“J'épargne pour l'Au-delà”

Le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso

Maud Saint-Lary

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/22764>

DOI : 10.4000/lhomme.22764

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 juillet 2011

Pagination : 227-246

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Maud Saint-Lary, « “J'épargne pour l'Au-delà” », *L'Homme* [En ligne], 198-199 | 2011, mis en ligne le 18 juillet 2013, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22764> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.22764>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

© École des hautes études en sciences sociales

“J’épargne pour l’Au-delà”

Le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso

Maud Saint-Lary

NOTE DE L'AUTEUR

J'adresse mes plus vifs remerciements à Adriana Piga, Jean-Louis Triaud et Gilles Holder pour leurs commentaires d'une première version de ce texte.

- 1 Depuis trente ans, l'Afrique subsaharienne est le théâtre d'un réveil religieux qui se manifeste par une expansion de la sphère islamique dans les espaces publics. Les radios islamiques se multiplient, les prédicateurs s'expriment les jours de grandes fêtes musulmanes dans des stades bondés de fidèles, de nouvelles formes de solidarité apparaissent avec les ONG et les associations islamiques. Cette effervescence est observable dans la plupart des pays musulmans au sud du Sahara (Piga 2007), mais aussi dans des pays traditionnellement considérés comme des « bastions catholiques » tels que le Burkina Faso ou la Côte d'Ivoire (Miran 2006). Dans ces pays, des mutations profondes sont à l'œuvre.
- 2 Au Burkina Faso, l'islam s'est développé d'une façon très remarquable en cinquante ans, plaçant le pays au rang de ceux qui sont divisés sur le plan religieux (Triaud & Villalòn 2009) avec une majorité de musulmans. Si la dernière religion du Livre fait de plus en plus d'adeptes, ce qui frappe aussi, c'est que ses leaders sont engagés dans une vaste entreprise de réislamisation destinée à rectifier les pratiques des croyants. Ainsi les élites islamiques interviennent-elles de plus en plus dans l'espace public pour prendre position sur des problèmes sociétaux et prescrire des normes morales. En réalité, aux processus d'islamisation de masse, s'ajoutent des mécanismes de réislamisation qui conduisent les musulmans à réévaluer leurs pratiques de l'islam. C'est plus précisément ce dernier phénomène que cet article interroge.
- 3 Comme le suggère Olivier Roy, la réislamisation est « la conscience que l'identité musulmane, jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie

d'un ensemble culturel hérité, ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée » (2004 : 12). Face à ce constat, on est tenté de se demander par quelles logiques les croyants choisissent de reconsidérer leur rapport quotidien à la religion. La question est vaste et la réponse est, à n'en point douter, à chercher dans un faisceau de facteurs. Il est toutefois certain que de tels changements invitent à observer d'abord dans les espaces publics, où interviennent des autorités musulmanes qui fabriquent et édictent des normes morales, comportementales et sociales. Il s'agit ensuite de comprendre comment les croyants se réapproprient ces normes contenues dans le droit islamique. Cette approche conduit à questionner les ressorts intimes qui poussent les fidèles à changer leur pratique de l'islam.

- 4 En d'autres termes, comment les fidèles traduisent-ils au quotidien les normes prescrites dans ce qu'on qualifie d'espaces publics religieux ? L'enjeu est d'appréhender le droit islamique *au prisme de la pratique*, c'est-à-dire, à rebours des approches littéralistes et globalisantes, dans la lecture qu'en font les acteurs (Dupret 2000). Sans tomber dans un excès de relativisme qui enlèverait à la *umma* islamique son sens aigu de l'unité, cela suppose de contextualiser dans le temps et dans l'espace les déclarations des savants musulmans.
- 5 Ce mouvement public/privé des normes islamiques, nous nous proposons de le considérer à travers l'usage d'une rhétorique du Salut par les élites musulmanes. Ce qui retiendra particulièrement notre attention, c'est précisément cet horizon du paradis très présent dans les discours des prédicateurs autant que dans ceux des fidèles. L'évocation du Jugement dernier constitue véritablement un lieu commun des discours religieux et, comme le rappelle Denise Masson, « l'essentiel du message coranique consiste à rappeler à ceux qui le reçoivent, les événements futurs qui se produiront certainement » (in *Le Coran* 1967 : LXXIV). Il convient néanmoins de s'interroger sur le caractère performatif de tels discours. En se conformant aux préceptes de l'islam édictés par les leaders musulmans, les fidèles estiment-ils œuvrer pour leur salut ? L'issue du Jugement dernier constitue-t-elle réellement un moteur qui ravive la foi, motive les « bonnes » actions et transforme le rapport intime que les croyants ont à leur religion ? Nous tenterons de comprendre comment cette perception de l'être au monde, qui conduit à agir ici-bas en pensant à l'au-delà, participe des processus de réislamisation au Burkina Faso, et ce dans un vaste mouvement de mondialisation du religieux.

Dans un premier temps, nous analyserons la réislamisation comme un processus en marche dans le pays. Ensuite, à partir des discours publics des élites islamiques, nous montrerons en quoi le paradis occupe une place substantielle pour argumenter auprès des croyants, de la nécessité de respecter certains préceptes de l'islam. Enfin, nous aborderons les perceptions des fidèles sous deux angles : d'une part celui de l'action collective, en se portant sur les points de vue de responsables d'associations islamiques pour qui la place dans l'au-delà est un élément de rhétorique facilitant la collecte de cotisations ; d'autre part, en examinant les conceptions de musulmans ordinaires qui jugent nécessaire de réévaluer leur pratique de la religion.

Islamisation/réislamisation, deux facettes d'un même phénomène

- 6 En cinquante ans, le Burkina Faso a connu une islamisation très nette : les musulmans représentaient 27,5% de la population en 1954 (Kouanda 1996), contre 60,5% en 2006, et cela dans un paysage totalisant 19% de catholiques, 4,1% de protestants et 15,3% d'« animistes »¹. En dépit de son histoire particulièrement ancrée dans une hégémonie chrétienne, le Burkina Faso voit se profiler une montée en puissance de l'islam dans l'espace public, sur fond de pluralité religieuse.
- 7 À lui seul, l'espace urbain ouagalais en témoigne : en 1954, la capitale ne comptait qu'une seule mosquée, en 1993, elle en totalisait 200 (Kouanda 1996) et, aujourd'hui, on en décompte plus de 600². Pas moins de 400 mosquées auraient été construites en 16 ans à Ouagadougou, c'est dire la vivacité des transformations du paysage religieux. Si cette augmentation du nombre de mosquées accompagne l'expansion territoriale de la ville, elle n'en traduit pas moins une densification de l'islam dans l'espace urbain.
- 8 Islamisation et réislamisation sont les deux dimensions d'un même phénomène qui associe, à ces changements quantitatifs, des mutations qualitatives. En effet, la notion de réislamisation pose un cadre historique précis, celui d'une vague d'expansion islamique à partir du début des années 1970³. Cette période conjugue les effets de la guerre du Kippour, du choc pétrolier et des grandes sécheresses subsahariennes renforçant les relations entre l'Afrique noire et le monde arabo-persan (Triaud 2007). À cela s'ajoutent les conséquences indirectes de la révolution iranienne qui donne à « cette nouvelle forme d'islam politique une visibilité internationale et suscite une certaine fascination dans les milieux musulmans » (*Ibid.* : 10). Plusieurs auteurs ont fait le constat des effets de l'ouverture de nombreux pays arabes sur l'Afrique noire (Loimeier 2005 ; Bunza 2005 ; Miran 2006). La coopération bilatérale entre les pays ouest-africains et arabes se renforce et se matérialise par une aide au développement conséquente. Les mosquées, les écoles franco-arabes et les dispensaires financés par le monde arabe se multiplient. En outre, des bourses sont distribuées à des jeunes souhaitant poursuivre des études dans des écoles supérieures ou des universités islamiques à l'étranger. Ces migrants partent étudier en Syrie, au Caire, en Arabie Saoudite (etc.), et reviennent avec de nouvelles valeurs et une autre conception de l'islam qu'ils diffusent à leur tour localement. Au Burkina Faso, si des rapprochements avec les pays arabo-islamiques se produisent déjà sous le mandat du général Lamizana entre 1967 et 1980 – notamment l'Algérie, la Libye et l'Égypte –, le phénomène s'accroît sous les régimes révolutionnaires dans les années 1980 (Cissé 1994 ; Otayek 1993). Comme le suggère Issa Cissé (1994), cela a eu une double conséquence : d'abord, les musulmans du pays ont bénéficié d'aides diverses qui ont permis le financement de mosquées, d'écoles franco-arabes et de bourses d'études ; ensuite, cela s'est traduit par l'apparition d'une élite arabisante assez repérable parmi la nouvelle génération musulmane.
- 9 Pendant longtemps, les sphères de décision politiques étaient, au Burkina Faso, tout particulièrement occupées par les catholiques. Mais désormais, celles-ci sont de plus en plus prisées par des intellectuels protestants et musulmans. D'une manière globale, ces nouveaux acteurs participent d'une société civile largement structurée sur le mode associatif et se substituent à l'État dans de nombreux domaines : dispensaires, orphelinats, écoles franco-arabes, centres de formation à l'informatique, conseils

juridiques sont autant de registres d'action. En outre, une université islamique a vu le jour en 2007 à Ouagadougou, cinq radios musulmanes sont nées depuis 2005 et deux journaux mensuels paraissent depuis 2007 (*Al Qibla* et *La Preuve*). C'est dire à quel point les musulmans se décident à occuper l'espace public burkinabè. Ces changements tangibles et de plus en plus visibles, notamment en ville, s'opèrent en partie grâce aux financements des pays arabes (Cissé 1994), mais aussi grâce aux financements de la sphère islamique par les fidèles eux-mêmes au moyen de la *zakât* (l'aumône légale), du mécénat des grands entrepreneurs, des *du'a* (bénédictions), ou encore des cotisations lors du Maouloud.

- 10 Le constat de cette visibilité récente de l'islam dans l'espace public a pour conséquence de susciter des débats internes au sein de la sphère islamique et, de façon plus ou moins implicite, des concurrences pour le *leadership*. La communauté musulmane, particulièrement segmentée, compte des confréries soufies anciennement implantées comme la Tijâniyya et la Qâdiriyya, auxquelles s'ajoute une kyrielle de mouvements qualifiés de « réformistes »⁴ allant des plus ouverts aux mutations du monde, comme la Ahmadiyya⁵, aux plus rigoristes comme le mouvement dit wahhabite (Koné-Dao 2005). Au sein de cet ensemble hétéroclite, il ne faut pas oublier tous ceux qui se refusent à revendiquer une appartenance quelconque. Il y a là une tendance très courante dans la ville de Ouagadougou : nombre de leaders associatifs se disent « musulmans simples », révélant ainsi leur souci de mettre en avant l'unicité des musulmans et de rejeter toute forme de concurrence doctrinale, qualifiée de *fitna* (désaccords, divisions, guerres), envers leurs coreligionnaires. « L'islam ne doit pas faire de différence entre les musulmans », soutiennent de nombreux interlocuteurs⁶.

Toutefois, cette volonté partagée de donner à voir un islam dégagé de toute division n'en cache pas moins une tendance généralisée à la réforme qui passe par la purification et la moralisation des mœurs dans la ville de Ouagadougou. Si les mouvements soufis ne sont pas explicitement discrédités, ils le sont au moins implicitement. Les pratiques maraboutiques et magiques sont à ce titre l'objet de discours très disqualifiants. Elles sont considérées comme des formes d'associationnisme rejetées au nom du principe d'unicité divine (*tawid*). Ainsi, devant le siège de l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina (AEEMB), les vendeurs de journaux et d'ouvrages sur l'islam déclarent ne pas pouvoir vendre le journal *Al Qibla*, « parce que les AEEMBistes le trouvent trop soufi ». Cet exemple est révélateur de la détermination partagée par de nombreuses mouvances ou associations à vouloir réformer les pratiques de l'islam et particulièrement les pratiques magiques et les cérémonies ostentatoires jugées impures. C'est un des enjeux de la réislamisation en train de se faire et, d'une manière plus globale, des réformismes implantés en Afrique subsaharienne depuis le début des années 1980. Comme le suggère Roman Loimeier (2005 : 33), s'agissant du Sénégal, les « innovations non islamiques, les *bid'a*, par exemple, les dépenses excessives pour les mariages, les funérailles, les pratiques du *dhikr*, la vénération des amulettes » sont dénoncées⁷. C'est donc sur un fond de concurrence, doublée de tentatives d'unification des musulmans du Burkina, que s'opèrent les logiques de réislamisation.

Le paradis, un instrument de l'espace public religieux

- 11 L'espace public religieux est une notion féconde pour penser les phénomènes de réislamisation (Holder 2009). Cette notion permet de revisiter à nouveaux frais celle de *religious public sphere* proposée par Eisenstadt, Hoexter et Levtzion (2002) qui, elle-même, avait le mérite de se départir du caractère normatif de l'espace public au sens d'Habermas (1992). En effet, comme le suggère Michèle Leclerc-Olive (2009), le concept habermassien d'espace public s'enracine dans l'histoire de la modernité européenne, marquée par l'émergence d'une sphère politique justement émancipée des autorités religieuses et étroitement liée avec la critique rationnelle. Exporter le concept d'espace public dans un contexte africain où le religieux est loin d'être relégué à la sphère privée, tel est l'intérêt de la notion d'espace public religieux. Au-delà de son efficacité heuristique pour penser les formes de dialogue entre une société civile islamique, réelle ou supposée, et des pouvoirs publics, il semble important d'insister sur la double caractéristique de l'espace public religieux : 1) c'est un espace de diffusion de valeurs morales ; 2) c'est un espace à partir duquel le religieux entretient des relations singulières avec les pouvoirs publics qui s'opèrent sur des modes très différents (collaboration, distanciation, clientélisme).
- 12 Les observations menées dans différents espaces publics religieux⁸ révèlent que le sort du croyant dans l'au-delà est un argument souvent mobilisé pour convaincre les fidèles de se soumettre aux préceptes de l'islam. Les publications *An-nasr vendredi* de l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina (AEEMB) constituent, à ce titre, un corpus intéressant à partir duquel on peut faire ce constat⁹. Les thèmes abordés lors des prêches du vendredi sont variés : ils peuvent traiter de pratiques purement culturelles¹⁰ ou réglementer des relations sociales¹¹, certains prêches sont de véritables critiques des actions de l'État et de phénomènes sociétaux¹². Enfin, un nombre non négligeable traite de l'actualité internationale¹³, pendant que d'autres dressent le portrait de figures de l'islam ou de moments historiques¹⁴.
- 13 Dans cette diversité de thèmes abordés à l'occasion des sermons du vendredi, une grande proportion de messages pointe le paradis comme une des finalités du respect des préceptes coraniques. Par exemple, dénonçant les fastueuses cérémonies de retour des pèlerins, un prêche suggère que « le pèlerinage réussi n'a d'autre récompense que le paradis ». L'imam poursuit : « C'est le lieu donc d'interpeller les pèlerins à observer strictement (autant qu'ils le peuvent) les prescriptions islamiques en pareilles circonstances afin de ne pas courir le risque de perdre l'énorme récompense qui est la leur ». La « récompense », souvent évoquée dans les sermons, est celle qui assure une bonne place dans l'au-delà. Dans un autre sermon sur la pudeur on peut lire : « si le musulman arrive à garantir la pureté de sa langue, le paradis lui sera garanti car le prophète (saw) a dit ceci : “garantir la pureté de son sexe et de sa langue équivaut à garantir le paradis” ». « Paradis » et « récompenses » constituent donc des arguments de choix supposés convaincre les fidèles de suivre le « droit chemin ».
- 14 Ces quelques exemples puisés dans les sermons de l'AEEMB ne sont pas isolés, ils révèlent que le salut du croyant est véritablement une modalité de fonctionnement de l'espace public religieux. À la fois lieu de diffusion de valeurs morales et d'intervention des musulmans dans les débats de société, l'espace public religieux est le point de départ des processus de réislamisation. Au sein des espaces publics religieux, les élites musulmanes fixent des objectifs très clairs de moralisation des mœurs. Dans une conférence donnée en

août 2008 à la Libulmesco (Ligue burkinabè à la lecture et à la mémorisation du saint Coran), le Cheikh Chirbin, un Égyptien vivant à Ryad invité à la conférence, introduit son propos en saluant l'auditoire en moore¹⁵, puis en lui demandant : « Vous voulez *arzena* ? » [de l'arabe *al-Janna* : le « paradis »]. Le conférencier poursuit en exposant les deux conditions du paradis à savoir « bien agir » pour la communauté et « bien croire ». Cette affirmation, récurrente dans les discours des élites, suggère que les musulmans doivent être d'abord des citoyens respectueux du bien-être de leur communauté et engagés dans des actions de développement et d'entraide. Ce devoir est supposé les conduire à participer à la gestion de la cité en cotisant pour des associations de bienfaisance, en faisant l'aumône pour les plus démunis, en s'acquittant de la *zakât* et, bien sûr, en étant juste au sein de leur entourage familial... Il y a là tout le panorama de ce qui constitue le « bien agir » du musulman et qui participe de la structuration d'un islam investi dans le bien-être de la communauté musulmane.

15 Toutefois, une bonne action ne saurait suffire pour accéder au paradis, si l'on ne se soumet pas à Dieu. Le bon musulman est celui qui craint Allah, qui reconnaît son unicité (*Tawid*) et le vénère, notamment par l'accomplissement des cinq prières, du jeûne et du pèlerinage. Ce deuxième aspect essentiel vise à rappeler aux croyants qu'ils ont été créés par Dieu avant tout pour l'adorer, ce qui apparaît dès la *fâtiha*, la sourate d'ouverture du Coran. L'individu refusant de se soumettre à Dieu est associé au Diable (Fortier 2003). C'est un désaveu, « une rébellion de l'humain contre le divin puisque c'est mettre sa propre gouverne au-dessus de celle du Créateur » (*Ibid.* : 152).

16 L'accès au paradis est donc un enjeu important du discours des élites islamiques. Il apparaît au détour d'une phrase dans les prédications, quel qu'en soit leur contenu. Dans un prêche donné à la mosquée de Gounghin à Ouagadougou, le docteur Paré¹⁶ sensibilisait les maîtres coraniques à traiter leurs élèves comme leurs enfants. Face à un phénomène souvent dénoncé par les médias comme une exploitation abusive des élèves coraniques, il rappelle que le maître se doit d'assister ses talibés. Quant aux parents qui confient leur progéniture, ceux-ci doivent s'informer :

« Il faut te renseigner avant de confier ton enfant à un maître. Le droit chemin de ce monde et de l'au-delà a des conditions. La clarté et la sincérité sont essentielles. Le prophète Mohammed, envoyé de Dieu, a élucidé quelques conditions : il faut la prière des tiens et l'aumône, la solidarité, suivre la religion dans la vie et dans le travail. Ces conditions sont essentielles ».(sermon du 8 août 2008, mosquée de Gounghin)

17 L'accès au paradis occupe bien une place centrale dans l'espace public religieux et renvoie à des registres sémantiques qui sont ceux des « récompenses », des « conditions de l'au-delà », des « bénédictions », ou encore du « jour du Jugement dernier ». Le paradis et l'enfer, sans cesse évoqués comme finalités des actions des fidèles, fonctionnent comme une véritable machine à fabriquer des normes. Dans ce contexte, comme l'indique Howard Becker (1985), les entrepreneurs de morale ont bel et bien besoin de l'espace public pour l'élaboration de normes, même informelles¹⁷. L'espace public religieux, tel qu'il est envisagé ici, prolonge et dépasse la notion classique d'espace public (Habermas 1992). Ce n'est pas seulement un espace de médiation entre les pouvoirs publics et la société civile islamique. C'est aussi un lieu de construction de normes morales et d'expression du prosélytisme. Il s'agit en effet pour les savants qui investissent les espaces publics religieux, de répandre le message de l'islam et de donner aux fidèles les cadres du « droit chemin » : convertir à l'islam et réislamiser les musulmans supposés être dans l'erreur dogmatique¹⁸, telles sont les visées de l'espace public religieux. Les

normes qui s'y construisent, sans s'arrêter sur leur contenu¹⁹, prennent place en faisant peser le Jugement dernier comme une puissante menace pour les hommes. Le paradis apparaît comme un instrument de la prédication, de la *da'wa* (litt. : « invitation à la foi »). Déjà dans les années 1930-1940, s'agissant des méthodes des « propagandistes religieux » en Guinée, les « prédications portaient presque exclusivement sur l'Autre Monde, les joies célestes, le paradis et l'enfer » (Triaud 1987 : 214).

L'actualité d'un débat classique : justice *versus* mystère

- 18 Si l'évocation des délices du paradis constitue depuis longtemps un lieu commun des discours de prosélytisme, il est intéressant d'examiner le recours, plus ou moins excessif, à la notion de « récompense » ou de « bons points » qui conduit à une véritable comptabilité.
- 19 Il y a là, en fait, un point de discussion théologique très classique et dont l'actualité n'est pas sans lien avec les phénomènes de réveil islamique (Platti 2008). Comme l'affirme Emilio Platti (*Ibid.*), une controverse entre savants²⁰ oppose les deux attributs divins que sont, d'une part, la justice (*adl'*), d'autre part, le mystère de Dieu (*al-Ghayb*). L'attribut divin de justice, ou la certitude du salut, suggère que les bonnes actions des hommes ici-bas sont récompensées par une bonne place dans l'au-delà. Cet attribut divin est en quelque sorte posé dès la *fātiha*, la première sourate qui ouvre le Coran :

« Au nom de Dieu : celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. Louanges à Dieu, seigneur des mondes : celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux, le Roi du Jour du Jugement. C'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours. Dirige-nous dans le chemin droit : le chemin de ceux que tu as comblés de bienfaits, non pas le chemin de ceux qui encourent ta colère ni celui des égarés »²¹.
- 20 La *fātiha* dicte que « l'être humain a vocation de salut, que la vie humaine mène au salut et que c'est à l'être humain d'emprunter la voie qui lui permet d'y accéder » (Platti 2008 : 356). En somme, il appartient à l'être humain de choisir de se laisser guider par le message divin ou de s'en éloigner. De ses choix, il subira les conséquences dans l'au-delà. Dieu dispose donc d'un attribut de justice qui Lui permet de rétribuer les hommes en fonction de leurs bienfaits lorsqu'ils se présenteront devant Lui. L'attribut du mystère de Dieu, pour sa part, suggère que l'ultime jugement appartient à Dieu, que sa comptabilité fonctionne sur des logiques qui échappent aux êtres humains. L'attribut du mystère de Dieu rétablit que l'action de Dieu est imprévisible et transcendante.
- 21 Emilio Platti considère, peut-être de façon peu nuancée, que le recours excessif à l'attribut de justice dans une rhétorique comptable du salut serait une stratégie wahhabite de réforme et de moralisation des croyants. Pour lui, « le rigorisme islamiste actuel tend à souligner davantage une logique de rétribution pour condamner avec force toute désobéissance à la *Sharī'a* et exiger sa stricte application : à la lettre » (*Ibid.* : 361).
- 22 Comme nous le montrent les quelques exemples de prêches cités plus haut, la rhétorique des récompenses est loin d'être l'apanage des mouvements littéralistes et rigoristes uniquement. Il y a là un discours largement banalisé dans une diversité de milieux, qu'ils soient musulmans francophones, traditionalistes ou littéralistes. Dans les années 1970, en Côte d'Ivoire, Marie Miran (2006) indique comment, dans une phase d'essoufflement de l'islam, les musulmans traditionalistes, prêchant les récompenses et le salut des croyants,

devenaient impopulaires.

Toutefois, on peut se demander, dans le prolongement de l'hypothèse d'Emilio Platti, si cette rhétorique des récompenses, bien qu'aujourd'hui répandue, n'était pas, dans les années 1950-1960, à l'époque de l'implantation des mouvements dits wahhabites au Burkina Faso, un propos plus spécifiquement développé au sein de cette mouvance. Au fil des décennies, cette stratégie se serait banalisée en dehors des mouvements wahhabites à la faveur d'un réveil islamique. La question reste entière et suppose d'interroger de manière plus systématique les logiques d'implantation du wahhabisme²². Là où Emilio Platti suggère qu'il y a le signe d'un « rigorisme islamiste », nous pensons qu'il y a surtout une stratégie de réislamisation qui, sans être nécessairement « rigoriste », est jugée assez persuasive pour rectifier les pratiques culturelles des croyants.

Reste à savoir si, dans les conceptions des fidèles qui écoutent ces prêches, la rhétorique des récompenses, du paradis et du salut fait l'objet de réappropriations les poussant à revoir leur pratique de la religion. En d'autres termes, le salut est-il un horizon qui ravive la ferveur des musulmans et conduit *in fine* aux logiques de réislamisation décrites plus haut ?

Du public à l'intime : la comptabilité des “récompenses”

- 23 Pour comprendre les processus de réislamisation, il est nécessaire d'observer le mouvement public/privé de circulation des normes. En effet, que les élites islamiques défendent des valeurs dans l'espace public est une chose, que les croyants se les réapproprient et s'y soumettent en est une autre. Aussi, considérer les mutations de l'islam dans la ville de Ouagadougou, est-ce prendre en compte les logiques de fabrication des normes ainsi que leur réception ? Comment et pourquoi des musulmans acceptent-ils de réévaluer leur pratique de la religion ? On touche ici aux ressorts intimes de ce qui ravive la foi.

La *zakât*, une économie morale de l'action associative

- 24 Comme l'indiquent de nombreux prêches, les musulmans ont une double responsabilité : « une verticale et l'autre horizontale. La dimension verticale de la responsabilité est celle qui lie l'être humain à son créateur [...]. La dimension horizontale de la responsabilité, quant à elle, prend en compte les relations de l'individu avec ses semblables » (Comité de presse de l'AEEMB, 2007 : 116). Les musulmans ont donc le double devoir d'adorer Dieu et de respecter les préceptes liés à leurs relations avec leur prochain. Une des clés de voûte de la gestion des affaires collectives est la *zakât* (litt. : « purification »), l'aumône légale que certains qualifient d'« impôt social », dont doit s'acquitter chaque musulman qui a des biens imposables et des revenus. Dans le Coran, la nécessité de faire l'aumône est évoquée à plusieurs reprises (IX-60, IX-108, par exemple) et, comme le rappelle Denise Masson (in *Le Coran* 1967 : XCVIII), « une allusion au droit (*haqq*) à payer sur les récoltes paraît en VI-141 »²³. Toutefois, le seuil des richesses possédées pour calculer le montant de la *zakât* n'est pas contenu dans le Coran. Il est défini par les *ulema*. Dans les faits, au Burkina, s'en acquitte qui se juge nanti. La *zakât* n'ayant rien d'obligatoire – elle n'est pas

inscrite dans les textes de loi burkinabè –, son paiement fait largement appel à la conscience des musulmans à œuvrer pour la collectivité. La *zakât* est collectée par des associations islamiques qui, en période de prélèvement de cette dîme, informent les fidèles. Par exemple, l'AEEMB diffuse l'information suivante au début de l'année 2009 :

« Le comité exécutif porte à la connaissance des fidèles et des internautes musulmans que, dans le cadre du prélèvement de la *zakât* légale, une commission chargée de la collecte siégera tous les jours au siège de l'AEEMB à partir du vendredi 9 janvier 2009 [...].

Si vous voulez la barakat faites la *Zakât* !!! [...]

“Prélève sur leurs biens une *zakât* par laquelle tu les purifies et les bénis...” ».(S9 V10)

- 25 Cette information, accompagnée d'un verset coranique l'attestant, vise à rappeler aux fidèles, qu'en s'acquittant de la *zakât*, ils recevront la *baraka*, la bénédiction divine. Dans d'autres associations, comme la fondation Al Massoud, la *zakât* constituerait 70%²⁴ du financement de l'association. Ainsi, pour Issouf Kanazoé, le représentant de l'association, son statut de grand commerçant lui permet de collecter cet impôt auprès des autres commerçants. Selon lui, son statut est pour les donateurs une garantie de la bonne gestion de ces ressources. Il explique que pour procéder à la collecte :

« On doit convaincre les commerçants de donner leur argent en guise de bienfaisance. C'est comme s'ils épargnaient pour l'au-delà. Donc ils le font. Ils acceptent de donner leur argent ».

- 26 Cette expression « épargner pour l'au-delà » est encore une fois emblématique d'une conception intime qui anime les fidèles soucieux de leur salut. En effet, en donnant pour le monde d'ici-bas, le commerçant qui s'acquitte de l'aumône légale considère qu'il s'assure une bonne place dans l'au-delà. Et c'est cet argument qui permet au représentant de la fondation Al Massoud de collecter 70% des financements de la structure qui, ensuite, œuvre à la gestion de la cité par la construction de dispensaires, d'un centre de formation à l'informatique et par la prise en charge d'orphelins.

Au Burkina Faso, les ressorts des nouvelles formes de religiosité islamiques fondées sur l'action associative s'appuient donc en partie sur la participation financière des fidèles. La *zakât*, à laquelle nul n'est légalement tenu (du point de vue du droit positif), constitue une véritable économie morale, au sens de Edward Thompson (1988)²⁵, qui s'institue dans les discours des élites musulmanes, rappelant le droit de tout musulman à la subsistance et le devoir de chacun à participer à des actions d'intérêt commun. Ainsi cette économie morale (Triaud & Villalón 2009) implique-t-elle la nécessité de faire des actions pour sa communauté et repose sur un engagement intime auquel les croyants acceptent de se soumettre. Si la collecte de la *zakât* fonctionne, c'est parce qu'elle mobilise la conscience et le devoir des musulmans. Il ne faut pas sous-estimer les enjeux que constitue le succès croissant de cette fiscalité informelle dans toute l'Afrique subsaharienne. Elle révèle la capacité de la sphère islamique, par le biais des comités de gestion des mosquées ou des associations, à participer au financement de ce qui relève des politiques publiques. Dans un contexte d'affaiblissement notoire des États, les associations et ONG islamiques parviennent donc, grâce aux financements des pays arabes, mais aussi, on le voit, des fidèles eux-mêmes par le biais de la *zakât*, à se substituer à l'État-providence dans les domaines de la santé et de l'éducation notamment.

L’engagement intime des fidèles en quête de savoirs islamiques

- 27 Les associations qui dispensent des formations islamiques en cours du soir constituent des terrains tout à fait féconds pour l’analyse des motivations qui conduisent des musulmans, sur le tard, à s’engager dans un apprentissage coranique. La Libulmesco (Ligue burkinabè à la lecture et à la mémorisation du saint Coran) est une structure qui a pour vocation d’offrir à un public francophone, qui est, ou a été, scolarisé en français, des cours du soir pour l’enseignement du Coran.
- 28 Le public concerné est constitué d’hommes et de femmes « nés musulmans »²⁶ ayant poursuivi une scolarité « classique », éventuellement des études universitaires, et n’ayant jusqu’à présent jamais réellement entrepris de formation religieuse. Ils ont hérité la religion de leurs parents et aujourd’hui réalisent qu’ils aimeraient prendre leur foi en main. Telle est la trajectoire type de ces élèves qui viennent, sur le tard, apprendre le Coran. L’enseignant, surnommé *Karsemba*, le « maître » en moore, dispense les cours aux six groupes de niveau. Le groupe des débutants, que j’ai intégré pendant quelques semaines, ne compte pas moins de cent personnes.
- 29 L’examen des motivations qui ont poussé les élèves à s’engager dans l’apprentissage du Coran révèle en premier lieu celle de « mieux comprendre et appliquer l’islam », mais des ressorts plus intimes sont également avancés. On les découvre ainsi avec cet homme :
- « J’ai pris conscience que l’homme n’est rien sans Dieu le Tout Puissant. C’est aussi cette peur d’être dans l’enfer après ma mort. Comme tout bon musulman doit apprendre à connaître l’islam dans le bon sens, je suis venu à la Libulmesco pour apprendre le Coran »²⁷.
- 30 Issouf, un jeune homme de 34 ans, électricien, explique ce qui a été le déclencheur dans sa décision de suivre les cours du soir :
- « Quand notre maman est morte en 1999, mon frère m’a dit qu’il fallait qu’on apprenne le Coran. C’est important qu’on puisse faire une récitation du saint Coran pour notre maman »²⁸.
- 31 Ces deux cas, loin d’être isolés, montrent combien la question de l’au-delà détermine au moins partiellement les choix des fidèles. Pour Issouf, l’apprentissage du Coran est devenu un engagement personnel très fort qu’il place avant tout autre projet de vie. Aussi envisage-t-il de « finir le Coran » avant de venir en Europe. Cet apprentissage est pour lui une manière de donner un sens nouveau à sa vie, de se purifier et de vivre sobrement. « Après le premier cours avec Karsemba, j’ai brûlé tous mes magazines pornos », explique-t-il. Puis il a remplacé tous les posters de stars qui décoraient sa maison :
- « Maintenant j’ai décoré la maison avec ce qui est essentiel : la carte du monde, le Coran avec la mosquée de Médine [l’image représente une jeune femme tenant le Coran avec, en fond, la mosquée de Médine] et la Kaaba [un poster de la Mecque] ».
- 32 Depuis qu’il suit les cours à la Libulmesco, Issouf est particulièrement assidu et effectue la plupart de ses prières à la mosquée proche de son domicile ou de son travail. Considérant qu’il a longtemps été un piètre musulman, il « rattrape » les prières qu’il omettait de faire auparavant. Aussi a-t-il calculé devoir doubler chacune de ces prières pendant quinze ans
- ²⁹.
- 33 Saisissant une discussion entre deux de mes voisines (dont l’une suivait les cours à la Libulmesco), je constatais que la première essayait de convaincre son amie d’intégrer le groupe :

« Si tu fais le bien, c'est pour toi. Il dit ça parce que si tu aides ceux qui t'entourent, ce que tu donnes c'est pour après [l'au-delà]. Donc si tu fais du bien, c'est pour toi et si tu fais le mal, c'est pour toi aussi ».

- 34 Son interlocutrice, apparemment convaincue par le discours de son amie, lui rétorqua qu'elle viendra au cours. Même si elle n'est jamais venue, cette conversation nocturne suggère que, pour cette femme, les arguments liés au salut sont persuasifs. Elle répétait, en substance, l'argumentaire de Karsemba développé quelques heures plus tôt pendant le cours :

« L'Amérique est une grande puissance et un jour ce sera l'Afrique. Le pouvoir un jour reviendra aux Noirs. Donc il faut éviter de faire du mal à l'autre. Le Coran dit que si tu fais du bien à quelqu'un, c'est pour toi et si tu fais du mal, c'est pour toi aussi. L'islam, c'est aider les autres. Tu ne peux pas être bien posé et regarder à côté ton voisin qui n'a rien à manger. Personne ne sait ce qu'il y a après : Dieu seul sait »

³⁰.

- 35 Une telle assertion soutenue en public est loin, à en croire la conversation prise sur le vif, de laisser les élèves indifférents. Là encore, la question de l'au-delà préoccupe et convainc. Lors d'une discussion informelle avec un des élèves, celui-ci nous expliquait (sans que nous le lui ayons demandé), sa crainte de l'enfer :

« On ne sait jamais si on ira au paradis, personne ne peut être sûr de ça et c'est Dieu qui décide. Moi j'ai peur de l'enfer. Il y a une sourate qui dit que l'ange Michaël était un ange toujours souriant et un jour on ne l'a plus vu sourire, il avait toujours la mine serrée. Le prophète a demandé à l'ange Gabriel pourquoi l'ange Michaël était toujours souriant et maintenant je le vois toujours triste. L'ange Gabriel lui a dit qu'il était parti devant les portes de l'enfer pour voir ce que c'est et, quand il a vu l'horreur que c'était, il en a perdu le sourire. Pourtant les anges ne vont pas en enfer, ce n'était même pas pour lui, mais rien qu'à l'idée de voir ce qui attend les hommes, ça lui a vraiment fait peur. Moi, quand j'ai lu cette sourate, j'ai eu peur, ça m'a fait pleurer même. Donc comme on a tellement peur de l'enfer, on essaie de faire du mieux que l'on peut pour l'éviter. Il faut tout faire pour avoir des récompenses pour multiplier les chances d'aller au paradis ». (Issouf, août 2008, Ouagadougou)

- 36 On voit ici combien la crainte de l'enfer anime profondément les croyants et les pousse à faire de leur mieux pour l'éviter en se conformant aux prescriptions islamiques. Si la notion de récompense est présente dans cet extrait, il n'est toutefois nullement question de quelque chose qui s'apparenterait à la certitude du salut. En effet, comme le précise Issouf, « on ne sait jamais si on ira au paradis » et, comme l'affirme son maître, « Dieu seul sait ». D'une certaine manière, l'attribut du mystère divin (*al-Ghayb*) impose aux fidèles de toujours douter de leur sort. Cela n'en donne pas moins d'importance à la notion de « récompense » présente dans cet extrait et qui est très prégnante dans les discours des fidèles. Ils tiennent ainsi une véritable comptabilité des récompenses que produisent certaines prescriptions bien respectées. Voici ce qu'affirme Idrissa, doctorant en biochimie :

« Si tu pries à la mosquée plutôt que chez toi, c'est mieux. Parce que, en collectivité, il suffit que dans le groupe il y ait une personne qui ait bien dit la prière sans faire d'erreur et tout le monde a 27 bénédictions. Donc, en allant à la mosquée, tu as plus de bénédictions. Et si chez toi tu pries tout seul avec une erreur, c'est comme si tu n'avais pas prié ».

- 37 Ici, la récompense est de vingt-sept bénédictions pour celui qui prie dans la mosquée. Les rétributions, on le voit, s'accumulent au cours de la vie du fidèle qui respecte les

préceptes islamiques. Ce sont ces bonnes actions qui seront comptabilisées au jour du Jugement dernier, lorsque le fidèle se présentera devant Dieu.

- 38 À l'échelle du fidèle en quête de savoirs islamiques, les processus de réislamisation à l'œuvre et de purification des mœurs semblent essentiellement se traduire par la perspective des récompenses conjuguée à un doute restituant à Dieu son mystère et son omnipotence. La remarque d'un informateur qui se plaît à dire « quand je mourrai, je vais chier tellement j'aurai peur » illustre bien la crainte que ces fidèles ont de l'enfer et explique mieux leur souci d'être de bons pratiquants. Cela les conduit à revoir leurs pratiques de l'islam et, *in fine*, à restructurer leur quotidien : cesser de consulter des marabouts, être assidus dans les prières, bien prononcer la *fātiha*, préférer la prière dans la mosquée plutôt qu'en privé (etc.) sont autant de principes qui s'imposent avec plus ou moins de facilité aux fidèles.

Les élites islamiques s'appuient largement sur le « caractère eschatologique du Coran » (Masson in *Le Coran* 1967) en recourant au jugement divin et à la notion de récompenses pour faire passer leur message. Parallèlement, cette rhétorique largement réactivée par les fidèles semble avoir un effet performatif sur les processus de réislamisation en cours. Il faut se garder de considérer que tout individu est aujourd'hui nécessairement concerné par la réislamisation ambiante : il y a en effet des croyants dont la religiosité reste fondée sur l'idée qu'il s'agit d'une culture héritée de leurs parents. Pour ceux qui sont engagés dans des actions de reviviscence de leur foi, la rhétorique du salut donne à voir un phénomène inhérent au réveil islamique : la forte conscientisation par les croyants de leur pratique religieuse qui joue un rôle déterminant dans leurs trajectoires individuelles.

Comme l'indique Jean-François Havard s'agissant du mouvement *bul faale* sénégalais, plus que l'expression d'une résignation, « l'omnipotence divine n'entre pas en contradiction avec la liberté et, par conséquent, avec la responsabilité individuelle, laquelle donne tout son sens au dogme du “Jugement dernier” » (2001 : 74). En effet, il semble important de noter que la référence courante au jugement divin marque la volonté individuelle des croyants, espérée ou effective, d'être responsables de leurs actes et de se prendre en main. Cette individualisation apparente permet en fait de structurer de nouvelles formes de solidarités autour de l'islam. Celles-ci sont rendues possibles notamment grâce à la collecte de la *zakât* qui permet le financement de nombreuses actions associatives, et asseoit le caractère citoyen de la communauté musulmane burkinabè.

BIBLIOGRAPHIE

Barbier, Jean-Claude, 1999 « Citadins et religions au Burkina Faso : Églises et recompositions identitaires », in René Otayek, ed., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*. Talence, Centre d'étude d'Afrique noire : 159-172.

- Becker, Howard S., 1985 [1963] *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris, Métailié.
- Bunza, Mukhtar Umar, 2005 « The Iranian Model of Political Islamic Movement in Nigeria (1979-2002) », in Muriel Gomez-Perez, ed., *L'Islam politique au sud du Sahara...* : 227-242.
- Cissé, Issa, 1994 *Islam et État au Burkina Faso, de 1960 à 1990*. Paris, Université Paris 7 – Denis-Diderot, thèse de doctorat.
- Le Coran...*, 1967 *Le Coran*. Trad. et notes par Denise Masson. Paris, Gallimard (« Folio classique »).
- Dahou, Tarik, 2005 « L'espace public face aux apories des études africaines », *Cahiers d'études africaines* 178 : 327-349.
- Dupret, Baudouin, 2000 *Au nom de quel droit ? Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*. Paris, Maison des sciences de l'homme-LGDJ (« Droit et société. Recherches et travaux »).
- Dupret, Baudouin, 2004 « L'autorité de la référence : usages de la shari'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives de sciences sociales des religions* 125 : 189-210.
- Eisenstadt, Shmuel N., Miriam Hoexter & Nehemia Levtzion, eds, 2002 *The Public Spheres in Muslim Societies*. Albany, State University of New York Press.
- Fortier, Corinne, 2003 « Soumission, pragmatisme et légalisme en islam », *Topique* 85 (4) : 149-169.
- Gomez-Perez, Muriel, ed., 2005 *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).
- Habermas, Jürgen, 1992 [1963] *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot.
- Havard, Jean-François, 2001 « Ethos “bul faale” et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine* 82 : 63-77.
- Holder, Gilles, ed., 2009 *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala (« Les terrains du siècle »).
- Koné-Dao, Maïmouna, 2005 « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », in Muriel Gomez-Perez, ed., *L'Islam politique au sud du Sahara...* : 449-460.
- Kouanda, Assimi, 1996 « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », in René Otayek, Filiga Michel Sawadogo & Jean-Pierre Guingané, eds, *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993). Ordre politique et changement social en Afrique subsaharienne*. Paris, Karthala : 91-100.
- Leclerc-Olive, Michèle, 2009 « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », in Gilles Holder, ed., *L'Islam, nouvel espace public en Afrique...* : 37-60.
- Loimeier, Roman, 2005 « De la dynamique locale des réformistes musulmans : études bibliographiques (Sénégal, Nigeria, Afrique de l'Est) », in Muriel Gomez-Perez, ed., *L'Islam politique au sud du Sahara...* : 29-48.
- Miran, Marie, 2006 *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).
- Otayek, René, 1993 « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in Jean-François Bayart, ed., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris, Karthala : 101-127.

Piga, Adriana, 2005 « Analyse socioculturelle des sermons du vendredi à la mosquée du campus de Dakar : le rôle de la sourate de la Caverne », in Muriel Gomez-Perez, ed., *L'Islam politique au sud du Sahara...* : 265-282.

Piga, Adriana, 2007 « Sénégal et Gambie, un parcours guidé dans le Sénégal islamique », *Islam et sociétés au sud du Sahara 1 : Nouveaux espaces* : 13-42.

Platti, Emilio, 2008 « Questions de théologie selon l'islam », *Recherches de sciences religieuses* 96 (3) : 355-368.

Roy, Olivier, 2004 *L'Islam mondialisé*. Paris, Le Seuil (« Points. Essai »).

Saint-Lary, Maud, 2009 « Autonomie politique et diffusion de valeurs morales dans l'espace public religieux burkinabè : l'exemple d'une juridiction musulmane de proximité », in Gilles Holder, ed., *L'Islam, nouvel espace public en Afrique...* : 197-222.

Thompson, Edward P., 1988 « L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIII^e siècle », in Florence Gauthier & Guy-Robert Ikni, eds, *La Guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIII^e siècle*. Montreuil, Éd. de la Passion : 31-92.

Triaud, Jean-Louis, 1987 « Le prosélytisme en Afrique noire », in Jacques Marx, ed., *Propagande et contre-propagande religieuse*. Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles : 205-206.

Triaud, Jean-Louis, 2007 « L'islam au sud du Sahara : pistes de réflexion », in Hassane Souley et al., eds, *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*. Paris, Les Indes savantes : 143-145.

Triaud, Jean-Louis & Leonardo Villalón, 2009 « L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine* 231 (3) : 23-42.

NOTES

1. Selon le dernier recensement effectué en 2006. Ces chiffres doivent être pris avec prudence, notamment s'agissant de la catégorie « animiste », qui représente ici ceux qui pratiquent une religion autochtone de façon exclusive. Ces statistiques ne prennent pas en compte ceux qui cumulent ces pratiques avec une religion universaliste.
2. Selon les derniers comptages effectués par l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina (AEEMB), et présentés par Bakary Traoré (séminaire « Publislam »).
3. Jean-Louis Triaud indique deux autres périodes importantes dans l'histoire de l'expansion de l'islam en Afrique subsaharienne, à savoir le XVIII^e siècle, période des *jihads* peuls, et l'époque coloniale.
4. La catégorie de « réformiste » est entendue ici dans son sens large, incluant les associations islamiques francophones, les mouvements amhadis, shi'ites et « wahhabites ». Leur point commun est de participer largement aux processus de réislamisation en cours dans le pays.
5. La Ahmadiyya est considérée par les musulmans comme un mouvement hérétique. Par conséquent, ses adeptes sont interdits de pèlerinage à la Mecque.
6. Cela nous a été répété à plusieurs reprises à l'occasion d'une pré-enquête menée en juillet et août 2008.

7. Roman Loimeier montre, qu'au Sénégal, le discrédit jeté sur les soufis et les pratiques maraboutiques a progressivement laissé la place à de nouveaux thèmes de réforme comme la drogue, la prostitution ou la corruption de l'État laïque. Ce glissement s'explique par la popularité persistante des soufis dans la société qui aurait décidé les réformistes « de suspendre les polémiques contre les marabouts et de se concentrer sur la lutte contre l'État laïque » (2005 : 33).

8. Ce travail s'appuie sur des enquêtes menées à Ouagadougou en 2008 et 2009. Les données présentées ici conjuguent des observations à la Libulmesco (Ligue burkinabè à la lecture et à la mémorisation du saint Coran), des entretiens formels et informels auprès de leaders religieux et croyants « ordinaires », et un corpus de prêches écrits ou donnés à l'occasion de la prière du vendredi. Je tiens à remercier chaleureusement tous ceux que j'ai rencontrés et qui ont fait preuve d'une grande disponibilité à mon égard en dépit de leurs emplois du temps souvent très chargés, et ont souvent facilité mon insertion dans différents milieux ouagalais. Un grand merci aussi à tous ceux qui se sont confiés à moi sur les dimensions parfois très intimes de leur expérience religieuse.

9. *An-nasr vendredi* est en quelque sorte la version écrite des sermons du vendredi donnés à la mosquée de l'AEEMB. L'association a pour parti pris de traiter, à cette occasion, à la fois des problèmes sociétaux, de divers thèmes religieux ou de l'actualité internationale. Depuis 2005, elle a entrepris de publier chaque année un recueil des sermons du vendredi. Nous nous appuyons ici sur « L'an 3 d'*An-nasr vendredi* » qui constitue un corpus de 63 prêches du vendredi donnés au cours de l'année 2007.

10. Ils sont par exemple titrés « Après le pèlerinage » ou « Abraham, la fête, le sacrifice ».

11. « Les droits du voisin en islam », « La cuisine, un facteur de consolidation du foyer familial ».

12. « Fête de la bière : que Dieu protège le Burkina ! »

13. « Caricature du prophète, indigne provocation », « Législatives palestiniennes, la victoire embarrassante du Hamas ».

14. « L'imam Al-Bukhârî : la citadelle du hadith », « La bataille de Badr, c'était il y a 1425 ans !!! ».

15. Langue des Moose (ou Mossi) [sg. : Moaga], parlée exclusivement au Burkina Faso.

16. Appelé ainsi à Ouagadougou, « docteur Paré » a fait une thèse de théologie islamique, en Syrie, sur la place des sciences dans le Coran.

17. Pour Howard Becker, les « normes informelles » sont toutes celles qui ne sont pas inscrites dans les lois.

18. « Propager l'islam » est l'objectif généralement inscrit dans les statuts de nombreuses associations islamiques.

19. Comme nous l'avons évoqué plus haut, elles réglementent autant les pratiques sociales, que culturelles ou morales. Elles véhiculent à bien des égards un message politique qu'il soit implicite ou explicite.

20. Il s'appuie notamment sur les débats entre les mu'tazilites et le théologien Abu l-Hassan al Ash'ari sur la question du recours excessif à l'attribut divin de justice. Il puise également dans le seizième chapitre du traité sur *L'Unité de Dieu*, de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, le fondateur du « wahhabisme » qui, comme les mu'tazilites, réaffirme la réalité de l'attribut divin de justice.

21. Traduction de Denise Masson (in *Le Coran* 1967).

22. Dans un article à paraître, nous questionnons le phénomène de banalisation de marqueurs autrefois exclusivement wahhabites comme le port de la barbe, le voile noir et la robe, ou encore la stigmatisation des pratiques maraboutiques. De ce point de vue, la ville de Ouagadougou donne à voir un brouillage des identités musulmanes.

23. « C'est lui qui a fait croître des jardins en treilles ou non en treilles ; les palmiers et les céréales comme nourritures variées, les oliviers et les grenadiers, semblables ou dissemblables. Mangez de leurs fruits quand ils en produisent ; payez-en les droits le jour de la récolte. Ne commettez pas d'excès, Dieu n'aime pas ceux qui commettent des excès ».

24. Selon les déclarations du président de la fondation Al Massoud.

25. Cette expression désigne le droit à la subsistance dans l'Angleterre de la fin du XVI^e siècle.

26. C'est-à-dire qu'ils ont hérité leur religion de leurs parents et ont reçu leur nom sept jours après leur naissance.

27. C'est une réponse écrite donnée à la question : « Y a-t-il un événement particulier qui vous a poussé à apprendre le Coran ? » (questionnaire expérimental).

28. Entretien informel, Ouagadougou, août 2008.

29. Ces affirmations se recoupent avec nos observations.

30. Cours du soir à la Libulmesco, juillet 2008.

RÉSUMÉS

Résumé

Dans un pays où islamisation et réislamisation sont les deux facettes d'un même phénomène, quelles logiques poussent les croyants à reconsidérer leur rapport quotidien à la religion ? Pour répondre à cette question, nous appréhendons l'usage du paradis et du salut dans les discours des élites autant que dans les conceptions des fidèles. Cet article vise à mettre en regard les dimensions publiques du réveil religieux et ses effets sur la vie privée des croyants. Si l'évocation du Jugement dernier est un lieu commun des discours religieux, il convient néanmoins de s'interroger sur son caractère performatif. L'issue du Jugement dernier constitue-t-elle réellement un moteur qui ravive la foi, motive les « bonnes » actions et transforme le rapport intime que les croyants ont à leur religion ?

Abstract

In a country where Islamization and re-Islamization are facets of a single phenomenon, what leads believers to reconsider their everyday relation to religion ? To answer this question, the use of paradise and salvation in the discourse of elites and the conceptions of believers is studied. The aim is to compare the public dimensions of the religious revival and its effects on believers' private lives. Although the last judgement is a commonplace in religious rhetoric, it is

worthwhile inquiring into its performativity. Is its outcome the driving force that revives faith, motivates « good » actions and transforms believers' intimate relations with their religion ?

INDEX

Mots-clés : islam, paradis, enfer, Jugement dernier, espace public, intime, réislamisation, Burkina Faso

Keywords : Islam, Heaven, Hell, Divine Judgment, Public Sphere, Intimate, Reislamization, Burkina Faso

AUTEUR

MAUD SAINT-LARY

Institut de recherche pour le développement/Centre d'études africaines, Paris
maud.saint-lary@ird.fr