

Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint

Marie Miran-Guyon, Nurudine Oyewolé

▶ **To cite this version:**

Marie Miran-Guyon, Nurudine Oyewolé. Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint. Histoire, monde et cultures religieuses, 2015, Religiosités musulmanes dans le monde francophone, 36, pp.141-158. 10.3917/hmc.036.0141 . halshs-01381783v1

HAL Id: halshs-01381783
https://shs.hal.science/halshs-01381783v1

Submitted on 30 Nov 2016 (v1), last revised 23 Feb 2017 (v2)

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

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

Côte d'Ivoire. Un islam d'expression française à la fois tangible et restreint

Marie Miran-Guyon & Nurudine Oyewolé

NB. Version pré-publication, sans image
Texte définitif dans HMC*, 36, déc. 2015 : 141-158*

Au tournant du troisième millénaire, porté par un mouvement de « revivalisme modéré[1] », le français apparut en Côte d'Ivoire comme une nouvelle langue de l'islam, non hégémonique mais influente. En témoigne le lancement, en 2000 à Grand-Bassam, du Colloque international des musulmans de l'espace francophone (CIMEF). Cet article interroge l'évolution des formes de l'islam ivoirien d'expression française depuis leur émergence dans les années 1970, avec une emphase sur les quinze dernières années, contemporaines de tourmentes politiques, sociales et religieuses ayant fortement affecté, à l'instar du corps national, la communauté et les dynamiques intellectuelles islamiques[2]. L'article propose l'hypothèse heuristique d'un islam ou d'une islamité francophone à double entente : à la fois tangible par sa visibilité croissante notamment dans l'espace public et restreint par les contraintes qui en limitent l'usage dans divers contextes, locaux, intimes et écrits. Pour cerner ces ambivalences, l'approche méthodologique privilégie les questionnements plutôt que les analyses catégoriques. La démarche est davantage éclatée que concluante. Elle traverse les échelles, du plus général au plus singulier. Elle considère l'activité rhétorique tout autant que l'empirique. Elle confronte aussi le regard d'un militant et intellectuel musulman ivoirien et celui d'une chercheuse en sciences sociales, dans l'idée que ces entrecroisements de perspective puissent enrichir et nuancer les propos.

De l'importance du français dans la vie musulmane ivoirienne : retour sur l'histoire

Depuis le milieu des années 1970, une révolution silencieuse a lentement

[1] L'expression « *moderate revivalists* » est de Kane (2007). Pour une histoire du revivalisme islamique ivoirien, cf. Miran (2006). Sur l'importance du français dans les communautés musulmanes du golfe de Guinée, cf. Miran (2005).

[2] Pour un éclairage politique et religieux de la période 2000-2013, cf. Miran-Guyon (2015) et Oyewolé (à paraître).

mais durablement transformé le paysage de l'islam en Côte d'Ivoire[3]. Longtemps laissée aux mains des maîtres coraniques et des prédicateurs traditionnels, l'animation de la vie communautaire fut progressivement relayée par des acteurs d'un genre nouveau. Leur profil était double : d'une part, de jeunes arabisants de retour de leurs années d'études passées au Moyen-Orient ; de l'autre, des élèves et étudiants musulmans francophones issus de l'école laïque officielle. Ces derniers, inspirés par leurs homologues chrétiens, catholiques surtout, cherchaient à s'organiser pour mieux connaître leur religion et guider leur vie spirituelle. Au départ, chacun des deux groupes rencontra des écueils sur le chemin de leurs ambitions. Les jeunes arabisants eurent peine à diffuser leur discours réformateur dans le milieu traditionnel existant. Or ce dernier, porteur de discours peu syntones avec le mode de raisonnement cartésien dispensé à l'école occidentale, ne satisfaisait pas les attentes des élèves et étudiants musulmans. De la rencontre entre arabisants et élèves et étudiants francophones naquit une vision nouvelle de l'organisation du travail islamique en Côte d'Ivoire, dont la prééminence se confirma au fil des décennies.

Cette confluence d'énergies engendra trois mutations fondamentales. Premièrement, la forme du discours religieux évolua de manière spectaculaire. Aux antipodes des schémas traditionnels rigides, la nouvelle façon d'aborder les sujets islamiques était marquée par le souci permanent de prendre en compte le vécu quotidien et de décomplexer des fidèles qui se sentaient enfermés dans une tradition en déphasage avec la modernité sociale ivoirienne. Deuxièmement, la langue véhiculaire adoptée, jusqu'alors vernaculaire — le malinké communément appelé le dioula — céda le pas au français, idiome de référence de la population musulmane ciblée, citadine et lettrée. Troisièmement, le cadre et les méthodes de travail et de réflexion islamiques furent reconfigurés sur le modèle des organisations de type moderne, issues du management des organisations et/ou des structures étatiques.

Si les communautés traditionnelles étaient généralement dirigées par des chefs religieux charismatiques sur des bases régionales ou ethniques, les mouvements associatifs cherchèrent à se démocratiser en se dotant de nouvelles structures hiérarchiques. En leur sein, les postes étaient (en principe) attribués sur la base des compétences, sans tenir compte de l'ethnie, de la région ou de la nationalité. Le charisme individuel fut doublé du souci de l'efficacité collective, avec pour maître mots : planification, exécution, suivi et évaluation.

Au tournant des années 1990, le panorama organisationnel de l'islam avait ainsi radicalement changé en Côte d'Ivoire. Toutes les structures du champ islamique, sans exception, fonctionnaient désormais sur les bases

3 Sur la thématique de cette révolution discrète, aux antipodes d'une révolution radicale et tapageuse, cf. Miran (2000).

précitées. Par la suite, la langue française, avec sa culture et son savoir-faire, prit de l'ascendant dans la conduite des prédications et plus largement dans la vie des musulmans en Côte d'Ivoire.

Cette importance du français se notait au niveau du choix des leaders associatifs. Ceux qui ont émergé sur la scène nationale avaient su s'adapter aux réalités modernes. Certains leaders arabophones, faute de maîtriser le français, ne purent développer de notoriété autre que locale. Au moment de la création de la fédération du Conseil national islamique (CNI) en 1993 — structure importante s'il en fut alors — le choix du président fut même assorti d'une clause précisant qu'il devait être francophone. Même les leaders du mouvement dit wahhabite/salafiste/sunnite, arabophones réputés, ont mis désormais un point d'honneur à recourir au français.

Désormais, le discours islamique relayé sur la scène nationale se formule de plus en plus en français. Les prêches du vendredi dans les grandes mosquées d'Abidjan, les journaux et bulletins islamiques (*Alif, Al Azan*, *Allahou Akbar* — qui ont cessé de paraître — *Al Minbar, Islam Info* — qui ont pris la relève), la FM islamique Al Bayane, les écoles franco-arabes (dont une minorité a adopté le programme pédagogique officiel), des associations et des ONG islamiques : tous emploient le français à des degrés divers. Inauguré en 2010 à Abidjan, l'Institut international de l'imamat en Afrique (« 3I Afrique ») intègre également dans ses programmes l'enseignement de la langue française et des sciences de la communication.

Par ailleurs, le processus d'élaboration du discours des acteurs islamiques s'inscrit de plus en plus dans la démarche héritée des sciences sociales. L'injonction d'une bonne maîtrise de la langue française tient aussi à ce qu'elle donne accès aux connaissances des chercheurs et intellectuels francophones. Mieux, les livres islamiques les plus lus localement sont désormais de plumes francophones.

Sur un plan sociolinguistique plus large, la réalité du contexte ivoirien contemporain est qu'une majorité de citadins s'exprime couramment en français, fut-ce en français « ivoirien »[4]. Les jeunes et les citadins musulmans sont partie prenante de ce fait social ; pour certains, le français est devenu une langue maternelle au même titre que les langues vernaculaires (voire même plus employée). En conséquence, le français est devenu la langue privilégiée de construction, d'expression et de diffusion du discours de l'islam urbain et de l'islam des jeunes. Il s'ensuit l'invention de pratiques « modernes » de l'islam, ancrées dans une francophonie décomplexée et éloignées des traditions. Celles-ci gardent toutefois droit de cité à l'occasion d'événements festifs tels les baptêmes, mariages, funérailles, célébrations des 'Id et du Mawlid. Reste qu'une certaine fascination pour la modernité et un désir partagé d'accéder à la société de

4 Pour un aperçu des recherches linguistiques sur la francophonie ivoirienne, cf. Aboa (2008), Kouadio N'Guessan (2008) et Kube (2005).

consommation tend à pousser les « traditionalistes » à émuler les « modernistes » quant à leur style d'expression et leur mode d'organisation. Au plan des idées, l'islam d'expression française est indéniablement à l'avant-garde.

C'est donc un fait : en Côte d'Ivoire, le français a acquis ses lettres de noblesse comme nouvelle langue de l'islam, légitime et influente, y compris auprès de communautés imparfaitement francophones. L'époque où le français et l'éducation laïque francophone étaient voués aux gémonies est définitivement révolue. L'évolution se fit progressivement, à l'initiative même de la communauté musulmane[5]. El Hadj Mamadou Traoré, imam depuis 2001 de la mosquée de la Riviera Golf, mosquée phare d'Abidjan, était parti étudier en Egypte en 1956 : il s'était inscrit en parallèle à l'Alliance française du Caire pour apprendre le français. Aboubacar Fofana, président depuis 2006 du Conseil supérieur des imams (COSIM) — la plus haute instance islamique nationale, coiffant même le Conseil national islamique (CNI) — lui avait emboîté le pas[6]. Comme d'autres prédicateurs diplômés du Moyen-Orient revenus au pays dans les années 1970-80, c'est au contact du public des jeunes élèves et étudiants passés par l'école officielle qu'ils perfectionnèrent leur maîtrise de la langue française, devenant bi- ou tri-culturels : à savoir de langue et culture d'origine malinké/dioula, mais aussi de langue et culture arabes et française-francophone. Cette ouverture au français avait ainsi un caractère endogène, même si, assurément, elle fut aussi une réponse pragmatique au défi de l'environnement national où le français, ex langue coloniale devenue l'unique langue officielle, occupait (et occupe toujours) une position hégémonique au plan politique. A la différence du Sénégal ou du Mali où des langues vernaculaires ont droit de cité sur la scène publique, en Côte d'Ivoire il n'y a point d'existence civique ou politique en dehors du français.

C'est dans la longue durée du mouvement ivoirien de renouveau islamique que fut impulsé, en 2000 à Grand-Bassam, le Colloque international des musulmans de l'espace francophone (CIMEF), en coopération avec l'intellectuel musulman d'origine suisse Tariq Ramadan. Cette rencontre faisait suite au Séminaire international de formation des responsables d'associations musulmanes (SIFRAM), lancé à Abidjan en 1991 avec le soutien de la fondation Saar-USA, organisme américano-saoudien dont le représentant en Côte d'Ivoire était un ougandais anglophone (mais la langue de travail du SIFRAM était principalement le français)[7]. C'est comme invités du SIFRAM qu'Hani, puis son frère Tariq

5 Dans divers pays de la sous-région, ce sont d'anciens intellectuels marxistes francophones passés à l'islam qui ont été à l'avant garde de l'islamité d'expression française : cf. Triaud (2010). En Côte d'Ivoire, peut-être parce qu'Houphouët était libéral et réprimait les communistes, cela n'a pas été le cas.

6 Détails dans Miran-Guyon & Touré (2012).

7 Plus de détails sur le SIFRAM et le CIMEF dans Miran (2006) et CIMEF (2001).

Ramadan prirent langue avec l'Afrique de l'Ouest. Le CIMEF devait se tenir tous les deux ans à Abidjan en alternance avec le SIFRAM. Le coup d'Etat de septembre 2002 et les violences qui divisèrent ensuite le pays firent que le CIMEF devint itinérant à l'échelle ouest-africaine. L'avant-garde islamique « europhone [8] » de Côte d'Ivoire, pour reprendre l'expression d'Ousmane Kane, semblait alors en passe d'étendre son rayonnement dans toute la zone sous-régionale[9]. Les guerres ivoiriennes en décidèrent autrement.

Espaces d'expression de l'islam francophone : l'endroit et l'envers

L'analyse synoptique inviterait à conclure que la langue française s'est frayée une place inédite et finalement importante dans le paysage plurilingue des musulmans de Côte d'Ivoire en réponse à deux grands défis. Le premier résulta de l'émergence de *nouveaux publics* que l'on pourrait qualifier de non-traditionalistes. En effet, les compétences ou les préférences linguistiques des publics déterminent généralement la langue des orateurs. Ces nouveaux publics avaient au moins trois visages : les élèves et étudiants musulmans devenus cadres et intellectuels, aspirant à intégrer la modernité ivoirienne ; les convertis non-dioulaphones issus de lignages sudistes dits « autochtones » [10], enfin des non-musulmans et singulièrement des catholiques, désireux d'entrer en dialogue avec les musulmans. Le passage au français pour aller à la rencontre de ces nouveaux publics a accompagné l'ouverture de l'islam ivoirien vers l'épistémè moderne-rationnel. Il a permis (ou tenté) de desserrer le lien entre islam et ethnicité malinké/dioula. Il a permis des relations inter-religieuses islamo-chrétiennes d'un nouveau genre, formelles et informelles : les musulmans ont ensuite souvent cherché à émuler le *modus operandi* de l'Eglise romaine. Le deuxième grand défi fut le souci de la nouvelle élite musulmane de mieux faire entendre la voix de l'islam auprès de l'Etat et de la société civile, engendrant un *islam public* francophone. L'islam qui participe depuis 1990 aux débats sur des sujets d'intérêt commun, à la télévision nationale, aux commissions établies par l'Etat ou autres, est l'islam d'expression française. Cela ne rend pas cet islam monochrome — l'islam francophone est pluriel — mais cela en situe néanmoins la coloration.

L'ambivalence tient au fait que l'islam francophone, tout influent qu'il soit — et visible, de surcroît, de par l'investissement des médias — paraît restreint ou confiné à ces seuls espaces religieux, l'espace des nouveaux publics et l'espace de l'islam public. Le français ne s'est guère imposé dans les pratiques linguistiques ordinaires hors de certains quartiers

8 Pour reprendre l'expression de Kane (2003).
9 Discuté dans Miran (2007).
10 Discuté dans Miran-Guyon (2012).

d'Abidjan ou des grandes villes de province, dans les villages, ou encore dans le Nord de la Côte d'Ivoire, parent pauvre en infrastructures éducatives et coupé des ressources du Sud pendant la période 2002-2011 de régence des rebelles issus du putsch de septembre 2002. Dans la sphère religieuse relevant de l'intime, des femmes, de la famille, dans les milieux religieux traditionalistes, la place du français est à nuancer et elle est parfois très discrète. Les chants islamiques même de sonorité moderne sont souvent en malinké/dioula. Les écoles islamiques et en particulier les madrasas franco-arabes ne forment pas vraiment des francophones. Il est vrai qu'un nouveau type d'école est apparu sur la scène scolaire avec les écoles islamiques conventionnées, qui suivent le programme officiel et sont subventionnées, mais elles sont encore peu nombreuses[11].

Cet écart entre l'importance de l'islam d'expression française véhiculé par les élites musulmanes urbaines et son faible dynamisme dans la majorité démographique musulmane semble s'être encore élargi par suite de la dernière décennie de violences politico-militaires. L'éducation a pris du retard partout, surtout dans le Nord. Il y a même eu un recul de l'islam et un retour aux religions ou spiritualités traditionnelles, la *dozoya* des chasseurs mandingues et la *bamanaya* ou religion des ancêtres : l'épistémè non-rationnel articulé à la langue et à la culture malinké/dioula n'est pas tombé en désuétude. Par ailleurs, à l'acmé de la crise, quand l'islam se trouvât la cible de violences symboliques et physiques, amenant des musulmans à entrer dans la clandestinité, les communications se firent souvent discrètes voire secrètes ; elles ne privilégiaient plus le français. Or il n'est pas que la parole offerte en public et sue de tous qui compte : la parole tenue discrète ou secrète a aussi du poids.

La formation d'une religiosité islamique francophone : une anecdote emblématique

Une anecdote éclaire, par-delà l'histoire qu'elle raconte, l'impact qu'a eu le français sur la formation d'une certaine religiosité islamique en Côte d'Ivoire. Pour mieux l'appréhender, il faut se garder d'entendre le français et l'islam comme des essences : ce qui importe, c'est le contexte des usages et des interprétations. C'est précisément là où cette anecdote est instructive, parce qu'elle décrit très concrètement comment s'est nouée une convergence entre la « boîte à outils du français » (qui représente une langue mais aussi une démarche réflexive et une méthode de communication) et un projet islamique, en l'occurrence celui de transmettre efficacement une certaine herméneutique à un certain public de musulmans.

---

11 116 en 2011 à l'échelle nationale (APA, 16 janvier 2015). Sur la question de l'éducation islamique en Côte d'Ivoire, cf. Binaté (2012).

Cette anecdote est racontée en 2008 par Abdoul Karim Cissé, psycho-sociologue alors en poste à l'Université de Cocody. Elle parle des débuts de sa coopération avec Aboubacar Fofana, aujourd'hui cheikh des imams et président du Conseil supérieur des imams (COSIM), à ce titre l'une des voix les plus autorisées de l'islam public ivoirien. Suit un long extrait des propos de Cissé :

« En 1995, l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire [AJMCI] organisait une caravane de *da'wa* [prédication] à Abengourou. C'était pendant les vacances. Oustaze [maître] Aboubacar Fofana est invité à donner une conférence, je l'accompagne avec M.T. D'Abengourou, on est ensuite allés directement à Man, où Fofana était encore invité par une association d'enseignants sunnites pour donner une autre conférence. Dans la voiture, la discussion était très animée : on s'y mettait tous pour critiquer le discours. C'est pour ça que Fofana aime s'entourer d'intellectuels plus encore que d'imams : pour débattre, pour progresser. Quand ce fut mon tour de parole, j'ai dit à Oustaze : 'je trouve que tu n'as abordé qu'un seul point de ce que tu pouvais dire. Tu aurais pu dire les choses autrement'. Fofana était étonné. Il dit : 'mais comment ?' Je lui dis qu'il aurait dû dégager une problématique. Expliquer pourquoi le thème est important. Avoir une approche définitionnelle. Formuler des hypothèses. Oustaze m'a répondu : 'Mais Cissé, ça fait des années qu'on se connaît. Pourquoi c'est seulement maintenant que tu me dis ça ? Ce que tu me dis, j'en avais besoin depuis des années !' Jusque-là — poursuit Abdoul Karim Cissé — les interventions de Fofana ressemblaient à des *tafsir* [exégèse du Coran]. On lui donne un thème, il choisit quelques sourates, il improvise un commentaire inspiré et c'est tout. Il n'avait aucune formation à la préparation d'un exposé, aux méthodes de prise de parole devant une assemblée, à la structuration du discours. Ce sont ces trois objectifs que je lui ai proposés. Pour préparer un exposé, il faut prendre en compte l'expression du besoin. Il y a des sujets multiples dans la religion. Mais quelle est la priorité ? Il faut hiérarchiser les thématiques en fonction des besoins. Tout n'est pas toujours important au même moment. Il faut exclure certains domaines. Quand le sujet est bien défini, il faut un fil conducteur. Cela aide ceux qui ont sollicité la conférence à se discipliner. Cela les aide à acquérir un savoir précis sur des sujets précis. Il ne faut pas oublier que dans le public, il y avait des intellectuels qui avaient tourné le dos à l'islam et étaient exigeants ! Et puis il faut aussi savoir répondre aux questions de l'assistance. Pour aider le public à comprendre, il ne faut pas que les réponses soient trop brutales, trop dissuasives ».

« Aboubacar Fofana a d'emblée saisi l'importance de ce travail. Par la suite, il est venu travailler chez moi au moins trois fois par semaine. J'étais devenu son conseiller, on passait en revue toutes sortes de thèmes, toutes ses conférences. C'était un travail permanent. On préparait la

conférence ensemble, Fofana la donnait, ensuite on en discutait de manière critique. Le discours de Fofana a évolué après cela. A la Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire [LIPCI, pôle de rassemblement des arabisants, dédié à la *da'wa*], les gens l'ont noté. Mais eux n'ont pas eu ce sens autocritique, ils se sont moins remis en cause ».
- Question : « Est-ce qu'en changeant de forme, le fond des discours a aussi changé ? »
- Abdul Karim Cissé : « Oui et non. D'abord, il faut prendre en compte le contexte : la maturation de l'homme Fofana, l'évolution de la société ivoirienne. En tout cas, Fofana a compris qu'une transformation ne s'opère pas du jour au lendemain. Les manières de faire se réforment plus vite que les manières d'être. Il a gardé son enseignement mais il ne s'est plus obsédé sur l'immédiateté des résultats. Avant, il était pressé ! Depuis, il valorise la patience, les changements progressifs. Les associations sont une école pour changer les manières de faire. Comment être efficace, ne pas se contenter de peu. Fofana a aussi appris à envelopper les choses. Avant il était cassant, surtout sur les affaires de morale et de comportement. Il veut toujours faire avancer les valeurs morales, mais il condamne moins et mise davantage sur l'éducation spirituelle »[12].

Aboubacar Fofana, comme d'autres, a « traduit » le message islamique, dans une acception large du mot traduction : à la fois passage au français mais aussi adaptation psycho-sociologique au milieu et au niveau d'entendement des auditeurs, qui plus est avec un souci d'efficacité bien éloigné des critères de la belle parole dans l'épistémè mandé traditionnel, ou de la parole porteuse de *baraka* agissante par récitation du texte coranique en arabe. L'islam ne s'est pas dénaturé pour autant, mais son adaptation au contexte a bel et bien évolué en se francisant.

Entre citadins francophones et ruraux traditionalistes : deux exemples d'osmose de la pratique de l'islam

La dynamique du mouvement associatif islamique en Côte d'Ivoire a remodelé de manière décisive les mentalités des jeunes générations de militants musulmans engagés dans les associations citadines, l'organisation globale de la communauté musulmane et jusqu'aux pratiques religieuses des fidèles, surtout en ville. Mais les communautés rurales, bien qu'encore fortement attachées à la pratique traditionnelle de l'islam, se laissent doucement séduire par la modernité véhiculée par les citadins dont elles apprécient par ailleurs le savoir-faire dans l'organisation des grands rassemblements annuels tel que Mawlid et l'accueil des pèlerins de retour de

12 Entretien de Marie Miran-Guyon avec Abdoul Karim Cissé, Abidjan-Bonoumin, 23 août 2008.

la Mecque. Deux exemples tirés des activités de l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire [13] (AJMCI) illustrent concrètement ces influences.

Le bureau départemental de l'AJMCI de Lakota (ville située à 120 km au sud-ouest d'Abidjan) organise annuellement un grand séminaire. Habituellement, les séminaires de l'AJMCI mobilisent surtout les jeunes urbains, militants et sympathisants de l'association. Or en 2008, le séminaire annuel de Lakota — auquel fut convié le président national de l'AJMCI — attira plutôt des adultes [14] et des personnes âgées, désireux de saisir l'occasion de vivre leur islam autrement. Pour ces derniers, participer au séminaire fut une expérience exceptionnelle qui leur donna, selon leurs propres dires, l'impression d'effectuer une sorte de pèlerinage en terre sainte. Dans leur majorité, ces personnes n'avaient jamais été à l'école. Délaisser les occupations champêtres quotidiennes pour prendre place dans des salles de classe et suivre des cours (dispensés à l'oral en langue locale), plusieurs jours durant, et participer à d'autres activités intellectuelles, cultuelles, culturelles et sociales, fut une sorte de révélation. Ainsi furent-ils aussi initiés modestement à la pratique d'une certaine modernité, contrastant fortement avec leurs habitus traditionnels. Par la suite, cette expérience se trouvant reprise par d'autres régions, l'AJMCI décida d'élargir sa base au plan national pour devenir une association plus inclusive. Initialement centrée sur la jeunesse comme son sigle l'indique, l'AJMCI se donna pour nouvelle ambition de devenir « une association qui prend en compte le militant du berceau à la tombe ». A l'appui des acquis de l'association, l'objectif consiste à propager son savoir-être et son savoir-faire à travers toute la Côte d'Ivoire.

Au plan structurel, depuis sa création en 1992, l'AJMCI s'est dotée de représentations régionales, départementales, sous-préfectorales, communales et de quartiers ou villages appelées sous-comités. A ses débuts, l'AJMCI souffrait d'un manque criant de ressources humaines pour l'animation de toutes ces représentations locales. Aussi s'accommoda-t-elle de présidents dioulaphones et/ou arabophones, parlant difficilement le français, qui ont longtemps eu d'énormes difficultés à prendre la parole ou à prendre des notes lors des réunions nationales. La plupart de ces présidents, assidus aux différentes activités proposées par l'AJMCI (sessions de formation aux techniques de gestion associative ou de management, congrès, conseils nationaux et régionaux, activités de grandes mobilisation, etc.) acquirent au fil du temps une expérience solide du leadership et de la gestion des organisations. Nombre d'entre eux devinrent par suite imams de leurs localités. Résultat : quand les imams de Côte d'Ivoire mirent en place

13 Nurudine Oyewolé en a été le président national de 2006 à 2012.

14 « Adulte » dans l'acception sociale des âges en Côte d'Ivoire, à savoir une personne sortie du statut de cadet social et qui assume, y compris économiquement, un rôle de chef de famille.

le COSIM, dont l'architecture organisationnelle s'inspire de celle de l'AJMCI, ces présidents AJMCIstes furent aussi nommés secrétaires du COSIM et interlocuteurs auprès des autorités administratives. Ce fut le cas de l'Imam Idriss Sidibé de Bouaké, anciennement président du bureau régional de l'AJMCI de la région du Gbêkê. Evoluant au milieu d'imams souvent très âgés, ne parlant pas le français et ignorant tout des procédures administratives, l'imam Sidibé fut choisi comme secrétaire général du bureau régional du COSIM et par ailleurs comme représentant local du Forum des confessions religieuses, un forum basé à Abidjan regroupant l'ensemble des religions établies en Côte d'Ivoire. A l'occasion de la visite du chef de l'État Alassane Ouattara dans la région du Gbêkê en 2013, l'imam Sidibé servit de porte-parole des imams de la région.

Une prédication francophone de style oral

Une autre ambivalence de l'islamité francophone en Côte d'Ivoire a trait à la place qu'y tiennent l'oral et l'écrit. Par écrit, nous entendons ici exclusivement des œuvres destinées au public, à l'exclusion des productions administratives des associations *stricto sensu*. Le paradoxe tient au fait que l'écrit tient finalement peu de place dans la production/diffusion francophone des idées islamiques : l'oralité prime. Si le français a laissé sa marque sur le message de l'islam, le malinké/dioula, avec sa tradition orale riche en pratiques sophistiquées de mise en scène de la parole, aurait-t-il en retour teinté le passage de l'islam au français ? Il est vraisemblable, en effet, que les relations entre langues soient complexes et réciproques.

Pour mémoire, Louis Brenner fut l'un des premiers à publier sur l'interface entre islam et langue française en Afrique dans un article où il qualifiait Amadou Hampâté Bâ de « tijânî francophone »[15]. Si Hampâté Bâ l'était, c'est parce qu'il avait choisi de *publier* en français les enseignements ésotériques reçus oralement de son maître, Cerno Bokar. Quelques ouvrages religieux d'auteurs musulmans ivoiriens ont certes été publiés en français, et même, récemment un « roman musulman », *Musulmanes sous les tropiques*, le premier du genre (cf. liste bibliographique en fin d'article). Mais le nombre de ces livres est dérisoire et leur qualité relative. Qui plus est, ils sont peu lus — pour comparaison, les librairies catholiques et protestantes ont bien davantage de publications chrétiennes ivoiriennes en français, et de meilleure facture. Le cheikh Aboubacar Fofana n'a jamais tenu un crayon : son charisme tient au fait qu'il est un orateur hors pair. A noter qu'il est apparu depuis peu une jeune génération de chercheurs musulmans ivoiriens titulaires de doctorat en histoire de l'islam en Côte d'Ivoire, en poste à l'université. Mais le phénomène est encore trop récent pour juger l'impact

15 Brenner (2000).

qu'il pourrait avoir en termes de dynamisme d'écriture communautaire.

Il faut également mentionner plusieurs expériences de journaux islamiques en français, qui n'ont pas fait long feu. Le seul véritable titre à ce jour est l'hebdomadaire *Islam Info*, qui ne diffuse qu'autour d'Abidjan[16] ; c'est devenu une sorte de panorama des activités associatives du moment. La Côte d'Ivoire compte de nombreux journalistes musulmans compétents et militants, et des cadres et entrepreneurs fortunés à même de servir de mécènes. Pourtant, les musulmans francophones n'ont pas manifesté le souci collectif d'investir en une plate-forme écrite sérieuse pouvant relayer la contribution musulmane dans les débats de société. « Nous, on n'écrit pas », entend-on dire comme un leitmotiv mais non sans une pointe de regret.

L'islam d'expression française est donc encore largement oral. Il se donne à entendre dans des sermons, conférences, *tafsirs* et autres — souvent reproduits sur audiocassettes ou MP3. Il est mis en scène dans une émission hebdomadaire à la télévision publique et a même donné matière à un tout premier film islamique ivoirien, *La part de l'homme*, sitcom bien mené et mal diffusé. Plus encore, il se donne à entendre à la radio, et surtout sur la FM islamique nationale Al Bayane (lancée en 2001), qui diffuse 24h/24, 7 jours/7. L'audimat des radios confessionnelles prises collectivement est élevé : elles captent environ 40% des auditeurs au plan national. Al Bayane ne diffuse pas uniquement en français : elle diffuse 11h30 de programmes en malinké par semaine et 13 heures dans 26 autres langues vernaculaires ; il y a aussi un volume horaire réduit en arabe et en anglais. Tout le reste est en français.

Dernier cri : mariage à la mosquée et papiers d'état civil

Depuis le milieu des années 2000, quelques mosquées des quartiers huppés de la capitale économique ont donné le ton en proposant d'officier en leur sein la célébration de mariages musulmans, empruntant beaucoup au rituel des mariages à l'église[17]. Les futurs époux sont en général de jeunes couples monogames[18] issus de familles aisées. La femme est présente en robe de

---

16 Al Minbar n'est qu'un bulletin du COSIM de publication irrégulière.

17 Le mariage musulman ne se faisait pas traditionnellement à la mosquée ni même en présence d'un imam et la présence des époux n'était pas indispensable, leurs tuteurs pouvant les représenter. Le mariage traditionnel est un contrat qui se conclut au domicile de la famille de l'un ou l'autre époux, avec leurs tuteurs ; la dot est échangée. En Côte d'Ivoire, seul le mariage à la mairie est officiellement reconnu mais le mariage musulman est davantage célébré. Le nouveau mariage à la mosquée précède souvent, notamment en milieu malinké, les célébrations traditionnelles en famille qui n'ont pas perdu de leur popularité.

18 Bien que non reconnue par la loi civile, la polygamie est tolérée par les autorités publiques et largement répandue dans la société musulmane.

mariée à l'occidentale sous un tulle blanc. L'homme et la femme écoutent l'imam et d'autres officiants leur parler — en français — de leurs obligations réciproques puis ils attestent à tour de rôle de leur libre engagement dans le mariage. Leurs témoins certifient leur bonne moralité et ensemble, ils apposent des signatures sur des documents. Famille et amis assistent à la cérémonie sur des chaises disposées comme des bancs d'église, femmes d'un côté, hommes de l'autre. Photographes et cameramen immortalisent l'événement.

En 2014, le COSIM a mis en circulation à Abidjan puis à l'intérieur du pays un kit en vue d'uniformiser les procédures. Destiné aux mariés, le kit comprend un certificat de mariage et un livret de mariage de dix pages, le tout en français. Imam-adjoint de la mosquée de la Riviera Golf et membre du COSIM, l'imam Bachir Ouattara expliquait : « Nous attendons que les actes du mariage soient assimilés par toutes les mosquées, puis les documents de conversion, de baptême et de décès suivront »[19]. Des entretiens prénuptiaux sont également proposés aux futurs époux et des tests médicaux comme celui du VIH-Sida conseillés mais non-obligatoires.

A contrario, les quelques *fatwa* ou avis juridiques endossés par le COSIM — dont un avis interdisant le mariage entre frères et sœurs de lait — ont été rédigés en arabe et n'étaient pas encore traduits en français en 2014.

Conclusion : la primauté du contexte plurilingue

L'influence du français n'a pas diminué ou déprécié l'usage du malinké/dioula et de l'arabe (ou d'autres langues) dans la vie religieuse des musulmans de Côte d'Ivoire : les rôles se sont redéfinis mais restent complémentaires et interdépendants. Pour aller plus avant, il serait pertinent d'étudier le multilinguisme de la culture religieuse ivoirienne de manière globale, pour sortir d'un schéma dualiste, souligner la fluidité des pratiques, la labilité des frontières linguistiques. Cela ne veut pas dire pour autant que les relations entre langues soient toujours harmonieuses. La langue reste au centre d'enjeux d'interprétations et plus encore d'enjeux de pouvoir et de leadership féroces. La langue rehausse autant qu'elle rabaisse, comme ont pu l'illustrer les querelles entre les traditionalistes dioulaphones, les salafistes arabophones et les nouveaux intellectuels francophones. Reste que l'inépuisable polysémie des usages et enjeux des langues du religieux fait de la question linguistique un prisme de choix dans l'étude des transformations de l'islam contemporain.

19 Communication avec Bachir Ouattara, premier novembre 2014.

Bibliographie

• Alain Laurent Abia Aboa, « La Francophonie ivoirienne. Enjeux politiques et socioculturels », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde,* 2008, 40, 41, p. 163-178.
• Issouf Binaté, *Histoire de l'enseignement islamique en Côte d'Ivoire : Dynamique d'évolution d'une éducation communautaire (fin XIXè siècle-2005)*, Thèse unique d'histoire, Université Félix Houphouët Boigny, 2012.
• Louis Brenner, « Amadou Hampâté Bâ : Tijani francophone », dans Jean-Louis Triaud and David Robinson (éds.), *La Tijâniyya en Afrique subsaharienne. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 289-326.
• CIMEF (Colloque international des musulmans de l'espace francophone), *Les musulmans francophones. Réflexions sur la compréhension, la terminologie, le discours*, Lyon, Editions Tawhid, 2001.
• Ousmane Kane, *Intellectuels non europhones*, Dakar, CODESRIA, 2003.
• Ousmane Kane, « Moderate revivalists. Islamic Rnroads in Sub-Saharan Africa », *Harvard International Review*, 2007, 29, 2, p 64-68.
• Sabine Kube, *La francophonie vécue en Côte d'Ivoire,* Paris, L'Harmattan, 2005.
• Lemassou Fofana, *Côte d'Ivoire : Islam et sociétés. Contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIe-XXe siècles)*, Abidjan, Editions du CERAP, 2007.
• Marie Miran, « D'Abidjan à Porto-Novo : associations islamiques, culture religieuse réformiste et transnationalisme sur la côte de Guinée », dans Laurent Fourchard, André Mary & René Otayek (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, Karthala-IFRA, 2005, p. 43-72.
• Marie Miran, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, 2000, 16 : 139-160.
• Marie Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006.
• Marie Miran, « La 'lumière de l'islam vient de Côte d'Ivoire' : Le dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Revue canadienne des études africaines*, 2007, 41, 1, p. 95-128.
• Marie Miran-Guyon, « 'Native' Conversion to Islam in Southern Côte d'Ivoire : The Perils of Double Identity », *Journal of Religion in Africa*, 2012, 42, 2, p. 95-117.
• Marie Miran-Guyon, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala, 2015.
• Marie Miran-Guyon & Moussa Touré, « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire. La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana », dans Odile Goerg & Anna Pondopoulo (éds.), *Islam et*

Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud, Paris, Karthala, 2012, p. 315-336.
• Jérémie Kouadio N'Guessan, « Le français en Côte d'Ivoire : de l'imposition à l'appropriation décomplexée d'une langue exogène », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde,* 2008, 40, 4, p. 179-197.
• Nurudine Oyewolé, *Côte d'Ivoire 2000-2010 : De la refondation à la désillusion*, (à paraître).
• Jean-Louis Triaud, « Niger-Sénégal. Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, 2010, 2 (« *Diversité et habits singuliers* »), p. 55-76.

Annexe. Principales productions islamiques francophones de Côte d'Ivoire (par ordre chronologique)

• Tidjane Bâ, *Invoquez votre Seigneur*, Centre d'études islamiques sis à la Riviera, Abidjan et imprimé au Maroc, 1990.
• Tidjane Bâ, *Le Moufti El Hadj Ahmed Tidjani Ba. L'homme et l'érudit*, Abidjan, Editions CEDA, 2000.
• Ismaël Koné (Sehe Sibih Ismaël), *Rappel historique de la Sunnat en Côte d'Ivoire. La voie authentique du Prophète Mohammad (S.A.W.) Tazkirou quiçaçi sunnati Mohammadi (S.A.W.) fi Côte d'Ivoire. Suivi d'une deuxième partie relative aux piliers essentiels de l'Islam. Yalihâ tab-atou sânyatou almouta-alaquatou fî arkânil mouhîmâti islamiyat*, édition bilingue à compte d'auteur, n.d. (2001 ?).
• Fondation Cheikh Yacouba Sylla, *Cheikh Yacouba Sylla ou le sens d'un combat*, Abidjan, Edilis, 2002.
• Imam Abdallah Bande, 2005, *L'Islam et le terrorisme*, Abidjan (bilingue français-arabe)
• Vassiriki Touré, *Les organisations pionnières des intellectuels musulmans de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Les classiques ivoiriens, 2008.
• Vassiriki Touré, *Pèlerinage à la Mecque. Les conditions pour réussir son organisation*. Abidjan, Les classiques ivoiriens, 2008.
• Dabila Ouattara, *L'Imam Mahama Timité "Koudous" de Bondoukou (vie et œuvre)*, Imprimerie Delta Service Plus, n.d. (2010 ?).
• Ahmadou Yacouba Sylla, *A l'ombre d'un soufi*, Abidjan, Valesse, 2010 .
• Masséni Barry Ben Halima, *Musulmanes sous les tropiques. Recueil de nouvelles*. L'Harmattan Sénégal, 2011.
• Dabila Ouattara, *Histoire de l'islam en Côte d'Ivoire : Pénétration et évolution*, Abidjan, Edilis, 2013.
• El Hadj Fousséni Diabaté, *Réveil des cœurs et éveil des consciences*, tome 1 et 2, Abidjan, Collection Témoignages Al Bayane, 2013.
• Berte Daouda, 2014, *La Tidjaniyya en Côte d'Ivoire, de 1850 à nos jours*, Abidjan, Editions Passerelle.

Résumé
L'article étudie l'évolution des formes de l'islam d'expression française en Côte d'Ivoire depuis leur émergence dans les années 1970 et leur expansion sur les quinze dernières années. Il pose l'hypothèse heuristique d'un islam francophone à double entente, dans la mesure où il apparaît à la fois tangible par sa visibilité croissante notamment dans l'espace public et simultanément restreint par certaines contraintes qui en limitent l'usage dans divers contextes locaux, intimes et écrits. Pour cerner ces ambivalences, l'approche méthodologique privilégie les questionnements sur les analyses catégoriques et une démarche éclatée plutôt que synthétique. Pour enrichir et nuancer les propos, elle confronte aussi le regard d'un militant et intellectuel musulman ivoirien et celui d'une chercheuse en sciences sociales.

Summary
The article questions the changing forms of French-speaking Islam in Côte d'Ivoire since they first coalesced in the 1970s, with emphasis on the past fifteen years. It argues that French-speaking Islam is a double-edged phenomenon insofar as it appears both tangible with its increasing visibility in public space, and concurrently restricted due to constraints limiting its development in certain local, private and written contexts. To explore these ambivalences, the methodology puts emphasis on questioning as opposed to categorical analyses, and on case studies as opposed to synthesis. The article also crosses the viewpoints of a Muslim militant-cum-intellectual and a researcher in social sciences in the hope to enrich and nuance the inquiry.