. Trois millions seulement furent réunis par souscription et le projet ne put aboutir. Depuis lors, la priorité est passée à des objectifs plus modestes. En 1996, l'AJMCI aidait les jeunes à

5 Encart publicitaire dans le bulletin du Séminaire international de formation des responsables d'associations musulmanes (Sifram), Abidjan, 1994.

monter des projets microéconomiques susceptibles de recevoir des subventions de l'Union européenne⁶.

Les actions socioéconomiques du groupe réformiste restent encore expérimentales et sporadiques. À ce jour, les projets de construire à Abidjan un orphelinat, un foyer pour enfants de la rue et une clinique islamique n'ont pas abouti (le seul dispensaire islamique est celui de la mission Ahmadiyya à Adjamé). La prise en charge des chômeurs et mendiants musulmans est à peine amorcée. Et il n'existe toujours pas de système de collecte et de redistribution de la *zakat* pour financer les projets. Si ses réalisations sont limitées, la *da'wa* sociale n'en est pas moins une révolution en soi. Elle contraste avec l'entraide traditionnelle par son institutionnalisation, sa globalisation et aussi par la dépersonnalisation de la charité: les dons aux fonds sociaux se font sur un mode anonyme en vue du bien public, et non plus à visage découvert, directement aux nécessiteux, en rétribution d'une bénédiction.

*

Le nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire révèle l'ampleur des changements intervenus dans la sphère islamique depuis une dizaine d'années. Quels que soient les résultats concrets de la *da'wa* (après tout, le mouvement d'islamisation n'avait pas attendu la *da'wa* pour se mettre en marche), elle a révolutionné les mentalités et le rapport au religieux. L'élite réformiste en est parfaitement consciente, qui affirme:

« Notre époque est une époque charnière, le moment propice à un grand changement, à une révolution des esprits, des mentalités et des comportements » [AEEMCI, 1991].

Le groupe réformiste n'a pas seulement développé une nouvelle interprétation de l'islam mais il a aussi modernisé le sentiment religieux et la sociabilité musulmane. C'est une révolution délibérément discrète parce que les responsables musulmans sont soucieux de réaliser et de maintenir l'unité de la société islamique nationale: aussi refusent-ils d'afficher ouvertement la radicalité de leur projet religieux pour éviter les disputes sectaires et ne pas s'aliéner le soutien des autorités religieuses traditionnelles. Une fois l'unité réalisée et l'organisation communautaire en place, les musulmans de Côte-d'Ivoire pourront alors légitimement, au vu de leur poids démographique, réclamer un rôle politique. C'est-à-dire participer, par leaders interposés, aux débats et décisions politiques aux côtés des autres organisations représentant la population ivoirienne. Les réformistes rêvent peut-être d'une Côte-d'Ivoire musulmane, convertie spirituellement et socialement par la *da'wa*. Mais ils n'envisagent pas de gommer la diversité religieuse du pays par la force. Pas de spectre de prise du pouvoir par les réformistes en Côte-d'Ivoire: la révolution de la *da'wa* n'est pas centrée sur le champ politique et promet de rester paisible. Si l'élite musulmane reste discrète, c'est aussi pour ne pas attirer les

6 *Ibidem* et entretien avec Moktar Cissoko, secrétaire permanent de l'AJMCI, Abidjan, 19 août 1996.

foudres des non-musulmans et renforcer la crédibilité de sa démarche politique, qui en appelle au respect de toutes les différences, au dialogue et à la coopération.

Cette révolution s'inscrit dans le cadre des profondes mutations que connaissent les grandes religions monothéistes depuis les années soixante-dix. Ce phénomène mondial répond à une commune et ardente interrogation sur la modernité. C'est ce que Gilles Kepel a appelé « la revanche de Dieu » [Kepel, 1991]. Des mouvements religieux issus de traditions différentes interpellent leurs fidèles sur la pertinence actuelle des textes sacrés pour la vie personnelle, sociale et politique. Ces mouvements typiquement modernes infléchissent le cours de l'histoire. Mais si toutes les religions connaissent le revivalisme, cette expression est loin d'être uniforme. Les mouvements prennent des formes variées non seulement selon les différentes religions, mais aussi, pour une même religion, selon différentes régions. Aux manifestations violentes du fondamentalisme chrétien, juif et musulman, à l'émergence d'un nationalisme religieux en Europe orientale, s'ajoute l'expression tranquille du réformisme islamique ivoirien.

Plus spécifiquement, la *da'wa* s'avère un formidable moteur d'intégration de la communauté musulmane ivoirienne à l'*umma* contemporaine. La participation de cette communauté locale à la nouvelle mondialisation du fait islamique, résulte, en partie, de l'appropriation de concepts religieux réactualisés, véhiculés par les grandes organisations panislamiques internationales. Autrement dit, cette participation ne passe pas par une intégration politique, institutionnelle et financière au bloc arabo-islamique (les musulmans ivoiriens sont plutôt marginalisés à ce niveau), mais par un processus d'acculturation aux nouvelles idées religieuses. Il s'ensuit une plus grande standardisation du message islamique à l'échelle mondiale. Mais là encore, cette homogénéisation n'est pas synonyme d'uniformisation : elle tolère l'expression de spécificités centrifuges. Les musulmans de Côte-d'Ivoire, tout en se rapprochant globalement de leurs coreligionnaires vivant ailleurs dans le monde, cultivent et reformulent leur identité culturelle locale, qu'elle soit africaine, ivoirienne, abidjanaise ou « ethnique ⁷ ».

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-RABI I.M. [1996], *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany, State University of New York, 370 p.
- CUOQ J.-M. [1975], *Les Musulmans en Afrique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 522 p.
- DAVIES M.W., PASHA A.K. (eds) [1989], « Beyond Frontiers, Islam and Contemporary Needs », *Proceedings of the International Islamic Conference on Dawaa and Development of the Muslim World: the Future Perspective*, Muslim World League, Londres et New York, Mansell, 216 p.
- EICKELMAN D.F., PISCATORI J. [1996], *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 235 p.
- GARDET L. [1967], *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 496 p.
- HUNWICK J. [1997], « Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam. Historical and Contemporary Perspectives », in E.E. Rosander, D. Westerlund (eds), *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, Athens, Ohio University Press: 28-54.

7 Hunwick défend la même idée [1997].

- KEPEL G. [1991], *La Revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 282 p.
- MIRAN M. [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, décembre : 5-74.
- MIRAN M. [à paraître], « La Tijâniyya à Abidjan, entre désuétude et renaissance; ou l'œuvre moderniste d'El Hâjj Ahmed Tijâni Bâ, Cheikh tijâni réformiste en Côte-d'Ivoire contemporaine », in J.-L. Triaud, D. Robinson (éd.), *La Tijaniyya en Afrique subsaharienne. Bilans, enjeux et débats*, Paris, Karthala.
- INS (Institut national de la statistique) [1996], *République de Côte-d'Ivoire, enquête ivoirienne sur les migrations et l'urbanisation*, séminaire de dissémination des résultats, Abidjan, 78 p.
- OTAYEK R. (éd.) [1993], *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 264 p.
- SANNEH L. [1996], « Interfaith Issues in Muslim *Da'wah* in Africa. The Potential for Solidarity », in Piety, Power, *Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll, Orbis Books : 5-28.
- TRIMINGHAM J.S. [1968], *The Influence of Islam upon Africa*, New York, Praeger, 159 p.

Documents d'archives

- AEEMCI, Association des élèves et étudiants musulmans de Côte-d'Ivoire : rapport de synthèse intitulé *Jeunesse musulmane face aux mutations politiques actuelles* (1990).
- AEEMCI : audio-cassette de la conférence d'El Hadj Aboubacar Fofana au 9^e séminaire de l'association (Man, 1991) sur le thème *La Stratégie de la da'wa en Côte-d'Ivoire*.
- AEEMCI : rapport sur le 9^e séminaire de l'association (Man, 1991).
- AEEMCI : rapport sur le 3^e séminaire de l'Amicale des anciens de l'AEEMCI (AAA) sur le thème *Modes d'organisation de l'islam en Côte-d'Ivoire* (San Pédro, 1992).
- AJMCI : Association des jeunes musulmans de Côte-d'Ivoire : audio-cassette de la conférence de Traoré Mamadou organisée par le Cercle de recherches et d'études islamiques en Côte-d'Ivoire (Cerici) (Abidjan, 1992).
- AEEMCI : rapport intitulé *Quelle stratégie pour l'avenir?*, 11^e séminaire de l'association (Gagnoa, 1993).
- AJMCI : documents relatifs à la caravane de *da'wa* de Yamoussoukro, 1993.
- AJMCI : documents relatifs à la caravane de *da'wa* d'Abengourou, 1995.
- AJMCI : conférence sur le thème *Contribution de l'islam à l'unité nationale* (Abidjan, 1995 : allocutions d'El Hadj Aboubacar Fofana et El Hadj Aboubacar Samassi).