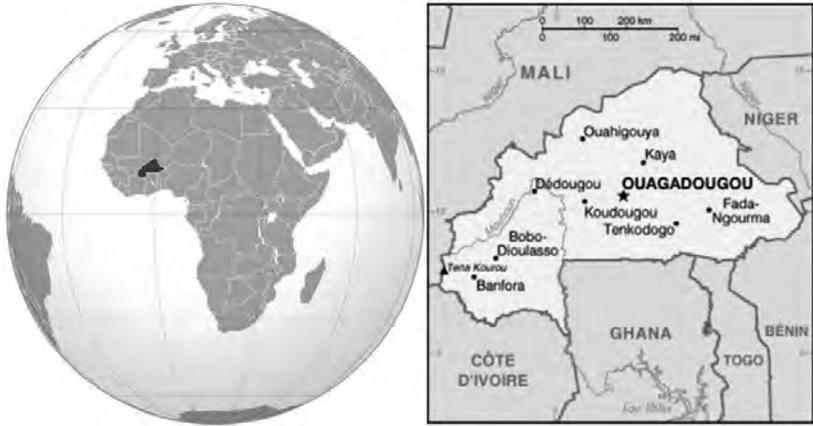


Imams, prêcheurs et visibilité nouvelle de l'islam à Ouagadougou depuis 1991 : entre recompositions intergénérationnelles et sphère publique musulmane

Frédéric Madore

Il s'agit ici de rendre compte de l'effervescence de l'islam burkinabé depuis 1991 à travers l'étude de l'implication d'imams et de prêcheurs de Ouagadougou dans la sphère publique et de souligner l'actuelle reconfiguration des rapports intergénérationnels. La libéralisation sociale et politique de 1991 et le contexte de forte médiatisation des chrétiens firent en sorte que les musulmans voulurent se donner une plus grande visibilité à travers la création de médias islamiques. Ces derniers favorisèrent l'émergence d'imams et de prêcheurs charismatiques, dont certains jeunes francophones et arabisants. Cette dynamique s'accompagna de rapprochements et de négociations intergénérationnelles malgré la persistance de tensions dans certaines mosquées. Si les imams et les prêcheurs tiennent, dans une large mesure, des propos caractérisés par un apolitisme et une standardisation du contenu, les discours des jeunes francophones, plaidant une moralisation individuelle et collective, participent à la constitution d'une « sphère publique musulmane ».

Depuis son indépendance obtenue de la France le 5 août 1960, le Burkina Faso¹, caractérisé par l'instabilité politique, ne connut pas moins de quatre constitutions et cinq coups d'État où se succédèrent des régimes politiques tant civils que militaires, autoritaires que révolutionnaires. Tantôt qualifiée de « bastion animiste » et de « fille aimée de l'Église en Afrique », la littérature coloniale présenta ce pays comme un rempart contre l'islam jugeant les populations, en particulier les Mossis², comme réfractaires à cette religion et sensibles à la prédication chrétienne³. La Haute-Volta ne comptait d'ailleurs que 20 % de musulmans en 1959⁴. L'islam au Burkina Faso souffrit de la persistance de préjugés quant à sa « passivité », si bien qu'il reçut beaucoup moins d'attention de la part des chercheurs que d'autres pays de la région tels que le Sénégal, le Mali et le Nigéria.



En dépit d'une importante progression de son nombre d'adeptes, qui atteint plus de 60 % de la population nationale en 2006⁵, grâce entre autres à la conversion de populations animistes⁶, l'islam burkinabé connut plusieurs décennies de marginalisation dans la sphère publique. D'une part, des remous, voire des crises, secouèrent la communauté musulmane tout au long de cette période⁷, et, d'autre part, l'État s'assura de contrôler et de structurer la vie religieuse musulmane nationale en intervenant régulièrement dans les divisions internes traversant l'islam burkinabé, tantôt pour mieux le contrôler tantôt pour l'instrumentaliser dans le but de recevoir l'aide financière des pays arabes⁸. Cet « état de subordination politique de l'islam dans l'espace burkinabé⁹ » fut d'autant plus prononcé que les instances gouvernementales furent dominées par une élite christianisée avec l'importance historique de l'Église catholique¹⁰ et de l'influence récente des mouvements pentecôtistes dans le jeu politique burkinabé¹¹.

L'islam burkinabé, plutôt effacé depuis l'indépendance, fut marqué d'une nouvelle visibilité publique au tournant des années 1990. En effet, les musulmans burkinabés, favorisés par la libéralisation politique et sociale qu'entraîna l'adoption d'une nouvelle constitution en 1991 sous le régime du président Blaise Compaoré, multiplièrent les stratégies pour gagner une visibilité et une reconnaissance dans la sphère publique burkinabée. La prolifération de mosquées¹², d'écoles coraniques et de *mâdaris*¹³, l'émergence d'une élite d'arabisants¹⁴, le développement du wahhabisme¹⁵ et l'apparition de médias confessionnels privés, dont la création de radios islamiques¹⁶, en sont quelques exemples.

L'intérêt sera ici de rendre compte de l'effervescence de l'islam burkinabé depuis 1991 à travers l'étude de l'implication d'imams et de prêcheurs¹⁷ de Ouagadougou dans la sphère publique et de souligner l'actuelle reconfiguration des rapports intergénérationnels qui en découle

avec le rôle accru joué par les jeunes¹⁸ dans cette dynamique. La « perspective intergénérationnelle » adoptée ici visera à mesurer l'influence d'un segment particulier de la vie, ou d'une « étape de la vie » (« *life-stage* »), soit le fait d'être un « jeune » ou un « aîné », dans le fait que des personnes d'âges différents présentent des réponses distinctes ou non aux mêmes événements¹⁹.

D'une part, le choix des imams et des prêcheurs se justifie par le fait que les sermons des imams s'adressent à de larges groupes de fidèles lors de la prière obligatoire du vendredi à la mosquée et que les sermons et prêches, dont une partie peut être explicitement politique ou sociale, sont parfois largement médiatisés. Ce choix apparaît être d'autant plus pertinent qu'une des caractéristiques importantes de l'« *islamic revival*²⁰ » en Afrique subsaharienne depuis les années 1990 est l'émergence de nouveaux prêcheurs qui n'ont généralement pas suivi une formation islamique classique. Ceux-ci bénéficient d'une démocratisation de l'interprétation religieuse grâce à l'accessibilité accrue de moyens modernes de communications pour la propagation de leur message et interprétation religieuse²¹.

D'autre part, l'intérêt de l'angle intergénérationnel s'explique par le fait que la dynamique islamique qui caractérise actuellement les sociétés africaines rend nécessaire de revisiter les schémas classiques de l'historiographie africaniste quant à la jeunesse et sa relation avec les aînés. En effet, avant les années 1990, la production scientifique mettait habituellement l'accent sur la prédominance des aînés, les sociétés africaines étant parfois qualifiées de « gérontocraties ». Les jeunes, absents comme acteurs sociaux, étaient présentés comme une catégorie sociale dominée et marginalisée au sein d'une société communautaire fortement hiérarchisée selon l'âge²². Or, bon nombre des nouvelles figures musulmanes qui participent activement au dynamisme actuel de l'islam sont des jeunes. L'intrusion du religieux au cœur des débats publics en Afrique de l'Ouest a conduit des jeunes musulmans à plaider en faveur du projet d'une « citoyenneté musulmane ». Ils aspirent ainsi à l'établissement de l'islam comme « religion civile », une structure morale de la pratique citoyenne²³.

Si les études africanistes se sont intéressées davantage à la dimension relationnelle entre les générations depuis la fin des années 1980 et surtout depuis les années 2000, avec des études soulignant l'importance de l'intergénérationnel pour bien saisir les mutations actuelles qui touchent les sociétés africaines²⁴ tant au niveau de la vie et de l'expérience des jeunes²⁵, des processus sociaux et économiques liés à la mondialisation²⁶, de la sexualité²⁷ que de la solidarité intergénérationnelle dans un contexte de vieillissement de la population et de paupérisation²⁸, peu de travaux se sont jusqu'ici penchés sur les relations entre les jeunes et les aînés dans la pratique de l'islam²⁹. Cet article souhaite ainsi explorer l'avenue encore peu exploitée de l'intergénérationnel en lien avec la pratique de l'islam et la façon dont l'autorité religieuse a été définie et revendiquée. En effet,

l'imamat et la fonction de prêcheur se révèlent être de bons moyens pour les jeunes de prendre une place dans la sphère publique, de susciter l'intérêt des aînés et par là même d'acquiescer une certaine légitimité.

La première partie de ce texte sera l'occasion d'examiner la période de la libéralisation de la sphère publique burkinabée amorcée en 1991 afin de montrer que le contexte politico-religieux a favorisé une plus grande visibilité de l'islam à travers la création de médias confessionnels et l'émergence de certains imams et prêcheurs charismatiques, dont certains sont des jeunes. Puis, il conviendra de se pencher sur la reconfiguration des rapports intergénérationnels marqués davantage par le rapprochement et la concertation entre jeunes et aînés malgré la persistance de tensions. Enfin, les discours des imams et des prêcheurs de Ouagadougou seront analysés, ce qui amènera à soutenir que, bien que leurs contenus soient généralement caractérisés par un apolitisme et une standardisation, les propos des jeunes francophones participent quant à eux à l'émergence d'une « sphère publique musulmane³⁰ » avec l'énonciation de normes citoyennes, morales et religieuses à la fois individuelles et collectives entourant le bien public.

« Transition démocratique » et libéralisation de la sphère publique : entre forte compétition religieuse et visibilité accrue de l'islam burkinabé

À la suite du discours de La Baule du 20 juin 1990³¹, le régime de Compaoré entreprit de réintroduire le multipartisme grâce à la présentation, le 2 juin 1991, de la Constitution de la IV^e République, qui fut approuvée par référendum à 93 %³². Celle-ci s'accompagna de l'adoption de réformes visant la libéralisation politique et sociale du Burkina Faso. La constitution garantissait ainsi les médias privés et le pluralisme³³. Cela marquait donc un tournant dans l'histoire du pays, puisque depuis l'indépendance en 1960, les différents régimes étatiques s'étaient pratiquement réservé le monopole audiovisuel et médiatique³⁴.

Ce contexte politique d'ouverture démocratique et de libéralisation des télécommunications accrut les possibilités d'expression dans la sphère publique par les différents acteurs, y compris ceux religieux. Ces derniers se manifestèrent par la création de médias de type confessionnel. On assista alors à une vague de médiatisation spirituelle où la radio et la télévision, dans une moindre mesure, furent employées comme voies de prosélytisme et de réaffirmation religieuse. Ce fut les mouvements (néo)pentecôtistes et catholiques qui se montrèrent initialement les plus entreprenants si bien qu'en 2010, le Burkina Faso ne comptait pas moins de 39 radios et de 6 chaînes de télévision confessionnelles³⁵. Cette visibilité de groupes chrétiens se manifesta également par des rassemblements ponctuels dans des lieux publics tels que des hôtels et des stades et par l'utilisation d'affiches, d'Internet et la commercialisation de livres, de films, de cassettes, de CD et de DVD religieux. La sphère publique burkinabée devint ainsi

un espace de compétition et de concurrence religieuse marquée par l'émergence de nouvelles figures d'entrepreneurs religieux³⁶.

Devant la vivacité et la médiatisation des autres courants religieux dans la sphère publique, les musulmans burkinabés, se sentant isolés par rapport aux autres groupes religieux plus entreprenants, désirèrent donner une grande visibilité à l'islam par le biais des médias et « promouvoir l'image de marque de l'islam³⁷ ». Dans ce contexte, plusieurs périodiques islamiques firent leur apparition avec la publication des mensuels *Al Qibla*, *La Preuve* et *Al Mawada* ainsi que le bulletin trimestriel *An-Nasr* publié par l'Association des Étudiants et Élèves Musulmans du Burkina (AEEMB)³⁸. Toutefois, ce fut véritablement à partir de janvier 1997, avec le lancement de l'hebdomadaire francophone *An-Nasr Vendredi* par l'AEEMB, qu'un tel périodique perdura. Ce « bulletin d'information et de formation », toujours publié et dont certains articles se trouvent en ligne³⁹, aborde des sujets assez variés allant des pratiques culturelles musulmanes, des questions d'actualités nationales et internationales aux transcriptions de prêches ou de sermons prononcés lors des grandes prières de fêtes religieuses.

C'est seulement en décembre 2004 qu'eut lieu le lancement de la première chaîne de radio privée islamique à Ouagadougou, la radio *Al Houda* et une seconde, *Ridwâne pour le développement*, fut mise en ondes le 13 mars 2010⁴⁰. Le dynamisme des chrétiens et le fait que les musulmans n'avaient pas encore leur radio islamique dans la capitale, à l'inverse des catholiques et des pentecôtistes, s'avèrent une motivation comme l'expliqua le responsable de la Fondation Ben Massoud, une ONG islamique locale à l'origine de la création de la chaîne *Al Houda* : « Les gens étaient en train de dire que toutes les autres religions avaient leur radio. Tous les musulmans murmuraient. C'est ce qui nous a amenés à créer la radio *Al Houda*. Effectivement, comme les gens en parlaient beaucoup, le Togo avait déjà une radio islamique. Nous sommes donc allés la visiter. À notre retour, nous avons décidé de faire de la radio⁴¹. »

Cet usage des médias par les musulmans donna aux imams et prêcheurs une présence et une visibilité sans précédent dans la sphère publique burkinabée. En effet, la diffusion de sermons et de prêches sur les ondes de *Al Houda* et de *Ridwâne* permit une grande médiatisation aux discours de plusieurs imams et prêcheurs arabisants auprès de la communauté musulmane⁴². Un de ceux-ci est le jeune prêcheur arabisant Ismaël Derra, qui est devenu une figure incontournable de l'islam ouagalais, notamment grâce à sa participation aux émissions religieuses de la radio *Al Houda*. Un article de journal de la presse généraliste souligna même son « éloquence » et ses « prêches accrocheurs⁴³ ». La visibilité de ce prêcheur et de plusieurs autres figures charismatiques fut aussi accentuée par le biais de la vente de cassettes audio, de CD et de DVD de sermons et prêches dans les kiosques situés devant la Grande mosquée de la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF)⁴⁴. Cette hypermédiatisation des prêches tend à

toucher autant les jeunes prédicateurs comme Ismaël Derra, que les aînés, dont Aboubacar Sana, imam de la grande mosquée de Ouagadougou, et Mahamad Kindo, imam du Mouvement Sunnite du Burkina Faso (MSBF)⁴⁵. Cette réalité burkinabée est le reflet d'un phénomène qui s'observe à plus grande échelle en Afrique de l'Ouest comme au Mali⁴⁶. Les sermons d'imams de plusieurs mosquées lors de la prière du vendredi sont même disponibles sur Internet en téléchargement⁴⁷.

Outre ces radios islamiques, des radios commerciales privées non confessionnelles telles que *Savane FM*, et la chaîne nationale publique, la *Radiodiffusion Télévision du Burkina* (RTB), présentent des émissions sur l'islam, animées par des imams et prêcheurs francophones de l'AEEMB/CERFI, et diffusent certains de leurs sermons et prêches⁴⁸. Certains imams jouissent déjà d'une visibilité télévisuelle que la mise en ondes de la chaîne de télévision islamique *Al Houda*, tout juste lancée depuis le printemps 2012, devrait accentuer⁴⁹. C'est le cas du jeune imam francophone Ibouido affilié à l'AEEMB/CERFI, qui anime l'émission hebdomadaire *Foi de croyant* à l'antenne de la chaîne publique RTB⁵⁰. Les discours des imams et des prêcheurs francophones de l'AEEMB/CERFI ont également une grande diffusion à travers un système de prêt d'enregistrements de sermons sur cassettes audio et de vidéos destinés aux fidèles, disponibles tant au siège de l'AEEMB qu'à celui du CERFI.

La vivacité de l'islam et son intrusion dans la sphère publique du Burkina Faso depuis les années 1990 se sont inscrites dans un contexte de libéralisation politique et sociale et de forte compétition religieuse avec le dynamisme des mouvements pentecôtistes et catholiques. La médiatisation spirituelle de l'islam donna une visibilité nouvelle à plusieurs imams et prêcheurs charismatiques de tous âges, tant francophones qu'arabisants. Parallèlement à cela, une dynamique de rapprochements et de négociations intergénérationnelles a marqué l'islam ouagalais au cours de cette période.

Reconfigurations intergénérationnelles au sein des imams et des prêcheurs : vers une plus grande concertation entre les générations

Au tournant de l'indépendance de la Haute-Volta en 1960, l'imamat et la fonction de prêcheur étaient caractérisés par la prédominance des aînés sur les jeunes. L'islam était considéré comme une « affaire de vieux⁵¹ » et l'imamat comme une « chefferie religieuse⁵² ». La charge d'imam était gardée jalousement et l'individu en poste demeurait prioritaire et officiait dans sa mosquée jusqu'à sa mort⁵³. Le niveau de formation n'était pas si essentiel puisque des individus, n'ayant pas le niveau scolaire et intellectuel pour devenir un bon imam, pouvaient être nommés par le soutien populaire de la communauté étant des personnes reconnues et appréciées dans leur quartier⁵⁴.

L'école coranique, dont était issue la grande majorité des imams et des prêcheurs, perpétuait la relation asymétrique entre les aînés et les jeunes de la cohorte de l'indépendance. En effet, l'école coranique constituait « [...] un véhicule pour apprendre certaines valeurs telles que l'obéissance, le respect, la soumission, le sens de la hiérarchie sociale⁵⁵ ». La formation dans ces écoles visait notamment à acquérir la *baraka*, sorte de bénédiction mystique, auprès de l'enseignant. Pour accéder à la *baraka*, l'élève devait honorer son maître en lui offrant des services, et ce, même après avoir terminé ses études. Le recours à la *baraka* et à un savoir ésotérique comme source principale d'autorité et d'éminence spirituelle liait ainsi les élèves des écoles coraniques à leurs enseignants dans une relation perpétuelle et inégale⁵⁶.

Le tournant des années 1990 marqua cependant le début d'une dynamique de rapprochement intergénérationnel visant à minimiser les conflits internes et diluer l'autorité de certains imams aînés agissant en potentat au sein de leurs mosquées. Des réformes concernant l'organisation interne de la mosquée s'inscrivirent dans cette lignée. Elles se traduisirent notamment par la création de collèges d'imams et la mise sur pied d'un rectorat de la mosquée, une structure administrative s'occupant de la gestion quotidienne de la mosquée. En mettant à l'écart les imams des dossiers administratifs, il s'agit de ne plus se trouver avec des imams trop centralisateurs et autoritaires et ainsi de « rompre avec les relations sociales de type pyramidal selon lequel l'imam titulaire détient le pouvoir de décision au détriment des imams suppléants⁵⁷ ». À l'AEEMB et au CERFI, les rencontres bimensuelles entre le rectorat de la mosquée, composé d'individus plus âgés, et le collège d'imams, composé majoritairement de jeunes, sont l'occasion de discussions intergénérationnelles dans la préparation du calendrier des sermons⁵⁸. Du côté de la CMBF, une réunion trimestrielle de ses imams permet à la jeunesse d'exprimer ses préoccupations auprès des aînés⁵⁹.

L'instauration du principe de rotation de plusieurs imams à l'intérieur d'une même mosquée pour la direction de la prière du vendredi permit également d'accorder une place plus importante aux jeunes. Bien qu'il ne soit pas clair quelle association musulmane fut la première à instaurer cette pratique, plusieurs groupes en revendiquant la paternité, la généralisation de ce processus à de nombreuses mosquées de Ouagadougou de différentes tendances islamiques est digne d'intérêt⁶⁰. Ce système permet donc à de jeunes imams d'officier la prière du vendredi et d'éviter que des plus âgés se posent en « roi » et « maître suprême de la mosquée⁶¹ ».

Depuis une vingtaine d'années, les aînés ont de leur côté fait preuve de plus d'ouverture en acceptant le fait que la question de l'imamat relève des connaissances plutôt que de la séniorité⁶². En effet, pour bon nombre d'individus rencontrés de tous âges et tendances islamiques, la montée des jeunes semble irrésistible : « Lorsque les vieux persistent à rester dans les mosquées et à écarter les jeunes imams, les fidèles ont tendance à délaisser

ces mosquées au profit de celles où on y retrouve de jeunes imams qui ont un espace d'expression⁶³. » Les jeunes seraient aussi plus à même de comprendre les préoccupations de la jeunesse musulmane⁶⁴. Ainsi, le processus de nomination des imams dans les mosquées s'ouvrit davantage aux candidatures des jeunes avec la primauté des connaissances religieuses de l'individu au détriment de l'âge⁶⁵. Le MSBF s'inscrit résolument dans cette tendance : « On tente de faire comprendre aux aînés de faire une plus grande place aux jeunes souvent très bien éduqués, mais sans brusquer les aînés. Un statut de l'association rappelle à cet égard que les jeunes doivent avoir une place et que l'important est de respecter quelques conditions qui ne sont pas liées à l'âge telles que maîtriser le Coran et détenir assez de connaissances pour diriger la prière⁶⁶. »

Dans certaines mosquées, les vieux imams ont même accepté de céder leur place aux jeunes, qu'ils jugent mieux instruits qu'eux, lors de la prière quotidienne ou celle du vendredi. C'est le cas de ce vieil imam septuagénaire : « Souvent, les jeunes imams savent mieux articuler un sermon et sont mieux formés. C'est pourquoi les imams aînés laissent de la place aux jeunes. J'ai moi-même fait part aux autres imams que j'aimerais laisser encore plus de place aux jeunes. J'aimerais faire comme d'autres imams aînés font en me retirant au profit des jeunes et de rester un guide, une référence pour les jeunes imams. [...] il faut savoir laisser la place aux plus jeunes et aux plus instruits⁶⁷. » D'autres imams âgés ont fait part de ce désir⁶⁸.

De tels rapprochements intergénérationnels se manifestent aussi par le fait que, même si cela n'est pas fréquent, certains imams âgés, peu formés, tentent d'obtenir de l'aide des plus jeunes, plus instruits, pour les aider à préparer et moderniser leurs sermons⁶⁹. Bon nombre d'imams et de prêcheurs de la « jeune génération » revendiquent d'ailleurs une supériorité de leurs connaissances religieuses sur leurs aînés et les « générations précédentes ». Cela se traduit entre autres par une meilleure maîtrise de la langue arabe selon un imam de la CMBF⁷⁰. Un jeune imam de l'AEEMB/CERFI a quant à lui évoqué que la « vieille génération » ne possède pas le « même niveau de culture » et aurait « beaucoup moins d'éloquence et de capacités pour la récitation des sermons⁷¹ » que les jeunes. Cela est d'autant plus essentiel pour les imams de l'AEEMB/CERFI s'adressent à un profil de fidèles essentiellement composé d'universitaires dans le cas de la mosquée de l'AEEMB, située tout près du campus de l'Université de Ouagadougou, et de fonctionnaires pour la mosquée du CERFI, implantée dans le quartier récent des « 1 200 logements », un secteur habité par la classe moyenne.

Quoi qu'il en soit, les aînés sont de plus en plus nombreux à reconnaître la légitimité religieuse des jeunes imams et prêcheurs⁷². L'imam Sana s'est d'ailleurs montré très élogieux envers le jeune prêcheur Derra : « Ismaël Derra a un savoir très étendu et sa jeunesse fait que la communication se passe très bien avec l'auditoire composé essentiellement de

jeunes. Avec des jeunes comme Ismaïl Derra, nous sommes convaincus que la relève dans le domaine de l'expansion de la foi musulmane est bien assurée⁷³. » Cela s'inscrit dans un contexte où des arabisants comme Derra, âgés de 30 à 50 ans, sont revenus des pays arabes au début des années 2000. Ayant suivi une formation dans les grandes universités islamiques, ils sont considérés comme des experts en islam. Ainsi, ces rapprochements intergénérationnels sont non seulement le résultat de revendications des jeunes, mais aussi d'une prise de conscience des aînés à inclure leurs cadets, qui ont pour plusieurs d'excellentes connaissances religieuses.

Ces changements ont paru toutefois s'opérer plus lentement dans les mosquées de type confrérique⁷⁴. À la mosquée Hamdallaye, l'organisation interne demeure traditionnelle, avec la présence d'un imam principal, qui a hérité de sa charge selon la volonté de son frère qui lui-même a succédé à son père, et d'adjoints⁷⁵. Bien que le principe d'une rotation d'imams ait été adopté à la mosquée principale de la Tidjanyya, la réponse d'un jeune au cours de l'entretien de groupe témoigne bien de l'ascendant que les aînés semblent exercer encore sur les jeunes : « Il n'y a pas de problèmes de générations chez les imams de la Tidjanyya. Ce que le cheick [le "chef" respecté en raison de son âge et de ses connaissances religieuses] dit, c'est ce que nous faisons. Nous suivons ses instructions et ce qu'il dit. Chacun a sa place, chacun suit ce que le cheick dit. Depuis toujours, ce que le cheick dit, les gens suivent et il n'y a jamais eu de problèmes⁷⁶. »

Dans certaines mosquées affiliées à la CMBF, les jeunes imams rencontrent encore des difficultés, ce qui est parfois à l'origine de tensions. En effet, un collège d'imam ne parvient pas à être instauré au sein de la Grande mosquée de Ouagadougou. Alors que des jeunes au sein de l'association souhaitent adopter cette pratique, le grand imam de Ouagadougou, l'imam Sana, appuyé par l'ancienne génération plus traditionaliste, refuse ce changement et désire continuer à choisir son imam suppléant, qui a un rôle beaucoup plus effacé⁷⁷. Du côté du MSBF, la mise en place d'un collège de huit imams appelé à diriger la prière de la mosquée centrale de l'association en 1996 n'empêcha pas l'exacerbation des tensions internes qui cumulèrent avec l'agression de trois fidèles dans cette même mosquée de Ouagadougou en 2002⁷⁸.

La popularité grandissante de jeunes imams et prêcheurs largement médiatisés a favorisé certaines reconfigurations au niveau des relations intergénérationnelles marquées par des rapprochements bien qu'il subsiste encore des tensions. Malgré tout, ce sont en grande partie les discours de jeunes imams et prêcheurs francophones qui, s'écartant à l'occasion des contenus normalisés largement répandus, sont à l'origine de la formation d'une sphère publique musulmane.

Les discours des imams et des prêcheurs : entre contenus standardisés et moralisation de la sphère publique

Malgré la libéralisation politique et sociale au Burkina Faso et la grande médiatisation d'imams et de prêcheurs, les discours prononcés ne revêtirent pas plus d'audace pour autant. Au contraire, ils se caractérisèrent, dans une certaine mesure, par la standardisation ou la normalisation de leur contenu. L'État burkinabé, craignant l'émergence d'une guerre des ondes entre groupes religieux, mit en place une législation stricte sur le secteur radiophonique. En ce sens, le Conseil Supérieur de l'Information (CSI)⁷⁹, une instance de régulation créée en 1995, veille à ce que les radios confessionnelles burkinabées diffusent un minimum de 20 % de programmes non religieux et qu'elles respectent la laïcité de l'État⁸⁰.

Un contrôle étroit est donc exercé par les radios islamiques sur le contenu diffusé à leurs auditeurs. Les discours des imams et des prêcheurs sont d'ailleurs enregistrés et présentés en différé. Un responsable de la radio *Ridwâne* a expliqué que l'absence de direct permet de respecter les normes établies et de s'assurer du contenu des diffusions⁸¹. Cette vérification s'observe également à la radio *Al Houda* :

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, 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 ; aux animateurs et techniciens de la radio, de surveiller la teneur du message religieux diffusé⁸².

La normalisation du contenu des sermons et des prêches se manifeste également par leur apolitisme très généralisé. C'est le cas des imams de tendance wahhabite qui affirment que les « statuts de l'organisation interdisent à un imam de l'association de verser dans la politique⁸³ ». Cette situation est similaire chez bon nombre d'imams de la CMBF et ceux de tendance soufie pour qui « l'imam doit rester dans le cadre religieux⁸⁴ ». Pour un autre imam, la politique constitue un « sujet tabou » qui ne fait pas partie des responsabilités liées à sa fonction⁸⁵.

Bien que la très grande majorité des imams et des prêcheurs rencontrés aient reconnu disposer d'une liberté d'expression, une autocensure semble avoir été intégrée chez bon nombre d'entre eux. Par ailleurs, certaines questions s'avèrent être très délicates et sont évitées telles que l'excision⁸⁶, le mariage précoce ou tout simplement la promulgation d'une loi. Ce témoignage illustre également cette autocensure par crainte de représailles de la part de l'État :

La première chose dont un imam n'abordera pas lors de son sermon du vendredi est de contester/discuter d'une loi. Un imam ne peut pas contester une loi qui a été officiellement adoptée par les politiciens. On peut en

discuter en petit groupe, mais pas lors de la prière du vendredi. Si tel est le cas, les autorités pourraient fermer la mosquée. [...] Si on nous invite à participer, nous prendrons position. Autrement, nous prendrons notre coin et n'en parlerons pas⁸⁷.

Cette autocensure s'inscrit dans le contexte politique particulier du régime de Compaoré. Comme l'ont affirmé M. Hilgers et J. Mazzocchetti, la « transition démocratique » au Burkina Faso a débouché sur un « régime de type semi-autoritaire » qui, avec des allures de démocratie libérale, s'assure de refermer « le jeu politique au travers de dispositifs informels⁸⁸ ». La mort de Norbert Zongo, un journaliste burkinabé et ancien directeur de publication de l'hebdomadaire *L'Indépendant*, et trois de ses proches dans un « accident de voiture » le 13 décembre 1998 est un exemple éloquent des dérives autoritaristes du pouvoir. De nombreux Burkinabés y virent un assassinat orchestré par le régime, puisque le journaliste avait entamé une enquête sur la mort mystérieuse du chauffeur de François Compaoré, le frère du président Compaoré⁸⁹.

Si leurs discours n'abordent généralement pas la politique en tant que telle, cela ne signifie toutefois pas que leurs propos soient éloignés de la réalité. En effet, les sermons et les prêches sont davantage ancrés dans l'actualité socioreligieuse qu'auparavant. Beaucoup d'imams d'il y a 30-40 ans, dont la majorité avait suivi une formation dans les écoles coraniques mettant l'accent sur la récitation et la mémorisation du Coran au détriment de la compréhension de l'arabe, n'étaient pas en mesure de produire leurs propres sermons. Ainsi, plusieurs lisaient simplement des sermons provenant de recueils parfois écrits des siècles auparavant, ce qui pouvait entraîner des décalages avec l'actualité : « une connaissance m'a déjà dit qu'un imam, qui ne comprenait visiblement pas l'arabe [...], priait en fait pour un sultan ottoman pour sa santé et sa bonne gouvernance⁹⁰ ». Or, pour la majorité des imams rencontrés, quelle que soit la génération ou la tendance, un bon sermon du vendredi se doit de traiter des préoccupations actuelles des musulmans que sont entre autres la santé, l'hygiène, les valeurs, l'éducation, le travail et la famille⁹¹.

Les jeunes imams francophones de l'AEEMB/CERFI se montrent quant à eux beaucoup plus engagés dans les débats de sociétés. Issus généralement des milieux universitaires francophone et laïc, ils traitent parfois de la chose politique. À ce niveau, la question de l'ingérence de l'État dans l'organisation du *hadj*⁹² est assez régulièrement abordée⁹³. En fait, pour plusieurs d'entre eux, « les sujets politiques ne constituent pas un sujet tabou », tout comme « la gestion de la cité⁹⁴ ». Ce sermon prononcé lors de la Tabaski⁹⁵, dans le contexte des élections présidentielles de novembre 2010, l'illustre bien : « C'est la responsabilité de nous tous, vous et moi, électeurs de ce pays de dire à ceux qui veulent nous gouverner qu'on a vraiment besoin de plus d'équité et de justice dans la gestion des affaires de ce pays, dans la répartition du fruit de l'effort de tous les fils et de toutes les filles de ce pays. [...] Exigeons donc des actions concrètes,

au-delà des discours souvent démagogiques qui nous sont servis en ces périodes électorales⁹⁶. »

Ces discours plus politiques se font cependant de façon détournée et indirecte sans expressément nommer le régime de Compaoré. L'utilisation d'un modèle de gouvernance, celui d'Omar Ibn Abdelaziz⁹⁷, s'inscrit dans cette optique : « En ces temps où les Burkinabés s'apprentent à élire leur Président, il semble judicieux de revisiter l'histoire d'une telle figure, exemple de bonne gouvernance [...] Un homme seul a pu bouleverser sa société et réinstaurer les valeurs de la justice. Cet homme a construit pendant son règne un État où l'individu est une valeur sûre, qui a tous ses droits : le droit de vivre dignement et d'exprimer ses opinions sans peur. Un État sans corruption, où le savoir est clé de la réussite⁹⁸. »

De plus, il apparaît plus facile pour ces imams et prêcheurs d'aborder l'actualité sous-régionale et internationale – que ce soit les conflits interreligieux entre chrétiens et musulmans au Nigéria⁹⁹, la question des minarets en Suisse¹⁰⁰, la question palestinienne et la colonisation juive¹⁰¹, l'interdiction de la burqa dans les lieux publics en France¹⁰², ou plus récemment le film américain *Innocence of Muslims* et la publication de caricatures dans le *Charlie Hebdo*¹⁰³ – que l'actualité nationale ou locale dans la mesure où cela ne touche pas la politique nationale de Compaoré.

Si les jeunes imams et les prêcheurs de l'AEEMB/CERFI ne constituent pas en soi une sorte de contre-pouvoir effectif à l'État, ils ont cependant une volonté de diffuser un ensemble de normes sociales, religieuses et morales en investissant la sphère publique avec leurs aspirations et leurs projets moraux de société. Ils débattent des positions de l'islam sur des enjeux sociétaux et édictent des normes et préceptes pour que les musulmans se posent en « sujets moraux », participant à travers leurs actions à une « remoralisation de l'individu et de la société dans son ensemble¹⁰⁴ ». Ces jeunes témoignent d'une volonté de moraliser leur environnement social, de moraliser la sphère publique. En ce sens, leurs discours s'inscrivent en l'expression d'une sphère publique musulmane.

La moralisation de l'individu a pour modèle la figure du « bon musulman » qui, marquée par une conduite de vie irréprochable, est omniprésente dans leurs discours. Celle-ci, qui passe par la manifestation de l'identité islamique dans la sphère publique en insistant sur l'importance de la pudeur¹⁰⁵ et de l'hygiène tant corporelle (port de la barbe) que vestimentaire (port du voile)¹⁰⁶. Des articles d'*An-Nasr Vendredi* et des sermons et des prêches traitent régulièrement de ces questions : « Aujourd'hui, beaucoup de maux, affectant les sociétés modernes, sont dus au manque de pudeur qui est devenue une vertu délaissée et rare [...] La pudeur donne à la société toute son humanité. [...] Nous affirmons qu'il est nécessaire de proposer une culture alternative [au modèle occidental de l'émancipation des femmes] proposant une vision respectueuse des femmes de ce monde¹⁰⁷. »

Cette moralisation a aussi une visée collective, puisqu'il s'agit non seulement de faire du musulman un individu plus vertueux selon les préceptes de l'islam, mais il doit aussi s'employer à être « un rempart contre les antivaleurs¹⁰⁸ » dans sa société. La figure du bon musulman est ainsi étroitement liée à la bonne pratique citoyenne musulmane : l'islam est là pour responsabiliser le citoyen-croyant, car la foi musulmane invite le croyant à l'engagement citoyen¹⁰⁹. L'individu et le collectif sont donc étroitement liés : « La foi devient un facteur d'épanouissement individuel et collectif. Parce que le musulman est porteur d'un projet de société, la société dans laquelle il vit, il doit tirer profit de sa foi. Un bon musulman est donc un bon citoyen¹¹⁰. » M.N. LeBlanc et M. Gomez-Perez ont même parlé de l'émergence d'un « nouvel *homo islamicus* pour lequel la foi est à lier tant à l'expérience individuelle qu'à l'expérience collective¹¹¹ ».

La figure du bon musulman est également présentée comme un agent actif du développement sociétal tant grâce à son éducation islamique¹¹² qu'à son travail bien exécuté suivant les préceptes de l'islam : « Le bon musulman doit travailler pour servir la communauté. Le travail est un acte d'engagement dans la société, un acte de construction de la nation pour construire un Burkina fort et solide pour nos descendants¹¹³. » Tout en étant un acteur de développement, l'engagement citoyen du « bon musulman » comporte un volet environnemental : « Le bon musulman a des rapports avec l'environnement. Il aime la nature, il a une écologie spirituelle. [...] Je dois défendre cette nature qui est une création de Dieu [...] Le musulman qui a bien compris sa religion est un vert avant la lettre¹¹⁴. » Il s'agit donc une citoyenneté musulmane multifacettes qui est mise de l'avant par ces imams et prêcheurs francophones.

Conclusion

En somme, il apparaît clairement que la soi-disant « passivité » de l'islam burkinabé tel que présenté par une partie de l'historiographie ne résiste pas à l'examen des faits. Au contraire, il est animé d'une importante dynamique depuis les vingt dernières années. La libéralisation politique et sociale de 1991 s'est traduite par une nouvelle effervescence de l'islam avec la prolifération de médias islamiques imprimés, radiophoniques et télévisuels dans un contexte de forte compétition religieuse à Ouagadougou. Cela a favorisé un phénomène de « starisation » de certains imams et prêcheurs charismatiques, tant arabisants que francophones, incluant des jeunes.

Parallèlement à cela, la charge d'imam et de prêcheur, longtemps considérée comme une « affaire de vieux » où les aînés fondaient leur autorité spirituelle en grande partie sur l'âge au détriment de leurs cadets, se caractérise actuellement par une reconfiguration des rapports intergénérationnels à travers une série de réformes dans l'organisation interne des mosquées de Ouagadougou. En effet, la création de collègues d'imams, la mise sur pied d'un rectorat de la mosquée, l'instauration du principe de rotation entre plusieurs imams à l'intérieur d'une même mosquée pour la direction de la prière du vendredi et l'importance accrue

accordée à la formation religieuse permirent non seulement d'éviter l'émergence d'imams trop autoritaires, mais aussi d'accorder une place plus importante aux jeunes. Ces changements ne furent pas seulement le résultat d'une demande de ces derniers, mais aussi d'une prise de conscience des aînés sur l'importance d'accorder une plus grande légitimité religieuse aux jeunes imams et prêcheurs de par leurs connaissances islamiques souvent plus approfondies. Si les rapports intergénérationnels tendent davantage vers la négociation, le compromis et la concertation, il subsiste néanmoins des tensions dans plusieurs mosquées où les aînés détiennent toujours un ascendant sur les jeunes.

La plus grande médiatisation de l'islam, s'accompagnant d'un contrôle des diffusions, n'a pas conduit bon nombre d'imams et de prêcheurs à prononcer des discours audacieux étant plutôt caractérisés par une certaine standardisation de leur contenu. Alors que la majorité de ces figures religieuses évitent les questions politiques et ont intégré une certaine forme d'autocensure, les jeunes imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI se montrent plus engagés en traitant à l'occasion de la politique, mais souvent de façon indirecte. Ces derniers ont cependant principalement pour projet de donner un cadre moral à la société en mettant de l'avant la figure multifacette du bon musulman. Ces imams et prêcheurs proposent donc une alternative autant à la tradition qu'à la « modernité occidentale » où l'islam sert à définir un ensemble de normes morales et citoyennes, une charpente sur laquelle tant l'individu que le collectif doivent s'appuyer¹⁵. Ces imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI participent donc à la formation d'une sphère publique musulmane.

Notes

1. Nommé la Haute-Volta par l'administration coloniale française en 1919, le pays prit le nom de Burkina Faso le 4 août 1984.
2. L'éthnie majoritaire au Burkina Faso, surtout concentrée dans le centre du pays, dont Ouagadougou, la capitale.
3. Jean Audouin et Raymond Deniel, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 7.
4. Issa Cissé, *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII – Denis Diderot, 1994, p. 6.
5. Selon le « Recensement général de la population et de l'habitation de 2006 » mené par le Comité national du recensement du Burkina Faso, on trouve 60,5 % de musulmans, 23,2 % de chrétiens (19 % de catholiques et 4,2 % de protestants) et 15,3 % d'animistes (http://cns.bf/IMG/pdf/Depliant_Resultats_Definitifs_du_RGPH_2006.pdf, page consultée le 24 juin 2012).
6. Jean-Claude Barbier, « Repères démographiques. Citadins et religions au Burkina-Faso », dans René Otayek (dir.), *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1999, p. 159-172.
7. Assimi Kouanda, « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 83-100; René Otayek, « La

- crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination», *Cahiers d'études africaines*, vol. 24, n° 95 (1984), p. 299-320; René Otayek, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, n° 2 (1996), p. 233-247.
8. Cissé, *Islam et État*, op. cit., 575 p.
 9. René Otayek, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », dans Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire: Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 124.
 10. René Otayek, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire ? », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 221-258.
 11. Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2009, 442 p.
 12. Assimi Kouanda, « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », dans René Otayek et al. (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 91-99; Muriel Gomez-Perez, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », dans Laurent Fourchard et al. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 9-24.
 13. Pluriel de médersa, qui est un collège supérieur islamique. Voir Issa Cissé, « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 101-115.
 14. René Otayek, « L'affirmation élitaine des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 229-252.
 15. Sur le plan doctrinal, le wahhabisme est un courant « fondamentaliste », qui prône l'application rigoriste des textes du Coran et de la Sunna et qui condamne du même coup tous les intermédiaires entre Dieu et les croyants (marabouts et confréries). Voir Maïmouna Koné-Dao, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 449-459; Issa Cissé, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, vol. XXIV, n° 33 (2009), p. 1-33.
 16. Mathias Savadogo et Muriel Gomez-Perez, « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou », *Ethnographiques.org*. n° 22 (mai 2011), www.ethnographiques.org/2011/Savadogo,Gomez-Perez (page consultée le 23 juin 2012).
 17. Un imam, la personne qui dirige la prière en commun à la mosquée, ne prononce pas nécessairement des prêches. Il peut donc être imam sans être prêcheur et vice-versa.
 18. Il est à noter qu'en Afrique, les stades de la vie ne sont pas déterminés par l'âge biologique comme c'est le cas en Occident, mais par un appareil culturel qui concerne à la fois les signes biologiques et l'intégration sociale des stades de maturation. Le « jeune » se définit principalement en fonction de son statut

- social, soit un individu qui ne possède pas encore la capacité économique de se marier et de fonder une famille. Une dynamique de pouvoir et d'influence n'est pas étrangère à cette définition, alors que la capacité à être considéré comme un adulte suppose certains accomplissements et certaines responsabilités; dans ce cas-ci, détenir une autorité et une légitimité religieuses. La « jeunesse » peut se prolonger jusque dans la quarantaine. Voir Hélène d'Almeida-Topor, « Jeune », « Jeunes », « Jeunesse ». Réflexions autour d'une terminologie », dans Hélène d'Almeida-Topor *et al.* (dir.), *Les Jeunes en Afrique*, Tome 1 : *Évolution et rôle (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 14-16.
19. Sur la polysémie du mot « génération », qui a entraîné des zones de confusion conceptuelle et méthodologique dans plusieurs travaux en sciences sociales, voir David I. Kertzer, « Generation as a Sociological Problem », *Annual Review of Sociology*, vol. 9, n° 1 (1983), p. 125-149.
 20. Yvonne Yazbeck Haddad et John L. Esposito, *The Islamic Revival Since 1988 : A Critical Survey and Bibliography*, Westport, Greenwood Press, 1997, 295 p.
 21. Chanfi Ahmed, « Introduction to Special Issue: Performing Islamic Revival in Africa », *Africa Today*, vol. 54, n° 4 (2008), p. vii-xiii.
 22. Mario I. Aguilar, « Introduction: Gerontocratic, Aesthetic and Political Models of Age », dans Mario I. Aguilar (dir.), *The Politics of Age and Gerontocracy in Africa: Ethnographies of the Past & Memories of the Present*, New Jersey, Africa World Press, 1998, p. 24.
 23. Marie Nathalie LeBlanc et Muriel Gomez-Perez, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2 (2007), p. 39-59.
 24. Erdmute Alber *et al.* (dir.), *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008, 416 p.
 25. Catrine Christiansen *et al.* (dir.), *Navigating Youth, Generating Adulthood : Social Becoming in an African Context*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006, 272 p.
 26. Jennifer Cole et Deborah L. Durham (dir.), *Generations and Globalization : Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, 226 p.
 27. Elisha P. Renne, « Introduction to Special Issue: Sexuality and Generational Identities in Sub-Saharan Africa », *Africa Today*, vol. 47, n° 3/4 (2000), p. vii-xii.
 28. Isabella Aboderin, *Intergenerational Support and Old Age in Africa*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2006, 207 p.
 29. Muriel Gomez-Perez *et al.*, « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, n° 2 (2009), p. 186-218; Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, 842 p.
 30. Pour une discussion sur le concept de « sphère publique musulmane », voir Maud Saint-Lary et Fabienne Samson, « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *Ethnographiques.org*, n° 22 (mai 2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary,Samson (page consultée le 17 juin 2012); Nilüfer Göle, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, n° 1 (2002), p. 173-190.
 31. Dans le cadre de la 16^e conférence des chefs d'État d'Afrique et de France qui s'est déroulée dans la commune française de La Baule-Escoublac, le président français François Mitterrand prôna le conditionnement de l'aide française aux

- efforts accomplis par les États africains en matière de démocratie. Suivant ce discours, des élections multipartistes furent tenues pour la première fois dans plusieurs pays d'Afrique francophone auparavant à partis uniques en 1990 et 1991.
32. Frédéric Lejeal, *Le Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2002, p. 142-144.
 33. Titre 1, Chapitre 1, article 8 dans « Constitution du Burkina Faso », *Présidence du Burkina Faso*, <http://presidence.bf/constitution.php?sid=22> (page consultée le 16 avril 2012).
 34. Sous la révolution sankariste (1984-1987), les bureaux du journal indépendant *L'Observateur*, un des piliers de la presse burkinabée, furent incendiés en juin 1984. Le journal s'était montré critique envers le pouvoir.
 35. « Composition du paysage médiatique burkinabè », Conseil supérieur de la communication, www.csc.bf/index.php/nos-medias/composition-du-paysage-mediatique-burkinabe (page consultée le 27 septembre 2012).
 36. Cédric Mayrargue, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1 (2009), p. 83-98 ; Maud Lasseur et Cédric Mayrargue, « Introduction au thème. Le religieux dans la pluralisation contemporaine : éclatement et concurrence », *Politique africaine*, n° 123 (2011), p. 5-25.
 37. Hassan Diallo, conférence-débat sur la *da'wa* (prosélytisme) organisée par le CERFI, date inconnue.
 38. De tendance « réformiste », l'AEEMB est, comme son nom l'indique, une association qui regroupe des musulmans francophones des milieux scolaires et universitaires majoritairement laïcs. 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 d'Étude, de Recherche et de Formation Islamique (CERFI). À Ouagadougou, ce sont les mêmes imams qui officient dans les mosquées affiliées à ces deux associations.
 39. « Le groupe An-Nasr », *AEEMB*, www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&tit le=ANSR&oPage=an_nasr (page consultée le 19 juin 2012).
 40. Assétou Badoh, « Radio Ridwane pour le développement : la voix de l'islam sur la 100.3 FM », *Sidwaya*, 16 mars 2010.
 41. Entretien avec Siale, responsable d'une organisation islamique, radio *Al Houda*, 10 novembre 2011. Les sources orales sont tirées d'une enquête de terrain de deux mois menée à Ouagadougou à l'automne 2011 où 34 imams et prêcheurs ont été interrogés par le biais d'entretiens semi-dirigés. Il est à noter qu'afin de conserver l'anonymat des informateurs, ceux-ci seront identifiés par des prénoms fictifs.
 42. Pour une étude plus en détail sur les radios islamiques au Burkina Faso, voir Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.* et Fabienne Samson, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, n° 22 (mai 2011), www.ethnographiques.org/2011/Samson (page consultée le 24 juin 2012).
 43. Hamado Nana, « Prêches du dimanche de Ismaïl Derra : un jeune érudit qui fait courir les foules », *Sidwaya*, 1^{er} juillet 2005.
 44. Créée en 1962, la CMBF avait pour objectif de représenter l'ensemble des musulmans du pays. Malgré plusieurs scissions, elle demeure aujourd'hui la plus importante association musulmane du Burkina Faso. Voir Kouanda, « Les conflits... », *loc. cit.*, p. 83-100.

45. Une association d'arabisants de tendance wahhabite.
46. Dorothea E. Schulz, « Evoking moral community, fragmenting Muslim discourse: Sermon audio-recordings and the reconfiguration of public debate in Mali », *Journal for Islamic Studies*, n° 27 (2007), p. 39-72.
47. Voir le site Internet « Le musulman du Faso » : <http://islam.bf>.
48. Entretien avec Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, son bureau, 11 octobre 2011.
49. Entretien avec Hamadou, travaille sur le projet de la chaîne de télévision *Al Houda*, aux bureaux de la RTB, 23 novembre 2011.
50. Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.
51. Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.
52. Entretien avec Bakary, à sa résidence, 17 novembre 2011.
53. Entretien avec Lamine, imam du Mouvement Sunnite, sa résidence, 28 octobre 2011.
54. Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université *Al Houda*, Université *Al Houda*, 9 octobre 2011.
55. Stefania Gandolfi, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 169-170, n° 1 (2003), p. 264-265.
56. Ousman Kobo, « The Development of Wahhabi Reforms in Ghana and Burkina Faso, 1960-1990: Elective Affinities between Western-Educated Muslims and Islamic Scholars », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, n° 3 (2009), p. 522-524.
57. Gomez-Perez, « Autour de mosquées », *loc. cit.*, p. 412.
58. Entretien avec Salif, responsable d'une association, siège du CERFI, 9 novembre 2011.
59. Entretien avec Issa, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 10 octobre 2011.
60. Entretien avec Siale, responsable d'une organisation islamique, radio *Al Houda*, 10 novembre 2011.
61. *Ibid.*
62. Entretien avec Mamadou, imam de la CMBF, mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011.
63. Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011 et entretien avec Aziz, prêcheur, radio *Al Houda*, 10 octobre 2011.
64. Entretien avec Mamadou, imam de la CMBF, mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011.
65. Entretien avec Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, son bureau, 20 octobre 2011.
66. Entretien avec Idrissa, imam du Mouvement Sunnite, radio *Al Houda*, 22 octobre 2011.
67. Entretien avec Alpha, imam, sa résidence, 17 novembre 2011.
68. Entretien avec Mohamed, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 13 octobre 2011 ; entretien avec Mamoudou, imam du Mouvement Sunnite, mosquée du vendredi près du camp militaire du général Sangoulé Lamizana, 29 octobre 2011.
69. Entretien avec Bakary, imam, sa résidence, 17 novembre 2011.
70. Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, résidence de l'employé, 23 octobre 2011.
71. Entretien avec Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, bureau du CERFI, 11 octobre 2011.

72. Entretien avec Issa, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 10 octobre 2011.
73. Nana, *loc. cit.*
74. Le soufisme ou l'islam confrérique est un mouvement mystique au sein de l'islam. Il se caractérise généralement par une soumission des disciples envers un maître, appelé le marabout en Afrique subsaharienne, investi d'un grand pouvoir spirituel.
75. Entretien avec Bakary, imam, résidence de l'interviewé, 17 novembre 2011.
76. Entretien de groupe n° 1, imams de la Tidjanya, mosquée du vendredi principale de la Tidjanya, 19 novembre 2011.
77. Gomez-Perez, « Autour de mosquées », *loc. cit.*, p. 424-425.
78. « Bataille rangée à la mosquée de Zangouetin », *Le Pays*, 18 juillet 2002.
79. Depuis le 2 février 2005, cette instance porte le nom de Conseil Supérieur de la Communication (CSC).
80. Samson, *loc. cit.*
81. Entretien avec Mustapha, imam et employé d'une radio islamique, radio *Ridwâne*, 3 octobre 2011.
82. Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*
83. Entretien avec Bocar, imam du Mouvement Sunnite, son bureau, 28 octobre 2011.
84. Entretien avec Alpha, sa résidence, 17 novembre 2011.
85. Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.
86. Un programme ministériel a été mis en place au Burkina Faso contre l'excision.
87. Entretien avec Daouda, imam de la CMBF, mosquée du vendredi du secteur 19, 18 octobre 2011.
88. Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti, « Introduction au thème. L'après Zongo : entre ouverture politique et fermeture des possibles », *Politique africaine*, n° 101 (2006), p. 10-11.
89. L'organisme *Reporters sans frontières* (RSF) a d'ailleurs publié plusieurs articles concernant le décès du journaliste Norbert Zongo. Voir notamment le rapport de RSF d'Emmanuelle Duverger, « Affaire Norbert Zongo. Cinq ans après les faits, un nouveau témoignage accable la garde présidentielle », décembre 2003, <http://fr.rsf.org/IMG/pdf/5ansZongo.pdf>.
90. Entretien avec Bakary, imam, sa résidence, 17 novembre 2011.
91. Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.
92. Le pèlerinage à La Mecque. Un des cinq piliers de l'islam.
93. Imam Yacoub Tientoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi*, 27 novembre 2009.
94. Entretien avec Omar et Ousmane, imams de l'AEEMB/CERFI, siège du CERFI, 9 novembre 2011.
95. Cette fête, marquée par le sacrifice d'un mouton ou d'un bélier, commémore la soumission d'Ibrahim à Dieu.
96. Imam Nouhoun Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, 16 novembre 2010.
97. Omar Ibn Abdelaziz (682-720) a été le huitième calife des Omeyyade.
98. « Omar ibn Abdel Aziz : un exemple de bonne gouvernance », *An-Nasr Vendredi*, 1^{er} octobre 2010.
99. « Conflits interreligieux : le mauvais exemple du Nigéria ! », *An-Nasr Vendredi*, 29 janvier 2010.

100. « Suisse : au-delà des minarets », *An-Nasr Vendredi*, 4 décembre 2009.
101. « Dialogue israélo-palestinien : une succession d'échecs », *An-Nasr Vendredi*, 5 novembre 2010.
102. « Burqa : la cible de l'Occident », *An-Nasr Vendredi*, 21 mai 2010.
103. « Affaire Charlie Hebdo : après les fous d'Allah, les fous de la liberté », *Newsletter de l'AEEMB*, 21 septembre 2012.
104. LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, p. 45.
105. « La pudeur n'apporte que du bien », *An-Nasr Vendredi*, 23 octobre 2009.
106. « L'hygiène », *An-Nasr Vendredi*, 18 décembre 2009.
107. « Comprendre le hijab en islam », *An-Nasr Vendredi*, 8 mars 2009.
108. « Le Coran et l'éducation », *Foi de croyant*, date inconnue.
109. Imam Tiégo Tiemtoré, « Sermon de la prière de l'Aïd el-Fitr », *An-Nasr Vendredi*, 10 septembre 2010.
110. Imam Tiégo Tiemtoré, « Foi et citoyenneté », *An-Nasr Vendredi*, 1^{er} février 2004, p. 1-3.
111. Leblanc et Gomez-Perez, « Jeunes musulmans », *loc. cit.*, p. 45.
112. « Le Coran et l'éducation », *Foi de croyant*, date inconnue.
113. « Le travail en islam », *Foi de croyant*, 6 mai 2011.
114. « L'islam et l'environnement », *Foi de croyant*, date inconnue.
115. LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, p. 53.