

Du militant à l'entrepreneur

Les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire

From Activist to Entrepreneur. New Grassroot Religious Actors in Côte-d'Ivoire

Marie Nathalie LeBlanc



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17088>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.17088
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012
Pagination : 493-516
ISBN : 978-2-7132-2349-5
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Marie Nathalie LeBlanc, « Du militant à l'entrepreneur », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17088> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.17088

Du militant à l'entrepreneur

Les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire*

Dans cet article, nous abordons la question du rapport entre jeunesse et réforme en islam. Les travaux récents sur diverses mouvances réformistes en Afrique au sud du Sahara mettent très clairement en avant la diversité des revendications politiques et idéologiques des jeunes dans ces mouvements¹. Dans l'analyse de la relation entre jeunesse et réforme en islam, il importe de saisir les enjeux du fait d'« être jeune » en Afrique contemporaine. Le terme « jeune » se réfère à une catégorie sociale et non à une cohorte d'âge inscrite dans la biologie. Dans le contexte postcolonial, la catégorie de jeune, qui varie de la puberté biologique à la quarantaine, s'est construite généralement autour d'individus célibataires et souvent sans ressource économique significative. Leur exclusion effective des lieux du pouvoir économique et politique les a cantonnés dans un statut de cadets sociaux. Toutefois, à la fin du xx^e siècle, dans un contexte de crise économique et de démocratisation, les jeunes s'imposent dans l'espace public, entraînant une redéfinition des statuts et des rôles sociaux. Le religieux devient ainsi un des espaces de contestation des modèles de socialisation existants.

De plus, tel que le souligne Ousmane Kane (2008 : 165-166) dans son analyse critique des islamismes en Afrique de l'Ouest, les multiples mouvements contemporains de réforme doivent être compris en parallèle avec les conditions sociales et économiques qui marquent les sociétés ouest-africaines des dernières décennies du xx^e siècle. Les trois décennies qui sont au cœur

* Nous remercions Louis Audet-Gosselin pour la révision linguistique, ainsi que les membres de l'équipe ANR Publislam présents à la séance de juin 2009, de leurs commentaires instructifs quant à la version préliminaire de cet article, notamment Gilles Holder, Fabienne Samson, Jean-Louis Triaud, Benjamin Soares et Denise Brégand. L'enquête de terrain ethnographique menée en 2008 a été possible grâce au financement de l'ANR.

1. Voir AUGIS (2005, 2008), BECKER (2008), BRÉGAND (2007), GOMEZ-PEREZ (2005), JANSON (2007), KANE (2003), MASQUELIER (2007), SAMSON (2005) et TAYOB (1995), ainsi que nos écrits sur les jeunes et les transformations religieuses en Côte-d'Ivoire dans les années 1990 (LEBLANC 2000, 2003, 2006a, b, 2007, 2009a, b).

de nos propos (des années 1980 à aujourd'hui) sont principalement marquées par la mise en place de mesures économiques néolibérales, ainsi que par un contexte général de démocratisation couplé dans divers cas à des crises politiques.

Nous proposons ici d'examiner les diverses manières à travers lesquelles les jeunes musulmans construisent de l'intérieur les références à l'islam en Côte-d'Ivoire depuis les années 1990. Tandis que le militantisme de la jeunesse des années 1990 est relativement bien documenté en Côte-d'Ivoire, comme ailleurs dans la sous-région, le rapport à l'islam des jeunes issus de la crise militaro-politique reste beaucoup moins connu. De fait, depuis le début des années 1990, deux figures et deux manières de s'inscrire dans les diverses catégories de l'islam ivoirien se démarquent : celle du « militant » qui prévaut dans les années 1990 et celle de l'« entrepreneur » qui gagne du terrain dans la première décennie du XXI^e siècle. Dans le cas de ces deux figures du musulman, même si les références identitaires et les pratiques restent polymorphes, impliquant un bricolage des références doctrinaires en islam avec d'autres types de références culturelles, ethniques ou même politiques, le discours quant au besoin de moraliser la société est partagé. Tandis que la figure du militant se déploie à travers un décloisonnement doctrinaire, la professionnalisation des milieux associatifs et la pénétration des espaces publics, celle de l'entrepreneur est marquée par l'absence de militantisme, les logiques de l'individualisation de la quête spirituelle et une relecture de tous les aspects de la vie quotidienne à la lumière de l'islam. Même si notre analyse s'inscrit dans la trame diachronique de ces deux figures, elle portera spécifiquement sur l'expérience, la façon de s'affirmer musulman et l'imaginaire religieux des jeunes issus de la crise militaro-politique. Nous tenterons de cerner les assises de la moralisation de la société évoquées par ces jeunes, à savoir les valeurs confessionnelles liées aux diverses traditions de réforme, les morales civiques, la morale modernisatrice eurocentrée, ou encore les valeurs morales inscrites dans le répertoire du repentir et de l'intériorisation souvent associées au renouveau religieux en Occident (Champion & Hervieu-Léger 1990 ; Hervieu-Léger 2001).

Nous nous intéressons spécifiquement aux dynamiques qui concernent les jeunes musulmans « ordinaires », c'est-à-dire les musulmans engagés s'inscrivant dans les logiques de la revitalisation de l'islam ivoirien, mais sans toutefois nécessairement occuper une position de *leadership* dans ces transformations en tant que chefs religieux, figures charismatiques ou dirigeants associatifs. L'attention portée vers les « musulmans ordinaires » ouvre la porte à une analyse de la pratique de l'islam dans la quotidienneté, mettant ainsi en avant les manières selon lesquelles l'expérience de la foi s'entrelace avec les gestes de la vie quotidienne. En regard de la problématique de la diversité des dynamiques contemporaines de l'islam en Afrique, l'analyse des pratiques des jeunes musulmans ordinaires nous permettra de montrer comment ces dernières se confrontent aux classifications catégorielles souvent invoquées dans la littérature, principalement à ce qui a trait aux dichotomies entre soufisme et réformisme, entre tradition et modernité, entre

profane (ou mondain) et sacré (ou religieux). Avec le souci de ne pas confondre les catégories produites par la réflexion scientifique avec celles des dogmes religieux, des discours politiques, des évaluations morales et des sentiments religieux, nous faisons appel ici, à l'instar de Saadia Radi (1995), à ce que Marcel Mauss nommait « l'expérience des catégories ». L'expérience des catégories se réfère aux façons dont les acteurs religieux construisent, à partir de leurs pratiques dans la quotidienneté, leur référence à l'islam et, par ce même fait, se jouent des catégories et des discours.

Les données empiriques exploitées dans cet article proviennent d'une étude ethnographique menée en 2008 dans les villes de Bouaké et d'Abidjan. Nous avons sélectionné une vingtaine de trajectoires de vie recueillies auprès de jeunes hommes et de jeunes femmes (de 16 à 30 ans, 13 hommes et 7 femmes). Le choix d'utiliser ces trajectoires comme ancrage empirique, plutôt que des données recueillies dans des cadres institutionnalisés (associations, écoles ou mosquées), se justifie par l'intérêt porté ici pour une analyse du rapport entre l'islam vécu au quotidien et les catégorisations scientifiques de l'islam.

Réforme, contexte historique et moralisation

Selon une posture formelle qui cherche à octroyer une définition substantielle au réformisme, les mouvements de réforme en islam sont principalement décrits en termes de transformations théologiques et éthiques. Ainsi le réformisme entraîne une reformulation systématique des différents dogmes religieux, une herméneutique différente de ces dogmes, voire une réinterprétation sélective du *Qur'an*, pouvant aller jusqu'à des ajustements de la *chari'a*. De cette position formelle, une certaine historiographie et sociologie de l'Afrique, mais d'ailleurs aussi, ont eu tendance à présenter les mouvements de réformisme en opposition avec le soufisme local, masquant ainsi la perméabilité entre les diverses traditions que peuvent revendiquer les musulmans à un endroit et à un moment précis².

En contraste avec cette posture épistémologique, nous proposons ici d'aborder la question du réformisme dans une perspective historiciste qui met en lumière à la fois sa plasticité et le contexte socio-historique des diverses revendications réformistes³. Ainsi, le réformisme en islam se réfère à des projets orientés vers le retour aux pratiques et aux croyances fondatrices de l'islam, tout en évitant d'éliminer les innovations et de rejeter la part des coutumes locales (Osella & Osella 2008 : 247). Cette perspective nous amène à penser les mouvements contemporains de réforme dans un

-
2. Voir les critiques de OSELLA et SOARES (2010), et de KANE (2008) sur la distinction catégorielle entre réformisme et soufisme.
 3. Notre approche est inspirée par les travaux de KANE (2008), SOARES (2005), OSELLA et OSELLA (2008), et de ROBINSON (2008) en Asie du Sud.

cadre historique précis. Dans le cas de la Côte-d'Ivoire, il correspond à la dynamisation des structures institutionnelles (associations, ONG, médias, écoles et mosquées) et la revitalisation de la pratique à travers une volonté accrue de moraliser la société ivoirienne. Ce projet de moralisation qui vise à sensibiliser les croyants aux normes et aux valeurs morales de la religion s'articulent en dialogue avec les diverses idéologies de la modernisation présentes en Côte-d'Ivoire depuis les indépendances (LeBlanc 2000, 2003 ; Miran 2006a)⁴. De la sorte, malgré le renvoi inhérent à la notion du retour à un « islam pur », souvent en référence à celui de la communauté des croyants du temps du Prophète, ou à celle de la nécessité d'une démarcation entre le dogme religieux et les croyances socioculturelles, les mouvements de réforme contemporains reposent sur une diversité d'enjeux, incluant une relecture littéraliste des textes fondateurs ; la revendication d'appartenir à une communauté avant-gardiste avec pour objectif de restaurer une foi authentique face à un monde décadent ; le rejet de l'élite locale coloniale et postcoloniale ; une posture radicale marquant une rupture avec les espaces de socialisation traditionnelle ; ou encore, l'émergence de nouveaux acteurs et de nouveaux lieux d'expression de la religiosité (Augis 2005, 2008 ; Brégrand 2007 ; Gomez-Perez 2005 ; Janson 2007 ; Kaag 2008 ; LeBlanc 1999, 2000, 2005, 2006b, 2009 ; LeBlanc & Gomez-Perez 2007 ; Masquelier 2007 ; Schulz 2008 ; Seesemann 2005).

Dans le contexte de la Côte-d'Ivoire du xx^e siècle, il est possible de parler de deux principales vagues de transformation à caractère réformiste (Kaba 1974 ; LeBlanc 1999 ; Miran 1998). Dans un premier temps, la réforme dite « Wahhabi » des années 1950, qui a introduit une pédagogie moderne avec la création des *madâris* franco-arabes et qui a incité des affrontements (parfois violents) au sein de la communauté musulmane. En second lieu, au cours des deux dernières décennies du xx^e siècle, avec une accélération dans la première moitié des années 1990, la communauté musulmane de Côte-d'Ivoire a vécu un moment intense de renouveau qui reposait sur une restructuration et une modernisation du milieu associatif. Même s'il existe divers éléments de continuité entre ces deux moments, notamment des références à la modernisation, ces deux vagues de réforme se déploient dans des contextes socio-historiques distincts. La première vague est marquée par les dynamiques coloniales des années 1950, qui tendaient vers une critique interne de la pratique locale de l'islam mais aussi vers une attitude critique face aux forces coloniales françaises. La seconde vague, en revanche, se met en place dans le contexte de la démocratisation du début des années 1990, de la politique des identités et des débats sur

4. La question de l'articulation entre les projets de réforme en islam contemporain et la modernisation n'est pas propre à la Côte-d'Ivoire, voir KANE (2003), PÉROUSE DE MONTCLOS (2008), ainsi que ASAD (2003), COOPER ET AL. (2000), ESPOSITO & VOLL (2001), MITCHELL (2000), SALVATORE (1997) sur l'Asie et le monde arabo-musulman.

l'ivoirité, et, à l'échelle internationale, de celui de l'intensification des dynamiques de la mondialisation. De surcroît, le mouvement de réforme des années 1950 s'inscrivait dans des débats sur la doctrine en islam qui n'apparaissaient pas dans les dernières décennies du ^{xx}^e siècle. Tandis que les instigateurs des réformes des années 1950 se revendiquaient de l'influence de leur formation religieuse en Égypte (Kaba 1974 ; LeBlanc 1999), les élites militantes des années 1990 faisaient plutôt appel à la nécessité d'unifier la communauté musulmane du pays. Dans ce contexte, les questions de la moralisation de la société et de la revitalisation de la communauté musulmane deviendront des enjeux-clés qui seront évoqués, à la fois par les autorités religieuses et par les militants du milieu associatif.

Dynamiques du renouveau islamique en Côte-d'Ivoire : le tournant des années 1990

D'un islam communautariste à un islam public

La pénétration d'un islam à caractère national dans l'espace public ivoirien est au cœur du renouveau de l'islam dans les années 1990. Il importe de noter que le renouveau religieux n'est pas propre aux musulmans ; il se manifeste aussi chez les chrétiens, surtout en regard de la multiplication des églises évangéliques et pentecôtistes. Les transformations religieuses se révèlent à travers une présence accrue des acteurs religieux dans la presse écrite, radiophonique et télévisuelle, la multiplication des lieux de culte, la dynamisation des milieux associatifs et caritatifs, et la multiplication des événements publics à déploiement important dans les stades et les grands hôtels.

Dans cette atmosphère d'effervescence religieuse, les musulmans s'affichent publiquement à travers des marqueurs qui mettent en scène leur foi (LeBlanc 2006b, 2007). Ils se montrent autrement : les tenues vestimentaires se transforment, le *hijab* est plus fréquent chez les femmes et la *djellaba* chez les hommes avec le port de la barbe et du chapeau *kufi* ; les jeunes et les femmes s'inscrivent à des cours d'alphabétisation en langue arabe et utilisent cette langue dans la mesure du possible. Les initiatives de prosélytisme se multiplient et se diversifient. Elles visent le retour des musulmans à une pratique plus soutenue de leur religion. De ces nouvelles pratiques et modalités de présentation du soi transparaît un désir marqué de moralisation de la communauté musulmane nationale ; ce désir s'exprime principalement à travers la *da'wa* (LeBlanc 2005, 2007 ; Miran 2000, 2007). En ce qui concerne les dynamiques institutionnelles, cette période de transformation est associée à une réforme associative intense, incluant la création du Conseil national islamique (CNI) en tant qu'organe national centralisateur (Miran 2006a), une islamisation des milieux associatifs (LeBlanc 2009a, b) et l'émergence d'une nouvelle notabilité pieuse, qui lie l'élite intellectuelle

francophone aux intellectuels arabisants, actifs dans certains quartiers résidentiels d'Abidjan (LeBlanc 2006b ; Miran 2006a ; Savadogo 2005).

L'intérêt est de souligner dans quelle mesure cette période marque le passage d'un islam principalement ancré dans des pratiques à caractère communautariste, marquées ethniquement et culturellement, vers une communauté musulmane nationale, unifiée et jouissant d'une reconnaissance publique. Le décloisonnement des divisions internes de la communauté musulmane vise à mettre en avant un islam « rassembleur » et « unificateur », faisant fi des possibles divisions doctrinaires au sein de cette communauté. La composition des deux grandes associations nationales, le CNI et le Conseil supérieur des imams (COSIM), atteste de cet effort pour rassembler les musulmans des différentes dénominations (Miran 2006a). Dans le contexte des débats de plus en plus houleux sur l'ivoirité, et des coups d'État à partir de 1999, les dirigeants du CNI, devenu le principal porte-parole de la communauté musulmane à l'échelle nationale, ont renforcé leurs discours unificateurs. L'objectif étant de mettre en avant une posture politique qui visait à la fois à maintenir le niveau d'unification acquis depuis le début des années 1990, et à favoriser une attitude de négociation face au contexte de relations interethniques et interreligieuses tendues (LeBlanc 2009b ; Miran 2006b). De fait, les années 1990 sont marquées par la revendication d'une reconnaissance politique et sociale de la communauté musulmane à l'échelle nationale. Le CNI et ses organes locaux réclament divers droits de reconnaissance, tels que celui du statut de fête nationale pour les fêtes du calendrier musulman, qui sera reconnu par le gouvernement, ou celui du support gouvernemental pour l'organisation annuelle du pèlerinage à La Mecque qui sera aussi acquis.

Le jeune militant comme figure de la religiosité dans le contexte de la reconnaissance

En tant que militants dans les milieux associatifs, les jeunes jouent un rôle central dans les dynamiques de la revitalisation de la communauté musulmane ivoirienne, et le désir de moralisation de la société qui en découle. La moralisation correspond ici au processus de transmission de normes et de valeurs morales qui introduisent une opposition binaire entre les notions de bien et de mal, en référence au concept de crise. Ainsi, l'éthique religieuse, dans son sens large, apparaît souvent comme une réponse à la crise de la perte de la foi, de la banqueroute de la modernité, du politique, de l'économique. Face à ces divers lieux de crise, la jeunesse musulmane des années 1990 tentera, à travers son militantisme religieux, d'élaborer de nouvelles formes de contrôle social ou de règles de socialisation.

Outre la pénétration de l'espace public par le religieux et la revitalisation des milieux associatifs, il s'agit pour les jeunes de vivre leur foi quotidiennement. L'islam revendiqué par les jeunes nécessite une transformation radicale

de leur quotidienneté, notamment l'esthétique et l'hygiène corporelle, les fréquentations, les lieux et les modalités de socialisation (LeBlanc 2005, 2006a, b, 2007). Le principal objectif est de servir d'exemple aux autres jeunes, principalement musulmans, dans le but de les « ramener » à la pratique de l'islam (*ibid.* 2000, 2006a). Dans les discours des militants, l'islam se construit à l'interstice des idiomes de la tradition et de la modernité, mettant ainsi en scène une triangulation entre islam, modernité et tradition (*ibid.*). De plus, l'émergence de la figure du militant passe par l'affirmation de la foi en lien avec une implication individuelle dans le champ de l'action associative, mais aussi par un engagement confessionnel qui se vit en termes d'une expérience affective. Nous avons ainsi vu apparaître de nouveaux discours de la conversion, notamment chez les jeunes femmes (*ibid.* 2007)⁵. À travers ces discours sur l'islam et la conversion, c'est la figure du « bon musulman » et de la « bonne musulmane » qui est mise de l'avant (LeBlanc & Gomez-Perez 2007 : 52). Chez les jeunes militants, la pratique religieuse se vit en collectivité afin de mettre en pratique la mission de diffuser la foi. En lien avec la construction d'une communauté musulmane nationale, le jeune militant et la jeune militante se constituent en dehors des débats historiques sur la doctrine religieuse, et revendiquent une réforme de leur religion qui repose sur les dénominateurs communs des cinq piliers de l'islam, mais aussi un ancrage dans la vie quotidienne.

Ainsi, la figure du militant se construit en tant que sujet moral qui privilégie un style de vie islamisant ; cette éthique de la quotidienneté s'exprime à travers l'implication dans le milieu associatif et le projet moralisateur de la *da'wa*. Le « bon musulman » ou la « bonne musulmane », malgré son ancrage dans une éthique personnelle, enracine ses efforts de moralisation dans l'action collective. Ces militants ne sont pas simplement de nouveaux sujets moraux, mais aussi des acteurs sociaux ancrés dans des relations sociales. La réforme morale individuelle vise aussi celle de la société ivoirienne qui subit une profonde crise politique et économique.

Être un jeune musulman en 2008 : les nouveaux opérateurs de l'islam

« Hier, je me suis arrêté à la nouvelle radio islamique. J'y ai retrouvé des anciens membres de l'association de quartier, qui traînaient avec certains jeunes animateurs de la radio avant la prière. Ils débattaient de l'absence d'implication des "jeunes" dans les associations de quartier. Les "aînés", qui furent les jeunes militants des années 1990, déploraient l'indifférence des jeunes. Amhed⁶, un de ces anciens militants devenu enseignant dans une *medersa* en vue, finit par déclarer : "Les jeunes

5. JANSON (2008) note un discours similaire de « conversion » chez les jeunes femmes du mouvement *Tablighi Jamaat* en Gambie, ainsi que SCHULZ (2008) dans le cas des militantes féminines au Mali.

6. Nom fictif.

n'ont plus de courage aujourd'hui"⁷. Alassane⁸, un des jeunes d'aujourd'hui, se retourne vers un de ses amis, en haussant les épaules, et dit : "L'islam ne se vit plus comme avant. C'est pas les associations qui font les bons musulmans"⁹ (note de terrain, Bouaké, 13 juillet 2008).

Cette anecdote montre la principale différence entre les musulmans qui étaient jeunes dans les années 1990 et ceux de 2008, à savoir l'absence de militantisme dans les milieux associatifs. Il faut mentionner ici que, dans le contexte de l'intensification des débats sur l'ivoirité et, éventuellement, de la guerre de 2002, le vitalisme du milieu associatif musulman s'est estompé. Les associations nationales, incluant l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte-d'Ivoire (AEEMCI), ont maintenu leur fonctionnement, mais certains dirigeants ont dû s'exiler en raison du conflit entre 2002 et 2006. Au niveau des associations de quartier, où les jeunes musulmans ordinaires étaient les plus actifs dans les années 1990, les activités se sont significativement dégradées comme l'atteste Amhed. Dans la ville de Bouaké, qui est au cœur de nos enquêtes, nous n'avons constaté la tenue d'aucune activité régulière au sien de ces associations. Les jeunes musulmans qui entretenaient des activités militantes se concentraient sur la nouvelle radio islamique et dans les milieux scolaires des *madâris*. Ainsi, la figure du « bon musulman » ancrée dans l'articulation entre éthique personnelle et *da'wa* semblait s'être estompée comme acteur central de la revitalisation de l'islam et de la moralisation de la société. Toutefois, nous avons observé de nouvelles pratiques chez les jeunes musulmans en 2008. Ces pratiques incluent leur présence marquée, principalement des hommes dans les mosquées au moment de la prière de *al-'asr*, ce qui était très rare dans les années 1990. Nous avons aussi remarqué une surenchère du polymorphisme des constructions identitaires qui s'effectuaient tant au niveau de l'éthique que de la pratique religieuse. Dans nos entretiens, les logiques de la « réforme du soi », qui focalisent sur une individualisation de l'expérientiel du religieux en termes de quête spirituelle individualisée transparaissent. Finalement, nous avons constaté la pénétration des pratiques de l'islam dans presque tous les aspects de la vie quotidienne, impliquant ce que Patrick Haenni (Haenni & Holtrop 2002) et Charles Hirschkind (2006) qualifieraient d'une sacralisation du profane, incluant les loisirs et le travail. Afin de cerner et de concrétiser ces constats, nous évoquons le cas de quatre jeunes musulmans qui nous servent de tremplin pour décrire et discuter certaines des implications de la figure de l'« entrepreneur » qui semble émerger chez les jeunes musulmans. La notion d'entrepreneuriat religieux, popularisée au début des années 2000 avec les travaux de Patrick Haenni (2005) est devenue un idiome-clé dans la description des modalités contemporaines de

7. Notre traduction du dioula.

8. Nom fictif.

9. Notre traduction du dioula.

l'articulation entre islam et marché. Plusieurs observateurs de la transformation récente des pratiques contemporaines de l'islam en Afrique, et ailleurs, reprennent cet idiome afin de prendre en compte les dynamiques de marchandisation et de consommation du religieux¹⁰. Suite à la présentation de ces quatre cas, nous reviendrons sur la notion d'« entrepreneur » afin de nuancer le rapport aux dynamiques de marché et au religieux qu'il sous-entend.

Entre logiques de la réforme du soi, moralisation de la société et entrepreneuriat : quatre cas

Les cas présentés ici sont reconstruits à partir d'entretiens, de discussions informelles et d'observations du milieu de vie des jeunes interrogés.

Mariam¹¹. Mariam avait 16 ans en 2008. Elle vit, avec ses parents, dans la section populaire du quartier Marcory à Abidjan. Le père de Mariam est cadre dans une société nationale. La belle-mère de Mariam dirige une société de relations publiques qui offre des formations aux imams. Ses deux parents ont été et sont très militants au sein des associations islamiques nationales et locales : son père est un des hauts dignitaires du CNI et sa mère est très active dans le milieu des fondations et ONG islamiques. Mariam fréquente un lycée privé francophone dans un quartier embourgeoisé. Pendant les vacances, elle reçoit un enseignement islamique dispensé par un tuteur privé et elle prie en famille tous les soirs de 20 h à 21 h. Contrairement à ses parents, Mariam n'est active dans aucune association islamique mais elle fréquente la mosquée de son immeuble où son père est assistant imam : « Non, moi, les associations, là, vraiment, je n'aime pas. Je fais mon cheminement à mon rythme et dans mon coin »¹². Elle lit des textes sur l'islam qui lui sont fournis par ses parents et, quand elle se rend au bureau de sa mère, elle consulte intensément les sites Internet sur l'islam afin de « parfaire un peu son éducation religieuse ». Elle apprécie surtout « les sites où il y a des groupes de discussion »¹³. Lors de ses visites sur le *web*, elle fréquente aussi les sites de mode (*Islamboutique* ou *Al Moultazimoun Boutique*) pour trouver des modèles qu'elle peut faire coudre. Depuis sa puberté, Mariam porte le *hijab* en tout temps, même pour aller à l'école avec son uniforme. Selon elle, sa tenue vestimentaire est au cœur de son identité de musulmane :

10. Voir notamment SOARES (2004), OSELLA & OSELLA (2010), et le numéro d'*Afrique contemporaine* dirigé par TRIAUD et VILLALON (2009).

11. Nom fictif. Nous avons eu plusieurs entretiens informels avec Mariam en juin et juillet 2008. Nous travaillons avec la famille de Mariam depuis plus de 15 ans. La mère de Mariam a fait partie du *corpus* de trajectoires de militantes musulmanes que nous avons recueillies durant nos enquêtes ethnographiques dans les années 1990 à Bouaké.

12. Abidjan, juillet 2008.

13. Abidjan, juillet 2008.

« Si tu ne t'habilles pas en musulmane, qui va savoir qui tu es. Nos mères ont beaucoup souffert quand elles ont décidé de se voiler. Il faut respecter cela. Le voile, ce n'est pas une question d'austérité et de fondamentalisme comme certains individus mal informés disent. C'est une question d'identité, pas de doctrine. Le style "musulmane avec hijab et djellaba" [...] c'est pas pour moi. J'aime les sites de mode islamique orientale justement parce qu'ils me donnent des idées pour combiner un style moderne à mon identité de jeune musulmane »¹⁴.

Mariam veut devenir médecin ; elle voudrait étudier aux États-Unis. Par la suite, elle voudrait faire de l'« humanitaire islamique » (son expression). Selon Mariam, c'est grâce à ce type d'activités professionnelles que l'islam peut servir de tremplin pour la « réforme » (son expression) du comportement des musulmans et le retour à une société de droit en Côte-d'Ivoire. Elle explique :

« Je dois terminer mon bac dans deux ans et ensuite je voudrais aller aux États-Unis ou au Canada pour poursuivre des études en médecine. C'est important pour moi d'exercer une profession qui répond à ma conception de l'islam, tel qu'aider les gens, redonner un sens à l'action de chacun. Je suis encore jeune et je me cherche encore, mais je pense vraiment que je veux orienter la poursuite de ma foi à travers l'humanitaire islamique. [...] Tu sais, depuis un moment, en Côte-d'Ivoire, tout va mal [...] la guerre, les conflits, la violence. Je crois vraiment que les gens de mon âge ont perdu leurs repères. Ils cherchent l'argent, ils cherchent les filles, les beaux habits. Pour moi, c'est en s'investissant dans sa foi et dans une profession qui correspond à cette foi que chacun peut amener le changement »¹⁵.

Abdoulaye¹⁶. En 2008, Abdoulaye avait 30 ans. Il a grandi à Bouaké et ses parents y vivent encore. Il a obtenu son baccalauréat dans un lycée d'Abidjan. Avant la crise de 2002, il habitait Abidjan et il travaillait comme voyageur dans une des agences de la ville. Entre 2002 et 2006, il a débuté un « *business* » (son expression) entre Paris, Bouaké, Bamako et Ouagadougou. Il fait de l'import-export d'un peu de tout : voitures, coton, riz. Comme il entretient des liens étroits avec certains des dirigeants des Forces nouvelles¹⁷, certaines opportunités de commerce se sont présentées à lui. En 2005,

14. Abidjan, juillet 2008.

15. Abidjan, juillet 2008.

16. Nom fictif. Nous connaissons la famille d'Abdoulaye depuis 1992 ; les trajectoires religieuses et les histoires de vie de ses sœurs aînées et de sa mère font partie du *corpus* de trajectoires de militantes musulmanes que nous avons recueillies durant nos enquêtes ethnographiques dans les années 1990 à Bouaké.

17. Le 19 décembre 2002 des militaires rebelles ivoiriens, réfugiés au Burkina Faso, ont tenté de prendre le contrôle des villes de Khorogo, Bouaké et Abidjan. Ils ont échoué dans leur tentative d'occuper Abidjan, mais ils sont parvenus à occuper les deux autres villes. Ce mouvement de rébellion prendra le nom de Forces nouvelles de Côte-d'Ivoire (FNCI). Les Forces nouvelles se sont constituées à partir d'une coalition de mouvements rebelles actifs dans différentes régions du nord du pays. Entre 2002 et 2007, les Forces nouvelles, dirigées par Guillaume Soro, occupaient la moitié nord du pays (au nord de la ville de Yamassoukro) ; tandis que les Forces armées de Côte-d'Ivoire (FANCI) contrôlaient la partie sud

il a voyagé en Arabie Saoudite et a commencé à s'investir dans un commerce qu'il qualifie de « différent » de ses activités économiques précédentes :

« J'ai beaucoup d'expérience dans les agences de voyage. Avant que la guerre arrive et que tout change ici, je travaillais pour une grosse boîte à Abidjan. [...] grâce à des contacts au Mali et au Burkina Faso, j'ai pu faire du commerce, du *business* quoi. J'ai commencé avec un peu de tout. Puis, en 2005, j'ai eu une opportunité grâce à ces réseaux au Nord, et j'ai accompagné un groupe de pèlerins à La Mecque. Moi, je n'étais pas encore prêt pour le pèlerinage. Mais, comme voyageur, je les ai accompagnés et j'ai pensé que ce serait aussi une bonne occasion de diversifier mes activités de commerce. J'avais du capital et j'ai acheté des trucs. Mais, je me suis dit : "Bon, c'est quand même pas juste un voyage d'affaires, c'est quand même La Mecque ici." Alors, j'ai regardé pour des produits religieux : des chapelets, des châles, des livres. Des petits trucs qui se transportent bien. Mais, c'est un gros investissement le voyage en Arabie Saoudite. Par contre, comme j'ai étudié au Maroc, j'avais des contacts là-bas. Et, depuis 2006, je fais du *business*, j'importe des produits religieux [du Maroc]. Mais, c'est pas vraiment du *business* pur et simple. Il y a une démarche derrière. C'est quand même des objets religieux. Puis, c'est pas un juif, un chrétien qui les vend. C'est un musulman à d'autres musulmans. C'est un peu une démarche spirituelle » (Bouaké, juillet 2008).

Abdoulaye a un parcours très hétéroclite en islam qu'il décrit comme suit :

« Quand je suis entré dans la vingtaine, après mon bac, j'ai commencé à prendre ma religion plus au sérieux. Déjà, je n'avais pas été circoncis et je suis allé dans une clinique pour le faire. Il n'y a pas eu de célébration, comme pour les plus vieux, mais au moins je me sens vraiment musulman. [...] Puis, j'ai commencé à prier les bras croisés¹⁸. La famille, surtout mes grands frères, n'étaient pas très contents, mais ça n'a pas causé de conflit majeur, sauf avec un de mes frères, mais c'était une question de personnalité, pas de religion. Il y a trois ans, j'ai arrêté cela. Maintenant, je suis un autre cheminement. Je me fais initier par un cheikh *tidjani* à Abidjan. Mais comme je voyage beaucoup, je ne suis pas assez régulier dans mon initiation. À Paris, j'ai rencontré un vieil imam malien, c'est un mystique. Avec lui, j'apprends beaucoup. Mais c'est la formation mystique, alors c'est entre nous, lui et moi. Cette initiation inspire beaucoup ma vision de la vie » (Abidjan, juin 2008).

Comme dans le cas de sa trajectoire religieuse, au niveau identitaire, Abdoulaye joue sur divers registres ; selon le contexte, il s'affiche comme musulman ou il suit de très près la mode américaine — deux entités qu'il associe à divers champs de sa vie. Il est conscient de sa capacité à moduler ses référents identitaires, ce qui pour lui est une nécessité dans le monde

du pays sous la présidence de Laurent Gbagbo. Progressivement, les Forces nouvelles ont mis en place un cabinet civil et un état-major militaire. En mars 2011, dans le cadre de la crise électorale de 2010, le nouveau président de la Côte-d'Ivoire, Alassane Dramane Ouattara, met en place les Forces républicaines de Côte-d'Ivoire qui intègrent des éléments des FNCI et du FANCI.

18. Dans le contexte ivoirien, l'expression « prier les bras croisés » fait référence à la mouvance dite « wahhabi ».

contemporain. Lors de nos échanges, il qualifie ce polymorphisme dans les termes suivants :

« Déjà, je dois dire que je suis encore jeune. Je me cherche encore. Puis, il faut que je me débrouille. Alors, je baigne dans plusieurs milieux. Si tu regardes mes activités, quelqu'un pourrait facilement dire que je suis très contradictoire dans mes démarches. Par exemple, je vends des objets religieux, mais je suis aussi propriétaire d'une boîte de nuit. [Rires]. Je sais, c'est un peu contradictoire : je dis faire du commerce selon mes convictions religieuses, d'un côté, et je passe mes nuits dans ma boîte de nuit, de l'autre. Oui, c'est évident que plusieurs te diront que je suis juste un homme d'affaires opportuniste. Mais j'ai une démarche spirituelle. Elle n'est peut-être pas partagée par tous et certainement pas vraiment très orthodoxe, mais elle fait partie de ma recherche. [...] Il faut vivre dans le monde d'aujourd'hui, un monde où il y a des boîtes de nuit, des cinémas, des sorties, mais aussi où la religion est de plus en plus importante et nécessaire. Surtout en Côte-d'Ivoire. Regarde, ce qui se passe aujourd'hui ici. C'est la débandade. Il n'y a plus de repères. Je me cherche, mais cette recherche elle s'inscrit dans quelque chose de plus large » (Abidjan, juin 2008).

Sékou¹⁹. Sékou avait 18 ans en 2008. Il habitait Abidjan avec ses parents dans un quartier populaire. Sékou a grandi en Gambie. À l'âge de 6 ans, son père l'a confié à un cousin paternel qui dirige une école coranique. Sékou a été « *talibé* » de l'âge de 6 à 14 ans. Malgré le fait que ses parents soient francophones et fonctionnaires, il n'a jamais fréquenté l'école laïque francophone, contrairement à ses deux jeunes sœurs. Sékou est pratiquement analphabète en français et en arabe. Depuis son retour en Côte-d'Ivoire, ses parents ont tenté de l'encourager à poursuivre une formation en français afin d'acquérir des connaissances lui permettant d'obtenir un travail salarié. En 2007, Sékou leur a fait valoir l'idée d'une formation dans une école technique de couture. Il explique que ses parents ont été convaincus par deux éléments :

« C'était très difficile pour mes parents d'accepter que je ne suivrai pas le cursus scolaire. Au début, la couture, et surtout le dessin, ne les a pas convaincus. Mais, quand ils ont vu les dessins, et quand ils ont vu que mes dessins de mode n'avaient rien à voir avec la haute couture en France, ils ont accepté. Je dessine des vêtements pour les musulmanes » (Abidjan, juillet 2008)²⁰.

Sékou rêve d'ouvrir une boutique de « haute couture pour musulmanes ». Il s'inspire de modèles qu'il voit sur l'Internet quand il va au bureau de sa mère.

En dehors de sa formation, qui l'occupe beaucoup, Sékou fréquente le fils de l'imam d'une des mosquées de son quartier. Comme plusieurs jeunes de leur âge, ils occupent leur temps à consommer divers produits de la

19. Nom fictif.

20. Notre traduction du dioula. Les entretiens avec Sékou ont été menés en dioula. Nous avons traduit du dioula tous les extraits d'entretiens inclus dans notre article.

culture populaire mondialisée ; ils écoutent des cassettes de prêche islamique de provenances très diverses incluant le Nigeria et les pays du Golfe, des *clips* vidéo de rap, principalement du *gangsta* rap américain et du *naija* rap nigérian, ainsi que des films du Nigeria, incluant des films classiques de « Nollywood » produit à Lagos et des films à tendance islamique provenant du nord du pays²¹. Quand nous lui avons demandé comment il voyait ce mélange de référents identitaires, il a répondu, avec un grand sourire : « Oui, je suis musulman et très croyant. Mais, je suis aussi jeune et au courant »²².

Ousmane²³. Ousmane avait 30 ans en 2008. Il est né à Bouaké, mais il a fréquenté l'école laïque et coranique au Mali. Sa famille est originaire de Ségou. Après l'obtention de son baccalauréat au Mali en 1998, il est revenu une année en Côte-d'Ivoire, mais ce n'était pas facile pour les jeunes, surtout ceux d'origine étrangère. Comme il avait suivi une formation coranique pendant quelques années, il a enseigné le français dans une *madâris* avec laquelle sa famille entretient des liens et il s'est aussi impliqué dans la branche locale du CNI à Bouaké. En 2000, Ousmane est retourné au Mali où il voulait débiter une initiation auprès d'un marabout à Ségou. Il y a passé six mois cumulant petits travaux et initiation. Puis, il a eu une opportunité de travail en Arabie Saoudite. Le mari d'une de ses cousines maternelles y travaille comme manuel et, à son invitation, il a décidé de le rejoindre. Ousmane a vécu en Arabie Saoudite de 2001 à 2004. Durant cette période, qu'il décrit comme étant très difficile, il a travaillé dans le milieu de la construction. Suivant les conseils de son beau-frère, il s'est inscrit dans des cours d'alphabétisation en langue arabe, puis a commencé à lire des textes religieux. Puis il est rentré au Mali où il a repris son initiation auprès du marabout de Ségou.

En 2005, il est retourné vivre à Bouaké. En combinant sa formation en langue arabe, son initiation maraboutique (qu'il poursuivait toujours en 2008) et sa formation religieuse (au Mali et en Arabie Saoudite), Ousmane « travaillait » comme marabout en 2008 à Bouaké ; il se spécialisait dans la guérison de maladies, surtout en santé mentale. Il expliquait avoir « un don pour identifier les *djinn*s ». La mère d'Ousmane, qui est l'une des aînées de la communauté malienne de Bouaké, a joué un rôle capital dans la mise en place de la « carrière de marabout » d'Ousmane (son expression, utilisée en français).

Au moment des entretiens, Ousmane habitait une grande villa dans un des nouveaux quartiers résidentiels de Bouaké. Il conduisait un véhicule tout terrain, s'habillait à l'« américaine » ou en « petit *boubou* chemise »,

21. Leur capacité à consommer des biens culturels en anglais provient du fait que l'ami de Sékou est d'origine nigériane et qu'en Gambie Sékou a appris les rudiments de l'anglais parlé.

22. Abidjan, juillet 2008.

23. Nom fictif. Nous connaissons les parents et la famille d'Ousmane depuis 1993.

portait de gros bijoux en or. Il possédait deux téléphones cellulaires qu'il gardait ouverts en permanence pour le « *business* » (son expression, utilisée en français). Les trois fois où nous étions allés chez lui pour des entretiens formels, il était assis dans un grand salon et écoutait une chaîne de rap sud-africaine sur sa télévision satellite avec trois de ses amis. Quand nous lui avons mentionné notre surprise et son style peu « traditionnaliste » de marabout, il nous a répondu :

« Bon, d'accord, je travaille comme marabout, mais ça n'exclut pas que je vis dans le monde d'aujourd'hui. Ce n'est pas parce que j'utilise mon savoir et celui que j'apprends pour aider les malheureux, que je suis dans la tradition. Et, tout bon musulman évolue dans le temps. C'est le propre de l'islam : pouvoir s'adapter au milieu et au moment. Puis, je peux dire la même chose, pour mon style américain. C'est pas parce que j'apprécie le style américain, la musique, les bijoux, que je suis la technologie, que je ne peux pas posséder un savoir dans l'islam. [...] C'est ainsi le monde d'aujourd'hui. Il ne faut pas chercher les extrêmes, ni d'un côté, ni de l'autre. Il faut être authentique à soi et à ses croyances personnelles »²⁴.

Comme Abdoulaye, Ousmane n'est pas encore marié. Il est fiancé avec une des nièces de son « maître » (son expression) à Ségou. Comme il est fiancé et en conséquence « engagé envers sa fiancée », il se sent bien dans sa position de marabout, « protégé des tentations ». Autant quand Ousmane est « au travail » que quand il vaque à ses activités quotidiennes, la présentation de lui-même qu'il offre combine divers référents identitaires. Quand il est « appelé » (son expression) pour faire son « travail » (son expression), il porte habituellement un complet de style « petit *boubou* » cousu dans des pagnes traditionnels ou une *djellaba* brodée avec un *kufi* ; il tient un morceau de cuir en forme de petit fouet (objet associé aux guérisseurs traditionnels au Mali) d'une main et un téléphone cellulaire de l'autre ; il est toujours rasé de près et parfumé et il porte de gros bijoux en or (chaînes et gourmettes) qui lui confèrent un *look* de *gangsta* rap, avec des lunettes de soleil d'une marque à la mode. Au-delà de l'image caricaturale produite par ce bricolage de marqueurs identitaires qui se réfèrent à un islam africain et arabisant, aux guérisseurs traditionnels et à la culture de consommation nord-américaine, Ousmane affirme la possibilité d'inscrire sa démarche spirituelle en dehors « des sentiers battus » (son expression, utilisée en français), et surtout la nécessité de « trouver son propre chemin » (son expression).

Nouveaux opérateurs de l'islam post-crise en Côte-d'Ivoire

La description des façons dont Mariam, Abdoulaye, Sékou et Ousmane construisent leur rapport à l'islam permet de mettre en lumière certaines caractéristiques partagées avec d'autres jeunes musulmans. La trajectoire de

24. Bouaké, juillet 2008.

Mariam est marquée par une tension entre l'islam comme milieu de vie, lieu de transformation social et du soi, et l'islam comme produit de consommation. Mariam inscrit clairement son expérience religieuse dans la société de consommation (références à la mode) et dans des pratiques transnationales de construction du savoir religieux (usage de l'Internet). Elle met en lumière la logique de la « nécessité de s'éduquer en islam ». Dans son processus d'autoformation religieuse, Mariam consulte autant des sites de savoir religieux que des sites de mode islamique ; malgré l'interdiction de ses parents, elle *chat* en français avec d'autres jeunes musulmans vivant à l'extérieur du continent africain. Elle participe virtuellement à une culture jeune²⁵ musulmane mondialisée. Sékou participe aussi à une culture jeune, mais celle-ci s'inscrit dans la trame d'une culture de masse qui prend origine en Amérique du Nord, tout en étant africanisée. La trajectoire de Sékou fait apparaître la tension entre un islam, dit plus traditionnel dans lequel il a été formé et en raison duquel ses choix de carrière sont limités, et une « modernité » ancrée dans la société de consommation fortement enracinée dans une culture jeune de masse. Ses ambitions de « haute couture pour musulmanes » combine des initiatives entrepreneuriales et un désir d'« aider les musulmanes à respecter les règles de l'islam », en établissant des prescriptions quant à la tenue vestimentaire des femmes. Cela ne s'éloigne pas des parcours de *da'wa* mis en place par les jeunes des années 1990, mais réinscrit la *da'wa* dans des initiatives individuelles d'entreprenariat plutôt qu'associatives.

Abdoulaye et Ousmane, pour leur part, concrétisent la figure de l'entrepreneur, même si les marqueurs de leur entreprenariat sont très différents ; tandis qu'Ousmane fait appel autant à la culture traditionnelle des guérisseurs qu'aux formes mondialisées de la culture de masse américanisée, Abdoulaye s'inspire d'un registre de référents faisant appel au mysticisme soufi, à ses expériences d'entrepreneur dans le milieu du tourisme et de la culture de masse américanisée. La figure de l'entrepreneur islamique a récemment fait l'objet de plusieurs travaux, particulièrement ceux de Patrick Haenni (2002), sur le prédicateur égyptien Amr Khâlid et de Dorothea Schulz (2006) sur les prestations médiatisées du *leader* charismatique Sharif Haidara au Mali. Toutefois, la majorité de ces écrits traitent de la médiatisation de certains prédicateurs vedettes qui s'associent avec des hommes d'affaires afin de commercialiser le contenu de leur pensée religieuse. Ce phénomène existe aussi en Côte-d'Ivoire. Mais l'intérêt des cas présentés dans cet article est, d'une part, que la figure de l'entrepreneur islamique apparaît aussi chez les jeunes musulmans ordinaires n'ayant aucune ambition d'établir une présence médiatique dans l'espace public ivoirien. Chez les « entrepreneurs moraux ordinaires », comme c'est aussi le cas pour la notabilité pieuse médiatisée, il y a ceux qui vendent de l'islam — qui font

25. Nous utilisons le terme « culture jeune » dans le sens de l'expression en anglais de « *youth culture* ».

de l'islamo-*business* — à savoir Ousmane et Abdoulaye, et ceux qui inscrivent leurs ambitions professionnelles dans le cadre strict de l'« avancement de l'islam », à savoir Mariam qui veut devenir médecin et travailler pour une ONG islamique, ou encore Sékou qui cherche à encourager les femmes musulmanes à adopter des codes de vie « plus musulmans » et à « africaniser » le style arabo-musulman.

La figure contemporaine de l'entrepreneur souligne l'enchevêtrement entre les flux matériels du religieux, les échanges économiques propres à la société néolibérale et la nécessité de les inscrire dans une idéologie morale et non strictement marchande. Dans cette « économie morale »²⁶, il importe de souligner le rôle des nouvelles opportunités financières offertes par l'économie de guerre, exemplifiée par le parcours entrepreneurial de Sékou : le contexte de conflit lui a ouvert de nouveaux marchés et de nouveaux réseaux commerciaux, incluant l'Arabie Saoudite. « Se rapprocher de Dieu » tout en restant bien campé dans la vie quotidienne, implique pour les jeunes musulmans interrogés en 2008, comme dans le cas de leurs aînés militants, une transformation fondamentale de leur existence. Cette dernière ne dépend plus de l'implication dans la *da'wa* et dans le milieu associatif ; elle se centre sur une quête spirituelle individualisée. Comme le montre le cas de Mariam, cette quête peut s'ancrer dans un processus d'autoformation à travers l'Internet, ou encore dans un itinéraire initiatique soufi pour Sékou et Ousmane. Ces exemples mettent en relief la privatisation des modes d'acquisition du savoir religieux, la redéfinition des espaces de la socialisation religieuse et l'individualisation de l'engagement religieux sur le mode personnel, et non plus sur le mode de la supervision familiale, associative ou scolaire. Dans les années 1990, ces dynamiques religieuses s'étaient déjà déplacées de la famille et de l'école (*morikalan* et *madâris*) vers le milieu associatif ; en 2008, elles s'orientaient vers les technologies de l'information et le développement de liens privilégiés avec un guide spirituel privé, pénétrant ainsi les espaces intimes de la quotidienneté. Tandis que la jeunesse musulmane des années 1990 se rassemblait dans les associations islamiques pour clamer sa foi, maintenant les lieux de socialisation sont à caractère plus privé et se concrétisent à travers des petits groupes informels de discussion. Ces groupes de discussion observés à Bouaké en 2008 alimentent l'illusion de l'affaiblissement des hiérarchies religieuses où chacun peut exprimer son expérience, sa perception et son opinion ; cette apparente ouverture est similaire à celle que l'on retrouve dans les émissions à ligne ouverte à la radio, dans les chroniques de lecteur ou dans les *chat* sur l'Internet. De plus, les discours sur le bien commun et la nécessité de moraliser la société semblent se déplacer vers une notion bourgeonnante d'épanouissement personnel, surtout présente chez les jeunes femmes interrogées.

26. Voir TRIAUD et VILLALÓN (2009) pour une discussion élaborée des enjeux à l'échelle continentale de cette nouvelle économie morale en islam.

Mais la quête personnelle ne se traduit pas dans un phénomène d'atomisation. Les jeunes interrogés cadrent leur quête individualisée de savoir religieux dans un besoin plus général de moraliser la société dans laquelle ils vivent. Tandis que les jeunes des années 1990 cherchaient à réformer la pratique des individus et des institutions islamiques, ceux des années 2000 visent à inscrire leur pratique dans une quête de savoir et espèrent ainsi contribuer à renouveler la société ivoirienne. Cette différence relève certainement, en partie, du contexte de la politique d'identités et du conflit militaro-politique qui ont encouragé la rétrogradation de la reconnaissance des musulmans dans l'espace public, entre 2002 et 2006, période durant laquelle plusieurs dirigeants du milieu associatif national ont quitté le pays. Elle dépend aussi du sentiment de chaos exprimé par plusieurs jeunes face à l'incertitude concernant la résolution du conflit et à la possibilité de rétablir la stabilité politique et économique dans le pays. Ces deux éléments peuvent certainement contribuer à un sentiment de désengagement et de futilité quant à la possibilité de transformer la situation nationale et les conditions de vie des jeunes à travers les institutions para-politiques que sont les associations.

Finalement, comme le dénotent les quatre cas présentés ici, la figure de l'entrepreneur est aussi imprégnée par le polymorphisme de ses marqueurs identitaires. Les jeunes militantes voilées en pantalon *jeans* seyants sur les *campus* d'Abidjan et de Bouaké dans les années 1990 faisaient déjà figures de caricature de la plasticité identitaire de la jeunesse musulmane. Cependant, le polymorphisme mis en scène par les jeunes interrogés en 2008 implique une sacralisation des activités profanes. Tandis que chez les jeunes militants des années 1990, il importait de cadrer sa quotidienneté dans une pratique nouvelle de l'islam, chez les jeunes du contexte post-guerre, toute composante de la quotidienneté est emprunte de religiosité. Les bricolages identitaires décrits dans cet article positionnent clairement ces jeunes acteurs musulmans en dehors des partages binaires entre religieux et profane, entre réformisme et soufisme, entre tradition et modernité.



Il importe en conclusion de revenir sur les enjeux du glissement au sein de la jeunesse musulmane vers les logiques du soi et la figure de l'entrepreneur. À savoir, dans quelle mesure le militantisme de la jeunesse musulmane des années 1990 a anticipé la possibilité de ce glissement ? À quel niveau la crise militaro-politique a encouragé un repli de la participation dans l'espace public national et l'appropriation des logiques du soi par la jeunesse musulmane des années 2000 ? D'une quête de reconnaissance en tant que musulmans dans l'espace public ivoirien dans les années 1990, les jeunes musulmans de la Côte-d'Ivoire post-crise semblent s'être repliés vers une

quête d'épanouissement personnel. Cependant, les acquis en termes de reconnaissance des militants des années 1990 ont facilité leur quête spirituelle dans la mesure où les revendications d'autonomie individuelle et de nouvelles modalités d'insertion dans le monde des adultes étaient au cœur du militantisme des années 1990. Les conditions économiques et l'instabilité politique renforcée par le contexte de conflit ont aussi certainement contribué à un repli spirituel vers les lieux de l'intimité et de la quotidienneté. La transformation en conflit violent des débats identitaires à l'échelle nationale a intensifié le processus d'objectivation propre au contexte de la modernité dans lequel le sujet se voit confronté en permanence avec la nécessité de se situer comme individu, mais aussi en rapport à la communauté religieuse et nationale.

Même si la figure du sujet religieux en quête spirituelle n'appartient pas strictement à l'espace national ivoirien post-crise et s'inscrit dans des dynamiques contemporaines beaucoup plus globales, l'insistance sur la morale prend sens dans le contexte national où les logiques de la débrouille et du bricolage culturel s'articulent à celles de l'économie de guerre et de la division politico-territoriale de l'espace national. Le conflit militaro-politique de 2002 a remis en question la trajectoire de la quête de reconnaissance articulée par les élites musulmanes nationales et dans laquelle la jeunesse des années 1990 avait inscrit ses projets de moralisation. En 2008, la division territoriale et politique du pays en deux zones d'influence creusait des brèches dans cette trajectoire et laissait se dessiner de nouvelles distinctions hiérarchiques au sein de la communauté musulmane. Ces nouvelles dynamiques contribuent aussi au déplacement des lieux de légitimité des revendications religieuses, qui meuvent de la communauté nationale à la quotidienneté de la pratique religieuse. Toutefois, comme le souligne Ousmane Kane (2008 : 159-160), les projets de « moralisation par le bas » ne sont pas nécessairement en opposition aux mouvements de « réislamisation par le haut ». L'inter-pénétrabilité des stratégies qui a caractérisé la progression du prosélytisme des années 1990 est présente dans le brouillage des catégories religieuses, culturelles et économiques marquant le contexte post-crise.

Département de sociologie, Université du Québec, Montréal, Canada.

BIBLIOGRAPHIE

AFRIQUE CONTEMPORAINE

2009 Numéro spécial « Économie morale et mutations de l'islam en Afrique subsaharienne », 231 (3).

ASAD, T.

2003 *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.

AUGIS, E.

2005 « Dakar's Sunnite Women : The Politics of Person », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 309-326.

2008 « Jambaar or Jumbax-out ? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », in M. DIOUF & M. LEICHTMAN (eds.), *New Perspectives on Islam in Senegal : Conversion, Migration Wealth, Power and Femininity*, New York, Palgrave Macmillan : 211-233.

BECKER, F.

2008 *Becoming Muslim in Mainland Tanzania, 1890-2000*, Oxford, Oxford University Press ; London, The British Academy.

BRÉGAND, D.

2007 « Muslim Refirmists and the State in Bénin », in B. F. SOARES & R. OTAYEK (eds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan : 121-136.

CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D.

1990 *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

2000 « Réflexions sur la jeunesse : du passé à la postcolonie », *Politique Africaine*, 80, décembre : 80-109.

COOPER, J., NETTLER, R. & MAHMOUD, M.

2000 *Islam and Modernity : Muslim Intellectuals Respond*, London, I. B. Tauris.

CRUISE O'BRIEN, D.

1996 « A Lost Generation ? Youth Identity and State Decay in West Africa », in R. WERNER & T. RANGER (eds.), *Postcolonial Identities in Africa*, London-Atlantic Highlands (N.J.), Zed Books : 55-74.

DIOUF, M.

2003 « Engaging Postcolonial Cultures : African Youth and Public Space », *African Studies Review*, 46 (1) : 1-12.

DOLBY, N.

2006 « Popular Culture and Public Space in Africa : The Possibilities of Cultural Citizenship », *African Studies Review*, 49 (3) : 31-47.

ESPOSITO, J.-L. & VOLL, J. O.

2001 *Makers of Contemporary Islam*, Oxford, Oxford University Press.

GOMEZ-PEREZ, M.

2005 « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 50 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », in A. MARY, L. FOUCHARD & R. OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 193-222.

HAENNI, P.

2002 « Au-delà du repli identitaire. Les nouveaux prêcheurs égyptiens et la modernisation paradoxale de l'islam », *Religioscope*, <<http://www.religioscope.com/pdf/precheurs.pdf>>.

2005 *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Éditions du Seuil.

HAENNI, P. & HOLTROP, T.

2002 « Mondaines spiritualités : Amr Khâlid, "shaykh branché" de la jeunesse dorée du Caire », *Politique Africaine*, 87 : 45-68.

HERVIEU-LÉGER, D.

2001 *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy (« Essai et société »).

HIRSCHKIND, C.

2006 *The Ethical Soundscape : Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Columbia University Press.

JANSON, M.

2007 « Appropriating Islam. The Tensions between "Traditionalists" and "Modernists" in The Gambia », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 1 : 61-79.

2008 « Renegotiating Gender. Changing Moral Practice in the Tabligh Jama'at in The Gambia », *Journal for Islamic Studies*, 28 : 936.

KAAG, M.

2008 « Transnational Islamic NGOs in Chad. Islamic Solidarity in the Age of Neoliberalism », *Africa today*, 54 (3) : 3-18.

KABA, L.

1974 *The Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press.

KANE, O.

2003 *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria*, Leiden, E. J. Brill.

2008 « Islamism : What is New, What is Not ? Lessons from West Africa », *African Journal of International Affairs*, 11 (2) : 157-187.

LEBLANC, M. N.

- 1999 « The Production of Islamic Identities through Knowledge Claims in Bouaké, Côte d'Ivoire », *African Affairs*, 98 (393) : 485-508.
- 2000 « Fashion and the Politics of Identity : Versioning Womanhood and Muslimhood in the Face of Tradition and Modernity », *Africa*, 70 (3) : 443-481.
- 2003 « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, 27 (1) : 85-110.
- 2005 « Hadj et changements identitaires : les jeunes musulmans d'Abidjan et de Bouaké, en Côte-d'Ivoire, dans les années 1990 », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours, enjeux*, Paris, Karthala : 131-157.
- 2006a « De la tradition à l'islam : l'orthodoxie à l'encontre des rites culturels », *Cahiers d'Études africaines*, XLVI (2), 182 : 417-436.
- 2006b « Proclaiming Individual Piety : Pilgrims and Religious Renewal in Côte-d'Ivoire », in V. AMIT & N. DYCK (eds.), *Claiming Individuality : The Cultural Politics of Distinction*, London, Pluto Press : 173-200.
- 2007 « Imaniya and Young Muslim Women in Côte-d'Ivoire », *Anthropologica*, 49 (1) : 35-50.
- 2009a « Nouveaux regards sur la vie associative des jeunes femmes. Les jeunes musulmanes en Côte-d'Ivoire », in M. GOMEZ-PEREZ, O. GOERG & L. FOURCHARD (dir.), *Vie urbaine et sociabilité en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 131-158.
- 2009b « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle. Le rôle socio-politique des jeunes arabisants en Côte-d'Ivoire au tournant du 21^e siècle », in G. HOLDER (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala : 173-196.

LEBLANC, M. N. & GOMEZ-PEREZ, M.

- 2007 « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », numéro thématique, « Entre individualisme et communautarisme : les sociétés africaines en mutation », *Sociologie et Société*, XXXIX (2) : 39-59.

MASQUELIER, A.

- 2007 « Negotiating Futures : Islam, Youth, and the State in Niger », in B. F. SOARES & R. OTAYEK (eds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan : 243-262.

MIRAN, M.

- 1998 « Le Wahhabisme à Abidjan : Dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte-d'Ivoire contemporaine (v. 1960-1996) », *Islam et société au sud du Sahara*, 12 : 50-74.
- 2000 « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, 16 : 139-160.
- 2006a *Islam, histoire et modernité en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- 2006b « The Political Economy of Islam in Côte-d'Ivoire », in M. BRÖNING & H. WEISS (dir.), *Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme*, Berlin, Friedrich Ebert Stiftung, Lit Verlag : 82-113.
- 2007 « La lumière de l'islam vient de Côte-d'Ivoire. Le dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Revue canadienne des études africaines*, 41 (1) : 95-118.

MITCHELL, T.

2000 « The Stage of Modernity », in T. MITCHELL (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press : 1-34.

OSELLA, F. & OSELLA, C.

2010 « Muslim Entrepreneur in Public Life Between India and the Gulf. Making Good, and Doing Good », in F. OSELLA & B. F. SOARES (eds.), *Islam, Politics, Anthropology*, Oxford, Blackwell Publishing : 194-212.

OSELLA, F. & OSELLA, C. (EDS.)

2008 « Introduction : Islamic Reformism in South Asia », *Modern Asian Studies*, 42 (2-3) : 247-257.

OSELLA, F. & SOARES, B. F.

2010 « Islam, Politics, Anthropology », in F. OSELLA & B. F. SOARES (eds.), *op. cit.* : 1-22.

PÉROUSE DE MONTCLOS, M.-A.

2008 « Conversion to Islam and Modernity in Nigeria. A View from the Underworld », *Africa Today*, 54 (4) : 71-87.

RADI, S.

1995 « Pour une approche anthropologique de la réislamisation », *Égypte. Monde arabe*, 24 : 13-28.

ROBINSON, F.

2008 « Islamic Reform and Modernities in South Asia », *Modern Asian Studies*, 42 (2-3) : 259-281.

SALVATORE, A.

1997 *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading, Ithaca Press.

SAMSON, F.

2005 *Les marabouts de l'islam politique*, Paris, Karthala.

SAVADOGO, M.

2005 « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte-d'Ivoire depuis 1990 », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *op. cit.* : 583-600.

SCHNAPPER, D.

2008 « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132 : 9-26.

SCHULZ, D.

2006 « Promises of (im)mediate Salvation : Islam, Broadcast Media, and the Remaking of Religious Experience in Mali », *American Ethnologist*, 33 (2) : 210-229.

2007 « Evoking Moral Community, Fragmenting Muslim Discourse : Sermon Audio-Recordings and the Reconfiguration of Public Debate in Mali », *Journal for Islamic Studies*, 27 : 39-72.

2008 « (Re)Turning to Proper Muslim Practice : Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali », *Africa Today*, 54 (4) : 20-43.

SESESMANN, R.

2005 « Islamism and the Paradox of Secularization. The Case of Islamist Ideas on Women in the Sudan », *Sociologus. Journal for Empirical Social Anthropology*, 55 : 89-118.

SOARES, B. F.

2004 « Muslim Saints in the Age of Neoliberalism », in B. WEISS (ed.), *Producing African Futures : Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age*, Leiden, Brill : 79-105.

2005 *Islam and the Prayer Economy : History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh, Edinburgh University Press ; Ann Arbor, University of Michigan Press-International African library.

2007 « Saint and Sufi in Contemporary Mali », in M. VAN BRUINSEN & J. D. HOWELL (eds.), *Sufism and the « Modern » in Islam*, London, I. B. Tauris : 76-91.

TAYOB, A.

1995 *Islamic Resurgence in South Africa : The Muslim Youth Movement*, Cape Town, UCT Press.

TRIAUD, J.-L. & VILLALÓN, L.

2009 *Économie morale et mutations de l'islam en Afrique subsaharienne*, Bruxelles, Boeck & Larcier.

RÉSUMÉ

Dans cet article, nous abordons la question du rapport entre jeunesse et réforme en islam. Nous proposons ici d'examiner les diverses manières à travers lesquelles les jeunes musulmans construisent de l'intérieur les références à l'islam en Côte-d'Ivoire depuis les années 1990. Tandis que le militantisme de la jeunesse des années 1990 est relativement bien documenté en Côte-d'Ivoire, comme ailleurs dans la sous-région, le rapport à l'islam des jeunes issus de la crise militaro-politique reste beaucoup moins connu. De fait, depuis le début des années 1990, deux figures et deux manières de s'inscrire dans les diverses catégories de l'islam ivoirien se démarquent : celle du « militant » qui prévaut dans les années 1990 et celle de l'« entrepreneur » qui gagne du terrain dans la première décennie du XXI^e siècle. Même si notre analyse s'inscrit dans la trame diachronique de ces deux figures, elle portera spécifiquement sur l'expérience, la façon de s'affirmer musulman et l'imaginaire religieux des jeunes issus de la crise militaro-politique. Nous tenterons de cerner les assises de la moralisation de la société évoquées par ces jeunes. Les données empiriques exploitées dans cet article proviennent d'une étude ethnographique menée en 2008 dans les villes de Bouaké et d'Abidjan, plus spécifiquement nous traitons de trajectoires de vie recueillies auprès de jeunes hommes et de jeunes femmes.

ABSTRACT

From Activist to Entrepreneur. New Grassroot Religious Actors in Côte-d'Ivoire. — In this article, we tackle the relationship between youth and reform in Islam. We propose here to examine the various ways in which young Muslims shape their references to Islam in Côte-d'Ivoire since the 1990s. While the religious activism of young Muslims in the 1990s is relatively well documented, the relationship to Islam by young men and women coming out of the post-2002 military and political crisis is much less known. In fact, as of the 1990s, two figures and two ways of being a young Muslim in Côte-d'Ivoire emerge : the activist that prevails in the 1990s and the « entrepreneur » that gained grounds in the first decade of the 21st century. Even if our analysis fits in the diachronic frame of these two figures, it will relate specifically to the experience, the ways of being Muslim and the religious imaginary of young Muslims ensuing from the post-2002 military and political crisis. We intend to circumscribe the main component of the moralization logic put forth by these young men and women. The discussion stems out of an ethnographic study conducted in 2008 in the cities of Bouaké and Abidjan, with an emphasis on the life trajectories of young Muslim men and women.

Mots-clés/Keywords : Côte-d'Ivoire, Abidjan, Bouaké, islam, jeunes, moralisation, réformisme/Côte-d'Ivoire, Abidjan, Bouaké, Islam, youth, moralization, reformism.