Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte-d'Ivoire

Entre espace de réislamisation, socialisation et quête de légitimité politique

Issouf Binaté

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/20553>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.20553

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2017

Pagination : 39-58

ISBN : 978-2-7132-2688-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Issouf Binaté, « Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 225 | 2017, mis en ligne le 01 avril 2019, consulté le 01 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/20553> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.20553

Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte-d'Ivoire

Entre espace de réislamisation, socialisation
et quête de légitimité politique*

Le Maouloud¹ ou la commémoration de la naissance de Muhammad est un culte de dévotion au prophète de l'islam. Ses célébrations en Afrique de l'Ouest, peu visibles et circonscrites à certains grands centres religieux — notamment Djenné, Tombouctou, Kong, Samatiguila — avant l'entreprise coloniale à la fin du XIX^e siècle, sont une pratique des musulmans de rites malékites, l'école juridique dominante sur cet espace du continent. À partir de la décennie 1940, des débats sur sa légitimité ont opposé ce groupe aux hanbalites, plus connus sous les appellations de wahhabites, et ont parfois débouché sur des rixes (Kaba 1974 ; Triaud 1979 ; Brenner 1991 ; Miran 1998 ; Binaté 2012). Même s'il ne tire pas sa source du Coran et des *hadiths*, le Maouloud continue d'être une fête religieuse bénéficiant d'une popularité croissante (Holder 2009 ; Soares 2010 ; Holder & Olivier 2014 ; Binaté 2015).

La Côte-d'Ivoire, située dans cette partie de l'Afrique, connaît aussi cette effervescence autour de la naissance de Muhammad. Cette commémoration appelée *domba* est une tradition religieuse dans les régions au nord du pays où l'islam a fait son entrée des siècles plus tôt. Toutefois, le peu d'engouement autour d'elle, comparativement à l'Aid al-fitr et l'Aid al-Adha, respectivement les fêtes de la rupture du jeûne de Ramadan et du sacrifice, et sa relative discrétion jusqu'à la fin des années 1980 semblent expliquer pourquoi les chercheurs et missionnaires de l'administration coloniale s'y sont peu intéressés (Tauxier 1921 ; Marty 1922 ; Triaud 1974 ; Haidara 1986 ; Launay 1997 ; LeBlanc 1998 ; Savadogo 1998 ; Miran 2006 ; Binaté 2012).

Mais au tournant de la décennie 1990, marquée par la fin du régime politique de parti unique qui a longtemps symbolisé l'absence de liberté d'expression dans l'espace public, de nouvelles mesures prises par l'État allaient donner

* Cet article a fait l'objet d'une communication lors de la conférence internationale interdisciplinaire Cadbury organisée du 30 juin au 1^{er} juillet 2016 à l'Université de Birmingham. Remerciements à J.-L. Triaud, L. Brenner, M. Miran, I. Nolte, D. Kerr, K. Skinner et G. Holder pour leurs conseils avisés.

1. Le Maouloud est une expression dérivée de *Mawlid an-Nabi* désignant en langue arabe la commémoration de la naissance du prophète Muhammad.

de la visibilité à ces festivités islamiques. En effet, ce décloisonnement de la vie politique a entraîné la reconnaissance officielle et l'apparition d'organisations religieuses parmi lesquelles la Ligue islamique des prédicateurs en Côte-d'Ivoire (LIPCI), le Conseil supérieur des imams (COSIM) et le Conseil national islamique (CNI). Ces structures islamiques étaient des interfaces de la communauté musulmane dans ses rapports avec les pouvoirs publics. Dans un environnement sociopolitique dominé par les questions d'intérêt public, notamment l'« ivoirité » — avec en toile de fond le problème de la citoyenneté du musulman nordiste —, elles parvinrent à obtenir de leurs doléances adressées au gouvernement des jours fériés et payés pour des fêtes religieuses comme le Maouloud en 1991 (Miran 2006).

Cette institutionnalisation du Maouloud au titre des fêtes nationales religieuses, loin de satisfaire toutes les attentes communautaires, constitua néanmoins une aubaine pour sa meilleure organisation. Ainsi, dans les communautés organisées autour de mosquées, la nuit du 11 au 12 de *Rabbi'al-Awwal*² est consacrée à la prière et le lendemain, jour férié, au repos. Toutefois, cette fête a une particularité pour les populations originaires du nord du pays. En effet, c'est l'occasion pour elles d'un retour au *faso* (litt. le pays, ici au sens de « la terre des ancêtres » en langue malinké) pour des retrouvailles familiales. Organisés individuellement à l'origine, ces mouvements de retour au *faso* ont pris des allures importantes avec l'initiative de figures religieuses charismatiques comme Matié Boiké Samassi et son disciple Ousmane Doumbia. Installés dans la région du Kabadougou, précisément dans les villages de Kélindjan et Dabadougou, ces guides religieux, peu connus du milieu communautaire avant la décennie 2000, ont réussi, sur le modèle des organisations confrériques, à s'affirmer comme des religieux de premier plan au nord du pays et au-delà. Cette posture d'hommes de foi, construite en partie durant la période délicate de crise militaro-politique³ qu'a connue la Côte-d'Ivoire à partir de 2002 — avec ses effets de paupérisation, de partition du pays entre forces belligérantes, ajoutés au retour de pratiques culturelles frisant le paganisme (Fofana 2011 ; Miran 2015) —, a fait d'eux des personnes-ressources autour de qui des projets de retour à la normalisation de la vie pouvaient être réalisés. Déjà sollicités pour leur *baraka* — perçue dans l'imaginaire collectif comme nécessaire à la réalisation de soi (Bava 2002) —, ces guides participeront à faire des commémorations de la naissance du prophète Muhammad, entreprise mobilisant des masses, des espaces de rencontres et d'échanges sur les défis du moment.

La présente étude sur les célébrations du Maouloud s'appuie sur des données empiriques collectées depuis 2008 en Côte-d'Ivoire. À partir d'une approche diachronique, elle analysera l'évolution de cette pratique religieuse

2. *Rabbi'al-Awwal* est le troisième mois du calendrier lunaire.

3. Dans la nuit du 18 au 19 septembre s'est déclenché un conflit armé qui s'est mué en rébellion. Il prendra fin en 2011.

aussi bien à Kéлиндjan qu'à Dabadougou et son apport à la réislamisation de cette partie du pays où les pratiques musulmanes avaient été en partie délaissées pendant l'occupation des mouvements rebelles. Ces festivités bénéficiant d'un soutien populaire, un regard sera porté sur leurs enjeux, surtout avec le retour massif des populations sur leur terre d'origine et l'implication des entrepreneurs politiques.

Kéлиндjan et Dabadougou : historique de villages et de figures religieuses en expansion

La cartographie religieuse historique de la Côte-d'Ivoire indique un partage du pays entre un Sud chrétien et un Nord fortement islamisé. Même si cette configuration a évolué au fil du temps, du fait même de la mobilité sociale observée dans ce pays, certaines régions ne demeurent pas moins des bastions de l'une ou l'autre de ces religions. Ainsi, malgré une large diffusion sur l'ensemble du territoire au ^{xx}^e siècle, l'islam est la religion dominante au Nord, avec des localités-symboles ayant servi de têtes de pont à son introduction. Dans le Kabadougou, Samatiguila est l'un des centres religieux, présentée par Paul Marty (1922) comme étant la « ville sainte » précoloniale de la région. C'est sur des terres aux alentours de cette cité que naissent les villages de Kéлиндjan et Dabadougou.

Soumis à un climat de type soudanais avec une végétation de savane, Kéлиндjan et Dabadougou sont situés dans l'ancien royaume du Kabadougou (Person 1975). Ces deux localités ont la particularité d'être apparues dans les années 1920, plusieurs siècles après la création de Samatiguila que Jean-Louis Triaud (à paraître) — en s'appuyant sur les travaux de John M. O'Sullivan et Yves Person —, situe au début de la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle. Kéлиндjan s'inscrit dans la reconfiguration du patrimoine foncier de Samatiguila dont il est distant d'environ 13 kilomètres. En effet, la terre sur laquelle s'implante Kéлиндjan est une ancienne propriété des Peuls du village de Bougoussa dans le canton Folon. Elle fut accordée par Kassou — alors chef du canton Folon installé à Minignan — à Mohamed Samassi ou Ladji Tchokoro (1876-1979) à la demande de celui-ci pour ses besoins agricoles. Cette attribution est intervenue dans la décennie 1920, une période au cours de laquelle les espaces cultivables⁴ autour de Samatiguila étaient devenus peu rentables en termes de production. Le choix de ce site a été motivé pour ses atouts, notamment sa richesse en faune et en flore. Il servait déjà de terrain de chasse aux populations, mais c'est sa proximité avec le fleuve Baoulé qui allait en faire une terre propice à l'agriculture. La dénomination « Kéлиндjan » a d'ailleurs un lien avec cette particularité topographique puisqu'il s'agit en réalité d'un nom composé de *kélin* (bande de

4. La surexploitation des terres cultivables, situées de plus à proximité du village et des zones de pâturage du bétail, était à l'origine de ce déficit de production.

terre entre des cours d'eau) et *djan* (long), soit littérairement « longue bande de terre entre des cours d'eau ». Cette précision relative à la taille (*djan*) distinguait ce site des autres espaces entourés d'eau de la région qui servaient de lieux de pêche aux femmes.

Le site de Kélindjan est ainsi bordé par le fleuve Baoulé et trois autres cours d'eau que sont Bagonni, Korokoni et Léléko⁵. Il servait à son acquéreur Ladj Tchokoro de domaine pour ses activités agricoles où il y séjournait pendant la saison des pluies (d'avril à septembre) avant de retourner vivre à Samatiguila à la fin des récoltes. Les activités saisonnières tournaient autour de la culture du riz, du maïs, de l'arachide, etc. à laquelle prenait part sa famille. Matié Boiké, l'un des membres de cette famille, confie avoir fait partie des expéditions sur Kélindjan dès son bas âge⁶. D'ailleurs, c'est ce dernier qui donnera à cette terre agricole une nouvelle allure.

Matié Boiké, de son vrai nom Aboubakar Samassi, est l'unique fils de Ladj Tchokoro Samassi et Matié Sanogo. Il a passé son enfance et fait son éducation religieuse auprès de ses parents à Samatiguila où il vit le jour en 1931. À l'adolescence, il s'initia au négoce qui le conduisit dans les régions du sud et de l'ouest du pays pour la vente de noix de cola et le commerce de bétail. Mais ces entreprises tournèrent court et il regagna son village pour assister son père qui, du fait de son âge avancé, éprouvait de plus en plus de difficultés à faire les allers-retours entre Samatiguila à Kélindjan. Matié Boiké, alors marié et père de plusieurs enfants, prit le relai de la conduite des activités champêtres sur le même rythme en y associant la chasse du gibier. De nombreux témoignages recueillis informent sur sa loyauté envers ses géniteurs. Un jour, son père qui sentait sa fin approcher, lui demanda de faire une promesse (Binaté 2015) :

Je veux que tu me fasses une promesse. [Laquelle ? demande le fils]. C'est au sujet de Kélindjan. Je veux que tu t'y installes après ma mort pour fonder un village. Cette terre n'est pas à Samatiguila. Elle est une propriété des Peuls qui m'a été accordée par amitié. Après ma mort, si personne ne s'y installe, elle reviendra aux Peuls. Par contre, si tu acceptes d'honorer cette promesse, non seulement la terre sera à Samatiguila, mais tu y seras comblé d'une grandeur et d'une réputation que même moi, ton père, n'ait eue.

Peu après ces conversations, le père rendit l'âme en 1979. Suivant la volonté du défunt, le fils poursuivit ses allers et retours entre le village et la terre agricole au gré des saisons. Par ailleurs, la famille Samassi n'était pas seulement connue pour ses activités de cultivateur. Aux côtés des familles Diaby détentrices des deux pôles du pouvoir (imamat et chefferie du village) à Samatiguila, elle jouissait d'un prestige religieux hérité de leurs ancêtres

5. Bagonni, Korokoni et Léléko sont les appellations données par les populations de la localité à ces cours d'eau.

6. Entretien avec Matié Boiké Samassi, le 18 juin 2008 à Kélindjan.

Kissi Magan Souaré⁷ et Salim Souaré ou Swary (Wilks 1968). Cette place importante des Samassi dans l'islamisation de la région du Kabadougou à travers leurs écoles coraniques a été reconnue par Paul Marty (1922). Aussi, le rôle de « *duwahukèla* » (litt. en langue malinké, « celui qui fait des bénédictions » lors de cérémonies socio-culturelles) que les descendants de cette famille continuent de jouer est illustratif de cette légitimité religieuse. Dans cette configuration, Matié Boiké, même s'il affirme ne pas être instruit, n'était pas moins disposé à la fonction de religieux. Il avait d'ailleurs été initié à la Qâdîriyya par son père — Ladji Tchokoro — et faisait déjà parler de lui pour les bienfaits de sa *baraka*.

Ainsi, en s'installant définitivement à Kélindjan à la fin de la décennie 1980, Matié Boiké voulut en faire un lieu consacré à l'islam, en marge de la localité de Samatiguila qui a perdu de son rayonnement de « ville sainte », où des personnes en quête d'expiation de leurs péchés trouveraient refuge. Il élaborera alors une charte non écrite dont les principes, puisés en partie dans l'islam, serviront de base à l'organisation du village : interdiction de l'alcool, de la musique et de la cigarette. Dans la pratique, il réussit avec sa famille à mobiliser du monde autour de cette idée, puis à constituer un patrimoine culturel composé d'une mosquée d'une capacité de plus de deux cents places, d'un lieu de retraite spirituelle et d'une école coranique qui accueillera de nombreux talibés, dont Ousmane Doumbia, venu de Dabadougou.

Dabadougou, l'autre terrain de notre étude, est un village situé à cinquante kilomètres sur l'axe Odienné-Madinani, au pied d'une chaîne de collines. Il tient son nom de Daba, chef du canton Nonhoulo et originaire du village de Séguélon, mort en 1916. Ses habitants, essentiellement des Malinkés, Peuls et Sénoufos « malinkéisés », étaient préalablement installés à Gessogo, à sept kilomètres au nord de l'actuel Dabadougou. Ils y seraient arrivés par vagues successives : une première conduite par la famille Koné en 1932, suivie deux ans plus tard par une autre, la famille Doumbia. Après quelques années de cohabitation, une rencontre réunit les habitants au sujet de l'organisation du village en avril 1936⁸. Il a alors été décidé que la fonction de *dugutigui* ou chef de village revienne à la famille Koné, des Sénoufos animistes, considérés comme les premiers occupants. La famille Doumbia, avec à sa tête Mory Doumbia, un musulman négociant qui faisait le commerce entre la zone forestière de la colonie de la Côte-d'Ivoire et Nioro du Sahel (Soudan français, actuel Mali)⁹, obtint la charge des affaires religieuses.

7. Kissi Magan Souaré est la première personne de la lignée des Samassi à s'installer à Samatiguila. On ne dispose d'aucune information sur la date de sa présence. Toutefois, l'arbre généalogique de cette famille se présente comme suit : Kissi Magan, père d'Amara, père de Mamery Gbè, père de Naminata Siriki, père de Ladji Tchokoro, père de Matié Boiké.

8. Entretien avec Ousmane Doumbia, le 3 octobre 2015 à Dabadougou.

9. Nioro du Sahel est le fief de la Tijâniyya hamawiyya, une branche réformée de la Tijâniyya ouest-africaine fondée par le cheick Hamahoullah (1883-1945). Selon les informations recueillies sur le terrain, Mory Doumbia aurait rendu visite à Hamahoullah pendant son séjour carcéral à Adzopé, en Côte-d'Ivoire, entre 1930 et 1935 (TRAORÉ 1983 ; SAVADOGO 1998).

La gestion, ou du moins, la pérennisation de cette fonction liée au culte nécessitait la construction d'une lignée d'ulémas. Ce projet partit de Youssouf Fofana, un esclave affranchi de Mory Doumbia qui dirigeait la prière au village en l'absence de ce dernier occupé à ses activités commerciales. Youssouf Fofana assurait déjà l'imamat à Gessogo avant d'être reconduit dans ses fonctions à Dabadougou. À son décès en 1936, ce fut l'un de ses élèves, Yacouba Doumbia¹⁰, qui reprit l'imamat et se chargea d'organiser l'enseignement coranique. Il officia ainsi durant plusieurs décennies, ce qui permit d'asseoir l'hégémonie religieuse de la famille Doumbia dans le village. Mais lorsqu'il mourut en 1994, Karamoko Fofana, son assistant et fils de son prédécesseur, fut nommé à son poste. Cette disparition fut un coup dur pour la famille Doumbia qui, en l'espace de deux ans, avait perdu deux des leurs. Ousmane Doumbia (connu sous le nom de Ladji Daba¹¹), alors adolescent et orphelin de père¹², décida de poursuivre sa formation religieuse en dehors de son village.

[...] j'ai commencé à approfondir mes connaissances en matière de spiritualité en suivant la voie des cheikhs, le chemin qui mène à Dieu. Pour cela, je visitais les oulémas dont j'avais entendu parler au Burkina, Gambie, Ghana, Sénégal, etc. pour un séjour d'un à deux mois pendant lequel j'observais leurs comportements et manières de faire de sorte à pouvoir en faire autant¹³.

Cette initiative le conduisit à Kéлиндjan en 1995, où il avait eu écho de la présence d'un homme saint ou *walî*, Matié Boiké Samassi. Les rapports entre les deux hommes furent ceux de maître à disciple. Le premier, après quelques années passées simultanément à l'école primaire publique de son village et à l'établissement coranique familial, avait une connaissance relative du français et de l'arabe. Son niveau d'instruction islamique n'excédait pas le premier cycle d'étude¹⁴, même s'il avait une connaissance en matière de sciences ésotériques reçue d'ulémas et mystiques auxquels il avait rendu visite. Mais ce fut sa rencontre avec Matié Boiké Samassi, déjà populaire dans la région pour sa *baraka*, qui allait être décisive dans son parcours.

Le séjour d'Ousmane Doumbia à Kéлиндjan avait pour objet la recherche de *baraka*, l'élément indispensable à ses yeux pour atteindre ses objectifs.

10. Entretien avec Ousmane Doumbia, *op. cit.*

11. Il est l'homonyme d'un de ses oncles du nom de Ladji Bazoumana Doumbia (Bazoumana est un dérivé linguistique de Ousmane en langue malinké). En tant qu'originaire de Dabadougou, on lui attribua le pseudonyme Daba (diminutif de Dabadougou) pendant sa formation coranique pour le distinguer des autres enfants portant le prénom Ousmane ou Bazoumana.

12. Ousmane Doumbia est le fils de Yaya Doumbia décédé en 1993, soit un an avant l'imam Yacouba Doumbia. Nos démarches pour obtenir sa date de naissance n'ont pas encore abouti. Toutefois, le recoupement des informations collectées situe cette naissance dans la seconde moitié de l'année 1970.

13. Entretien avec Ousmane Doumbia, *op. cit.*

14. Le premier cycle d'études coraniques ou *Kologbè kalan* est consacré exclusivement à la lecture, l'écriture et la mémorisation de sourates.

En effet, la *baraka*, en tant que ressource religieuse, ne s'obtient que dans la pratique de dévotion du disciple à son maître ou d'un individu à un être suprême, à l'issue d'une formation islamique classique (Lings 1990 ; Brenner 2000, 2005 ; Soares 2005). Du coup, sa transmission reste de l'ordre du subjectif, voire du surnaturel. Parce qu'elle peut se transmettre par la filiation — dans le cas des lignées d'ulémas — ou simplement par le mérite. Du fait de son expérience du monde religieux, Ousmane Doumbia avait conscience de cette réalité. Ainsi, le service pour la satisfaction de Matié Boiké Samassi occupait un pan important de ses activités à Kéлиндjan. Parallèlement aux études islamiques qu'il poursuivait auprès de Vakamoko Samassi, le fils aîné du cheikh et responsable de l'école coranique du village, il s'adonnait aux activités agricoles, de pêche et assistait les épouses de ses hôtes en approvisionnant leur ménage en eau et en bois de chauffe pour la cuisine. Ce dévouement au travail qui dura sept années, finit par lui attirer l'attention du cheikh Matié Boiké Samassi.

Un jour, il m'a appelé en disant : « Daba [Ousmane Doumbia], j'ai appris que tu ne fais aucune autre utilisation personnelle de tes récoltes à part me les rendre ! Pourquoi fais-tu cela ? » « C'est pour ton respect Ladji [Matié Boiké Samassi]. C'est en ton nom que j'ai fait ces champs. Je me suis interdit ces récoltes pour te servir » répondais-je. Il me dit : « Tu t'es interdit de consommer tes récoltes que tu m'as promises pour mon respect ! Saches que tout ce que tu prononceras de bien en faveur de quelqu'un Dieu l'exaucera »¹⁵.

Ces échanges, outre le témoignage de la reconnaissance d'un maître à son disciple, indiquent qu'Ousmane Doumbia avait rempli sa mission : c'est-à-dire réussir à satisfaire le cheikh, en d'autres termes, avoir sa *baraka*. Lorsqu'il retourna à Dabadougou à la fin de son séjour en 2002, il en fit l'expérience, d'abord en s'installant en tant que guide spirituel pour des personnes en quête de bien-être social et, plus tard, en instituant la commémoration de la naissance du prophète ou Maouloud sur le modèle de celui de Kéлиндjan.

Le Maouloud : singularité d'une pratique religieuse et vecteur d'une réislamisation au nord du pays

En s'établissant à Kéлиндjan, Matié Boiké Samassi voulut faire de cette exploitation agricole un centre religieux. Cela passa par une série d'actions, notamment sensibiliser autour des normes régissant l'organisation du village, bâtir des infrastructures pour les pratiques cultuelles et accueillir les personnes en quête de spiritualité. Mais ce fut le Maouloud qui donna une grande visibilité au village.

15. Entretien avec Ousmane Doumbia, *op. cit.*

La célébration du Maouloud, en effet, est une tradition chez les populations musulmanes au nord de la Côte-d'Ivoire. On ne saurait dater avec précision le point de départ de cette pratique dans cette partie du pays. Toutefois, il convient de noter qu'elle s'est imposée dans le monde musulman au cours du XIII^e siècle, après son institution à l'an 362 de l'hégire en Égypte par le calife Fatimide Al-Muizz Din-Allah (932-975). Si le Maouloud, une pratique non attestée explicitement dans le Coran et les *hadiths*, suscite depuis longtemps de nombreux débats dans le monde musulman, en Afrique, au sud du Sahara, où il connaît une effervescence, les polémiques ne sont apparues qu'au milieu des années 1940, avec le retour de jeunes réformistes des universités des pays arabo-musulmans. Mais en dépit des incidents et des scissions au sein de la communauté, le Maouloud s'est maintenu avec une pluralité de rites de célébration.

Dans les villes de Djenné et Tombouctou (Mali), où l'islam a une présence ancienne, les 12^e et 18^e jours du mois de *Rabbi' al-awwal*, correspondant à la naissance et à la dation de Muhammad, sont des moments de prières et de louanges au Prophète, mais aussi de liesses populaires (Holder & Olivier 2014). Ce même rituel est suivi dans le pays voisin de la Côte-d'Ivoire, avec seulement la nuit de la naissance célébrée officiellement, assortie d'une pluralité de pratiques observables au sein de la communauté. L'initiative de Kéлиндж que l'on va décrire en est une illustration.

En instaurant la commémoration de la naissance du Prophète, Matié Boiké Samassi a rendu publique sur sa terre une de ses pratiques culturelles favorites : la prière sur Muhammad. En plus de ne faire aucun mystère sur ses relations avec ce dernier — qu'il voyait en songe —, il construisit un véritable projet en s'appuyant sur des références coraniques : « [...] Allah et Ses Anges prient sur le Prophète ; Ô vous qui croyez priez sur lui et adressez-lui vos salutations » (Coran S.33 - V.56). Le projet, soumis à ses enfants et au reste du village en 1996, fut dévoilé en ces termes :

Nous sommes à une époque qui m'inquiète. Parce que le Coran est tout ce qui lie Muhammad à Dieu. Mais de nos jours, le Coran est devenu un instrument de jeu servant même, à certains, de moyen pour se faire de l'argent et, d'autres, pour se divertir [musique]. Or, le Coran n'est pas destiné à cela. Au vu de toutes ces choses, je souhaite qu'on initie la prière sur le Prophète du début au 10^e jour du mois de sa naissance¹⁶.

Le rituel de la célébration du Maouloud consiste à faire acte de dévotion au Prophète à travers la lecture et les *dhikr*, mais sur un mode d'organisation différent des pratiques connues en Côte-d'Ivoire. En effet, aux récitations de poèmes en usage que sont le *Takhmis al-wasa'il al-mutaqabbila fi madh al-nabi* et *Takmis al-witriyya* (Triaud 2013), Matié Boiké Samassi préféra la

16. Extrait du discours de Matié Boiké Samassi à la réception des participants au Maouloud originaires de la région du Zanzan (Nord-Est), le 29 décembre 2014.

lecture du *Dala'il al-Khayrat* du soufi marocain Muhammad Ibn Sulayman al-Jazuli¹⁷, structurée à partir d'une gestion en trois temps :

1^{er} au 10 *Rabi'al-Awwal* ou étape 1 : consacré au *N'ganian siri* (litt. « lier l'intention », entendu ici par la « formulation des intentions » en langue malinké), inaugurant les séances de lectures du *Dala'il al-Khayrat* et de *dhikr*. Pendant 10 jours, les talibés, par petits groupes ou individuellement, se retrouvent aux alentours de la mosquée pour la lecture et les invocations.

11 *Rabi'al-Awwal* ou étape 2 : *Konti bo* (litt. « faire les comptes ») ou le comptage du nombre de lectures et d'invocations réalisées. C'est le jour le plus important. Il est consacré au bilan des activités des talibés et constitue une occasion de rassemblement de masse au cours de laquelle le cheikh Matié Boiké et ses invités font des bénédictions aux pèlerins.

12 *Rabi'al-Awwal* ou étape 3 : *Saraka bô* (litt. « faire le *sadaqa* ») ou les cérémonies d'offrandes (en langue malinké). Cette étape se résume à l'immolation de bœufs, moutons, etc. dont la viande est distribuée aux ménages du village et aux participants. Elle met fin aux festivités du Maouloud.

Cette initiative a commencé avec les résidents du village en 1996. Au cours de la même décennie, ses échos atteignirent des localités au sud du pays d'où provenaient des convois de pèlerins en quête de spiritualité. Peu à peu, ces commémorations se révélaient, avec l'affluence des participants due aux supposés bienfaits de la *baraka* de Matié Boiké Samassi, être des espaces d'échanges en dehors des tribunes traditionnelles d'expression de la religiosité. Cet « espace public religieux » (Holder 2009) en construction, dans une Côte-d'Ivoire alors en proie à un conflit militaro-politique sans précédent (Akindès 2004), constitua bientôt une sorte d'espace de réislamisation dans une région qui avait commencé à revenir aux cultes traditionnels, voire syncrétiques. En effet, ce conflit, qui avait entraîné la partition du pays, a vu l'entrée en scène, aux côtés des mouvements rebelles de chasseurs traditionnels ou *dozo*, de jeunes civils (Fofana 2011 ; Miran 2015). Ces derniers étaient soumis à des rituels de protection imaginaire — contre les balles d'armes à feu — concoctés par des oulémas et mystiques tels les imams Tiémoko Diarra à Bouaké, Sangaré Moussa¹⁸ (plus connu sous le nom de Somonkoro Moussa) à Odienné. Ousmane Doumbia, alors nouvellement installé à Dabadougou au moment des faits, relate son expérience dans ce conflit ivoirien :

De mes voyages dans la sous-région, j'avais reçu d'un vieux au Burkina le secret de l'usage de deux versets du Coran pour en faire un moyen de protection. Si tu

17. Muhammad Ibn Sulayman al-Jazuli est un Berbère connu pour son recueil de prières sur le prophète Muhammad (*Dala'il al-Khayrat*). Mort en 1465, il est considéré au Maroc comme l'un des sept saints de Marrakech.

18. Ils sont tous les deux décédés avant la fin du conflit. Toutefois, les informations recueillies indiquent l'importance de leur apport en termes de rituels de protection au bénéfice des soldats de la rébellion. Tiémoko Diarra était imam de la mosquée Mangorotou à Bouaké et Moussa Sangaré officiait les prières au quartier Sokourani à Odienné.

te laves avec cette mixture, les balles du fusil ne t'atteignent pas. [...] Pendant la rébellion, j'ai mis cette connaissance à la disposition des militaires et ce fut un succès. Lorsque je remplissais une barrique d'eau, tout le monde venait se laver. Cela les protégeait du fer. Ma maison était ainsi devenue comme un camp militaire¹⁹.

Cette intercession du religieux, à travers l'attribution de pouvoirs d'invincibilité et son rapport aux succès des opérations militaires sur le terrain, a participé à faire émerger chez les jeunes un sentiment de bravoure et de fierté à participer à une guerre légitime (Fofana 2011). Cependant, dans une région comme Odienné où l'islam avait un fort ancrage social, ces pratiques incluant le recours fréquent aux amulettes et à la sorcellerie, ont mis à mal les acquis d'un long processus d'islamisation et ont fini par faire réagir les élites musulmanes (Miran 2015) :

Des imams ont été dénoncés pour avoir utilisé leurs pouvoirs occultes à des fins malveillantes et contraires à l'islam [...]. [Aussi] des voix musulmanes se sont élevées dans le Nord rebelle pour se plaindre du retour en force du « paganisme ».

La rhétorique des condamnations de ces faits fut suivie d'une politique de retour à la normalité à travers le Maouloud. Comme cet événement mobilisait déjà du monde à Kéлиндjan et, à partir de 2006, à Dabadougou, il allait servir à des actions de réislamisation de cette région. Ce site étant une ancienne terre d'islam, la notion de « réislamisation » est perçue ici dans le sens d'une « renaissance religieuse », voire d'une « réforme des pratiques culturelles des musulmans », comme l'entendent Murakam Toktogulova (2007), Maud Saint-Lary et Fabienne Samson (2011). Cette renaissance prit effet à travers l'instauration de la commémoration de la naissance du Prophète à Kéлиндjan et Dabadougou. En effet, le mode d'organisation du Maouloud initié dans ces villages était singulier, à la fois du fait de sa rupture d'avec les pratiques syncrétiques et festives observées ailleurs dans le pays et de l'engouement populaire autour de cet événement. Piétiste dans sa conception, cette réforme dans les pratiques culturelles revêtit la forme d'une tribune d'expressions entre religieux et laïcs, cadets et aînés dans un contexte de crise de valeurs. Le 11 de *Rabbi'al-Awwal* servit de cadre à ces échanges.

Le programme des activités de ce jour se présente comme suit : comptage des lectures du *Dalai'l al-Khayrat* et *dhikr*, accompagné des bénédictions du cheikh. Cette occasion de captation de *baraka* qui suscitait la mobilisation d'une foule considérable à Kéлиндjan et Dabadougou fut mise au service de la *daw'a*. Cette nouvelle mission assignée au Maouloud contribua à allonger le protocole des discours avec des interventions de responsables d'organisations islamiques et autorités publiques sur des thèmes en rapport avec les préoccupations du moment. Le Conseil supérieur des imams

19. Entretien avec Ousmane Doumbia, le 3 octobre 2015 à Dabadougou.

(COSIM)²⁰, prétendant être la structure faîtière des organisations islamiques du pays, donna le ton avec son émissaire l'imam Moussa Diabaté, en visite à Kékindjan en 2014 :

Nous avons oublié Dieu et Dieu aussi nous a oubliés. [...] Nous négligeons la religion, vilipendons les mœurs, ne faisons plus attention au respect des parents. Les gens sont devenus leur propre arbitre. Le cheikh [Boikary Fofana, président du COSIM] demande aux sages d'exhorter tout le monde à retourner à nos valeurs. Ici à Odienné, ce sont les Touré qui ont le pouvoir de décision. Aujourd'hui, ceux-là ne font pas face à leur responsabilité. La conséquence de ce fait est que tout le monde est devenu son propre arbitre. Aujourd'hui, chez nous ici, c'est l'alcool qui est consommé. Nos mères [les filles] en font le commerce. Il y a chez nous aujourd'hui toutes sortes de dépravations²¹.

À l'étape de Dabadougou où il s'est rendu après celle de Kékindjan, son discours a porté sur le comportement des jeunes :

Depuis la fin de la guerre, beaucoup de jeunes sont devenus idolâtres. Leurs poches sont remplies de talismans et leurs doigts d'anneaux. Ils pensent que d'autres voies peuvent répondre à leurs aspirations autres que celle de Dieu. Revenons à Dieu. Seul Lui dissipe les soucis. Il n'existe pas de pouvoirs mystiques qui n'émaneraient pas de Lui. Mettez fin à l'associationnisme qui consiste à suivre deux voies. Suivez la voie tracée par notre prophète en abandonnant les pratiques fétichistes qui ont pris de l'ampleur²².

Les autorités publiques, à qui revient la gestion des politiques de développement de cette région enclavée en partie à cause de son siège pendant le conflit, ont inscrit elles aussi leur intervention dans ce sens. Toutefois, elles ont insisté sur les responsabilités collectives dans la situation de précarité d'Odienné et incité à un retour aux valeurs caractérisant ses habitants :

Les jeunes attendent les mains croisées qu'on leur trouve du travail. On leur dit qu'il n'y a pas de travail à la fonction publique. Les *odiennéka* [originaires d'Odienné, en langue malinké] ne sont pas connus pour ce type d'activités. Les *odiennéka* sont connus pour le *juulaya* [activités de négoce]. Quand je dis *juulaya*, je veux dire n'importe quel type de travail pourvu qu'il soit fait avec du sérieux. Si tu es un cultivateur ou un transporteur, sois le meilleur. C'est en cela qu'Odienné était connu. [...] Aujourd'hui, tout le monde a démissionné dans l'éducation des enfants. On ne parle plus à nos enfants. Chaque enfant fait ce qu'il veut. Mais si on fuit nos responsabilités, nous serons les premiers à en subir les conséquences²³.

20. Le COSIM partage l'espace religieux ivoirien avec la structure des musulmans wahhabites dénommée Conseil des imams sunnites (CODIS). Celle-ci s'oppose aux célébrations du Maouloud.

21. Allocution de l'imam Moussa Diabaté lors du Maouloud à Kékindjan, le 13 janvier 2014.

22. Allocution de l'imam Moussa Diabaté lors du Maouloud à Dabadougou, le 14 janvier 2014.

23. Allocution du ministre des Transports Gaoussou Touré lors du Maouloud à Odienné, le 15 janvier 2014.

Les religieux qui avaient promu les rites de protection magico-religieux durant le conflit n'ont pas manqué d'appeler à leur tour à l'abandon de ces pratiques. Certes, Ousmane Doumbia était l'un des préparateurs mystiques à la base de la vulgarisation des pratiques anti-islamiques. Mais avec le constat de toutes les dérives de la soldatesque (vols, viols, meurtres), il a affirmé avoir tiré les leçons et s'être « reconverti » sur les conseils de Matié Boiké Samassi. Ce dernier, peu bavard par nature, n'accordait sa bénédiction à la foule qu'après avoir partagé avec elle les enseignements de l'islam. À l'occasion du Maouloud à Dabadougou en 2015, s'adressant aux populations en majorité paysannes de cette localité, il leur conseilla :

Tout ce que vous entreprenez doit être accompagné de l'acquiescement de l'aumône. Tout projet à succès qui n'est pas suivi de l'acquiescement de l'aumône, ne plaît pas à Dieu. Même si vous disposez de bœufs, lorsque leur nombre devient important jusqu'à atteindre un certain niveau, vous devez consulter les oulémas pour savoir la mesure à tenir pour s'acquiescer de l'aumône. Ainsi, votre activité se conformera aux principes de Dieu. [...] Puisse Dieu accorder Sa bénédiction aux activités champêtres, afin qu'à l'issue des récoltes vous puissiez vous acquiescer de l'aumône²⁴.

En somme, les célébrations du Maouloud sont une pratique connue des musulmans en Côte-d'Ivoire, même si certains — notamment les wahhabites — y voient une « *bid'a* » ou « innovation blâmable ». Mais étant donné l'effervescence et la mobilisation sociale suscitées par cet événement, désormais conduit par des cheikhs, le Maouloud a acquis de la notoriété. Celui-ci est en effet devenu un véritable « espace public religieux » aux enjeux multiples, allant de la réislamisation dans un contexte de crise de valeurs, d'une part, à une socialisation de personnes de retour au *faso* et d'entrepreneurs politiques en quête de légitimité, d'autre part.

Le Maouloud : d'un espace de socialisation à une « arène » de positionnement politique

Le nord de la Côte-d'Ivoire, pour avoir servi de porte d'entrée à l'islam, est resté le bastion de la religion musulmane. Sa population en majorité mandé malinké est connue pour les activités de *juulaya* auxquelles on peut associer celles des transports. Toutefois, cette région, à la limite de la zone soudanaise, a la particularité d'être l'une des plus pauvres et des moins peuplées de Côte-d'Ivoire. Cette situation, qui impacte négativement le développement socio-économique de la localité, trouve son origine dans l'histoire coloniale du pays. En effet, de la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, la partie septentrionale de ce territoire fut le théâtre d'une série de bouleversements sociopolitiques dus à plusieurs événements : la résistance armée à la

24. Allocution de Matié Boiké Samassi lors du Maouloud, le 24 décembre 2015 à Dabadougou.

conquête coloniale menée par Samory Touré, la fin de l'esclavage domestique, l'introduction du travail forcé et l'apparition des épidémies de lèpre, de grippe, de variole, etc. Ainsi, lorsque le colonisateur ouvrit les voies commerciales en direction des zones forestières en vue d'une meilleure exploitation des ressources naturelles, ces sociétés souvent désintégréées virent partir leurs populations.

Selon le recensement de 1926 (Kipré 1987), on estimait à environ 20 000 le nombre de personnes ayant quitté les subdivisions administratives de Séguéla, Mankono, Odienné et Touba — soit 10 % de la population de ces zones — pour s'installer dans d'autres localités. Ces chiffres devinrent importants pendant la décennie 1930 au cours de laquelle les besoins en main-d'œuvre pour les travaux d'infrastructures publiques avaient entraîné le démantèlement de la colonie voisine de la Haute Volta (actuel Burkina Faso) créée en 1919. Ces populations installées dans les cercles administratifs situés le long des voies commerciales furent à l'initiative de l'implantation des foyers mandé malinké de Dioulabougou, Koko, Odiennékourani, etc.

Ce mouvement de déplacements circonstanciels qui a séparé des familles entières, n'a pourtant pas réussi à rompre les liens de parenté. Ceux-ci ont été entretenus au travers des fêtes musulmanes canoniques et du Maouloud. Dans la région du Kabadougou, la commémoration de la naissance du Prophète constitue ainsi la période des retrouvailles sur la terre des ancêtres. À l'origine, on y allait simplement pour visiter les familles, conclure des mariages, régler des différends, etc. Pour les personnes nées à l'étranger, c'était une occasion de faire la connaissance des parents et de mieux s'imprégner de leur histoire. Mais, depuis ces dernières années, avec la présence de Matié Boiké Samassi et de son disciple Ousmane Doumbia, ces déplacements occasionnels sont motivés par une autre raison : la conviction d'y revenir avec la *baraka* d'un cheikh.

Au début des années 2000, marquées par une paupérisation due à une décennie de conflit politico-militaire, un nombre important de personnes se déplacèrent vers la région d'Odienné avec cette motivation particulière. Les célébrations du Maouloud, qui en 1996 n'avaient réuni que les résidents du village, ont commencé à enregistrer des pèlerins venus des diverses villes du pays — notamment Abidjan, Anyama, Bouaké, Boundiali, Daloa, Divo, Gagnoa, Man, Toumodi, Vavoua et Yamoussoukro — et même de la sous-région — Guinée, Mali, Nigéria, Sierra Léone, etc. Cette dynamique de mobilisation de populations composées en majorité de jeunes (*odiennéka* ou non) en quête d'un bien-être social s'est accompagnée de la mise en place d'une structure dénommée l'Union des talibés de Matié Boiké Samassi (UTMBS) en 2013. L'UTMBS est une initiative des proches du cheikh de Kékindjan formés essentiellement dans les établissements islamiques locaux et des pays arabo-musulmans. Les membres de l'association sont majoritairement originaires de la région d'Odienné ; mais son ossature suit le modèle des organisations de jeunesse musulmane déjà existantes. On y distingue deux

composantes principales : un organe consultatif qui est aux mains des oulémas et des responsables des sections implantées dans les villes ; et un organe exécutif composé des commissions techniques en charge des activités du cheikh Matié Boiké Samassi. Cette structuration de l'organisation qui lie le temporel au séculier, assure la coordination des festivités du Maouloud et sert de pont aux politiques pour investir le terrain du religieux.

L'établissement de rapports entre religieux et politiques dans cette région est antérieur aux célébrations du Maouloud. En effet, il ressort de nos enquêtes qu'au cours de la décennie 2000 qui a vu émerger Matié Boiké Samassi et Ousmane Doumbia, d'importantes personnalités politiques et du monde des affaires se rendaient déjà à Kéлиндjan et Dabadougou pour des besoins de *baraka*. Ces relations, longtemps tenues dans la sphère privée, se sont publicisées avec les commémorations de la naissance du prophète Muhammad. Dans le contexte des compétitions électorales qui s'annonçaient, ces rencontres occasionnelles, avec leur mobilisation sociale considérable, ont commencé à présenter des enjeux pour les entrepreneurs politiques.

Gaoussou Touré, député de la région et ministre du Transport au sein du gouvernement du président Alassane Ouattara, a été la cheville ouvrière de cette immixtion du politique dans l'organisation du Maouloud. Sous le prétexte de soutenir l'islam — et par extension les projets de développement d'Odienné —, il a pris attache avec l'UTMBS et fait de ces célébrations un espace d'échanges sur des questions politiques. Pourtant, en organisant autour de lui les cadres de la région dès 2012, l'idée était de soutenir les activités de Matié Boiké Samassi et d'Ousmane Doumbia. Cette assistance financière, estimée à quinze millions de francs CFA [soit 22 901 euros], ajoutée à la subvention accordée pour les frais de transport des pèlerins membres de l'UTMBS, a commencé pour l'édition de 2013. Bien qu'elle ne soit pas indispensable à la survie du projet²⁵, elle a toutefois fini par conférer aux donateurs un droit de regard sur l'organisation de cet événement désormais baptisé « Méga Maouloud », avec des activités étendues sur trois jours et autant de sites : le 11 *Rabbi'al-Awwal* à Kéлиндjan, le 12 *Rabbi'al-Awwal* à Dabadougou et le 13 *Rabbi'al-Awwal* à Odienné.

Cette transformation des cérémonies en « Méga Maouloud » a contribué à un certain nombre de modifications dont celle du calendrier des jours consacrés aux bénédictions des cheikhs. Cela a eu pour conséquence, non seulement de rallonger le temps des rituels, mais aussi d'élargir l'audience des politiques dont l'objectif sous-jacent de leur implication ne semble pas loin d'être guidé par une stratégie de positionnement politique (Banégas & Warnier 2001). Les actions de Gaoussou Touré, responsable des cadres et membre du parti politique au pouvoir, instruisent mieux sur cette idée. Dans ses adresses au public, il s'est toujours présenté comme le messager d'Alassane Ouattara dont la mère est originaire de la région. Ce lien ainsi

25. Matié Boiké Samassi et Ousmane Doumbia organisent le Maouloud sur des fonds propres, l'assistance de l'UTMBS et des personnes anonymes.

fait, il en use, dans une langue malinké qu'il manie avec aisance, pour évoquer la politique de ce dernier en faveur du développement de la région. En guise de preuve de ce soutien, il s'est fait accompagner par la sœur cadette du président de la République aux célébrations du Maouloud en 2013 et 2015. Certes le nord de la Côte-d'Ivoire est considéré comme un bastion de l'électorat d'Alassane Ouattara. Mais il n'en demeure pas moins que ces annonces en termes de développement local au public ont participé à l'entretien de ce militantisme politique. À l'élection présidentielle d'octobre 2015, 99 %²⁶ des voix ont ainsi été pour Alassane Ouattara dans cette partie du pays.

L'impact de ces instants de communion largement couverts par les médias d'État et privés (tv, radio et presse) avait déjà été mesuré par d'autres acteurs politiques, notamment les élus locaux. Chacun d'eux essaie, à cette période de grande affluence vers le *faso*, d'avoir une visibilité sociale capable de leur assurer une réélection. Ils rivalisent alors d'ingéniosité dans les actions et surtout les promesses de développement économique. Au journal télévisé de 13 h, le 30 décembre 2014, le responsable du Conseil général annonçait ainsi avoir investi 712 millions de francs CFA [soit 1,117 millions d'euros] dans les travaux de connexion de villages au réseau électrique. Quant à Nasseneba Touré, la première femme maire d'Odienné, elle a profité de l'occasion du Maouloud de 2015 pour effectuer les travaux de réhabilitation de la grande mosquée de sa circonscription administrative. Pour informer de la paternité du projet, une pancarte avait été dressée à l'entrée du lieu de culte, portant la mention « don de Nasseneba Diané (épouse Touré) ». Elle viendra le rappeler publiquement un an plus tard :

Pour avoir eu une foi assez grande, nos aïeuls ont pu bâtir cet édifice religieux, cette mosquée pour en faire un lieu de pèlerinage. Ils nous ont donc éduqués et transmis cette foi qui nous permet toujours de poser des actions pour garder cet endroit propre afin de lui donner une fière allure et en faire un lieu par excellence du témoignage de notre relation personnelle avec le Créateur²⁷.

Parties d'un espace de socialisation de personnes nées loin du *faso* ou en migration de travail au sud du pays et à l'étranger, les célébrations du Maouloud, avec la présence des cheikhs et l'engouement populaire autour d'eux, ont pris une nouvelle tournure. Le Maouloud se présente désormais comme une tribune de libre échange où les entrepreneurs politiques en quête de légitimité rendent compte de leur gestion à travers des discours et des actes. Cette attribution conférée de fait à cette célébration pieuse, suivant le modèle d'initiatives similaires dans la sous-région, est révélatrice d'un « espace public religieux » (Holder 2009) en construction au nord de la Côte-d'Ivoire où l'islam reste un important marqueur identitaire.

26. Les résultats par région de l'élection présidentielle d'octobre 2015 sont consultables sur <<http://www.abidjan.net/ELECTIONS/presidentielle/2015/resultats.html>>.

27. Allocution de Nasseneba Touré lors du Maouloud à Odienné, le 25 décembre 2015.

La commémoration de la naissance du prophète Muhammad est aujourd'hui une pratique populaire en Afrique de l'Ouest, en dépit d'une opposition doctrinale conduite par certains littéralistes musulmans. Elle est célébrée avec faste au Burkina Faso, au Mali, au Niger, au Sénégal, etc. En Côte-d'Ivoire où on l'appelle *domba*, le Maouloud a été érigé en 1991 au rang des fêtes religieuses nationales au même titre que les *Aïd* pour les musulmans, la Noël et Pâques pour les chrétiens. Organisées dans la nuit du 11 au 12 *Rabbi'al-Awwal* à travers notamment des prêches et des récitations de *dhikr*, ces festivités ont acquis une visibilité importante suite aux initiatives du Matté Boiké Samassi.

Ce cheikh soufi installé à Kéлиндjan était déjà connu pour sa *baraka*. En initiant les célébrations du Maouloud autour d'un rituel particulier (lecture du *Dalai'l al-khairat*) et un mode d'organisation propre, il fit venir vers lui et la région d'Odienné des foules de fidèles en quête de bénédictions pour leur bien-être social. Lorsque son disciple Ousmane Doumbia prolongea par la suite son entreprise dans la localité de Dabadougou, ce mouvement de masse devint encore plus important et permit alors d'instaurer un espace de débats où se mêlaient préoccupations religieuses, sociales et politiques.

Plongée dans un conflit de plus de dix ans, durant lequel on observa un engouement croissant pour les pratiques magico-religieuses, la région effectua un retour à l'islam à travers cette instauration du Maouloud. Par l'ampleur de ces rassemblements occasionnels autour des cheikhs, celui-ci prit alors peu à peu des allures d'espace de réislamisation, tandis que les entrepreneurs politiques, sous le prétexte d'aider l'islam, investirent ce moment de ferveur religieuse à ancrage sociale importante pour le constituer en une tribune de libres échanges loin de sa vocation initiale.

*Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte-d'Ivoire) ;
Département des Études africaines et d'anthropologie, Université de Birmingham
(Royaume-Uni).*

BIBLIOGRAPHIE

AKINDES, F.

2004 *Les racines de la crise militaro-politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA.

BANEGAS, R. & WARNIER J.-P. (DIR.)

2001 « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », numéro spécial, *Politique Africaine*, 82.

BAVA, S.

- 2002 « De la baraka aux affaires : la captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires », *Ville-École-Intégration Enjeux*, 31 : 48-63.

BINATÉ, I.

- 2012 *Histoire de l'enseignement islamique en Côte-d'Ivoire : Dynamique d'évolution d'une éducation communautaire (fin XX^e siècle-2005)*, Thèse de doctorat, Abidjan, Université Félix Houphouët Boigny.
- 2015 « Célébrations du *Mawlid* en Côte-d'Ivoire : nouvelle dynamique religieuse et enjeux de pouvoirs », *Bulletin SSMOCI*, 41 : 5-13.

BRENNER, L.

- 1985 *Réflexion sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Bordeaux, CEAN.
- 1991 « Medersas au Mali : Transformation d'une institution éducative islamique », in B. SANANKOUA & L. BRENNER (dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Jamana : 63-85.
- 2000 *Controlling Knowledge : Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, London, C. Hurst & Company.
- 2005 *West African Sufi : The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, London, C. Hurst & Company.

CHANFI, A.

- 2006 « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives des sciences sociales des religions*, 135, juillet-septembre : 9-15.

FOFANA, L.

- 2007 *Côte-d'Ivoire, Islam et Société : contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XI^e-XX^e siècle)*, Abidjan, CERAP.

FOFANA, M.

- 2011 « Les jeunes dans la rébellion du nord de la Côte-d'Ivoire : les raisons de la mobilisation », *Afrika focus*, 24 (1) : 51-70.

HAIDARA, I.

- 1986 *L'Islam en Côte-d'Ivoire et les pèlerins ivoiriens*, t. 1, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

HOLDER, G. (DIR.)

- 2009 *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
- 2014 « Les Ançars de la République : La Bay'a au prisme de la laïcité malienne », in G. HOLDER & M. SOW (dir.), *L'Afrique des laïcités : État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, Éditions Tombouctou-IRD : 19-37.

HOLDER, G. & OLIVIER, E.

- 2014 « Le Maouloud de Djenné : stratégies patrimoniales de l'islam, mémoire urbaine et identité nationale », in J. BRUNET-JAILLY ET AL. (dir.), *Le Mali contemporain*, Bamako, Éditions Tombouctou ; Paris, IRD Éditions : 263-294.

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*, Evanston, Northwestern University Press.

KIPRÉ, P. (DIR.)

1987 *Memorial de la Côte-d'Ivoire (t. 2) : La Côte-d'Ivoire coloniale*, Abidjan, AMI.

LAUNAY, R.

1997 « Des infidèles d'un autre type : Les réponses au pouvoir colonial dans une communauté musulmane de Côte-d'Ivoire », in D. ROBINSON & J.-L. TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts : Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française (1880-1960)*, Paris, Karthala : 415-430.

LE PAPE, M. & VIDAL C. (DIR.)

2002 *Côte-d'Ivoire : l'année terrible (1999-2000)*, Paris, Karthala.

LEBLANC, M.-N.

1999 « The Production of Islamic Identities through Knowledge Claims in Bouaké, Côte-d'Ivoire », *African Affairs*, 98 (393) : 485-508.

LINGS, M.

1990 *Un saint sufi du XX^e siècle : le cheikh Ahmad al-Alawi*, Paris, Éditions du Seuil.

MAATI, M.

1998 « Comportement électoral, politique et socialisation confrérique au Sénégal », *Politique Africaine*, 69 : 53-61.

MARTY, P.

1922 *Étude sur l'Islam en Côte-d'Ivoire*, Paris, Ernest Leroux.

MIRAN, M.

1998 « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte-d'Ivoire contemporaine (v. 1960-1996) », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 12 : 5-74.

2006 *Histoire, islam et modernité en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala.

2015 *Guerres mystiques en Côte-d'Ivoire : religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala.

PERSON, Y.

1975 *Samori : une révolution Dyula*, 3 tomes, Dakar, IFAN.

SAINT-LARY, M. & SAMSON, F.

2011 « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *Ethnographiques.org*, 22, <<http://www.ethnographiques.org>>.

SAVADOGO, B. M.

- 1998 *Confrérie et pouvoirs : La tijjaniyya hamawiyya en Afrique occidentale (Burkina Faso, Côte-d'Ivoire, Mali, Niger) : 1909-1965*, Thèse de doctorat, Aix-en-Provence-Marseille, Université de Provence.
- 2005 « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte-d'Ivoire depuis 1990 », in M. GOMEZ-PÉREZ (dir.), *L'islam politique au Sud du Sahara : Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 583-600.

SCHULZE, R.

- 1993 « La da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest », in R. OTAYEK (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, MSHA : 25-38.

SOARES, B.

- 2005 *Islam and the Prayer Economy : History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- 2010 « "Rasta" Sufis and Muslim Youth Culture in Mali », in L. HERRERA & A. BAYAT (dir.), *Being Young and Muslim : New Cultural Politics in the Global South and North*, London, Oxford University Press : 241-259.

SOARES, E.

- 2009 *Le butinage religieux : pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris, Karthala ; Genève, Institut de hautes études internationales et du développement.

TAUXIER, L.

- 1921 *Le noir de Bondoukou : Koulangos, Dyoulas, Abrons, etc.*, Paris, Éditions Ernest Leroux.

TOKTOGULOVA, M.

- 2007 « Le rôle de la da'wa dans la réislamisation au Kirghizistan », *Cahiers d'Asie centrale*, 15-16 : 83-102.

TRAORÉ, A.

- 1983 *Islam et colonisation en Afrique : Cheickh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, Paris, Maisonneuve et Larose.

TRIAUD, J.-L.

- 1974 « La question musulmane en Côte-d'Ivoire (1893-1939) », *Revue française d'histoire d'Outre-mer* : 542-571.
- 1979 « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Mémoire du CEERMA*, Paris : 195-212.
- 2013 « Deux bibliothèques arabo islamiques en Côte-d'Ivoire au début du XX^e siècle », in C. MÜLLER & M. ROILAND-ROUABAH (dir.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'islam*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo : 161-246.

[à paraître] *Musulmans de Côte-d'Ivoire en situation coloniale. Un parcours à travers l'histoire ivoirienne*, 1880-1960.

WILKS, I.

1968 « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in J. GOODY (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press : 162-197.

RÉSUMÉ

Cet article décrit un processus de réislamisation en cours dans la région d'Odienné, au nord de la Côte-d'Ivoire. Ce processus débute en 1996, lorsque le cheikh Matié Boiké Samassi instaure la célébration d'un Maouloud (Mawlid an-Nabî) dans son village de Kéлиндjan, en proposant une série d'innovations rituelles et organisationnelles mêlant sainteté, ferveur religieuse et moment festif. L'attractivité de ce Maouloud étant de plus en plus manifeste, le village devient alors un important centre religieux qu'investiront d'autres acteurs musulmans et des entrepreneurs politiques dans un contexte de retour à la normalité consécutive à une décennie de crise militaro-politique. Avec l'action conjuguée de ceux-ci, cette cérémonie annuelle s'est institutionnalisée en un « Méga Maouloud » sur le modèle, quoique d'ampleur moindre, des initiatives malienne et sénégalaise. En s'appuyant sur une approche diachronique, cette étude analyse la manière dont ces rencontres pieuses se sont muées au fil du temps en un espace de libre échange sur les problèmes séculier et temporel de la région.

ABSTRACT

Mahouloud Celebrations in the North of Côte-d'Ivoire. Between Reislamization, Socialization and Quest for a Space of Political Legitimacy. — This article describes the process of re-Islamization in progress in the region of Odienné, in northern Côte-d'Ivoire. This process began in 1996 when Sheikh Matie Boiké Samassi established a Maouloud (Mawlid an-Nabi) celebration in his village, Kelindjan, by proposing a series of ritual and organizational innovations combining holiness, religious fervor and festivities. Since the attractiveness of Maouloud is becoming more and more evident, the village has become an important religious center that is being invested by other Muslim actors and political entrepreneurs in a context of return to normality following a decade of military-political crisis. With these combined actions, this annual ceremony has become institutionalized in a "Mega Maouloud" modeled on the Malian and Senegalese celebrations, albeit to a lesser extent. Based on a diachronic approach, this study analyzes how these pious encounters have evolved over time into a space of free exchange about the secular and temporal problems of the region.

Mots-clés/Keywords : Côte-d'Ivoire, Dabadougou, Kéлиндjan, Maouloud, espace public, islam, politique, socialisation/Côte-d'Ivoire, Dabadougou, Kéлиндjan, Maouloud, Islam, politics, socialization, public space.