



Moustouapha Bamba

La société ivoirienne et les mouvements religieux

BAMBA Moustouapha. *La société ivoirienne et les mouvements religieux*, sous la direction de Kamal Tayara. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2021.
Mémoire soutenu le 21/06/2021.



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



Faculté des langues

Master Langues - Littératures et Civilisations Étrangères et Régionales

Spécialité : Langue Arabe

Mémoire Master II

***La société ivoirienne
et les mouvements religieux***

Présenté par :

Moustouapha BAMBA

Sous la direction de :

Mr Kamal TAYARA

2020-2021

Résumé

Entre une laïcité proclamée et la prégnance des religieux dans tous les pans de la société, la Côte d'Ivoire reste un cas d'école pour quiconque aspire mener des recherches sur la dynamique des mouvements religieux en Afrique subsaharienne. Des anciens à la jeune génération, on observe une vitalité de la croyance tout au long de l'histoire du pays. Des masques aux bois sacrés, des mosquées aux églises, le cosmopolitisme de la société ivoirienne se manifeste à travers cette diversité dogmatique. À ce titre, la prolifération des mouvements religieux qui sont souvent aux antipodes des systèmes religieux classiques, soulève quelques interrogations quant à l'adhésion des populations à ces mouvements. Serait-ce par conviction ou par simple effet de mode ? N'est-ce pas une sorte d'échappatoire pour une population qui peine à trouver un repère ? Autant d'interrogations qui ont motivé ce travail de recherche.

Dans les lignes qui suivent, avec les mouvements wahhabite et pentecôtiste comme cas pratiques, il s'agira pour nous dans un premier temps de faire un survol géo-historique de l'implantation des deux mouvements. Ensuite, nous verrons sur la base des sources exploitées s'il y a lieu de parler d'influence de ces mouvements sur la société ivoirienne.

Abstract

Between proclaimed secularism and the prominence of religious in all parts of society, Côte d'Ivoire remains a case study for anyone who wishes to conduct research on the dynamics of religious movements in sub-Saharan Africa. From the old to the younger generation, we observe a vitality of belief throughout the history of the country. From masks to sacred woods, from mosques to churches, the cosmopolitanism of Ivorian society manifests itself through this dogmatic diversity. As such, the proliferation of religious movements, which are often at the opposite end of the classical religious systems, raises some questions about the people's adherence to these movements. Is it out of conviction or simply out of fashion? Is this not a kind of escape for a population struggling to find a benchmark? So many questions have motivated this research work.

In the following lines, with the Wahhabi and Pentecostal movements as a practical case, we will first have to make a geo-historical overview of the implantation of the two movements. Then we will see on the basis of the sources exploited whether it is necessary to talk about the influence of these movements on Ivorian society.

REMERCIEMENT

Nous considérons que la reconnaissance est l'une des vertus qui font la grandeur des êtres humains. Partant de cette conviction, nous ne pouvons terminer ce modeste travail sans exprimer notre profonde gratitude à l'institution et ses valeureux personnels qui nous ont accueilli.

Ainsi, tous nos remerciements vont à l'endroit de l'Université Jean Moulin Lyon3 qui nous a accordé la chance de bénéficier d'une formation de qualité si convoitée partout dans le monde.

Nous tenons à adresser un remerciement particulier au chef du département Arabe de la faculté des langues en la personne de madame Élisabeth Vauthier. En plus de sa fonction administrative, elle aura été pour nous une boussole dans l'océan de la langue française. Ses critiques objectives ont été pour nous de précieux motivateurs dans le perfectionnement de notre expression écrite. Même si nous reconnaissons qu'il y a encore beaucoup à faire sur nous nous-même. Merci madame Vauthier.

Ensuite, le plus grand remerciement revient à notre aimable directeur de mémoire, monsieur Kamal Tayara. Nous lui exprimons notre reconnaissance pour son accompagnement tout au long de ce travail. Sa disponibilité qui ne nous a jamais fait défaut a permis à ce mémoire d'aboutir au résultat que nous avons aujourd'hui. Si notre travail mérite ne serait-ce qu'une infime appréciation, c'est grâce à ses conseils et ses orientations.

Nous adressons également nos remerciements à tous les professeurs qui nous ont fait l'honneur de pouvoir bénéficier d'une formation de qualité. Ne dit-on pas qu'une institution de qualité repose inéluctablement sur un personnel de qualité ?

Enfin, nous exprimons notre reconnaissance à toutes les personnes qui nous ont aidés, de quelques manières que ce soit, à élaborer ce projet de recherche.

Systeme de translittération

J'ai opté pour le système de translittération d'Arabica. Les citations en arabe sont présentées dans leur forme d'origine.

TABLEAU DE TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES

Consonnes

ء	'	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṯ	ع	ʿ
ج	ġ	غ	Ġ
ح	ḥ	ف	F
خ	ḫ	ق	Q
د	d	ك	K
ذ	ḏ	ل	L
ر	r	م	M
ز	z	ن	N
س	s	و	W
ش	š	ه	H
ص	ṣ	ی	Y

Voyelles

Voyelles Courtes	َ	a
	ِ	i
	ُ	u
Voyelles Longues	ا	ā
	ي	ī
	و	ū

Introduction.

En Côte d'Ivoire deux événements ont fait la une de la presse écrite¹ entre juillet et août 2018 : d'abord l'arrestation de l'imam Aguibou Touré écroué à la Maison d'arrêt et de correction d'Abidjan (MACA) le mardi 10 juillet 2018. Ensuite l'appréhension pendant un live sur Facebook du pasteur N'Goran Koffi Konan Israël le mercredi 1er août 2018 alors qu'il faisait l'objet de recherche pour la diffusion d'une vidéo dans laquelle il tient des propos à relent tribal et xénophobe. Le fait que ces événements aient pris une telle ampleur, démontre l'importance que l'on accorde aux religieux et quelle peut être la portée du contenu de leur message dans ce pays qui prône dans sa constitution la séparation entre l'État et la religion², et qui peine à se relever de deux décennies de crises sociopolitiques durant lesquelles les religieux ont joué un rôle relativement important.

S'il est vrai que la présence religieuse sur le territoire ivoirien n'est pas un fait récent³, il n'en demeure pas moins vrai que la deuxième moitié du XX^e siècle se caractérise par une émergence de l'Islam et du Christianisme. Émergence qui se manifeste par la multiplication des associations culturelles, l'implantation de nouveaux acteurs religieux se rattachant à des mouvances à caractère intercontinental⁴ dans toutes les grandes villes du pays et une participation plus accrue des hommes de Dieu dans les débats de société.

¹ « L'Inter N°6017 du 14/07/2018 », « L'Expression N°2575 du 19/07/2018 », « Le Jour Plus N°3887 du 19/07/2018 ».

² Article 49 de la constitution : « La République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». Et l'article 19 : « La liberté de pensée et la liberté d'expression, notamment la liberté de conscience, d'opinion philosophique et de conviction religieuse ou de culte, sont garanties à tous. Chacun a le droit d'exprimer et de diffuser librement ses idées ». « Constitution de la République de Côte d'Ivoire », dans *Journal Officiel*, n° 16, 2016

³ MARTY. P, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Ernest Leroux, 1922, p. 7.

⁴ La Ahmadia, le chiisme ou le mouvement Ansar dine de Madani Haidara du Mali, affiliés à l'Islam. La rose croix, les témoins de Jéhovah ou les églises universelles du royaume de Dieu, affilié au christianisme.

La démocratisation de l'espace politique, l'ouverture à la mondialisation culturelle et le renouvellement de la société civile ont créé des conditions favorables à l'apparition et à la prolifération de mouvements idéologiques au sein de ces deux grandes religions du pays. Ainsi elles se sont vu confrontées à deux défis majeurs. D'abord, à la concurrence entre elles en vue d'occuper au maximum l'espace public et étendre leur influence, ensuite à la problématique des mouvements naissants en interne qui menacent l'unité que chaque groupe tente de préserver.

Les études consacrées à ces phénomènes religieux sont abondantes en ce qui concerne l'Afrique subsaharienne. Toutes fois, le cas ivoirien accuse un retard et une carence de sources bibliothécaires⁵. Par conséquent, après lecture des ouvrages, tels que (Islam Histoire et modernité en Côte d'Ivoire⁶ et Guerre mystique en Côte d'Ivoire⁷ de Marie Miran-Guyon), l'idée nous est venue de consacrer notre mémoire à la question de la multiplication de ces mouvements religieux en choisissant comme titre « **La société ivoirienne et les mouvements religieux** ».

⁵ Mise à part les travaux de quelques spécialistes et universitaires comme :

- KANE. O et TRIAUD. J-L, *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Editions Karthala, 1998 ;
- KONÉ. A, *Al-islām wa al-muslimūna fī sāḥil al-'āğ*, (Maison d'édition non indiquée dans l'ouvrage), 1982 ;
- CORTEN. A, DOZON. J.-P et ORO. A. P (éd.), *Les nouveaux conquérants de la foi: l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003 ;
- MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006 ;
- MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, Paris, Karthala, 2015 ;
- TOURÉ. BY, *Al-firaq al-ddīniyyat fī sāḥil al-'āğ 'aqā'iduhā wa 'awğuh našāṭatuhā wa mawqifu al-islām wa al-muslimāna minhā*, Arabie Saoudi, Oumou al koura, 1989 ;
- KONATE. A, *Al-tta'āyus al-islāmiy al-masīḥiy fī ifrīqiya al-ğarbiyyat Côte d'ivoire'unmūdağan*, Tétouan, Université Abdelmalek Essaadi (Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Tétouan), 2007

⁶ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit.

⁷ MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, op. cit.

S'ils existent des études consacrées au phénomène religieux ivoirien, le constat est que peu d'études se focalisent sur la scène religieuse comme une entité plurielle de la société qui doit être étudiée au-delà des frontières confessionnelles. Quand ces auteurs abordent la question, leur intérêt est le plus souvent porté sur la manifestation de l'Islam ou du christianisme, ou une étude historico comparative qui ne tient pas compte de la recomposition religieuse et de l'émergence de nouveaux acteurs. C'est ainsi qu'est par exemple étudié le rôle de l'Islam dans la consolidation de la paix en Côte d'Ivoire⁸ ou les prophètes-pasteurs et leurs influences dans la vie politique du pays.⁹ Pour ne pas emboîter le pas à cette sectorisation de l'étude du phénomène religieux, nous nous efforcerons dans ce travail, à travers une approche transversale, de faire une analyse de la diversification des mouvements issus des deux grandes religions afin de comprendre leur influence dans la société ivoirienne.

Pour arriver au résultat escompté dans cette étude, il est nécessaire qu'elle soit circonscrite afin d'éviter tout débordement spatio-temporel. Ainsi, sans prétendre à une étude exhaustive du sujet, nous allons restreindre notre travail à deux tendances qui ont chacune eu des rôles relativement importants dans la reconfiguration de leur groupe religieux en Côte d'Ivoire. Pour l'Islam, nous nous intéresserons au Wahhabisme ou les sunnites,¹⁰ dont l'apparition en Côte d'Ivoire, se situent autour des années 1940. Concernant le Christianisme, nous nous intéresserons aux mouvements Pentecôtistes dont le plus ancien dénommé « Église Évangélique des Assemblées de Dieu de Côte d'Ivoire (E.E.A.D.CI) » est apparu en 1957. Le choix de ces deux mouvements religieux se

⁸ BAMBA. A, *Un islam pacificateur: L'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2017

⁹ MARY. A, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 69-94

¹⁰ Loin de toute polémique qui se cache derrière l'appellation wahhabite qui peut être sensible selon le contexte dans lequel il est employé nous nous permettrons ici d'utiliser cette expression dans un but purement scientifique. C'est pour cela d'ailleurs que nous ferons tantôt usage des expressions « Sunnites ou salafistes » qui font toutes allusion dans le cas de la Côte d'Ivoire au seul mouvement wahhabite.

justifie par le fait qu'ils ont en commun le caractère révolutionnaire vis-à-vis des anciens ordres religieux établis dans le pays.

La période allant de l'accession du pays à l'indépendance (1960) jusqu'aujourd'hui représente la période ciblée par cette étude. Ce choix temporel se justifie par le fait que l'année 1960 constitue pour la Côte d'Ivoire une époque de rupture institutionnelle par rapport à l'administration coloniale. À ce propos, il faut rappeler que les courants traditionnels des deux religions avaient un certain monopole de l'espace public, malgré la présence d'autres mouvements religieux durant la colonisation. À partir de l'indépendance, la Côte d'Ivoire ayant opté pour la laïcité, cela va engendrer le développement de mouvements religieux qui se mettront en concurrence avec les traditionalistes. En étendant l'étude du phénomène jusqu'à nos jours nous permettra de comprendre si ces mouvements ont impacté ou pas la société.

Étant donné la place accordée aux religions dans le pays, et vue leurs ramifications¹¹, ne sommes-nous pas en droit de nous poser des questions sur l'impact sociale de la prolifération des mouvements religieux dans la société ivoirienne ?

Comment ces mouvements arrivent-ils à prospérer et quels sont les facteurs qui ont favorisé leur expansion ?

Afin d'apporter des éléments de réponse à ces questions, nous sommes arrivés à quelques hypothèses que voici :

- La Côte d'Ivoire étant un pays laïque, cette laïcité institutionnelle a ouvert la voie à la liberté religieuse qui a conduit à une manifestation de foi à travers une multitude de mouvements religieux dont la rapide expansion peut s'expliquer par « les

¹¹ Sachant par ailleurs que cette ramification a donné des effets négatifs dans d'autres pays de la sous-région comme le Nigéria où le groupe Boko Haram, qui est influencé par l'idéologie wahhabite, sème la terreur parmi toute la population musulmane et chrétienne,

*migrations*¹² et les circulations, collectives ou individuelles »¹³ qui ont « joué un rôle essentiel dans l'importation puis la diffusion »¹⁴ de ces mouvements religieux. En admettant que la diffusion de ces mouvements se fasse essentiellement en partant du bas de l'échelle sociale, ciblant ainsi des individus en situation de précarité ou en quête de repère, on se rend à l'évidence de l'influence que cela peut avoir dans la société ivoirienne.

- Cette influence qui est aussi le résultat direct de la faiblesse ou l'absence de l'État dans le domaine social a permis aux religieux de profiter de cette vacuité pour promouvoir leurs entreprises en proposant une nouvelle forme de religiosité à travers des actions sociales.

Afin d'étayer ces hypothèses, nous allons répartir ce travail en trois chapitres.

Dans le premier chapitre, nous ferons une présentation de la situation géo-historique des différentes religions monothéistes en Côte d'Ivoire de la période précoloniale à l'indépendance.

Dans le second chapitre, nous parlerons de la diversification de l'offre religieuse à travers l'expansion de nouveaux acteurs, du rôle que ces mouvements jouent dans la société, enfin des rapports qu'ils entretiennent l'un envers l'autre.

¹² Il faut rappeler que la population étrangère représente un quart des habitants du pays d'après les statistiques de 2014. Et ce flux migratoire qui se constitue généralement en communauté est l'un des canaux par lesquels se diffusent les nouveaux mouvements religieux. Ajoute à cela l'exode rural qui est un facteur essentiel dans la propagation de ces nouvelles idées de la zone urbaine à la zone rurale.

¹³ LASSEUR. M, « Islam et christianisme en mouvement. Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun », *Espace populations sociétés.*, 2010/2-3, 31 décembre 2010, p. 2

¹⁴ *Id.*

Dans le troisième chapitre, nous aborderons les facteurs qui ont permis à ces mouvements d'émerger, les canaux par lesquels ils évoluent et l'impact qu'ils ont pu avoir dans la société.

CHAPITRE PREMIER :

L'ÉVOLUTION GEO-HISTORIQUE DES RELIGIONS

EN COTE D'IVOIRE.

Pour mieux comprendre la situation religieuse en Côte d'Ivoire, il nous faut un survol géo-historique de l'implantation des deux religions sur les 322 462 km² de ce pays.

La Côte d'Ivoire a connu un mouvement religieux à séquence variable depuis la période précoloniale. Cependant, Pour comprendre cette variabilité, il faut se référer à la composition de la population de ce territoire qui est une population plurielle aussi bien dans ses origines que dans ses cultures.

L'actuelle Côte d'Ivoire regroupe quatre ensembles principaux de populations¹⁵.

➤ Deux au nord, dans la zone des savanes, et qui se rattachent aux populations soudanaises musulmanes ou animistes :

1- **Les Mandé** (Malinké, Dan, Tura, Dioula, Gouro, etc.), à l'Ouest.

2- **Les langues voltaïques du groupe Gur** (Sénoufo, Lobi, Loro, Koulango) à l'Est.

➤ Deux au Sud, dans la zone forestière le long de la Côte, qui sont des populations animistes dont le christianisme en fera un foyer de prédilection avec l'arrivée des colons :

1- **Les Krou** (Bété, Guéré, Bakwé, Grebo), à l'Ouest, qui sont une population que l'on rencontre aussi au Libéria.

2- **les Kwa** (Baoulé, Agni, Attié, Abbey, Ochin, Ebrié, etc.), à l'Est, dont la langue est proche de celle des Achanti (Akan) du Ghana¹⁶.

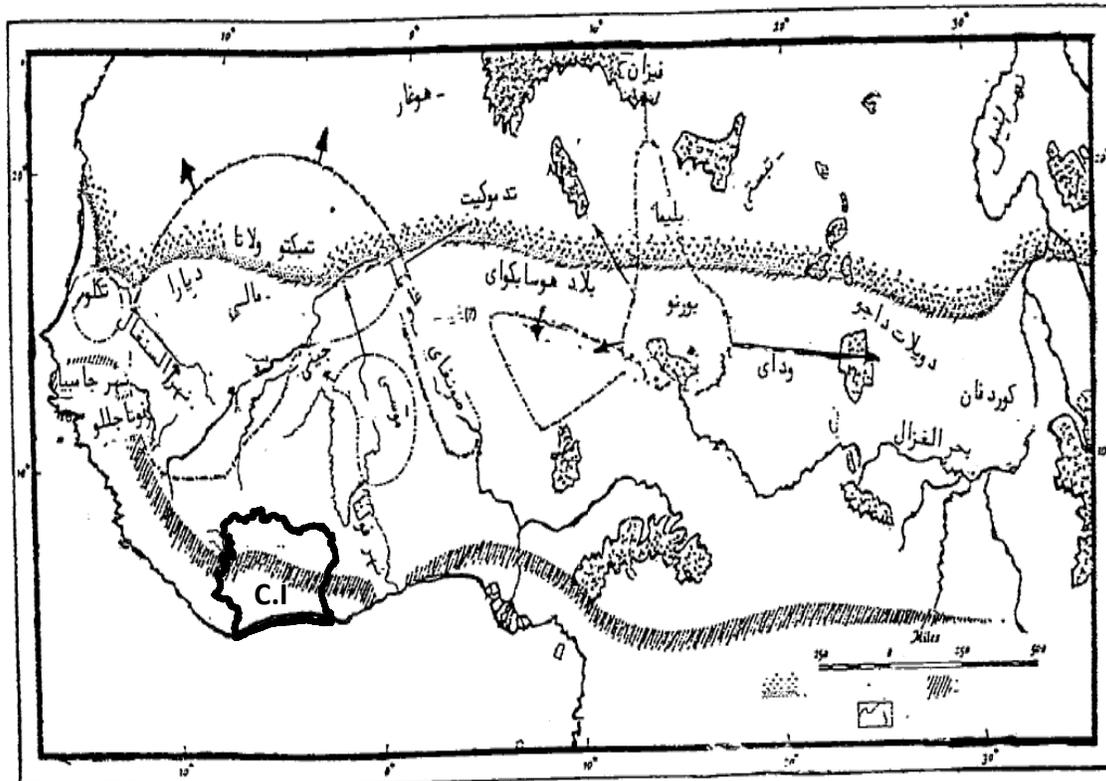
¹⁵ MARGUERAT. Y, « Des ethnies et des villes : analyse des migrations vers les villes de Côte d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines*, vol. 18, n° 3, 1981, p. 305

¹⁶ *Id.*

S'agissant de la composition religieuse, il faut rappeler que les religions traditionnelles (animistes) constituaient l'unique croyance qui régnait dans cette partie de l'Afrique occidentale avant l'entrer en contact des populations du nord avec l'Islam introduit par les Ligbi et Noumou, première vague mandé-dioula, considérés comme les premières communautés musulmanes à l'origine de l'expansion de l'Islam en Côte d'Ivoire¹⁷. À partir de ce constat, on peut affirmer que la seule religion monothéiste qui existait en Côte d'Ivoire précoloniale est l'Islam. Cette présence ancienne s'explique d'ailleurs par la proximité du nord avec les centres islamiques qu'ont été les différents empires (Ghana, Mali et Songhaï). Chose qu'on peut voir à travers la carte ci-dessous. Sur cette dernière l'on s'aperçoit que le pays est en plein cœur d'une zone fortement islamisée. À cet effet, la ligne horizontale qui symbolise la frontière naturelle entre la forêt et la savane, constitue un repère pour étayer notre argument selon laquelle la partie septentrionale était en contact direct avec les empires susmentionnés vu l'absence des obstacles naturels.

¹⁷ Vu la difficile datation et les divergences des points de vues sur l'entrer de l'Islam en Côte d'Ivoire, et si admettons que « l'historiographie ivoirienne établit une corrélation étroite entre trois phénomènes historiques dans l'évolution des sociétés ivoiriennes ; il s'agit de l'Islam, du commerce à longue distance et de l'expansion mandé-dioula », on peut, au regard des sources distinguer trois phases d'islamisation du pays :

- Les temps obscurs qui s'étendent du XIe au XIVe siècle.
- La période glorieuse (XIVe au XVIIIe siècle).
- L'irruption coloniale aux XIXe et XXe siècle. FOFANA. L, *Côte-d'Ivoire: Islam et sociétés ; contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIe-XXe siècles)*, Abidjan, C.E.R.A.P, 2007, p. 15.



Carte N° 1 Les régions islamisées de l'Afrique occidentale au XIVe siècle. Source : BĀRĪ. 'Uṭmān Brāymā, Ġudūr al-ḥaḍāra al-islāmīya fi 'l-ġarb al-afrīqī =: The roots of Islamic civilization in Western Africa, Ṭab'a 1, al-Qāhira, Dār al-Amīn, 2000, p. 79

Il convient cependant, à la suite de ce constat, de se demander pourquoi malgré cette présence ancienne, l'islam est resté cantonner dans la partie nord du pays pendant plus de quatre siècles sans être capable de s'étendre sur l'ensemble du territoire.

La réponse à cette question se trouverait dans deux facteurs. D'un côté, les premiers musulmans qui ont pénétré ce territoire, étaient plus focalisés sur les relations commerciales qu'ils ne l'étaient sur le prosélytisme. Le deuxième aspect, qui est plutôt environnemental, concerne l'obstacle que constituait la forêt qui séparait la savane du golfe de guinée dans laquelle les agents musulmans n'osaient s'aventurer au risque d'y laisser la vie.

Telle était la situation du pays à l'époque précoloniale où l'on observait une sorte de pacte de non-agression entre les différentes croyances, dans laquelle chaque adepte

s'engageait implicitement à respecter le dogme de l'autre en s'abstenant de toutes formes de prosélytisme de nature à créer un climat de concurrence religieuse mettant ainsi à mal l'équilibre de la société qui, déjà, était confrontée à des conflits de clans.

Cette composition religieuse sera bouleversée par l'apparition d'un nouvel acteur avec l'arrivée des colons qui, comme partout en Afrique, étaient suivis des missionnaires chrétiens pour prêcher la parole de l'évangile. C'est ainsi que l'animisme comme religion traditionnelle sera affaibli par l'entrée en compétition de ces deux religions universalistes. Est-ce pour autant dire que le christianisme ne s'était jamais intéressé à cette région avant l'arrivée des colons ? La réponse à cette question est forcément négative, car, il y a eu quatre tentatives d'évangélisation de la Côte d'Ivoire avant 1895 qui se sont toutes soldées par des échecs.

1- Les tentatives de christianisation de la Côte d'Ivoire.

En 1637, cinq capucins d'un navire de la Compagnie de Saint-Malo débarquent à Assinie. Ils décident de fonder une mission afin de prêcher l'évangile aux populations locales. Mais ils seront confrontés à trois obstacles qui feront échouer leur mission :

- Le premier est dû à la communication qui eut du mal à passer à cause de l'incompréhension des deux mondes.
- Le deuxième est dû à la méfiance des indigènes vis-à-vis de ces étrangers dont ils ne comprennent pas la langue.
- Le troisième concerne l'impréparation matérielle et psychologique des missionnaires au contact avec un pays nouveau et inconnu¹⁸.

En 1687, débarquent à Assinie, le 24 décembre, des prêtres dominicains conduits par les pères Gonzalvès et Cerizier. Mais étant donné leur nombre insuffisant, ils ne

¹⁸ ALINE. L-C et OZOUO. S, « Mission catholique et la pénétration du livre en Côte-d'Ivoire », 1980, p. 9

peuvent se lancer dans une action d'envergure. Par conséquent, cette deuxième tentative va échouer avec la mort du père Henri Cerizier qui était chargé d'assurer la mission après le départ du père Gonzalvès qui a continué sa route avec les autres missionnaires vers le royaume de Juda¹⁹ dans l'actuelle République du Bénin²⁰.

En 1701, quatorze ans après l'échec de la précédente tentative, les pères Godefroy Loyer et Jacques Villard, accompagnés d'un enfant du pays, le « prince » Louis Aniaba²¹, qui après un long séjour en France, espérait pouvoir convaincre les siens à embrasser l'évangile. La présence de ce fils de la région dans le rang des missionnaires contrairement aux précédentes était porteuse d'espoirs. Mais cet espoir fut anéanti lorsque la France échoua dans l'établissement de son comptoir à Assinie. Les Pères, faute d'assistance de la part d'Europe, furent contraint de retourner en France. Le prince Aniaba fut déchu de sa couronne et finit par abandonner l'évangile²².

1842-1844, plus d'un siècle après, les missionnaires sont revenues à la charge ; cette fois-ci avec le révérend Edward Barron (1801-1854) nommé par Rome préfet apostolique des deux-Guinée, une préfecture — comme le montre la carte ci-dessous —

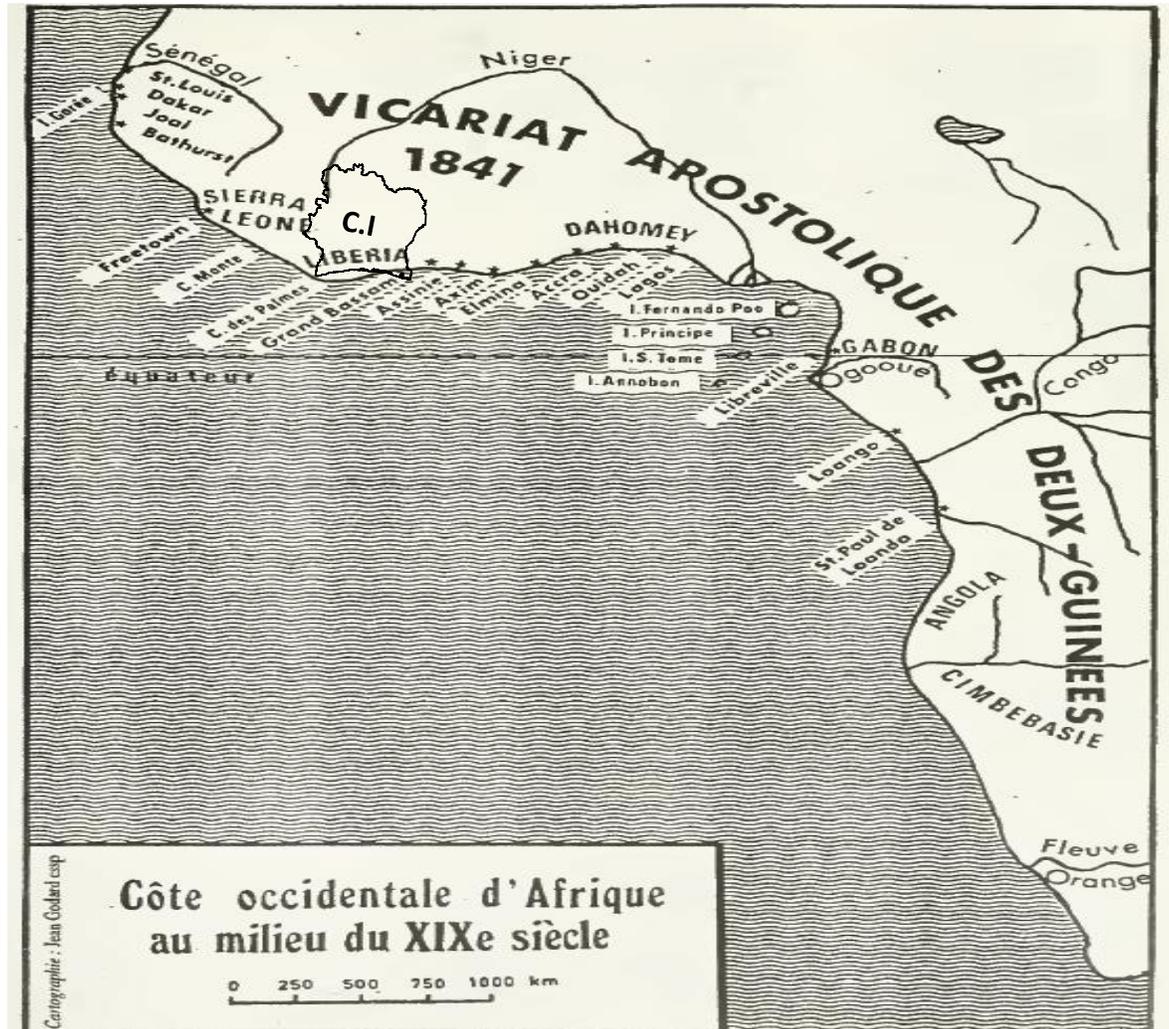
¹⁹ « Ouidah, Wida, Whydah, Juda, Adjuda, voire Fida, selon les graphies et les prononciations, le nom de cette ville résulte en fait de la mauvaise prononciation par les Européens du mot Houéda ou Xwéda, nom du groupe ethnique adja qui, au cours d'un long processus migratoire amorcé depuis Tado, s'est installé au xve siècle sur les rives du lac Ahémé [...] Si Ouidah est la déformation de l'ethnonyme Houéda, le vrai nom de cette ville est Glexwe ou Gléhoué, ainsi que l'on peut l'observer dans le parler fon où le locuteur n'emploie jamais le mot Ouidah, mais toujours Gléhoué » VIGNONDÉ. J-N, « Ouidah, port négrier et cité du repentir », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 89, Association Paul Langevin, 1^{er} octobre 2002, chap. 2-3

²⁰ ALINE. L-C et OZOUO. S, « Mission catholique et la pénétration du livre en Côte-d'Ivoire », *op. cit.*, p. 10

²¹ L'un des deux jeunes (Aniaba et Banga) qui ont été remis par le Roi Zena d'Issiny au Dominicain père Gonzalvès lors de la deuxième tentative d'évangélisation en 1687.

²² HENRION. M-R-A, *Histoire générale des missions catholiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Gaume frères, 1847, p. 336

qui s'étend sur presque toute la côte ouest de l'Afrique, du fleuve Sénégal au fleuve Orange²³.



Carte N° 2 La vicariat apostolique des deux guinées. Source : Gerald. M, « Mgr Edward Barron (1801-1854) ou le vent d'Amérique et la reprise de la mission à la côte d'Afrique », *Mémoire Spiritaine*, no 15, 2002, p. 65

Mais deux principales raisons feront échouer cette mission : d'une part, l'environnement défavorable qui va entrainer la mort d'une partie des missionnaires et l'évacuation des survivants vers l'Europe en passant par Bassam et Assinie. Et d'autre part la difficile relation qu'il y avait entre l'administration française, qui entre-temps était en

²³ GERALD. M, « Mgr Edward Barron (1801-1854) ou le vent d'Amérique et la reprise de la mission à la côte d'Afrique », *Mémoire Spiritaine*, n° 15, 2002, p. 13

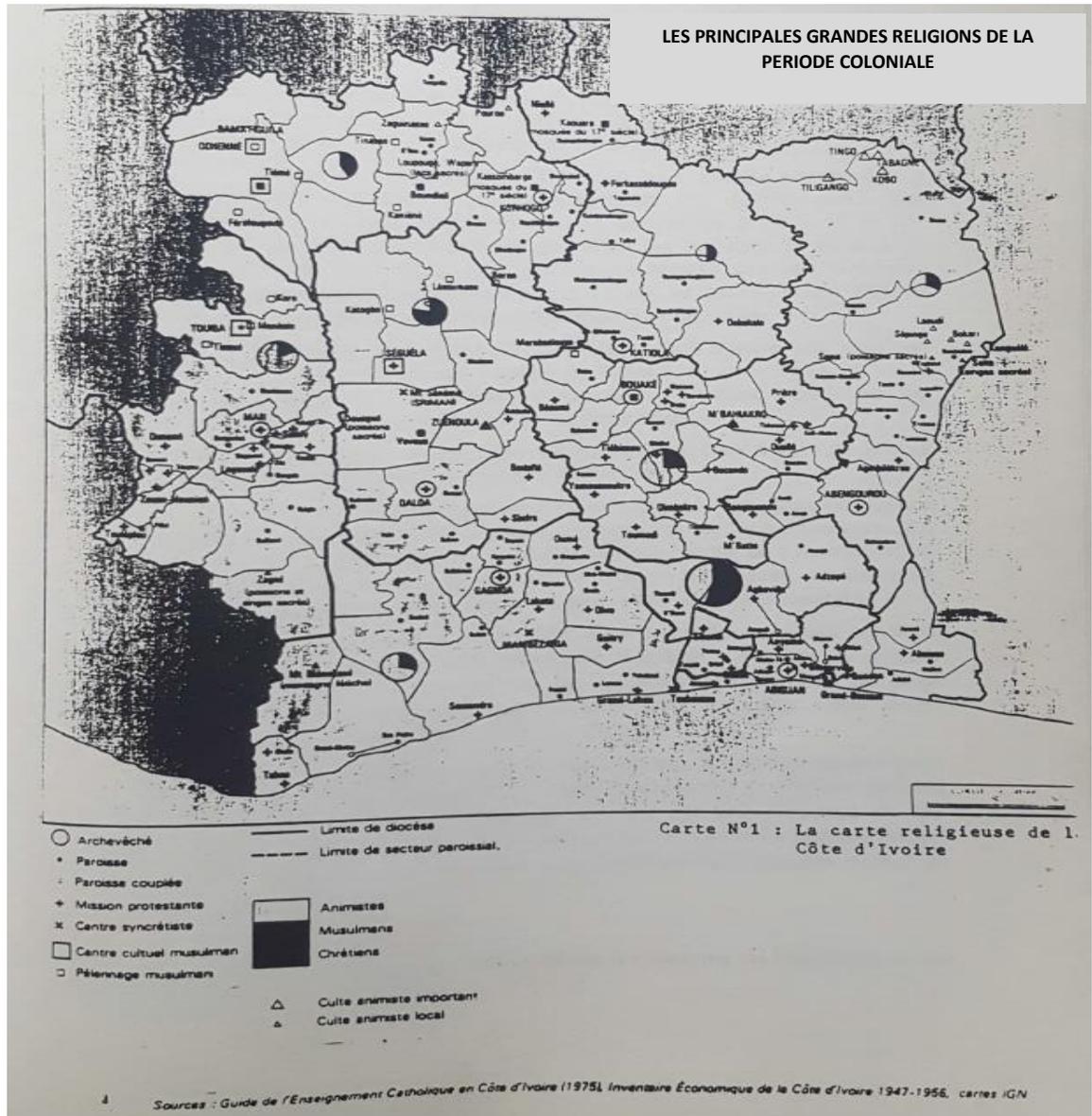
pleine expansion, et le missionnaire Mgr Barron qui a vu sa mission être déviée par l'administration coloniale de son but initial²⁴. Par conséquent, le passage de ces missionnaires du milieu du XIXe siècle sur la côte Ivoirienne ne dura que quelques mois²⁵.

Enfin, toutes ces missions chrétiennes ayant échoué, il faudra attendre 1895 pour voir la pénétration et l'installation effective des missionnaires et ceci favorisé bien évidemment par le passage officiel de l'ensemble du territoire sous tutelle de la France en 1893.

²⁴ Cette attitude de la France peut être expliquée par son hostilité vis-à-vis des protestants, particulièrement d'origine anglaise. Et cela constituera un véritable obstacle à l'essor du protestantisme durant la période coloniale en Côte d'Ivoire.

²⁵ BRASSEUR-MARION. P, « Missions catholiques et administration sur la côte d'Afrique de 1815 à 1870 », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 62, n° 228, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1975, p. 426

2- La Côte d'Ivoire multiconfessionnelle à l'aube de la colonisation



Carte N° 3 Les principales grandes religions de la période coloniale. Source : Kassoro Ghaboua. C, La problématique religieuse en Côte d'Ivoire : Religions et développement, Thèse de Doctorat, Paris, E.H.E.S.S, 1991, p. 41

Si son objectif premier était d'ordre économique, la colonisation sera, bon gré mal gré, un vecteur essentiel dans la propagation des différentes religions dans toute la Côte d'Ivoire.

S'agissant de l'Islam qui jusque-là était implanté dans la partie septentrionale du pays, et qui n'osait pénétrer cette forêt « opaque », il a commencé à apparaître dans cette

partie du territoire grâce à l'administration française. Et les propos de Paul Marty témoignent de ce fait quand il dit : « *que l'islam s'est arrêté net devant cet écran de la forêt* » et « *n'a pu percer ce rideau opaque, ni atteindre ces populations privées d'air et de lumière, étouffées par la forêt sous sa verdure souveraine* ». Et d'ajouter « *ce n'est que de nos jours, et par notre paix que les musulmans, colporteurs ou employés, commencent à apparaître dans les principaux centres de la forêt* ». ²⁶ C'est ainsi que « *les premiers musulmans installés dans les zones forestières furent essentiellement des marchands, des employés de commerce, des agents de l'administration coloniale et des indigènes déportés* » ²⁷. Par conséquent, « *en ouvrant largement le pays au commerce, la colonisation française jetait les bases d'une diaspora urbaine dont la principale composante -constituée de dioulas (commerçants) et de Sénégalais- était musulmane* ». ²⁸

Quant au christianisme, il trouvait enfin un environnement propice pour sa mission d'évangélisation. Étant donné que l'administration française devait compter sur une main d'œuvre locale dans sa mission « *civilisatrice* ²⁹ » il était primordial de s'occuper

²⁶ MARTY. P, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 4

²⁷ KAMAGATE. A, *Conseil National Islamique : histoire d'une symphonie inachevée: Eveil de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Edition ALQALAM, 2018, p. 17

²⁸ *Id.*

²⁹ À ce propos Dozon dit ceci : « Cependant, s'ils ont formé des appareils d'État bureaucratiques, les pouvoirs coloniaux ne se sont pas contentés d'administrer et de mettre en valeur à des fins économiques les territoires qu'ils avaient sous leur gouverne. Ils ont entrepris, comme il était dit, de "civiliser" les populations indigènes. Ce mot, civiliser, suivant la rhétorique de l'époque, présentait l'entreprise coloniale comme une sorte de quasi-devoir moral (qu'on pourrait presque appeler humanitaire, voire "devoir d'ingérence") que des nations, disant avoir atteint un degré de développement supérieur, se proposaient d'appliquer à des peuples qui, selon elles, en étaient loin (Conklin, 1998). Or, ces missions civilisatrices, par lesquelles les colonisations prétendirent enchanter leurs entreprises, furent en bonne part confiées aux missions chrétiennes, malgré tout ce qui pouvait les séparer, parfois opposer, comme dans le cas français avec les lois de 1905, les autorités administratives des autorités religieuses. Et, s'il y eut comme une sorte de concordat entre pouvoirs coloniaux et missions chrétiennes (catholiques et protestantes), ce ne fut pas seulement parce que les premiers donnèrent plus ou moins carte blanche aux secondes pour évangéliser, notamment aux fins de réduire les pratiques animistes ou fétichistes qui faisaient, disait-on, obstacle au processus de civilisation. Ce fut aussi parce que

de l'instruction des indigènes pour faciliter la communication. Les propos des représentants anglais en Égypte à l'époque de l'occupation rapportés par Mohamed Hussein Haykal, soulignent l'objectif final des administrations coloniales dans la formation des administrés:

« إن مصر بغير حاجة إلى علماء بالمعنى الغربي وإنما هي بحاجة إلى موظفين مطواعين »³⁰, c'est-à-dire que (l'Égypte n'a nullement besoin de savants au sens occidental du terme, mais plutôt de fonctionnaires obéissants). C'est dans cette même logique et pour accomplir cette tâche d'instruction circonstancielle, que l'administration coloniale française fit appel en 1895 à la Société des Missions africaines de Lyon qui fonda la mission de la Côte d'Ivoire qui sera érigée en vicariat apostolique en 1911³¹.

La multi-confessionnalité du pays étant consommée, nous assisterons tout au long de la période coloniale à une effervescence religieuse avec l'arrivée de tous les courants des deux religions monothéistes. Le tableau ci-dessous nous donne un aperçu de la dynamique religieuse durant la période coloniale.

les pouvoirs coloniaux s'appuyèrent en bonne partie sur les missions chrétiennes pour éduquer et soigner, n'ayant pas, par eux-mêmes, suffisamment de moyens pour accomplir des tâches qui relevaient en principe de leurs prérogatives. »DOZON. J-P, « Chapitre 11. Les processus de prolifération religieuse dans les sphères publiques africaines », dans J. Baubérot, M. Milot et P. Portier (éd.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, p. 207-220

³⁰ Voir AL-'ANŠĀRIY. M Ġābir, *Taḥwulāt al-fikr wa al-ssiyāsāt fī al-šarq al'arabiy*, Koweït, 1978, p. 27 ; HAYKAL. MH, « Mulḥaq al-siyāsāt al-adabiyat », dans *Mu'tamar al-ṭṭalabat al-ššarqiyīn*, Caire, 1932

³¹ BRASSEUR-MARION. P, « Missions catholiques et administration sur la côte d'Afrique de 1815 à 1870 », *op. cit.*, p. 427

3- L'environnement religieux de la Côte d'Ivoire à l'époque coloniale.

Tableau 1: Les courants et mouvement religieux en Côte d'Ivoire durant la période coloniale

	CHRISTIANISME		ISLAM
	Catholiques	Protestants	
1913 1928	<ul style="list-style-type: none"> • Franciscains « Dominicains » • Jésuites • Eudistes • Marianistes • Mission de France. Fils de la Charité • Pradosiens • Prêtres du sacré cœur de Béthallum • Clercs de St Viateur 	<ul style="list-style-type: none"> • Église Harriste • Communauté de GREGBO Prophète ALBERT ATCHO 	<ul style="list-style-type: none"> • Wahhabisme • Hamallisme • Mourides • Tidjania • Ahmadiyya
1940			
1942		<ul style="list-style-type: none"> • Mission Protestante Méthodiste 	
1950		<ul style="list-style-type: none"> • Église adventistes du 7e jour en CI • Prophète PAPA NOUVEAU 	<ul style="list-style-type: none"> • Union fraternelle des musulmans de la section de CI
1952	<ul style="list-style-type: none"> • Mouvement chrétien de l'enfance 		
1953	<ul style="list-style-type: none"> • Diocèse de Bouaké • Action catholique des familles 	<ul style="list-style-type: none"> • Alliance chrétienne missionnaire 	
1954	<ul style="list-style-type: none"> • Association St Vincent de Paul 	<ul style="list-style-type: none"> • Union de la jeunesse protestante méthodiste de CI • Assemblée des Jeunes Protestants de CI 	

1955	<ul style="list-style-type: none"> • Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C) 	<ul style="list-style-type: none"> • Prophète Jean-Baptiste dit dix-sept • Prophète Me Jean (TROIS AVE MARIA) 	<ul style="list-style-type: none"> • Association des musulmans de la moyenne CI
1956	<ul style="list-style-type: none"> • Jeunesse étudiante catholique de CI 	<ul style="list-style-type: none"> • Alliance biblique en CI 	<ul style="list-style-type: none"> • Association religieuse Dahiratou Zoumouratoul Khadriya Islamia de la Côte d'Ivoire
1957	<ul style="list-style-type: none"> • Diocèse de Daloa 	<ul style="list-style-type: none"> • Église évangélique des assemblées de Dieu de CI 	<ul style="list-style-type: none"> • Union culturelle Musulmane
1958		<ul style="list-style-type: none"> • Les AMIS de l'homme 	9
1959		<ul style="list-style-type: none"> • Mission protestante Free Will Baptist 	
1960	<ul style="list-style-type: none"> • Diocèse de Katiola • Monastère des frères Bénédictins de Bouaké • 17 	<ul style="list-style-type: none"> • Association chapitre Raymond Lulle d'Abidjan. • Mission évangélique de l'Afrique occidentale • Temple biblique HARRISTE • 17 	

Source : KASSORO GNABOUA. C, *La problématique religieuse en Côte d'Ivoire: Religions et développement*, p. 26

S'il est vrai que ce tableau offre une statistique de l'évolution des mouvements religieux dans la période coloniale, il n'en demeure pas moins vrai que son interprétation reste sujette à caution. En effet, d'après l'auteur, les données ayant permis de réaliser cette statistique ne prenaient en compte que les périodes d'obtention d'agrément qui permettait aux mouvements religieux d'exercer de manière officielle. Cependant, cet

argument doit être pris avec précaution. Pour la simple raison que le mouvement wahhabite, par exemple, n'a eu d'agrément que dans les années soixante-dix. Alors, nous pouvons interpréter ses données comme indiquant les périodes d'introduction de ces mouvements et associations religieux au sein de la société ivoirienne.

Ainsi, comme l'a si bien remarqué J.P. Dozon, on peut conclure que la période coloniale qui paradoxalement, « *tout en instaurant un lieu de pouvoir bureaucratique dissocié de la sphère religieuse, n'a fait que rendre le terrain propice au développement de cette sphère aussi bien du côté du monde des colonisateurs que du côté de celui des colonisés* »³².

³² DOZON. J-P, « Chapitre 11. Les processus de prolifération religieuse dans les sphères publiques africaines », dans J. Baubérot, M. Milot et P. Portier (éd.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, § 11

CHAPITRE DEUXIEME :

LA DIVERSIFICATION DE L'OFFRE RELIGIEUSE ET L'EXPANSION DE NOUVEAUX ACTEURS.

L'administration coloniale ayant ouvert la voie à la compétition religieuse, et après avoir laissé en héritage une société relativement séculière³³, avec l'accession du pays à l'indépendance en 1960, cette laïcité sera ce que l'on peut appeler l'ivoirisation de la sécularité. Cette expression trouve son sens dans la mesure où les tenants du pouvoir postcolonial ont fait de la religion chrétienne de façon générale — et l'Église Catholique en particulier - la religion « *officiuse* » de l'État, où « *les valeurs judéo-chrétiennes occupaient une place prépondérante au sein de la classe dirigeante politique et administrative* »³⁴.

Cette attitude des nouveaux dirigeants va introduire dans le subconscient des adeptes des autres religions un sentiment d'injustice. Les musulmans plus précisément, malgré leur importance démographique, auront le sentiment que leur religion est reléguée à la seconde zone.

Si cette ligne de lecture ne peut être contestée, il n'en demeure pas moins vrai qu'une autre analyse de la situation peut nous permettre de comprendre cette prédominance chrétienne. Si nous formulons l'hypothèse que la période postcoloniale a été une continuité de la période coloniale, et que les élites formées pendant cette période sont ceux-là mêmes qui étaient prédestinés à assurer la continuité du système laissé en héritage par les colons. Sachant par ailleurs que la voie dominante de l'Islam ivoirien à l'époque était qu'il ne fallait pas mélanger la religion et la politique ; cette dernière étant

³³ Relative car comme le dit DOZON : « les religions, en l'occurrence le christianisme et l'islam, ne lassèrent pas de manifester leur forte présence » pendant la période coloniale. DOZON. J-P, « Chapitre 11. Les processus de prolifération religieuse dans les sphères publiques africaines », 2017, *op. cit.*

³⁴ KAMAGATE. A, *Conseil National Islamique, op. cit.*

« conçue comme un univers corrompu et malsain »³⁵. Contrairement aux missions chrétiennes qui en plus de l'avantage de la langue française qui est restée la langue officielle du pays, ajoutaient à la formation théologique une formation académique adaptée à l'environnement. Ainsi on peut comprendre que l'élite chrétienne se soit attribuée la plus grande part du gâteau.

Tout en admettant ce déséquilibre factuel entre ces deux grandes religions dans la gestion du pays, il faut savoir qu'elles ne cesseront pour autant de manière simultanée de s'imposer dans les débats de société à travers, d'une part, la naissance de nouveaux mouvements religieux et d'autre part l'implantation de courants déjà existants. C'est ainsi que du côté musulmans le wahhabisme fera son apparition et va s'imposer comme un mouvement réformiste aux antipodes des traditionalistes et des confréries. Et du côté chrétien, le pentecôtisme dont l'apparition donnera une autre forme de spiritualité axée sur la réussite sociale de l'individu fera une émergence spectaculaire.

En quoi ces deux mouvements peuvent-ils être considérés comme moteur de renouvellement du champ religieux des deux religions phares et quels sont les acteurs qui ont contribué à cette dynamique ? Quel a été l'apport de ces mouvements dans la reconfiguration de la société ? Pour apporter une réponse à toutes ces questions, ce deuxième chapitre sera divisé en trois sous partie.

1. Le renouveau religieux en Côte d'Ivoire et le dynamisme des acteurs.
2. L'implication des mouvements dans la construction sociale.
3. Les mouvements religieux : collaboration et concurrence.

³⁵ MAYRARGUE. C, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », *Ifri*, 2008, p. 16

1- Le renouveau religieux en Côte d'Ivoire et le dynamisme des acteurs.

« Si la religion éduque à la responsabilité sociale et compense l'individualisme, elle est socialement nécessaire. » Tocqueville ³⁶.

Si cette assertion peut susciter un débat philosophique, force est de constater que c'est la dimension qu'ont prise les religions en Côte d'Ivoire avec l'éclatement de l'offre religieuse liée au développement de nouveaux acteurs dans les décennies 1980 et 1990. Une situation entraînée par l'environnement socio-économique instable, qui va impacter les équilibres, inter et intra religieuses *« et rendra la compétition entre les entrepreneurs religieux encore vivaces »³⁷.*

Dans l'islam, en plus de la vieille compétition que se livrent les confréries soufies — Tiġāniyya et Qādiriyya — ; depuis les années 1970, la restructuration du monde arabo-musulman en pôles missionnaires concurrents — Arabie Saoudite wahhabite, Iran chiite postrévolutionnaire, Libye de Mouammar Kadhafi et tout récemment le Maroc soufiste — va compliquer encore la donne. Par leurs entreprises extérieures de Da'wa (Appel en arabe, prosélytisme islamique), financées grâce aux pétrodollars³⁸ après 1973, ces centres islamiques, qui promeuvent des idéologies divergentes, contribuent à réparcelliser,

³⁶ Citée par WILLAIME. J-P, *Sociologie des religions*, France, Presses Universitaires de France, 2017, p. 16

³⁷ TOZY. M, « Les mouvements de renouveau religieux », dans *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala, 1995, p. 111-135

³⁸ A l'exception du Maroc qui ne dispose pas de pétrodollars, nous assistons plutôt à une autre forme de diplomatie religieuse axée sur la promotion de l'islam juste milieu pour faire face à l'intégrisme religieux.

suivant de nouvelles lignes de clivage, les communautés musulmanes en Afrique subsaharienne³⁹.

³⁹ LASSEUR. M et MAYRARGUE. C, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *Politique africaine*, N° 123, n° 3, 2011, p. 7

A. Le Wahhabisme et la reconfiguration du champ islamique

Apparu au XVIIIe siècle dans le Nağd avec le théologien Mohammad Ibn Abd al-Wahhāb, le mouvement wahhabite de tendance « *scripturaliste et anti-confrérique* » sera introduit en Côte d'Ivoire aux alentours de 1940⁴⁰.

De retour d'un séjour de sept ans à la Mecque, El Hadj Tièkoro Kamagaté⁴¹ considéré comme le véritable fondateur du mouvement wahhabite en Côte d'Ivoire, commença à prêcher le nouveau message entre Bouaké et Abidjan où il organisa des conférences et réussit à regrouper autour de lui des fidèles dont les plus célèbres furent Mamadou Cissé⁴² et Yao Koum⁴³. À la suite de cela, des groupes wahhabites se créèrent partout dans les grandes villes du pays. Mais en raison de la méfiance des autres musulmans quant au caractère rigoriste du contenu de leur message, les membres du mouvement furent obligés de se replier sur eux même⁴⁴. Ce repli suscita en eux un esprit d'autonomie vis-à-vis des traditionalistes qui voyaient en eux des semeurs de trouble dans le rang de la Umma.

Ainsi, en 1975, après deux décennies de lutte de positionnement sur le territoire national, le wahhabisme finit par s'implanter partout en Côte d'Ivoire avec 48 sections et

⁴⁰ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 249

⁴¹ Tiékodo Kamagaté est décédé au milieu des années 1950

⁴² Un Dioula originaire du nord de la Côte d'Ivoire. Il avait étudié à San, au Soudan français, puis à Odienné et à Bouaké, où il rencontra son maître, auprès duquel il demeura trois ans jusqu'à la mort de ce dernier. Mamadou Cissé fut ensuite pendant dix ans professeur de médersa à Tingréla, avant de s'installer à Abidjan. MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 262

⁴³ Un Baoulé né à Blikro en 1912 et converti à l'islam en 1933. C'est en 1947, alors qu'il était mécanicien des travaux publics, qu'il fit la rencontre décisive de Tiékodo. Il séjourna ensuite à La Mecque, une première fois en 1948, puis de nouveau en 1958 avec sa famille, pendant neuf ans. À son retour en 1967, il priait les bras croisés comme il l'avait vu faire en Arabie Saoudite. Toujours mécanicien en 1975, il était devenu planteur en 1976 et vivait à Abidjan dans le quartier Mossikro à Locodjro. Il ne fit jamais d'études religieuses ou autres. *Ibid.*, p. 262

⁴⁴ FOFANA. L, *Côte-d'Ivoire*, op. cit., p. 114

12 Mosquées en dehors d'Abidjan où il n'en avait que deux⁴⁵. Et dans la même année, afin d'avoir une assise juridique, les wahhabites adressèrent une lettre au ministère de l'Intérieur pour la création de l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI), et le 28 mai 1976, l'association est reconnue par l'autorité⁴⁶.

Comme l'a si bien dit Marie Miran :

« L'accession à une forme d'identité clairement définie, institutionnalisée et reconnue publiquement, entraîna à son tour des effets réifiant et, pourrait-on dire, médiatiques. Cela accéléra la prise de conscience des wahhabites de se différencier de leurs sociétés d'origine. Résultat : la création de l'AMOCI raviva certaines querelles déjà réglées, comme en octobre 1976 à Danané, où les wahhabites qui avaient prié avec les autres sans incident depuis 1972, décidèrent de se séparer à nouveau au moment du ramadan. Elle suscita également de nouveaux troubles et divisions. Pour la seule année 1976, l'administration enregistra des problèmes dans quatre localités (Cechi, Danané, Divo, Zouhan-Hounien). La corrélation des événements n'a pas échappé à certains préfets, comme à celui de Danané (1976) »⁴⁷

Ce préfet a écrit dans une lettre au ministère de l'Intérieur le 1^{er} octobre 1976 :

« Mais après analyse des faits qui se sont déroulés aussi bien à Danané qu'à Zouhan-Hounien pendant la fête de Ramadan, il semblerait que la publication à la page 6 du quotidien Fraternité-Matin du lundi 6 septembre 1976 de l'autorisation et le fonctionnement en Côte d'Ivoire de l'Association Culturelle dénommée "Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire" soit à l'origine de ces troubles. En effet, après la reconnaissance de

⁴⁵ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 270

⁴⁶ FOFANA. L, *Côte-d'Ivoire*, op. cit., p. 115

⁴⁷ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 265

leur association par l'État, les musulmans orthodoxes ont manifesté leur indépendance vis-à-vis de l'autre secte en priant séparément »⁴⁸.

Après cette lutte de positionnement qui a abouti à la reconnaissance officielle de l'AMOCI, le mouvement fut confronté à une crise interne pour le leadership qui entraîna en 1981 la suspension de l'AMOCI et la fermeture de la seule mosquée wahhabite à Abidjan qui accueillait la prière de vendredi — Mosquée Rahma, connu sous le nom de Mosquée Bracodi Bar — qui faisait aussi office de siège pour l'association.

En effet, depuis 1978, une situation de crise larvée s'était installée entre adhérents abidjanais de l'AMOCI, provoquant plusieurs accrochages sans conséquence. Certains critiquaient l'immobilisme du bureau exécutif de l'association ; d'autres mettaient en cause le comportement de l'imam de la mosquée Rahma, Ibrahim Traoré⁴⁹. C'est le 8 février 1981 qu'éclata publiquement la discorde. Ce vendredi-là, Ibrahim Traoré ayant refusé de répondre aux méfaits qui lui étaient imputés, Yao Kouma proclama sa destitution devant l'assemblée des fidèles. Moustapha Dombia, titulaire d'une licence en droit islamique de l'Université de Médine, fut désigné pour le remplacer⁵⁰.

Si cette discorde a mis à mal la cohésion au sein du mouvement, elle n'a cependant affecté que la structure officielle. Étant donné que le mouvement continua son expansion à travers de petites communautés wahhabites qui s'organisaient autant qu'elles le

⁴⁸ *Ibid.*, p. 263-264

⁴⁹ Divers reproches étaient adressés à l'imam : escroquerie aux dépens d'un aveugle ; vente de faux diplômes à la Mecque (délit pour lequel Traoré fit neuf mois de prison en Arabie Saoudite) ; refus d'exprimer publiquement ses regrets et affirmation, au contraire, que si l'occasion se représentait, il recommencerait ; détournement de fonds destinés à la mosquée sunnite, etc. Les méfaits de Traoré ne furent jamais vraiment démentis ni par l'imam ni par ses partisans. La suite du conflit ne fit qu'allonger la liste des reproches : insuffisante maîtrise de la langue dioula (sermons « mal prononcés » et mariage de l'imam avec une femme dont il avait lui-même proclamé le divorce peu auparavant et dont la sœur n'était autre que Sœur Comoé, célèbre pop star de la musique ivoirienne — ce qui s'accordait mal avec l'austérité des wahhabites. *Ibid.*, p. 276

⁵⁰ *Ibid.*, p. 275

pouvaient dans les quartiers, les communes d'Abidjan et à l'intérieur du pays. Selon Djiguiba Cissé (grand imam de la mosquée du plateau et directeur de la radio islamique Al-Bayane) : « *la fermeture de la mosquée Rahma a joué un rôle indirect dans l'émulation de la construction de mosquées sunnites à Abidjan* »⁵¹, et l'établissement d'une communauté plus forte à travers de nouvelles associations qui se créaient partout dans le pays. « Rien qu'à Bouaké, qui était le centre intellectuel wahhabite du pays — et qui l'est toujours d'ailleurs — au moins trois associations auraient été successivement créées :

- La plus ancienne fut **l'Association pour le maintien de la Sunna**, dirigée par un certain Fadiga.
- **L'Association pour la compréhension de l'Islam**, présidée par Adama Touré, fut créée au milieu des années 1980.
- **L'Association des musulmans sunnites Mohamadiya de Côte d'Ivoire** fut constituée en 1987 et reconnue en 1991. Son président était alors Fadiga Ladji Anzoumana : un commerçant-transporteur né à Guiglo en 1930 décédé le samedi 7 juillet 2018 à Bouaké⁵².

Il a fallu attendre l'année 1986 pour que la suspension de l'association soit levée à l'issue d'un pourparlers arbitré par le ministère de l'Intérieur⁵³.

Bien que l'association ait obtenu l'autorisation de fonctionner à nouveau en 1986, elle resta pratiquement inactive pendant plusieurs années. La suspension de l'association conjuguée à l'absence d'un renouvellement au sein de l'intelligentsia « orthodoxe » et au fait que l'AMOCI était dominée par une masse peu instruite et socialement défavorisée

⁵¹ *Ibid.*, p. 291

⁵² *Ibid.*, p. 290

⁵³ *Ibid.*, p. 282

fit en sorte que le mouvement wahhabite perdit du terrain au profit d'autres tendances de l'islam dans les années 1980 et au début des années 1990⁵⁴.

L'organisation d'un congrès en 1997 consacra la renaissance du mouvement wahhabite. En effet, les sunnites pouvaient à ce moment compter sur une nouvelle génération d'intellectuels, au nombre desquels figuraient Moustapha Sy et Salia Bamba, tous deux docteurs en théologie islamique après des études en Arabie Saoudite. Ces deux individus favorisèrent le développement de liens avec l'Arabie Saoudite et le Koweït grâce aux réseaux qu'ils ont pu développer tout au long de leur parcours. Lors de ce congrès, les nouveaux intellectuels sunnites décidèrent de changer le nom de l'association, car pour eux, le terme « orthodoxe » portait à confusion avec les chrétiens orthodoxes d'où le changement pour l'Association des Musulmans sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI). Cette décision ne fut officialisée que le 29 août 2001⁵⁵.

À la suite du congrès de 1997, alors que le mouvement pouvait maintenant compter sur une élite intellectuelle, les délégués avaient vu la nécessité de réorganiser le fonctionnement interne de l'AMSCI afin de mieux coordonner les actions des jeunes et des femmes et de favoriser leur mobilisation. Ce désir se traduit par la création de deux structures spécialisées :

- la Jeunesse de l'Association des Musulmans sunnites en Côte d'Ivoire (J-AMSCI)
- la Cellule féminine de l'AMSCI (CFAMSCI), bien que moins dynamique que la première.

⁵⁴ MADORE. F, « Le nouveau dynamisme du salafisme en Côte d'Ivoire: vers une radicalisation de l'islam ivoirien? », dans *Les Actes du Dixième Congrès International de l'Association des Études Mandé. Aux carrefours des identités : cohabitation, conflit, et réconciliation en Afrique de l'Ouest et dans les diasporas*, Grand-Bassam, Côte d'Ivoire, 2017, p. 2

⁵⁵ *Ibid.*, p. 3

Mais progressivement ces deux structures se verront accorder une autonomie qui aboutira, pour ce qui concerne la cellule de la jeunesse, à l'issue de son premier congrès d'avril 2013 à sa transformation en association indépendante à part entière : la Jeunesse Musulmane de Côte d'Ivoire (JEMCI). La cellule féminine quant à elle, prit le nom de Convention des Femmes Musulmanes sunnites de Côte d'Ivoire (CFEMSCI) à l'issue de son congrès de décembre 2013. Il est intéressant de souligner qu'en dépit du fait que l'association des jeunes conserva son orientation salafiste et son affiliation à l'AMSCI, son appellation (JEMCI) se veut plus « ouverte » et moins « exclusive » et témoigne d'une volonté de rejoindre plus largement le public de jeunes musulmans⁵⁶.

Ce repositionnement dans le paysage religieux porta progressivement ses fruits surtout depuis l'avènement de Fadiga Moussa Al Farouk à la tête de l'AMSCI en août 2007 au terme du 3^e congrès de l'association. Ceci marqua une intensification des activités du mouvement notamment avec la construction de mosquées, de médersas et la réalisation de projets de développement. Son parcours académique fait en sorte qu'il peut compter sur des liens étroits avec des donateurs de l'Arabie Saoudite où il dispose d'un vaste réseau ce qui leur permet de bénéficier d'une très forte légitimité et autorité religieuse auprès de la communauté musulmane ivoirienne⁵⁷.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 4

⁵⁷ *Id.*

B. Le pentecôtisme ou l'entrepreneuriat religieux

Mouvement en forte croissance en Côte d'Ivoire, « le pentecôtisme⁵⁸ peut être défini comme un type d'expression chrétienne qui émerge dans un univers marqué par le protestantisme et qui s'insère dans le grand ensemble de l'évangélisme. Ce dernier se distingue principalement de formes plus traditionnelles de protestantisme par la centralité de la conversion individuelle et de l'expérience personnelle (on ne naît pas chrétien, on le devient) et l'importance accordée à l'œuvre prosélyte et aux activités visant à convertir "sauver" le maximum de personnes. Le pentecôtisme se différencie du reste du champ évangélique par l'importance octroyée au Saint-Esprit, censé se manifester ici et maintenant, directement, notamment sous forme d'octroi de dons de guérison et de prophétie »⁵⁹.

Si l'origine exacte du pentecôtisme suscite des controverses, il est cependant admis que les premières manifestations se produisent aux États-Unis, au tout début du XXe siècle. Ainsi, de manière simultanée le mouvement est apparu dès 1901 dans une église de communauté blanche dirigée par un méthodiste (Charles Parham) et une église afro-américaine à la tête de laquelle on trouve deux baptistes (W. J. Seymour et C.

⁵⁸ Établir avec précision les contours de ce mouvement protestant, peut s'avérer un exercice délicat. C'est à juste titre ce qu'affirme Willaime quand il dit : « Le pentecôtisme est un monde religieux dont il est pas facile établir les contours les Églises et groupes religieux très divers qui dans les cinq continents en réclament et/ou que on peut ranger sous ce vocable sont une extrême variété et chaque cas mérite une étude approfondie Alors il est déjà difficile de parler globalement du pentecôtisme latino-américain ou du pentecôtisme africain traiter du pentecôtisme en général peut paraître téméraire autant plus que les études de toutes sortes se sont multipliées »WILLAIME. J-P, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel / Pentecostalism: Outlines and Paradoxes of an Emotional Form of Protestantism », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol.105, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1999, p. 5

⁵⁹ MAYRARGUE. C, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », *op. cit.*, p. 3

H. Mason)⁶⁰. Cette origine afro-américaine du mouvement n'est-elle pas la cause de la montée en puissance du mouvement dans les pays africains ? Au vu de la situation de colonisés dans laquelle ces pays étaient à l'époque de l'expansion du mouvement, et étant donné que les missionnaires catholiques étaient assimilés aux colonisateurs, on peut affirmer que l'origine noire du pentecôtisme a été un élément essentiel dans sa propagation en Afrique subsaharienne, plus particulièrement en Côte d'Ivoire qui a vécu la même expérience avec le passage de William Harris en 1913, passage qui a été reconnu par les missionnaires comme un élément qui a boosté l'évangélisation de la Côte d'Ivoire.

Quant à l'implantation du pentecôtisme en Côte d'Ivoire, elle remonte aux années 1956-1957 avec l'arrivée d'un certain Anatole NEDELEC, coopérant français et fonctionnaire à la mairie d'Adjamé. Ce dernier n'ayant trouvé aucune église des assemblées de Dieu se mit à fréquenter l'Église méthodiste tout en partageant sa foi pentecôtiste avec ses collègues de service pendant ses temps libres.

Afin d'asseoir la branche du mouvement en Côte d'Ivoire, Anatole NEDELEC n'ayant pas la qualité de missionnaire, une demande fut adressée à l'Église des Assemblées de Dieu de France. Cette dernière ne disposant pas de missionnaires sur place, c'est à l'assemblée de France au Burkina Faso qu'il fut demandé d'assurer la mission⁶¹.

À l'issue de cette demande, la première mission d'évangélisation du pays fut entamée en septembre 1957 à partir de Ouagadougou (Burkina Faso) par un couple de missionnaires français, monsieur et madame Brisset. Mais ces derniers ne resteront que quelques semaines en Côte d'Ivoire. En juin 1958, une délégation plus importante composée de pasteurs burkinabés partis cette fois pour fonder l'Église des Assemblées de Dieu en Côte d'Ivoire. C'est ainsi que la reconnaissance officielle des Assemblées de Dieu,

⁶⁰ FANCELLO. S, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, France, IRD-Karthala, 2006, p. 4 ; MAYRARGUE. C, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », *op. cit.*, p. 3

⁶¹ LAURENT. P-J, *Les pentecôtistes du Burkina Faso: mariage pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éd. [u.a.], 2003, p. 59

par l'État ivoirien, date du 1er mars 1960, sous l'arrêté ministériel N° 303/1 CAB du 1er mars 1960⁶².

Une trentaine d'années après ces premières manifestations du pentecôtisme en Côte d'Ivoire, qui somme toute, n'avait pas largement influencé le milieu chrétien solidement organisé autour du catholicisme et du protestantisme classique, on eut à observer l'essor d'un pentecôtisme nouveau, le néo-pentecôtisme⁶³, avec la manifestation d'un certain renouveau évangélique et charismatique dans ce pays marqué par une importante adhésion des populations au christianisme. Il s'est agi, pour les nouveaux promoteurs chrétiens, de réinventer localement le pentecôtisme importé. Au niveau local justement, Abidjan, capitale économique et ville la plus peuplée de l'Afrique de l'Ouest francophone avec une population urbaine avoisinant en 2014, cinq millions d'habitants soit 20 % de la population totale du pays, fut le terreau fertile de l'expansion urbaine pentecôtiste en Côte d'Ivoire ⁶⁴.

Il faut souligner que ces évolutions religieuses, wahhabisme comme pentecôtisme, se produisent dans un contexte marqué de difficultés socio-économiques et d'un processus de changement politique, marqué par le passage d'un régime autoritaire⁶⁵ à un système libéral, pluraliste et représentatif. En effet, la première difficulté est contemporaine à la crise économique provoquée par la chute du prix des matières premières, le café et le cacao, les principaux poumons de l'économie du pays. Ajouté à cela les politiques d'ajustements structurels imposées par les instances

⁶² *Id.*

⁶³ C'est le pentecôtisme de la troisième vague, après celle de la première vague de 1914 à 1950, puis celle de la seconde vague de 1950 à 1980.

⁶⁴ COULIBALY. NF, « Les églises néo-pentecôtistes à Abidjan : clientélisme religieux et dynamiques de socialisation. », *Revue Africaine d'Anthropologie*, n° 21, 2016, p. 189

⁶⁵ La plupart des États africains ont opté dès leur indépendance pour le parti unique, rejetant tout pluralisme politique au nom de cette idée qu'il était réputé instiller de la division et compromettre, disaient leurs dirigeants, le processus de construction de la nation. DOZON. J-P, « Chapitre 11. Les processus de prolifération religieuse dans les sphères publiques africaines », 2017, *op. cit.*

financières internationales (FMI, Banque Mondiale) au milieu des années 1980 qui ont été des facteurs décisifs dans la détérioration des conditions de vie des populations⁶⁶. Ces transformations économiques et sociopolitiques ont été caractérisées par une forte visibilité de nouvelles expressions religieuses dans la sphère publique et la formulation de relations nouvelles entre les acteurs politiques et certains mouvements religieux⁶⁷.

Et comme l'a souligné Guibléhon Bony:

“Cette situation instaure dans le milieu évangélique une architecture mouvante, sans cesse renouvelée et en grande partie inorganisée dans lequel on constate une incroyable prolifération dans les zones urbaines, d'établissements évangéliques pentecôtistes. La plupart de ces établissements peuvent être qualifiés de « Boutiques » qui prospèrent de façon illégale à tous les coins de rue, dans des domiciles, des salles de cinéma désaffectées, etc. Cette anarchie met des pasteurs quotidiennement aux prises avec les appareils d'État”⁶⁸.

Et il poursuit en disant que :

“Ces établissements largement diffusés sur le territoire national, font figure de nouvelles Églises qui ont bouleversé la donne et qui apparaissent comme autant de moyens de prosélytisme. Chaque jeune fondateur d'Église se donne, sans aucun critère reconnu, le titre qu'il estime valorisant socialement (« bishop », « apôtre », « docteur », « prophète » ...) et parfois, accompagné d'une formation théologique au rabais ou sur le tas et sans la caution d'une institution ecclésiastique formelle. Cette situation montre que le milieu du protestantisme ivoirien reste très éclaté, et se présente comme

⁶⁶ GUIBLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », *European Scientific Journal, ESJ*, vol. 8, n° 24, 30 octobre 2012, p. 119

⁶⁷ FOURCHARD. L, MARY. A et OTAYEK. R, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Editions Karthala, 2005, p. 244

⁶⁸ GUIBLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », 30 octobre 2012, *op. cit.*, p. 118

une nébuleuse composée d'une multitude de structures différentes par leur taille : on y trouve de grandes communautés bien structurées comptant des milliers de membres, mais aussi des microstructures organisées autour d'un leader charismatique jouant le rôle de « papa X » ou de « maman X »⁶⁹.

C'est ainsi que depuis les années 1990, le pentecôtisme connaît une montée en puissance de plusieurs jeunes pasteurs, apôtres, prophètes ou prophétesses dont l'âge, au moment de leur appel divin, varie entre 16 et 30 ans. Ces jeunes, qu'ils soient femmes ou hommes, étaient pour certains, d'anciens artistes-chanteurs, boxeurs, loubards, footballeurs, chômeurs ou sans-emploi, femmes au foyer, et pour d'autres, des étudiants. Ils déclarent répondre à l'appel divin. Ambitieux et économiquement bien informés des opportunités d'affaires, ils allient religion et business. Parmi eux, le défunt Kacou Séverin, « prophète de toutes les nations », le plus brillant et le plus populaire qui a marqué le champ religieux et politique ivoirien des années 1990 et dont la renommée a atteint plusieurs pays de la sous-région, l'Europe et les États-Unis⁷⁰.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 119

⁷⁰ *Ibid.*, p. 120-121

2- L'implication des mouvements dans la restructuration de la société ivoirienne.

« La religion examinée par les anthropologues et les sociologues est un vecteur primordial de la socialisation humaine. Pour Max Weber, elle fournit un contenu intelligible du monde et de la place de l'homme dans le monde, quelle que soit sa forme »⁷¹.

Pour comprendre l'importance des deux institutions religieuses, leur rôle stratégique dans la construction et la restructuration de l'espace public, et leur capacité à se positionner comme relais pour pallier la défection de l'État, il suffit de voir - pour emprunter les propos de Chelini-Pont - comment « la société civile bénéficie puissamment de l'engagement institutionnel et associatif d'origine religieuse dans nos sociétés, même très sécularisées »⁷². Pour se faire, une analyse critique du contexte dans lequel ces mouvements ont émergé permettra de comprendre leur degré d'implication dans la reconfiguration de la société ivoirienne.

En effet, depuis les années 1980, l'administration ivoirienne est minée par la corruption qui se caractérise souvent par l'abus des représentants de l'État. Ces derniers se serviraient de leur pouvoir pour contrôler et organiser eux-mêmes le trafic illégal autour des offres publiques à l'égard des entreprises privées ou encore de nombreux concours administratifs. Phénomène qui a conduit à la confiscation de l'argent public, par des agents privés qui organisaient au fil des années un (business public), transformant

⁷¹ CHELINI-PONT. B, « La religion facteur de cohésion sociale », 2013, p. 36

⁷² *Ibid.*, p. 38

les habitus administratifs en habitus patrimoniaux⁷³. Dans le même sens, les propos de Raoul Germain Blé sont un peu plus révélateurs :

« Pour l'ensemble des jeunes de familles démunies qui représentent les trois quarts de cette tranche de la population, l'école et les diplômes qu'elle procure sont les seules chances d'accéder à une position sociale. Malheureusement, lors des examens et des concours, certains, bien qu'intelligents, échouent parce que la corruption est souvent intégrée au fonctionnement de l'État. À l'époque des présidents Félix Houphouët-Boigny (1960-1993), ça s'appelait "le couloir" ; au temps de Henri Konan Bédié (1993-1999), on désigne la corruption en ces termes : "parler bon français" ou "fais on va faire". Sous le règne de Laurent Gbagbo (2000-2010), ça s'appelle "Je mange tu manges". Aujourd'hui, avec Alassane Dramane Ouattara, depuis 2011, ça s'appelle "yroukou-yroukou" »⁷⁴.

Ces maux ayant plongé le pays dans un marasme économique qui se manifestait comme le dit Dozon *« par la dégradation des revenus issus de la caféiculture et de la cacaoculture (suite à la chute des cours sur le marché mondial), mais surtout par la mise en œuvre, sous l'égide du FMI et de la Banque mondiale, de programmes d'ajustement structurel qui, en ayant pour principaux buts de réduire une dette extérieure devenue beaucoup trop lourde et de faire en sorte que l'État dépense moins et ne soit plus au centre de l'économie nationale, compromirent assez vite un modèle de développement sur lequel la Côte d'Ivoire avait durablement forgé sa réputation de pays africain d'exception »⁷⁵. Ces*

⁷³ GAWA. F, « Structures idéologiques de l'État « malfaiteur » et mobilisations pentecotistes en contexte ivoirien », *Journal des anthropologues*, n° 150-151, n° 3, Association Française des Anthropologues, 2017, p. 210

⁷⁴ BLÉ. RG, « La prolifération des sectes en Côte d'Ivoire : l'expression d'une réalité sociale », *Revue des sciences religieuses*, n° 87/1, Faculté de théologie catholique de Strasbourg, 1^{er} janvier 2013, p. 85

⁷⁵ DOZON. J-P, « D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », *Socio-anthropologie*, n° 17-18, Publications de la Sorbonne, 15 avril 2006, § 14

difficultés socio-économiques donnaient une occasion aux mouvements religieux d'avoir une clientèle en quête de repère.

A. Le wahhabisme ou la Da'wa par l'action sociale.

C'est dans ce contexte que le mouvement wahhabite ayant taire les querelles internes qui ont fragilisé le mouvement dans les années 1980, et conscient de l'insuffisance des strictes activités religieuses et de l'impact positif de l'entrepreneuriat religieux. Il chercha à travers diverses activités sociales et économiques, à étendre son influence au-delà du domaine dogmatique en s'investissant dans des actions qui sont à même de combler le vide qu'a laissé l'État dans la société.

En effet, contrairement aux années 1970 où le mouvement ne pouvait compter que sur les fonds de ses membres locaux pour la réalisation de ses projets de constructions de mosquées et médersas. À partir des années 1990, à la faveur de la libéralisation économique et de l'instauration du pluralisme politique d'une part, et d'autre part au retour des premiers théologiens formés dans les Universités saoudiennes que les premières ONG wahhabites seront mises sur pied. Il faut rappeler que certains de ces universitaires étaient envoyés dans leurs pays respectifs comme des « mab'ūṭ » c'est-à-dire des représentants de l'idéologie wahhabite chargés de la réalisation de projets éducatifs, sociaux et prosélytes.

L'un des premiers initiateurs de ce projet est le docteur Moustapha Sy Yakoub – premier Docteur en étude islamique de Côte d'Ivoire – à la fin d'un séjour de 21 ans en Arabie Saoudite, qui se termina par l'obtention d'un doctorat en charia à l'Université islamique de Médine en juin 1986. De retour en Côte d'Ivoire « *il s'installa dans la ville de Daloa, où sa médersa, ouverte en 1967, comptait déjà 1 200 élèves en 1989. Il contribua également à la construction de nombreuses mosquées et écoles confessionnelles*

islamiques grâce à son réseau en Arabie Saoudite et au Koweït »⁷⁶. C'est d'ailleurs grâce à ces réseaux extérieurs qu'il fut de 1994 à 1996, le directeur général de la section ivoirienne de l'ONG islamique koweïtienne (Association de la Renaissance du Patrimoine islamique), qui en 2004, est devenue l'organisation nationale pour le développement et l'Aide Humanitaire en Côte d'Ivoire (ONDAHCI)⁷⁷.

Par ailleurs, le dynamisme récent du mouvement wahhabite sur le terrain humanitaire doit son succès à une ONG créée par le président Fadiga Moussa Al Farouk en 2004. Grâce aux réseaux qu'il a développés au cours de ses années académiques, à son retour en Côte d'Ivoire il déploya un système d'entrepreneuriat religieux à travers la création de l'ONG Maktab al-ta'āwun (Bureau de coopération) qui fut officiellement reconnue en 2006. Comme le souligne Madore, vantant les exploits de cette ONG dans le rayonnement du mouvement : « *Pouvant compter sur un fort soutien d'organismes et de donateurs saoudiens, son ONG, spécialisée dans la construction de mosquées, de médersas et de puits en Côte d'Ivoire, fut particulièrement active et participa du même coup au rayonnement de l'AMSCI pour laquelle elle est étroitement liée* »⁷⁸. Et ce n'est pas le constat de Binaté qui dira le contraire quand il a relevé qu'au cours des dernières années, la plupart des dons de pays arabo-musulmans en Côte d'Ivoire furent destinés à Maktab Ta'Awoun et à des individus associés à l'idéologie wahhabite⁷⁹.

À travers cette « ONGISATION » - pour reprendre l'expression de Dozon⁸⁰ - des structures sociales du mouvement, les responsables de l'AMSCI ont entrepris une vaste

⁷⁶ MADORE. F, *Rivalités et collaborations entre aînés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)*, phdthesis, Québec, Canada, Université Laval (Québec, Canada), 2018, p. 179

⁷⁷ *Id.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 270

⁷⁹ BINATÉ. I, « Muslim NGOs in Cote d'Ivoire : Towards an Islamic Culture of Charity », dans M. N. Leblanc et L. AUDET GOSELIN (éd.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, vol. 1/1, p. 60

⁸⁰ DOZON. J-P, « Chapitre 11. Les processus de prolifération religieuse dans les sphères publiques africaines », 2017, *op. cit.*

campagne de mobilisation et d'installation de cellules locales sur toute l'étendue du territoire notamment hors des grands centres urbains. Ainsi il est attribué à l'ONG Maktab al-ta'āwun la construction de centaines de mosquées et médersas partout en Côte d'Ivoire. Et l'article de presse cité par Madore confirme cette affirmation : « Un article de presse en 2015 soulignait que dans le seul département de Touba, l'AMSCI et Maktab al-ta'āwun avaient construit 17 édifices (mosquées, écoles coraniques et médersas réunies). Dans la même région, un centre islamique composé d'une école secondaire de quinze classes et d'une mosquée, dont la construction coûta 180 millions de francs CFA, fut inauguré en 2016 par l'AMSCI grâce à des partenaires saoudiens »⁸¹.

L'un des plus importants projets qui contribua à la restructuration du champ religieux par l'AMSCI par le biais de son ONG fut ses campagnes de forage de nombreux puits dans les zones rurales et de distributions de vivres aux familles démunies particulièrement pendant le mois de ramadan ou la fête de Tabaski. C'est dans cette même ferveur que vont évoluer les pentecôtistes à un degré un peu plus poussé que le wahhabisme.

B. Le pentecôtisme dans l'action sociale

Quant aux mouvements pentecôtistes, le changement politique des années 1990, comme nous l'avons vu précédemment, constituera pour eux une occasion d'élargir leurs champs d'action. C'est ainsi que ces mouvements se feront remarquer d'une part à travers « *des discours-solution* »⁸² pour les maux dont souffre la population – maladie, mariage, chômage, sorcellerie – que Bony Guibléhon appelle « angoisses existentielles » et d'autre part comme des mouvements de soutien à des actions politiques.

⁸¹ MADORE. F, *Rivalités et collaborations entre aînés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)*, op. cit., p. 271

⁸² COULIBALY. NF, « Les églises néo-pentecôtistes à Abidjan : clientélisme religieux et dynamiques de socialisation. », *Revue Africaine d'Anthropologie*, n° 21, 2016, p. 192

Quant à l'attitude guérisseur de ces mouvements, elle vient du fait que leur particularité théologique « est de penser qu'en plus de la présence du Saint-Esprit dans le croyant à travers la nouvelle naissance (born again) , il y a aussi un revêtement de puissance communiqué lors d'une expérience particulière appelé baptême de l'Esprit »⁸³. À ce propos, Gabriel TCHONANG fait une remarque pertinente:

« Il reste avéré que le baptême dans l'Esprit reste et demeure la clé de voute du mouvement. Ce baptême se déploie et s'actualise dans des manifestations charismatiques. L'individu se voit investi de dons surnaturels se manifestant à l'extérieur par des signes visibles, souvent d'ordre extraordinaire. C'est à l'Esprit saint que revient ce rôle. Tout est ici d'ordre pneumatologique. Sans cette expérience du baptême dans l'Esprit, le pentecôtisme n'aurait pas sa raison d'être. Il s'agit d'un investissement du Saint-Esprit dans le croyant qui le rend capable d'opérer de manière peu ordinaire des actes de puissance. Le Saint-Esprit en est l'agent principal »⁸⁴.

Cependant, le discours-solution passe par deux étapes. La première consiste à créer dans l'imaginaire de la cible que la difficulté qu'elle traverse est d'ordre spirituel. Par conséquent, et c'est là qu'on passe à la seconde étape, la solution à cette difficulté ne peut être que spirituel. Comme l'explique Navigué Félicien Coulibaly, la stratégie consiste « d'abord à concevoir une ligne directrice basée sur le binôme image/ message à diffuser, puis définir leurs différents territoires d'application dans la société ivoirienne : famille, activités professionnelles, etc. Toutefois, le discours [est] plus axé sur l'individu en tant que produit social. De ce fait, tout l'axe de communication [se] construit tout autour de l'individu en vue de l'élaboration d'une approche qui tienne compte de l'environnement

⁸³ DÉA. AL, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique: l'Union des églises évangéliques services et œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982*, I. Haaz (éd.), Genève, Globethics.net, 2015, p. 378

⁸⁴ TCHONANG. G, *L'essor du pentecôtisme dans le monde: une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, Harmattan, 2009, p. 153

dans lequel il vit. En analysant cet environnement, le choix d'une bonne politique de communication [parais] dès lors adapté aux besoins ponctuels de spiritualité »⁸⁵.

Parlant de besoin ponctuel de spiritualité, il faut savoir qu'il fut vaillamment exploité par ces mouvements. Sachant bien que « Le marché de la spiritualité se caractérise par une très forte demande sociale de la part des fidèles [...] et par l'offre (théologie de la prospérité et de la guérison) que les pasteurs proposent en mettant leurs discours en syntonie avec ces demandes spirituelles et sociales des fidèles »⁸⁶. Le tableau réalisé par Bony Guibléhon nous donne un aperçu de ce qu'est cette demande spirituelle. Même si le tableau date de 2012, n'empêche qu'il peut nous servir de repère dans notre observation de la situation sur le terrain.

⁸⁵ COULIBALY. NF, « Les églises néo-pentecôtistes à Abidjan : clientélisme religieux et dynamiques de socialisation. », 2016, *op. cit.*, p. 193

⁸⁶ GUILLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », *European Scientific Journal, ESJ*, vol. 8, n° 24, 30 octobre 2012, p. 123

Tableau 2: la demande sociale des fidèles

Maladies	95 %	Pauvreté	93%
Stérilité ou faiblesse sexuelle	78%	Malédiction	70%
Échecs dans les voyages et les affaires	80%	Envoûtement	30%
Conflits conjugaux ou désir de mariage	98%	Rétrogradation spirituelle	45%
Sorcellerie	85%	Travail ou chômage	86%

Source : Guiblehon. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en Côte d'Ivoire », *European Scientific Journal*, October edition, vol. 8 N°24.

S'agissant de leur implication dans la politique, s'il est vrai que les mouvements ont pris de l'ampleur après les années 1990, leur visibilité sur la scène politique, pour introduire ce que Marie Miran-Guyon appelle « la spiritualité politique », s'est accentuée dans les années 2000 avec l'arrivée du président Laurent Gbagbo au pouvoir⁸⁷.

Dans cet épisode de l'histoire du pays, le prophète Kacou Séverin fut, et continu d'être, un repère dans le milieu des prophètes évangéliques en général et pentecôtiste en particulier. Surnommé « Prophète de toutes les nations », Kacou Séverin qui a pris la tête de l'église pentecôtiste « Foursquare » en 1995 après la mort de Louis Kwago, s'est fait connaître dans la société ivoirienne par ses prophéties dont les plus populaires sont « la vision du coup d'État de 1999 et la chute de Henri Konan Bédié, qu'il aurait cherché à prévenir en interpellant sa femme, qui l'aurait alors écarté et ignoré. Par la suite, il aurait également prévu l'échec de Gueï Robert et, surtout, annoncé la résurrection de la Côte d'Ivoire avec l'avènement d'un premier président "chrétien"^{88/89} » qui n'était d'autre Laurent Gbagbo dont le destin présidentiel aurait, une fois de plus, été révélé à Moïse Koré son pasteur personnel qui déclare que: « Gbagbo m'a été révélé alors que j'étais en

⁸⁷ MAYRARGUE. C, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », *op. cit.*, p. 16

⁸⁸ Selon la théorie évangélique qui dit qu'on ne naît pas chrétien on le devient. Sinon à l'exception de l'actuel président musulman, tous les autres étaient des chrétiens catholiques.

⁸⁹ MARY. A, « Prophètes pasteurs », 2002, *op. cit.*, p. 77-78

retraite spirituelle en forêt, non loin de Dabou, à l'ouest d'Abidjan. Je l'ai rencontré à ma sortie pour lui prédire qu'il sera président de la République. Grâce à Dieu, les circonstances que je lui avais indiquées seront exactement celles de son arrivée au pouvoir »⁹⁰. L'arrivée de Laurent Gbagbo au pouvoir dans des conditions calamiteuses – selon ses propres dires – sera vue par ces mouvements pentecôtistes comme la consécration de la nation ivoirienne.

Fort de cette représentation au sommet de l'état et galvanisés par l'échec du coup d'État du 19 septembre 2002 qui s'est mué en rébellion entraîna du coup la division du pays entre le Nord occupé par les rebelles et le Sud par l'armée gouvernementale ; les mouvements pentecôtistes ne manqueront pas d'afficher leur projet théologico-politique pour la Côte d'Ivoire, au point d'omettre tantôt la laïcité de l'État. Et ce ne sont pas les propos du commandant Jean-Noël Abéhi chef de l'unité des blindés de la gendarmerie nationale, qui diront le contraire. Se confiant à un journaliste ivoirien sur ses convictions militaro-religieuses au cours d'un pèlerinage à Lourdes en mai 2010, il dit:

« Moi je bénéficie de la protection de Dieu. Dieu nous parle ici à Lourdes. Le seigneur m'a révélé que cette crise que nous vivons en Côte d'Ivoire, nous allons la terminer par une guerre. Et Dieu me donne l'assurance que ces affrontements déboucheront sur la victoire de l'armée à laquelle j'appartiens. (...) Pour qu'il y ait une véritable paix en Côte d'Ivoire, il faut que l'une des deux armées en conflit gagne la guerre. On ne peut pas contourner cela et dire qu'on va aller à la paix avec les accords signés sur papier. (...) je suis convaincu qu'il y a une dernière guerre que je dois livrer contre l'ennemi pour une paix définitive en Côte d'Ivoire. Il y aura une guerre de libération et cette guerre, je vais la faire. (...) Vous savez, quand je prie pour la Côte d'Ivoire, je ne demande pas à Dieu de nous donner la paix. Je lui dis : « Seigneur, fais-en sorte que nous ayons un pays de personnes converties ». (...) Quand je viens à Lourdes comme

⁹⁰ SECK. CY, « Moïse Koré – Jeune Afrique », *JeuneAfrique.com*, 6 décembre 2004

c'est le cas en ce moment, je prie dans le sens que mon pays se convertisse. Et je dis à Dieu : "Seigneur s'ils ne veulent pas se convertir et qu'on doit arriver à l'affrontement, faites tout pour me donner la victoire pour que le bien triomphe du mal »⁹¹.

Par ailleurs, si la décennie 2000 s'est caractérisé par cette montée de mouvements théologico-politiques au sein des pentecôtistes, se fut de même en ce qui concerne leur implication dans l'expansion d'ONG évangéliques. Tout en admettant que cette expansion s'inscrive dans la logique de continuité de la politique néolibérale entamée depuis les années 1980, il n'en demeure pas moins évident que « *c'est dans la foulée de la guerre civile de 2002 qu'elles ont significativement intensifié leur action et marqué leur présence dans l'espace public ivoirien* »⁹².

En effet, d'après Marie Nathalie LeBlanc et Boris Koenig : « La gouvernance de Laurent Gbagbo, de 2000 à 2011, a encouragé l'établissement de structures évangéliques à travers le pays. [Et] la plupart de [ces ONG] déploient leurs activités dans des quartiers pauvres dont les populations sont principalement de confession musulmane »⁹³. Ces ONG confessionnelles locales et transnationales s'illustrent par leur implication dans tous les domaines sociaux du pays. À titre d'exemple, nous avons au niveau local l'ONG La Fontaine de grâce internationale qui est une organisation non gouvernementale, à caractère humanitaire et spirituel. Elle a été créée par, Suzanne NIELBIEN en 1999. La mission de cette ONG consiste à venir en aide aux désœuvrés et aux personnes vivant dans la pauvreté. Elle intervient aussi en faveur des veuves, des orphelins, des enfants de la rue, des malades du VIH/SIDA⁹⁴

⁹¹ MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, 2015, *op. cit.*, p. 177

⁹² LEBLANC. MN et KOENIG. B, « L'évangélisation des enfants par les ONG confessionnelles en Côte d'Ivoire : entre aide humanitaire et développement moral », *Autrepart*, N° 72, n° 4, Presses de Sciences Po, 2014, p. 222

⁹³ *Ibid.*, p. 226-227

⁹⁴ « Fontaine de Grâce Internationale », <http://fontainedegraceinternationale.org/fr/>, s. d.

etc. Sa politique est de regrouper ces personnes, les former, les aider à se prendre en charge. Toutes ces actions visent un seul objectif, faire connaître l'amour du Christ et sa compassion pour ceux qui sont dans le besoin⁹⁵.

Concernant les ONG transnationales, il y a, entre autres, The Balm in Gilead⁹⁶. Une ONG américaine qui au cours de l'année 2002 a signé un accord de partenariat avec trois Églises ivoiriennes : l'Église catholique (Caritas), l'Église méthodiste (hôpital protestant de Dabou) et l'Église de Pentecôte. C'est ainsi que l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, soutenue par cette ONG, a engagé une campagne de sensibilisation contre VIH/SIDA dans ses assemblées⁹⁷.

De tout ce qui précède, l'on peut affirmer que les ONG confessionnelles occupent une place majeure dans la sphère publique ivoirienne. Cette présence atteste leur dynamisme dans la reconstruction d'un espace public ivoirien et dans le processus de consolidation de la paix suite aux différentes crises qui ont secoué le pays. À la croisée de réseaux nationaux et transnationaux, plusieurs de ces ONG ont développé des programmes qui articulent aide humanitaire et activités de prosélytisme destinées aux

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ « Le nom de l'ONG est une référence au passage Jérémie 8 : 22 : "N'y a-t-il point de baume en Galaad ? N'y a-t-il point de médecin ? Pourquoi donc la guérison de la fille de mon peuple ne s'opère-t-elle pas ?". The Balm in Gilead est une ONG fondée en 1989 par l'Américaine Pernessia C. Seele, considérée comme une pionnière dans la mobilisation des Églises noires américaines, puis africaines, dans la lutte contre le sida. Depuis 1989, elle organise chaque année une semaine de prière des Églises noires pour la guérison du sida (The Black Church Week of Prayer for the Healing of AIDS). Cette organisation étend aujourd'hui ses programmes par le biais de partenariats dans la "diaspora africaine" (Caraïbes, Afrique, États-Unis). En Afrique, ce partenariat regroupe les Églises de Côte-d'Ivoire, du Kenya, du Nigeria, de l'Afrique du Sud, du Zimbabwe et de la Tanzanie. La Côte d'Ivoire est le seul pays francophone par lequel est passé la délégation de The Balm in Gilead. Cette exception fut justifiée par le fait que la Côte-d'Ivoire est l'un des pays où l'épidémie du sida est la plus meurtrière » FANCELLO, S, « Guérison, délivrance et sida : les femmes et la « maladie de Dieu » dans les Églises pentecôtistes africaines », *Sciences sociales et sante*, Vol. 25, n° 4, John Libbey Eurotext, 2007, p. 9

⁹⁷ *Id.*

personnes démunies de la société⁹⁸. Doit-on pour autant craindre, pour paraphraser Chelini-Pont, « *que ce remplissage du vide politique par le religieux ne fasse disparaître toute chance d'émergence d'une société civile, [entraînant ainsi] la fragmentation des groupes en autant de microsociétés sectaires* »⁹⁹ ?

Au vu de cette situation où la diversité doctrinale est utilisée comme fonds de commerce pour se procurer de la clientèle, il nous semble nécessaire de faire une analyse de la cohabitation entre ces multitudes de mouvements.

⁹⁸ LEBLANC. MN et KOENIG. B, « L'évangélisation des enfants par les ONG confessionnelles en Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 220

⁹⁹ CHELINI-PONT. B, « La religion facteur de cohésion sociale », *op. cit.*, p. 39

3- Les mouvements religieux : collaboration et concurrence.

Les deux mouvements que nous étudions ici étant considérés par leurs coreligionnaires comme des mouvements dissidents, dans la logique où ils sont venus bouleverser l'ordre établi par les anciens clergés de chacun des deux religions monothéistes, leur expansion dans l'espace public ne pouvait qu'engendrer une forme de rivalité dans leur milieu respectif. En effet, comme le dit Maud Lasseur dans le cas du Cameroun :

« Outre les modes d'expansion spatiale liés aux mobilités à ressort non religieux [comme nous l'avons indiqué précédemment dans le cadre des ONG confessionnelles] les nouveaux courants islamiques et chrétiens se déploient en organisant des mobilités à visée explicitement missionnaire. Campagnes d'évangélisation chez les pentecôtistes et da'wa chez les musulmans [wahhabites] constituent les formes principales de ces déplacements visant à la conversion ou, plus exactement, à la reconversion des Camerounais [ici les Ivoiriens] »¹⁰⁰.

Dans cette perspective où chacun tente de gagner du terrain, quel type de rapport entretiennent ces différents mouvements vis-à-vis de leurs coreligionnaires d'une part, et vis-à-vis des autres religions d'autre part ?

A. Les relations intra religieux

Quant à la relation intra religieux, ou ce qu'on peut appeler cohabitation intra religieux, il faut dire qu'elle se caractérise par une lutte de leadership entre ancien occupant et nouvel arrivant. Cette situation comme l'explique Maud Lasseur, « est à

¹⁰⁰ LASSEUR. M, « Islam et christianisme en mouvement. Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun », *op. cit.*, p. 12

replacer dans un contexte mondial marqué par l'affaiblissement et la crise de légitimité qui affectent, un peu partout, les grandes organisations sociales et politiques traditionnelles »¹⁰¹ et les organisations religieuses ne font pas exception en la matière. Mieux, ces dernières verront leur autorité¹⁰² menacée par la prolifération de ces mouvements en Côte d'Ivoire.

Concernant le wahhabisme et ses relations avec les autres tendances de l'islam en Côte d'Ivoire, elles ont connu trois évolutions selon les contextes.

Dès son introduction dans la communauté musulmane du pays dans les années 1940, le wahhabisme devait faire face à une opposition des traditionalistes et dans une moindre mesure les confréries Qadarites et Tidjanites – étant donné la faible influence de ces confréries sur les musulmans du pays -. C'est dans ce contexte que le souci premier des wahhabites sera de se faire une place dans la société et ceci à travers un ton agressif vis-à-vis des traditionalistes. Ce conflit qui doit être compris plutôt comme un désir de positionnement, va s'accroître courant les années 1970 où dans certaines localités, des animateurs du mouvement salafite ont fait preuve de sectarisme rigide en s'en prenant

¹⁰¹ LASSEUR. M et MAYRARGUE. C, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *Politique africaine*, N° 123, n° 3, 2011, p. 6

¹⁰² Les réflexions de Kraämer et Schmidtke sur ce sujet sont très éclairantes. Pour eux, le concept d'autorité tel que défini par Weber est pertinent pour mieux saisir ce que représente l'autorité religieuse [particulièrement] en islam. Selon Weber, l'autorité est intimement liée à la notion de légitimité et de confiance. L'autorité décrit la capacité à faire respecter ou obéir quelqu'un à ses règles, sans avoir recours au pouvoir coercitif (au contraire du pouvoir). Bien qu'elle repose sur certaines qualités et/ou qualifications, héritées ou acquises, c'est la volonté des autres de créditer une personne, un groupe ou une institution donnée d'une autorité religieuse qui la rend finalement effective.

Sur cette base, la détention d'une autorité religieuse donne la capacité de définir l'orthodoxie et l'orthopraxie; d'influencer les opinions et la conduite des fidèles; d'identifier, marginaliser, punir ou exclure la déviance et l'hérésie. MADORE. F, *Rivalités et collaborations entre aînés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)*, *op. cit.*, p. 34

ouvertement aux autres musulmans qu'ils qualifiaient « d'associationnistes¹⁰³ »¹⁰⁴. Toutes ces altercations qui eurent lieu entre les wahhabites et les autres musulmans « avaient pour origine la décision de fidèles wahhabites de s'affranchir de la société musulmane locale en priant séparément. Ce geste, qui parut à certains arbitraires, signalait publiquement la formation d'une communauté : les wahhabites désiraient ardemment se différencier des autres musulmans. C'est ainsi qu'ils mirent l'accent sur tout ce qui les distinguait des autres. Ce faisant, ils construisaient leur identité sectaire. L'aspect des bras croisés, qui symbolisa la crise, ne fut que la face la plus visible de la volonté wahhabite de s'émanciper d'autres musulmans »¹⁰⁵.

Passer cette période de vive altercation avec les autres courants, et après une traversée de désert caractérisée par des conflits internes au mouvement wahhabite – comme nous l'avons précédemment expliqué- celui-ci va passer à une deuxième étape de son existence que nous qualifierons d'époque d'assimilation aux autres tendances.

En effet, après sa crise interne des années 1980 qui a causé l'implosion de L'AMOCI, « le radicalisme et le sectarisme rigide des wahhabites envers la société musulmane de Côte d'Ivoire s'adoucèrent peu à peu, au moins extérieurement. Le sectarisme wahhabite demeura visible, mais les frontières entre les mondes sunnites et non sunnites se firent plus floues, permettant des espaces de contact [...] La disposition plus conciliante des wahhabites envers les autres musulmans était manifeste à Abidjan à la fin des années 1990. Il n'était pas rare de voir des sunnites prier dans des mosquées non wahhabites [et vice versa]. La grande mosquée wahhabite de Treichville, dite "mosquée Biafra" (Masdjid Tewfiq), était même dirigée par un imam non sunnite »¹⁰⁶. Cette attitude des dirigeants wahhabites – qui ont entre-temps été renouvelés par

¹⁰³ Ou Širk en arabe, en islam c'est un péché majeur qui consiste à associé à Dieu une autre divinité.

¹⁰⁴ MADORE. F, *Rivalités et collaborations entre aînés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)*, op. cit., p. 3

¹⁰⁵ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 257

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 292

l'arrivée de nouveaux dirigeants plus instruits- s'explique par le fait que ses dirigeants cherchaient « à retrouver une visibilité sur la scène religieuse ivoirienne et une légitimité face aux autorités. Ceci passa notamment par un adoucissement des discours envers les autres tendances de l'islam et l'adoption d'une posture de retrait face aux débats politiques »¹⁰⁷. L'action la plus manifeste de cette volonté d'assimilation et de rapprochement est la participation de l'AMOCI à « la création du Conseil National islamique (CNI) le 9 janvier 1993, une structure fédératrice conçue pour unifier l'ensemble des associations musulmanes du pays »¹⁰⁸.

Enfin la troisième étape de la vie du mouvement wahhabite concerne sa démarcation des autres tendances par la création de structures fédératrices en adoptant cette fois-ci une politique de modération des tons. Ce changement de ligne de conduite qui intervient dans la décennie 2000 a été favorisé d'une part par les troubles sociopolitiques que traversait le pays, et d'autre part par le renouvellement de l'élite wahhabite qui va amorcer un changement de politique dans la relation du mouvement avec les organisations musulmanes du pays. Ces changements, comme l'explique Madore, « s'inscrivaient dans un contexte où cette association cherchait à affirmer son leadership et sa conception de l'islam, voire à concurrencer les deux principales instances musulmanes du pays : le CNI et le COSIM. Ceci se traduisit aussi par son retrait du CNI en 2005, dont elle avait pourtant été un des membres fondateurs. Ses imams se retirèrent par la suite du COSIM à la faveur de leur propre instance équivalente, le conseil des imams sunnites (CODIS) »¹⁰⁹.

Pour ce qui concerne les mouvements pentecôtistes, ils ont toujours eu des rapports tendus avec les autres tendances chrétiennes, qu'elles soient évangéliques –

¹⁰⁷ MADORE. F, *Rivalités et collaborations entre aînés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)*, *op. cit.*, p. 3

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ MADORE. F, « Le nouveau dynamisme du salafisme en Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 4

auxquelles appartiennent les pentecôtistes- ou catholiques. Cette divergence d'ordre doctrinale se situe à deux niveaux.

D'un côté les critiques venant particulièrement des catholiques à l'encontre des mouvements pentecôtistes. À ce propos, Ludovic Lado nous explique que :

« Dans les milieux catholiques, les Églises pentecôtistes sont indistinctement et péjorativement appelées "sectes". Leurs doctrines de la renaissance dans l'esprit, de la sanctification et de la prospérité sont souvent critiquées dans les sermons. Les pentecôtistes étant particulièrement attentifs aux signes de l'action de Dieu (ou du diable) dans leur vie au quotidien, les témoignages sont une composante essentielle de leur pratique religieuse. Ils abondent dans les assemblées de prière. Certains catholiques voient dans cette pratique publique du témoignage un attachement désordonné au miraculeux et au merveilleux. Ils doutent de l'authenticité de leur pratique des charismes, surtout de l'importance accordée au "parler en langues" et au charisme de guérison, dont l'exercice est souvent médiatisé et spectaculaire»¹¹⁰.

Quant à l'attitude des pentecôtistes vis-à-vis des autres tendances chrétiennes, les choses ne seront pas tendres non plus. Dans la mesure où dans la philosophie pentecôtiste, « malgré les écarts » qui peut y avoir entre eux et les autres courants chrétiens, ils « se sentent investis d'une mission d'évangélisation à l'égard des chrétiens d'autres dénominations auxquels, en guise d'introduction à une démarche de prosélytisme, ils adressent souvent la question : "Es-tu sauvé ?" ». Et cette action n'est pas sans conséquence sur « de nombreuses Églises missionnaires [qui ne font que constater le départ de] leurs adeptes au profit de ces nouvelles Églises [pentecôtistes], ce

¹¹⁰ LADO. L, « Les enjeux du pentecôtisme africain », *Etudes*, Tome 409, n° 7, S.E.R., 1^{er} juillet 2008, p. 70

qui n'est pas de nature à favoriser des relations paisibles entre elles »¹¹¹. C'est ainsi comme le souligne Lado que « les préjugés prennent le pas sur l'effort de connaissance mutuelle »¹¹².

B. La relation interreligieuse.

Pour comprendre la position des deux mouvements dans les rapports interreligieux en Côte d'Ivoire, il est indispensable de connaître le type de rapport qui prévaut entre musulmans et chrétiens pour ensuite voir quel est le regard que portent ces mouvements sur ce rapport.

Contrairement à ce que l'on peut imaginer eu regard à ce pluralisme religieux de la Côte d'Ivoire, et aux conflits interreligieux que cela a engendrés dans des pays comme le Nigéria où des affrontements communautaires sur la base de l'appartenance religieuse sont fréquents, la cohabitation religieuse a toujours été au cœur des préoccupations des responsables religieux ivoiriens. Mais l'accent fut mis là-dessus depuis les résolutions finales du concile de Vatican II en 1965 qui « recommandaient aux Églises nationales la mise sur pied de commissions pour la rencontre avec l'islam »¹¹³. Cette recommandation aboutira en Côte d'Ivoire à la création d'un groupe de dialogue islamo-chrétien dont la première rencontre eu lieu le 22 octobre 1970¹¹⁴. Si l'initiative a été accueillie avec enthousiasme de toute part, son application n'a pas manqué de suscité beaucoup de réactions de méfiances des uns envers des autres.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 69

¹¹² *Id.*

¹¹³ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire, op. cit.*, p. 313

¹¹⁴ *Id.*

Du côté musulman, l'intervention d'Abdourahmane Koné illustre cette méfiance. Expliquant, selon lui, l'objectif non avoué des initiatives de dialogue islamo-chrétien entamé par des prêtres à Abidjan, il dit :

« Au Vatican : Ils ont élaboré une étude tendant à gagner l'estime des musulmans en général, et ceux de l'Afrique en particulier, dans le but de préoccuper l'opinion islamique et les personnes œuvrant pour l'islam, d'étudier leur psychologie et leurs aspirations afin de détecter le moyen de les détourner ou de les avorter »¹¹⁵.

Quant aux responsables chrétiens, qui sont pourtant les initiateurs du projet, il eut parmi eux des hésitations, notamment des évêques qui « pour la plupart Français, étaient dubitatifs et craignaient qu'un rapprochement envers les musulmans fût mal interprété par les catholiques de base »¹¹⁶. D'autant plus qu'il serait illogique et mal vu « une ouverture envers une religion, l'islam, qu'ils avaient été conditionnés à assimiler à un message d'antéchrist et envers une communauté, les musulmans, qui étaient leur concurrente directe pour la conversion des animistes »¹¹⁷.

Malgré ces réticences de part et d'autre, le groupe de dialogue islamo-chrétien continua ses activités non sans être exempté des critiques qui venaient particulièrement du côté islamique. En effet, comme l'explique Arouna Konate, il était reproché au comité du dialogue nombre d'irrégularités parmi lesquelles la direction, qui était essentiellement assurée par les chrétiens qui avaient à charge l'organisation des colloques dont la partie musulmane n'avait qu'un rôle d'exécutant. Il a été relevé aussi la non-proportionnalité des sujets abordés vis-à-vis des deux religions, étant donné que la majeure partie des sujets ne concernait que l'islam. Et plus important encore, comme le souligne Arouna Konate, les représentants des musulmans, qui pour la plupart étaient des

¹¹⁵ KONÉ. A, *Al-islām wa al-muslimūna fī sāḥil al-'āğ*, op. cit., p. 170

¹¹⁶ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 313

¹¹⁷ *Id.*

fonctionnaires¹¹⁸ ou ayant eu des relations antérieures d'amitié¹¹⁹ avec des représentants chrétiens, n'avaient pas le background islamique nécessaire pour occuper ce poste¹²⁰.

En outre, à la suite du départ du frère Gwénolé Jéusset de la Côte d'Ivoire et à la mort Alpha Cissé qui étaient entre autres les meneurs de ce groupe de dialogue, les activités du dialogue « perdirent leur élan après 1984 »¹²¹.

La mort du président Houphouët en 1993 ayant entraîné le pays dans une situation de crises des héritiers politiques, où toutes les armes idéologiques furent utilisées pour éliminer l'adversaire. L'année 1995 constitue dans l'histoire de la cohabitation interethnique et interreligieuse de la Côte d'Ivoire une année charnière. Dans la mesure où c'est l'année qui marque le début de la catégorisation des ivoiriens sur des bases ethnico religieuses à des fins politiques. En effet alors qu'il devait y avoir la première élection post Houphouët, le président Bédié fera ressurgir un concept culturel qu'il utilisera à des fins d'exclusion d'adversaires politiques plus précisément l'ex-premier sous Houphouët, Alassane Ouattara. C'est ainsi que le concept d'(Ivoirité) qui se voulait à l'origine un concept de valorisation de la culture ivoirienne, sera utilisé contre une frange partie de la population qui se trouve à majorité musulmane. De là va naître une crise identitaire qui aboutira après le coup d'État de 1999 à la division du pays par une rébellion le 19 septembre 2002. Vu la composition ethnique du pays, où la frontière entre ethnie et religion est difficilement traçable, il devenait plus facile pour les politiciens d'introduire le facteur religieux dans la crise.

¹¹⁸ Comme Alpha Cissé, directeur général de l'institut géographique de la Côte d'Ivoire ; ou Amadou Hampaté Bah, écrivain, homme de lettre, penseur et ancien diplomate à Abidjan.

¹¹⁹ El Hadj Boubacar Sakho, doyen d'âge du dialogue qui avait des contacts permanents avec le secrétaire pour les relations avec les musulmans.

¹²⁰ Voir KONATE. A, *Al-tta'āyūš al-islāmiy al-masīhiy fī ifrīqiyā al-ġarbiyyat Côte d'ivoire 'unmūdaġan (la cohabitation islamo-chrétienne en Afrique de l'ouest cas de la Côte d'ivoire)*, op. cit., p. 266-267

¹²¹ MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 315

C'est dans ce contexte, le groupe de dialogue islamo-chrétien étant devenu l'ombre d'elle-même, que « *les leaders religieux ont créé en 1995 le (Forum des confessions religieuses de Côte d'Ivoire), comme un cadre d'échange de dialogue interreligieux, permettant aux (homme de Dieu) d'intervenir dans les conflits politiques, communautaires et religieux* »¹²². La question que nous nous posons dans le cadre de notre travail sur les deux mouvements qui nous intéressent est de savoir quel regard portent-ils sur ce dialogue interreligieux.

Chez les wahhabites, il n'y a pas de point de vue particulier qui diffère de celui que nous avons évoqué au paravent quant aux critiques formulé par les musulmans. Par conséquent, le porte voie des wahhabites dans ce forum est COSIM qui représente toute la communauté musulmane.

Quant aux mouvements pentecôtistes, qui font partie des fédérations évangéliques de Côte d'Ivoire, ils ont fait le choix de ne pas participer au forum ; prétextant que « *la présence au sein du forum des adeptes des religions traditionnelles, de l'islam, de croyants mystico-religieux et de sectes constitue un vrai repoussoir à un vrai dialogue entre communautés religieuses* »¹²³. Cette position loin d'être étranger au dogme pentecôtiste, s'inscrit sur cette ligne que « *la majorité des Églises pentecôtistes ont choisi de ne pas participer à une organisation œcuménique, quelle qu'elle soit. Cette attitude est due en partie à leur perspective restorationniste de l'histoire de l'Église selon laquelle les Églises existantes se sont soustraites aux intentions de Dieu en cédant au compromis et au péché. Une autre raison est la manière dont tant d'Églises ont marginalisé et rejeté les pentecôtistes quand ils ont tenté de partager leurs témoignages de ce que Dieu avait fait dans leur vie. À la suite de cela, une réflexion sectaire a dominé*

¹²² BAMBA. A, *Un islam pacificateur: L'exemple de la Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 166-167

¹²³ *Ibid.*, p. 168

une bonne partie du mouvement, qui a débouché dans bien des cas sur une position eschatologique craignant le contact œcuménique »¹²⁴.

Ces positions de méfiances de part et d'autre qui ont plutôt un arrière-fond dogmatique, n'empêche pas la participation des deux mouvements à titre informel dans l'élaboration d'un climat de cohésion sociale.

Après avoir vu à quel point les mouvements wahhabites et pentecôtistes avaient occupé l'espace public ivoirien et vu leur rapide évolution, nous nous sommes posé un certain nombre de questions qui consistent à savoir quels sont les facteurs qui ont permis cette expansion fulgurante de ses mouvements religieux ? Quels sont les canaux que ces mouvements utilisent pour occuper le terrain ? Quels sont les impacts réels de cet éclatement sur la société ivoirienne ?

Nous tenterons de répondre à toutes ces problématiques dans le troisième chapitre que nous avons divisé en trois parties :

- 1- Facteurs de la prolifération des mouvements.
- 2- Canaux de prolifération des mouvements.
- 3- L'impact des mouvements dans la société

¹²⁴ « Églises pentecôtistes — Conseil œcuménique des Églises », <https://www.oikoumene.org/fr/familles-d-eglises/pentecostal-churches>, 8 août 2020

CHAPITRE TROISIEME :

FACTEURS ET IMPACTS DE L'APPARITION DES MOUVEMENTS RELIGIEUX EN COTE D'IVOIRE.

« Si les religions renaissent et se renouvellent sans cesse, si elles semblent se marier si bien avec la modernité, c'est sans doute qu'elles répondent à des attentes individuelles et à des besoins collectifs dont aucune société n'a su, à ce jour, s'affranchir »¹²⁵.

1- Facteurs de la prolifération des mouvements.

L'émergence des mouvements wahhabites et pentecôtistes dans la société ivoirienne s'est produite dans un contexte général d'érection de ces mouvements en Afrique subsaharienne, un contexte –comme nous l'avons souligné auparavant- marqué par des difficultés socioéconomiques et politiques. À cette émergence, nous avons attribué trois facteurs essentiels qui l'ont favorisé.

A. La situation socio-économique.

Depuis les années 1980 la Côte d'Ivoire, est frappée par une crise économique liée à une libéralisation croissante du marché et la privatisation des établissements publics. D'après Bony Guibléhon *« la baisse des termes de l'échange entre les pays développés et les pays africains, les conséquences disruptives des politiques d'ajustements structurels imposées par les instances financières internationales (FMI, Banque Mondiale) au milieu*

¹²⁵ JEAN-FRANÇOIS. D et LAURENT. T, « Le retour du religieux, un phénomène mondial », Mensuel N° 160, mai 2005, p. 2

des années 1980 qui ont considérablement appauvri les populations »¹²⁶. Ces privatisations ont entraîné le retrait de l'État et le délaissement de millions de personnes qui, contrairement aux années précédentes où ils bénéficiaient de la gratuité des services publics, se sont vus dans une situation où ils ne pouvaient compter que sur eux même pour accéder à l'éducation et à la santé. C'est dans ce contexte qu'une partie de cette population désemparée va écouter « avec un vif intérêt »¹²⁷ le message de ces mouvements religieux qui leur promettent le salut d'ici-bas et de l'au-delà d'une part, et d'autre part la prospérité et la guérison physique et spirituelle.

Ainsi, le facteur économique est un élément essentiel dans la prolifération des mouvements religieux en Côte d'Ivoire. D'après Cakpo Erick, dans son analyse du cas général de l'Afrique subsaharienne :

« L'Afrique est économiquement le continent le plus pauvre. La situation sociale y est par endroits insoutenable. Au demeurant, on ne peut s'empêcher de faire une corrélation entre la progression galopante des NMR [Nouveaux Mouvements Religieux] en Afrique subsaharienne et la concentration de la pauvreté dans cette partie du continent. Cette situation garantit sans doute le succès de ces groupes. Promesse de Gascon ou pas, ils prétendent apporter à leurs adhérents des solutions rapides aux échecs et aux difficultés de la vie quotidienne. C'est pour cette raison qu'ils développent une théologie fondée sur ce qu'on appelle l'évangile de la prospérité matérielle (argent, travail...). Il consiste à affirmer ou à susciter la certitude que le salut promis par le Christ commence ici sur terre et que celui-ci y pourvoit déjà en gratifiant de biens matériels celui qui met sa confiance en lui et respecte les commandements de l'Église. Le discours sotériologique est axé sur le succès, la santé et la

¹²⁶ GUILLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », 30 octobre 2012, *op. cit.*, p. 118

¹²⁷ JEAN-FRANÇOIS. D et LAURENT. T, « Le retour du religieux, un phénomène mondial », *op. cit.*, p. 5

prospérité dans cette vie. On comprend que les NMR séduisent davantage les classes défavorisées, ceux qui aspirent à une vie plus aisée »¹²⁸.

Cette analyse de Cakpo Erick est plutôt focalisée sur le cas des mouvements pentecôtistes qui, comme le dit Élisabeth Dorier-Apprill, dans un contexte « *de crise économique et de déstabilisations sociales, l'audience exceptionnelle des Églises dans les milieux urbains est étroitement liée à leur rôle social d'encadrement de proximité et à leur prise en charge physique et morale de la maladie et de l'infortune. Cette dernière prend la forme de prières collectives pour les malades, ou, plus directement, pratiques de vision et de guérison par la prière »¹²⁹.*

Quant aux mouvements wahhabites dont les actions étaient plus axées sur des questions dogmatiques que sur une quelconque réussite matérielle. À la faveur de cette crise économique, le discours wahhabite s'est réadapté à la situation afin de pouvoir apporter des réponses concrètes à la difficulté économique qui touche la communauté musulmane. Pour [chariatiser] cette politique de recherche de stabilité économique, ils se baseront sur des versets coraniques comme celui de la sourate 28 (Al-Qasas) verset 77 qui dit :

« Et recherche à travers ce qu'Allah t'a donné, la demeure dernière. Et n'oublie pas ta part en cette vie. Et sois bienfaisant comme Allah a été bienfaisant envers toi. Et ne recherche pas la corruption sur terre. Car Allah n'aime point les corrupteurs ».

Ainsi depuis les années 2000, les mouvements wahhabites tentent, tant bien que mal, de s'investir dans la politique socioéconomique du pays à travers des colloques et des séminaires de formations à l'entrepreneuriat. C'est dans cette logique qu'« *en 2012, près de cent membres de la jeunesse de l'AMSCI ont reçu une*

¹²⁸ ERICK. C, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique », *édition-harmattan*, décembre 2013, p. 4

¹²⁹ DORIER-APPRILL. É, « Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne », *L'Information géographique*, vol. 70, n° 4, 2006, p. 8

formation sur l'entrepreneuriat. Lors de cette activité, le président de la cellule avait soutenu qu'à travers cette formation, la jeunesse sunnite entendait s'inscrire dans le programme du président Alassane Ouattara sur l'insertion des jeunes dans le marché du travail » (*Fraternité Matin*, 2 avril 2012). Dans la même lignée, le thème du séminaire national islamique de la JEMCI d'aout 2014 avait repris le slogan régulièrement lancé par Alassane Ouattara : « Émergence de la Côte d'Ivoire à l'horizon 2020 : quel apport de la jeunesse musulmane ? » (*Abidjan.net*, 1er septembre 2014). De nombreuses activités de la jeunesse militante au sein de la CEEMUCI s'inscrivent aussi dans cette lignée. En septembre 2014, la CEEMUCI a organisé des ateliers, des conférences et des tables rondes autour du thème « La problématique de l'insertion socioprofessionnelle en Côte d'Ivoire : quelles perspectives pour les femmes musulmanes ? » (*Islam Info*, 24-30 septembre 2014) »¹³⁰.

Toutes ces actions nous montrent à quel point le facteur économique est un élément essentiel dans la prolifération des mouvements religieux. Pour dire que la misère crée un vide qui, à défaut d'être comblé par l'État, expose la société à toute sorte de tentations. Et les mouvements religieux l'ont compris.

B. L'assouplissement de l'environnement politique.

Quant au facteur politique, qui est étroitement lié au précédent, dans la mesure où « *les crises politiques sempiternelles débutées depuis les années 1990 et qui se sont traduites par un processus de démocratisation assez mitigé* »¹³¹ et « la libéralisation politique des régimes, en déverrouillant le contrôle administratif et politique des

¹³⁰ MADORE. F, « Le nouveau dynamisme du salafisme en Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 7

¹³¹ GUILLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », 30 octobre 2012, *op. cit.*, p. 118

manifestations religieuses »¹³² ont permis à ces mouvements religieux d'avoir « des conditions favorables à une dérégulation/réorganisation du secteur. [Et] l'ouverture généralisée des espaces publics a permis de rendre visibles et de libérer les mobilisations d'acteurs religieux largement renouvelés »¹³³. Ces processus politiques n'ayant « pas répondu aux nombreuses attentes des citoyens, notamment des jeunes qui rêvaient d'une situation meilleure »¹³⁴, et qui se sont vus pris en otage par des acteurs politiques dont les préoccupations sont plus une réélection que d'apporter des solutions aux problèmes qui touchent la population. Cette attitude des politiques a eu deux effets. La perte de confiance des citoyens en leurs dirigeants d'une part, et d'autre part la diminution de l'influence des systèmes religieux traditionnels (musulmans et chrétiens) qui sont parfois accusés d'être de connivence avec les systèmes en place et de s'être éloignés de la mission principale que Dieu leur a confiée. Ce qui a favorisé une sorte de « révolte générationnelle au sein de ces systèmes »¹³⁵. Permettant, par effet domino, aux pentecôtistes et wahhabites de conquérir les cœurs d'une partie de la population. Comme le dit le sociologue David Martin, un des ressorts de la poussée Évangéliste (et notamment pentecôtiste) réside dans sa capacité à donner la parole à « *ceux qui comptent pour pas grand-chose ou pour rien dans le monde* » et qui se trouvent tout à coup « *considérés comme des personnes capables de prendre des initiatives et de jouer un rôle* »¹³⁶. Cette remarque est aussi valable pour le mouvement wahhabite qui, en quelque sorte est venu démocratiser la prise de parole dans la communauté musulmane outre passant ainsi l'autorité religieuse traditionnelle qui était caractérisée par un suivisme aveuglant.

¹³² LASSEUR. M et MAYRARGUE. C, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », 2011, *op. cit.*, p. 10

¹³³ *Id.*

¹³⁴ GUILLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », 30 octobre 2012, *op. cit.*, p. 118

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ JEAN-FRANÇOIS. D et LAURENT. T, « Le retour du religieux, un phénomène mondial », *op. cit.*, p. 3

C. Un écosystème juridique favorable.

Dès son indépendance en 1960, la Côte d'Ivoire s'est inscrite dans une continuité de l'héritage colonial français, en optant pour une république laïque. Loin de calquer le modèle français dans le fond comme dans la forme qui stipule une séparation radicale entre la religion et l'État, la Côte d'Ivoire a opté pour une laïcité à l'ivoirienne. C'est-à-dire une réinterprétation de la laïcité en fonction des réalités et des besoins nationaux. Ainsi, de la constitution de novembre 1960 à celle de novembre 2016, il fut inscrit que « La République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». Avec ce choix constitutionnel, qui tient compte d'une multi-confessionnalité antérieure à l'indépendance, l'État posait les jalons d'une grande ouverture de la nation ivoirienne à accueillir toute sorte de croyances. C'est d'ailleurs ce que disait explicitement la constitution de 1960 qui stipulait que :

« Le principe de notre constitution en matière de religion demeurant la liberté de conscience, aucun individu ne peut empêcher un citoyen de pratiquer la religion de son choix et d'adopter la confrérie qui lui plait ».

Et l'on retrouve le même esprit dans l'article 19 de la constitution de 2016 qui précise que

« La liberté de pensée et la liberté d'expression, notamment la liberté de conscience, d'opinion philosophique et de conviction religieuse ou de culte, sont garanties à tous. Chacun a le droit d'exprimer et de diffuser librement ses idées ».

Au regard de ces dispositions juridiques, toutes les croyances ont droit à un traitement égal devant la loi, et aucune ne peut se prévaloir d'une quelconque faveur de l'État. Et l'État est tenu de lutter contre tout « *discrimination religieuse en matière d'emploi public et privé et garantir la liberté de conscience et d'opinion religieuse conformément à la loi, les droits d'autrui, la sécurité nationale et l'ordre public. Elle*

*interdit la propagande qui encourage la haine religieuse. Elle reconnaît le droit d'asile politique dans le pays pour les personnes persécutées pour des raisons religieuses »*¹³⁷.

Munis de cet argument juridique, les wahhabites et les pentecôtistes n'ont eu aucun mal à s'implanter dans la société ivoirienne, même si ce fut sur un fond de conflit avec leurs familles religieuses respectives.

S'agissant des wahhabites qui, comme nous l'avons souligné, étaient confrontés à une opposition des traditionalistes, ont au nom de ces principes de laïcité « interpellé l'État dans les années 1975 contre la majorité musulmane dite traditionaliste ou (bras ballants) qui ne lui reconnaissait pas le droit de se construire des mosquées séparées ». L'État leur donna raison même si cela devait déplaire à leur coreligionnaire. Ainsi, comme le commente Marie Miran,

*« la laïcité ivoirienne ne garantissait-elle pas seulement les droits et les devoirs réciproques des citoyens en termes de respect du pluralisme confessionnel et de tolérance fraternelle entre les différents groupes religieux, mais aussi voire surtout en leur sein »*¹³⁸.

C'est dans le même environnement qu'ont évolué les mouvements pentecôtistes vis-à-vis des catholiques en particulier.

¹³⁷ *Rapport 2014 sur la liberté religieuse en Côte d'Ivoire*, Côte d'Ivoire, Département d'État américain, Bureau de la démocratie, des droits de l'homme et du travail, 2014

¹³⁸ MIRAN-GUYON. M, « Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman », dans G. H. & M. Sow (éds.) (éd.), *L'Afrique des laïcités. Etat, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Paris, IRD et Editions Tombouctou, 2014, p. 4

En effet, les mouvements pentecôtistes qui ont eu une approche ambiguë de la laïcité durant le passage de Laurent Gbagbo au pouvoir d'État, dans la mesure où des voix se levaient pour appeler à une christianisation ou « protestantisation » de l'État¹³⁹. Malgré cette position ambiguë qu'ils ont pu avoir vis-à-vis de la laïcité, n'empêche que c'est sur cette base qu'ont proliféré tous ces mouvements pentecôtistes et ceux au détriment des critiques venant des autres églises. C'est dans ce sens que le journaliste Francis Kpatindé parlant de ces mouvements dit :

« Le marché de Dieu se porte bien. La prolifération des sectes est telle que les titres de révérend ou de pasteur sont galvaudés. Des Ivoiriens, des Béninois, des Libériens, des Nigériens se font appeler pasteur ou révérend simplement parce qu'ils ont transformé leur demeure ou leur arrière-cour en temples éphémères ou durables. Les sectes foisonnent : les unes sont "africaines", les autres sont "importées", certaines sectes demandent aux femmes de se couvrir la tête, de ne pas porter de boucles d'oreilles, ou de s'habiller comme les anciennes esclaves. D'autres interdisent à leurs adeptes les soins hospitaliers. Il fut un temps où, en bordure d'océan, sur la route d'Abidjan-Bassam existait une mystérieuse église au nom évocateur "multipliez-vous" »¹⁴⁰.

On peut également faire allusion aux propos du pasteur Pierre-Marie Kamdem quand il évoque le même phénomène au Cameroun il dit:

« les Camerounais qui s'adonnent aux nouvelles églises sont ceux qui veulent verser dans la facilité, parce qu'ils croient qu'en priant ou en se soumettant à certaines pratiques telles que le jeûne à sec pendant des jours,

¹³⁹ *Ibid.*, p. 10

¹⁴⁰ BLÉ. RG, « La prolifération des sectes en Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 83

l'élimination des produits carnés de leur alimentation et le port obligatoire des foulards chez les femmes, ils iront droit au Paradis »¹⁴¹.

En définitive, si cette laïcité semble profiter à toutes les croyances du pays, il faut pour autant souligner qu'elle ne fut pas exempte de critiques des uns et des autres en fonction des époques et des événements qu'a traversé le pays.

À ce propos, les musulmans furent les plus critiques depuis l'époque d'Houphouët jusqu'à l'arrivée de Ouattara au pouvoir où les critiques se sont un peu estompées sans pour autant disparaître totalement. Ainsi on voit l'Imam Mamadou Dosso qui, comme le dit Aboudouramane Bamba, après avoir réfléchi à la question de la laïcité dit ceci :

« La laïcité repose sur trois fondamentaux, à savoir, la liberté, l'équité des pouvoirs publics et la foi comme une affaire privée »¹⁴².

Sur ces trois fondamentaux, pour les critiques musulmans, celui de l'équité des pouvoirs publics reste un obstacle pour aboutir à un État totalement laïc. C'est à cela que les propos de Aboudouramane Bamba font allusion quand il dit :

« Dans le cas précis de la Côte d'Ivoire [...] en dehors de cette déclaration faite dans la constitution, aucune disposition ne vient règlementer cette laïcité. Du coup, l'exercice de cette laïcité dépend de la communauté qui s'en prévaut. On a alors affaire à, comme l'indique l'imam Dosso (une laïcité à géométrie variable) »¹⁴³.

¹⁴¹ PANAPRESS, « Le phénomène des sectes prend de l'ampleur au Cameroun », sur *Afrik.com*, <https://www.afrik.com/le-phenomene-des-sectes-prend-de-l-ampleur-au-cameroun>, 7 juillet 2006

¹⁴² BAMBA. A, *Un islam pacificateur: L'exemple de la Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 92

¹⁴³ *Ibid.*, p. 91-92

Et cette préoccupation des musulmans quant à l'application stricte de la laïcité fut exprimée ouvertement par le plus haut dignitaire musulman feu le Cheick Aboubacar Fofana, président du COSIM, à l'occasion d'une prière de vendredi, il déclara :

« Demandez à l'État de se mettre à équidistance de toutes les religions. Et, c'est la chose qui nous permettra sans heurts et sans problème. L'État appartient à tous, mais, chacun à sa religion. Et cette religion doit, inch'allah, contribuer à la construction de la nation. Chers frères et sœurs, voilà les axes vers lesquels nous allons travailler inch'allah »¹⁴⁴.

Avec l'arrivée d'Alassane Ouattara au pouvoir, ce discours venant des musulmans semble s'estomper et la voie revendicatrice semble plutôt venir du côté des chrétiens.

À ce propos, l'une des voies les plus critiques en la matière est celle du Dr Serge-Nicolas Nzi dans un article intitulé « L'effritement de la laïcité en Côte d'Ivoire ».

L'auteur en commençant par dénoncer le danger qui plane sur la laïcité due, selon lui, au rapprochement trop suspect entre l'État et les religions, particulièrement la religion musulmane étant donné que le président Ouattara est de confession musulmane. Il établit trois principes essentiels sur lesquels doit reposer une vraie laïcité : « *la liberté de conscience et la liberté de culte. La séparation des institutions publiques des organisations religieuses, et l'égalité de tous devant la loi, quelles que soient leurs croyances ou leurs convictions* »¹⁴⁵. Comme évoqué auparavant dans la revendication musulmane, Serge-Nicolas Nzi reproche à l'État le manque d'équité entre les différentes religions. Mais contrairement aux époques précédentes, où c'est le christianisme qui aurait été favorisé, cette fois c'est plutôt l'islam qui est pointé du doigt d'être bénéficiaire des faveurs de l'État au détriment des autres croyances. Et il va loin en disant que : « *Les tapis*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 94

¹⁴⁵ NZI. S-N, « L'effritement de la laïcité en Côte-d'Ivoire », sur *Connectionivoirienne.net*, <https://www.connectionivoirienne.net/2017/03/23/leffritement-de-la-laicite-en-cote-divoire/>, 23 mars 2017

*de prières s'affichent aujourd'hui dans les services publics. Que doivent penser les autres ivoiriens, quand la liste des admis à un concours administratif fait apparaître 95% de musulmans contre une poignée de chrétiens ? Pourquoi la mosquée reste-t-elle muette devant les maisons et plantations occupées ainsi que les souffrances des autres ivoiriens ? La Côte d'Ivoire est-elle en passe de devenir une République islamique ? Nous aimerions le savoir »¹⁴⁶. S'il est vrai que des craintes existent de part et d'autre quant à l'équité de l'État, la réalité sur le terrain est loin de refléter les propos de Serge-Nicolas Nzi qui, selon nous, ont été exprimés de manière subjective, émotionnelle et partisane. Et cette remarque est corroborée par l'appel qu'il lance aux chrétiens en disant : « *Nous disons ici au clergé ivoirien que quand la sincérité n'existe plus dans les relations humaines et surtout quand les rapports entre le pouvoir et l'épiscopat se nourrissent de méfiances mutuelles, l'horizon s'assombrit pour annoncer de mauvais jours pour tous [...] Demandez aux Coptes d'Égypte, demandez aux chrétiens du Soudan, aux maronites du Liban, aux yézidis d'Irak, aux Chaldéens de Jordanie ainsi qu'aux syriaques de Syrie* »¹⁴⁷.*

Au regard de ce qui précède, on peut se poser la question de savoir si le facteur juridique, au-delà d'être un élément majeur dans la propagation des mouvements religieux, arrive à mieux structurer le rapport qu'il y a entre l'État et les religions afin que toutes les croyances soient au même pied d'égalité et qu'aucune ne puisse se prévaloir une quelconque faveur de l'État au détriment des autres.

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ *Id.*

2- Canaux de prolifération des mouvements.

Si les deux mouvements ont réussi à s'implanter en Côte d'Ivoire et avoir une visibilité à travers tout le pays, c'est par ce qu'ils ont su mettre à profit les nouveaux moyens de communication dans leur mission de prosélytisme et ont pu ainsi transcender une méthode ancienne qui consistait à un prosélytisme intracommunautaire pour se focaliser sur une « individualisation de la conversion [extracommunautaire] plutôt qu'adhésion identitaire héritée »¹⁴⁸ des traditionalistes et les Églises historiques. Pour atteindre leur objectif, ces mouvements ont, selon notre observation, utilisé deux canaux pour diffuser leurs messages. Nous avons l'espace public réel d'une part et d'autre part l'espace public virtuel à travers l'utilisation des nouvelles technologies de l'information et de la communication.

L'espace public.

Dans un souci de clarté des idées, il nous semble nécessaire de définir ce que nous attendons par la notion « espace public », dans la mesure où cette notion peut être sujette à interprétation en fonction des disciplines dans lesquelles elle est utilisée.

Concernant son utilisation dans les sciences sociales, le concept d'espace public peut avoir deux sens. Le premier sens définit l'espace public comme un espace de mis en commun, selon Habermas (1978) : « *l'espace public désigne ce lieu abstrait de formation des opinions et des volontés politiques, ce lieu de débat, garant de la légitimité du pouvoir* »¹⁴⁹. Pour lui, l'espace public renvoie à un lieu de débat « à l'intérieur d'une

¹⁴⁸ LASSEUR. M, « Islam et christianisme en mouvement. Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun », *op. cit.*, p. 10

¹⁴⁹ CHANIAL. P, « Espaces publics, sciences sociales et démocratie », *Quaderni*, vol. 18, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1992, p. 65-66

collectivité ou d'une société »¹⁵⁰ à l'intérieur desquelles des individus sont emmenés à faire usage de leur raison en toute liberté. Que ce soit des débats entre acteurs politiques, ou des idées exprimées à travers des journaux ou des médias audiovisuels, tout cela constitue des éléments de mis en commun dans un espace qui est qualifié de public.

Le deuxième sens associe l'espace public au visible, selon R. SENNETT : « *l'espace public réfère à ces lieux publics au sein desquels les acteurs sociaux se donnent en représentation, se rencontrent les uns les autres tout en se tenant à distance, se mettent en scène devant un public d'inconnus, y tiennent leurs rôles publics* »¹⁵¹. Faisant mien le commentaire de ROGERS.R, cette définition « implique un territoire concret qui se situe dans une collectivité urbaine ou non. [Ce territoire peut-être] une place, une rue, etc. Par ailleurs, deux critères toujours combinés sont utilisés pour définir ce territoire : d'une part, il est libre de construction et d'autre part, il permet la rencontre de tous les acteurs urbains et leur accès à tous les lieux de la ville. Ces deux critères sont bien évidemment interdépendants »¹⁵². Avec cette définition, l'espace public devient un élément matériel, physique et identifiable.

Revenant à notre répartition de l'espace public entre réel et virtuel, utilisé comme canal de diffusion par les mouvements religieux, nous pouvons les définir comme suite :

L'espace public réel, « *C'est l'ensemble des espaces de circulation et de rassemblement de la ville accessibles à tous, soit parce qu'ils ne sont en droit la propriété de personne, soit qu'il relève du domaine public institué comme tel par l'autorité publique* »¹⁵³.

¹⁵⁰ ROGERS. R, « L'espace public sous toutes ses formes est crucial pour l'intégration et la cohésion sociales. La démocratie trouve son expression (...) dans la qualité de vie de la rue. », 2012, p. 57

¹⁵¹ CHANIAL. P, « Espaces publics, sciences sociales et démocratie », *op. cit.*, p. 65-66

¹⁵² ROGERS. R, « L'espace public sous toutes ses formes est crucial pour l'intégration et la cohésion sociales. La démocratie trouve son expression (...) dans la qualité de vie de la rue. », *op. cit.*, p. 57

¹⁵³ ADOLPHE. BK, *Les Sorbonnes à Abidjan : archéologie de la reconstruction sociale du politique*, Doctorat, Montréal, Université du Québec, 2009, p. 9

L'espace public virtuel, c'est un ensemble de supports techniques d'émission et de réception d'idées qui permettent, à travers une fréquence ou une connexion internet, à un individu de s'adresser à un public donné sans qu'aucun contact physique ne soit nécessaire.

Le concept étant connu, il est légitime de se poser la question de savoir comment ces mouvements religieux ont su mettre à profit ces espaces publics dans la diffusion de leur message ? Quelles sont les techniques utilisées pour cela ?

A. Les wahhabites et les pentecôtistes dans l'espace public réel.

Le phénomène d'effervescence des mouvements religieux (wahhabites et pentecôtiste) qui s'est accentué depuis les années 1990 en Côte d'Ivoire, plus particulièrement dans les grandes villes, résulte des stratégies employées par ces mouvements dans le but de marquer de leur emprunt la société à travers une occupation plus accrue de l'espace public par des actions de prosélytisme religieux. Pour se faire, ces mouvements ont développé une multitude de méthodes pour affirmer leur présence dans cet espace. À cet effet, bien que la finalité des uns et des autres soit de se faire le plus d'adeptes, il n'en demeure pas moins que les méthodes employées ont été à des proportions différentes.

1) Les wahhabites

Prenant le cas des mouvements wahhabites, trois méthodes nous semblent décisives dans leur stratégie d'occupation de l'espace public.

a) La construction des mosquées.

Le terme mosquée qui est la traduction française de l'expression « masğid en arabe », désigne étymologiquement le lieu de prosternation. C'est-à-dire un espace où le musulman peut accomplir en groupe ses prières rituelles. Bien que cet espace soit indéfini

comme l'atteste un hadith du prophète qui dit : « *La terre toute entière est un lieu de prosternation à l'exception des cimetières et des sanitaires* »¹⁵⁴, la jurisprudence islamique et l'utilisation populaire renvoie ce terme à un endroit aménagé, couvert ou à ciel ouvert, dédié à l'accomplissement en groupe des cinq prières quotidiennes.

Cette mosquée étant aussi symbolique que nécessaire à la visibilité de la communauté musulmane, sa construction est la première action que les fidèles mènent aussitôt qu'ils sont dans un espace donné. Chose d'ailleurs qui tire sa source de l'époque du prophète, quand ce dernier, après son arrivée à Médine, fit de la construction de la Mosquée de Médine sa première action afin de permettre à ses compagnons et lui d'avoir un lieu de culte. Ainsi en Côte d'Ivoire, depuis l'arrivée de l'Islam jusqu'à ce jour, les mosquées ont contribué à la transformation de la physionomie des villes et villages¹⁵⁵ à des proportions variables. En effet, si de la période précoloniale à la fin de la colonisation française la construction des mosquées s'est faite de manière régulée, dans la mesure où le nombre de mosquées officiant la prière de vendredi ne dépassait généralement pas deux dans une ville¹⁵⁶, cette donne va changer après l'indépendance du pays pour voir une multiplication, souvent de manière anarchique, des mosquées dans les grandes villes.

Les raisons de cette multiplication pouvant être multiples, il nous semble que deux parmi elles ont été décisives. On a d'une part la raison démographique qui est plus ou moins liée au phénomène de l'émigration de populations venant des pays de la sous-région ouest-africaine et même au-delà. La deuxième concerne l'entrée en scène des mouvements wahhabites qui, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, avaient un regard très critique vis-à-vis des anciens. Par conséquent, dans un souci de

¹⁵⁴ عن أبي سعيد الخدري قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام)
Rapporté par Al ttirmizyy dans son musnad, Hadith n°317

¹⁵⁵ Les mosquées de Kong et du Plateau sont des exemples palpables de cette architecture culturelle.

¹⁵⁶ MARTY. P, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, op. cit. ; BAMBA. A, *Un islam pacificateur: L'exemple de la Côte d'Ivoire*, op. cit.

visibilité et pour manifester leur différence idéologique, les wahhabites se sont mis à construire leurs propres mosquées qu'ils ont nommées en malinké « Sunna Missiri » c'est-à-dire mosquée sunnite.

C'est ainsi que depuis les années 1980 nous assistons à une augmentation de mosquées dans toutes les villes de Côte d'Ivoire. Dans la seule ville d'Abidjan par exemple, le nombre de mosquées est passé de 40 au début de 1980 à près 445 en 1994¹⁵⁷. Quant aux mosquées sunnites, elles n'ont cessé de croître proportionnellement à l'influence et aux moyens financiers acquis, le nombre de mosquées sunnites dans la localité de Danané, qui a été l'un des premiers foyers de tension entre les wahhabites et les traditionalistes, est aujourd'hui estimé à 36 contre moins d'une dizaine dans les 1980¹⁵⁸. Cette augmentation du nombre de mosquées sunnites dans l'espace public ne peut tout de même pas être considérée comme synonyme de l'augmentation des adeptes du wahhabisme. Dans la mesure où ces mosquées sont fréquentées plus pour des raisons de proximité que pour une quelconque adhésion à l'idéologie wahhabite¹⁵⁹. Ceci étant, les prédicateurs du mouvement ne tardent pour autant pas de profiter de cette tribune pour expliquer aux plus sceptiques les biens fondés de l'idéologie sunnite.

b) La vulgarisation des médersas

Médersas qui vient du mot arabe « Madrasa, pluriel Madāris », en français désigne l'école ; c'est-à-dire l'endroit où l'on étudie une science quelconque. Mais cette expression est utilisée par les islamologues pour désigner les écoles spécialisées dans la

¹⁵⁷ KONÉ. D, « Les mosquées à Abidjan (Côte d'Ivoire) : implantation et évolution », *Éditions Universitaires de Côte d'Ivoire*, n° 24, 2014, p. 58

¹⁵⁸ « AMSCI | Mosquées », <http://www.ams-ci.org/index?page=msq>, s. d.

¹⁵⁹ SAINT-LARY. M, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, 1^{er} juin 2012, p. 455

diffusion des savoirs islamiques. Et en fonction des époques et des espaces, elle peut être soit synonyme d'école coranique ou en opposition à celle-ci.

Dans le cas de la Côte d'Ivoire, comme partout en Afrique de l'Ouest, les Médersas sont en opposition aux écoles coraniques ; dans la mesure où ces dernières qui avaient le monopole de l'enseignement islamique jusqu'au courant des années 1940, et dont l'enseignement était plutôt fait de manière traditionnelle sans une structure adaptée à l'évolution de la société. Ce qui leur a valu d'ailleurs l'appellation « *Dougoumassi Kalan* » en malinké, c'est-à-dire l'enseignement qui se fait par terre. L'arrivée du mouvement wahhabite au milieu des années 1940 va donner « *naissance à un nouveau système d'enseignement, la médersa, capable selon [ses initiateurs] de faciliter la bonne compréhension des textes coraniques par les fidèles* »¹⁶⁰.

Il faut souligner que l'introduction de ces médersas dans l'espace public ivoirien à cette époque s'est faite dans un contexte de tension entre les « bras croisés » wahhabites, et les « bras ballants » traditionalistes, où les premiers, conduits par Tièkoro Kamagaté, « *qualifiaient d'innovations néfastes « bid'a » les pratiques des anciens dignitaires religieux et lancèrent le projet des médersas. C'est ainsi que la première médersa fut créée dans le quartier Dougouba à Bouaké, au centre du pays, vers 1948, par Kabiné Diané, ressortissant de la Guinée et diplômé de l'université Al Azhar au Caire (Égypte)* »¹⁶¹.

Malgré toutes les difficultés auxquels ont pu faire face les initiateurs du projet médersa, force est de reconnaître, comme le dit Koné, « *qu'avec le nouveau visage qu'arboraient ces établissements – en particulier la gestion rationnelle du temps,*

¹⁶⁰ KONÉ. D, « La medersa dar al-hadith de Bouaké et la promotion des valeurs religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire (1961-2010) », *Sciences Humaines*, vol. 1, n° 4, 23 octobre 2015, p. 28

¹⁶¹ BINATÉ. I, « La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 80, n° 4, 2016, p. 127

l'équipement des salles de classe en tables bancs, les tableaux et bureaux –, le succès de l'initiative fut rapide »¹⁶².

Ainsi grâce à cette implantation de médersas, les mouvements wahhabites ont pu bénéficier d'un canal de propagation de leur idéologie dans la société ivoirienne. L'une des plus importantes médersas qui ont servi à cet effet est le Dār el hadith de Bouaké. En effet, construite en 1961 par Mory Moussa avec le soutien de quelques wahhabites comme, El Hadj Lamine Sidibé, El Hadj Sékou Bakayoko et El Hadj Daoud Koné, Dar el hadith aura pour mission principale « *la diffusion du dogme (authentique) en vue d'une bonne pratique religieuse. Cette éducation devrait passer par l'apprentissage de la Sunna et favoriser la pérennisation de la culture musulmane et des traditions sociales conformément au Coran et aux hadiths. Il s'agissait également d'établir des relations religieuses et fraternelles avec les pays arabes et faciliter par-dessus tout, le départ des élèves vers les universités arabo-islamiques* »¹⁶³.

c) L'organisation de séminaires dans les villes et villages

Cette méthode consiste pour les wahhabites à organiser annuellement des séminaires à caractère prosélyte dans les zones rurales de la Côte d'Ivoire. Néanmoins, cette sortie qui dure généralement une semaine se focalise dans la majeure partie des cas sur des régions déjà acquises à l'islam. C'est dire que ces séminaires sont plus des sorties de réislamisations ou une sorte de mise à niveau de la foi pour la rendre conforme, selon les wahhabites, à l'islam (authentique) que de reconquête d'un nouveau territoire. Toujours est-il qu'avec le dynamisme des nouveaux acteurs, particulièrement la jeune génération d'arabisants formés dans les universités saoudiennes, ces missions prosélytes ont facilité en quelque sorte la wahhabisation des zones les plus reculées du pays.

¹⁶² *Id.*

¹⁶³ KONÉ. D, « La medersa dar al-hadith de Bouaké et la promotion des valeurs religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire (1961-2010) », *op. cit.*, p. 31

2) *Les pentecôtistes*

Qu'en est-il des mouvements pentecôtistes dans la mise à profit de l'espace public pour leur expansion ?

Évoluant dans la même logique de devoir d'accomplissement d'une mission divine pour sauver des âmes comme les wahhabites, les mouvements évangéliques de manière générale et pentecôtistes en particulier, ont réussi à marquer le territoire ivoirien de leur emprunt à travers plusieurs stratégies dont trois nous semblent les plus importantes.

a) **Des lieux de culte prêt à l'emploi**

Dans leur politique d'expansion, les pentecôtistes ont mis un accent particulier sur les lieux de cultes à cause de leur portée sociale. C'est ainsi, comme le rapporte Coulibaly, que les acteurs de ces mouvements « *développèrent et multiplièrent des lieux de cultes à travers la métropole abidjanaise qui abrita, d'ailleurs plus de la moitié de leurs bâtisses* »¹⁶⁴. Ces constructions sont souvent faites au mépris de toutes règles d'urbanisme qui prévoient dans le plan, l'aménagement d'un espace dédié aux différents cultes. On peut par conséquent voir des églises fleuries dans des espaces urbains interdits à la construction et qui font plus tard objet de litige entre les initiateurs et l'État pour occupation illégale de domaine public. Il faut rappeler que ce constat concerne également tous les groupements religieux du pays, même si en la matière, ce sont les wahhabites et les pentecôtistes qui occupent le devant et ceci s'explique, peut-être, par le caractère réformiste pour les uns et protestant pour les autres.

L'une des caractéristiques les plus frappantes des mouvements pentecôtistes dans la création des lieux de culte, c'est leur capacité à transformer les endroits les plus insolites en Église. L'exemple de l'Église Universelle du Royaume de Dieu en Côte d'Ivoire

¹⁶⁴ COULIBALY. NF, « Les églises néo-pentecôtistes à Abidjan : clientélisme religieux et dynamiques de socialisation. », 2016, *op. cit.*, p. 190

en est l'illustration parfaite. Dans ses débuts dans les années 1995, ce mouvement d'origine brésilienne s'est distingué par la transformation des salles de cinéma en lieu de culte¹⁶⁵. Les cinémas (Magic à Marcory, Liberté à Adjamé 220 logements, La Paix à Toit rouge et à Abobo gare, Aboké à Adjouffou et Kabadougou à Yopougon tous à Abidjan, ainsi qu'à l'intérieur du pays, comme le cinéma Capitole à Dabou), illustrent cette « volonté de l'Église Universelle du Royaume de Dieu d'investir les espaces voués jusqu'alors aux pratiques diaboliques »¹⁶⁶.

b) Campagne d'évangélisation et de guérison en pleine aire

Il ne fait aucun doute que le moyen le plus efficace que les pentecôtistes utilisent pour faire passer le message du Christ et ainsi convaincre la population, sont les campagnes d'évangélisations ou, pour employer leur propre terme, les croisades d'évangélisations. De ce fait, ces mouvements misent beaucoup sur les rassemblements dans des espaces pas forcément dédiés au culte, mais pouvant accueillir une foule innombrable. C'est ainsi que des campagnes d'évangélisation sont organisées dans les stades de football, les grandes places publiques (place Figayo de Yopougon, place Inch'allah de Koumassi...) ou dans les espaces aménagés pour les divertissements comme le palais de la culture ou le palais des sports.

Par ailleurs, le but de ces croisades d'évangélisations, qui font l'objet d'une campagne de publicité en amont, est « d'annoncer le Christ par des chants, des témoignages, la distribution de prospectus, la projection de films [et surtout par des actions de guérison miraculeuse] »¹⁶⁷. Et il en résulte que le message de l'évangile ait des oreilles attentives. Mais la question que l'on est en droit de se poser est de savoir si ces

¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ MARY. A, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu* », *Cahiers d'études africaines*, vol. 42, n° 167, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1^{er} janvier 2002, p. 465

¹⁶⁷ DÉA. AL, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique, op. cit.*, p. 205

conversions sont le résultat d'une conviction en la parole divine, c'est-à-dire une foi sincère ? Ou plutôt une conviction en la capacité du prophète ou le pasteur à apporter une solution à ses problèmes, on parlera alors d'une foi de circonstance ? S'il est difficile de répondre à cette question au risque de manquer d'objectivité de notre analyse, il n'en demeure pas moins vrai que le succès du pentecôtisme depuis les années 1980 repose sur sa capacité à séduire les fidèles en leur proposant guérison miraculeuse et prospérité. C'est d'ailleurs ceux à quoi fait allusion Jacques Giraud quand il dit :

« Je prêche le retour au christianisme primitif en me conformant à la Bible. Or la Bible ordonne de prêcher à travers le monde les évangiles aux malades. Le but de mes prêches, c'est de faire rencontrer Dieu aux hommes, qu'ils deviennent autres en conformant leur vie à la parole divine [...] Les miracles qu'opère Dieu ne sont qu'un moyen, une confirmation de son pouvoir. Pour beaucoup d'hommes, il y a un désintéressement de la guérison de l'âme, la guérison physique n'est que le premier pas pour faire sentir aux hommes la présence de Dieu... »¹⁶⁸.

Il faut d'ailleurs rappeler, selon Déa Alexis Lékpéa, que c'est Jacques Giraud qui fut l'initiateur de la campagne d'évangélisation la plus importante *« qui a entraîné des conversions de masses à travers tout le pays et qui a bouleversé le rythme d'évolution de plusieurs Églises protestantes en Côte d'Ivoire »*¹⁶⁹. Selon lui *« Cette croisade permit que l'évangile soit prêché à un plus grand nombre de personnes. [Ainsi] les réunions de GIRAUD à Abidjan rassemblaient entre 5000 et 10000 personnes »*¹⁷⁰. Continuant dans la même lignée, il estime que :

« Le fait le plus marquant de la croisade de Jacques GIRAUD fut l'importance du nombre de conversions dans plusieurs villages de l'intérieur

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 209

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 206

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 212

du pays. En moins de six mois, plus de 300 villages jusque-là réfractaires au prosélytisme protestant firent appel aux responsables débordés des Églises évangéliques du centre et du sud-ouest du pays. Il y aurait eu plus de 10.000 conversions et près de 4500 baptêmes dans tout le pays à la suite de la croisade. Plus que pendant les dix années précédentes, 15.000 lettres furent envoyées aux Assemblées de Dieu. Bien que GIRAUD soit venu en Côte d'Ivoire pour le compte des Assemblées de Dieu »¹⁷¹.

En définitive, les campagnes d'évangélisations constituent le moyen le plus efficace pour les mouvements pentecôtistes pour marquer tout le territoire du pays de leur emprunt.

c) La prophétisation de masse

En Côte d'Ivoire, le phénomène des prophètes constitue l'un des canaux utilisés par les pasteurs pour capter plus d'adeptes et transmettre le message du christ. À ce propos, depuis les prophètes William Wade Harris¹⁷², Dagri Najva -dit Papa nouveau¹⁷³-, ou Kacou Séverin – dit prophète de toutes les nations-, la société ivoirienne en générale et la communauté chrétienne en particulier, est rythmée par une vague successive de prophètes locaux. En parallèle de l'évolution du christianisme, « *les prophétismes - d'après Jean-Pierre Dozon- en dépit de leurs ressemblances, malgré leurs interventions singulièrement répétitives, n'ont pu traverser l'histoire séculaire de ce pays, agiter sa vie publique, qu'en se démarquant les uns des autres et en inventant, chacun pour son propre compte, des combinaisons religieuses inédites* »¹⁷⁴. C'est ainsi qu'en fonction des époques, le prophétisme en Côte d'Ivoire a pris plusieurs formes.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 213

¹⁷² DOZON. J-P et AUGÉ. M, *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine, suivi de La leçon des prophètes par Marc Augé*, Paris, Seuil, 1995, p. 26

¹⁷³ *Ibid.*, p. 100

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 9

Nous avons notamment, « les prophètes itinérants et prosélytes préoccupés de convertir des fidèles »¹⁷⁵, à l'exemple du prophète Harris. « Les prophètes d'Églises créateurs de cultes plus ou moins synchrétiques »¹⁷⁶, les prophètes papa nouveau ou Kacou Séverin en sont l'illustration parfaite. « Les prophètes guérisseurs »¹⁷⁷ à l'exemple du prophète Albert Atcho. Ce dernier a acquiert une notoriété à travers l'usage de l'eau bénite, destinée « *aussi bien aux soins et à la protection des personnes qu'à la lutte contre les fétiches et la sorcellerie* »¹⁷⁸.

Si ces prophètes ont souvent eu à faire des prédictions d'évènements futurs, comme Kacou Séverin qui aurait prédire l'arrivée de Laurent Gbagbo au pouvoir, cette forme de prophétie va prendre de l'ampleur à partir des années 2000. En effet, avec le déclenchement de la crise politico-militaire de 2002, nous assisterons à une floraison de pasteurs prophètes au sein des mouvements pentecôtistes dont la finalité était moins dogmatique que politique. Le plus illustre de ces pasteurs fut le prophète Koné Malachie.

L'intérêt suscité par les prophéties de Koné Amadou dit Malachie, vient du fait de sa vision apocalyptique quant au dénouement de la crise que traversait le pays. Inconnu dans le milieu prophétique jusqu'à son apparition publique sur les ondes de la Radio Fraternité Divo, alors qu'il dirigeait une église à Ouragahio dans le département de Gagnoa¹⁷⁹, l'homme fera état de sa révélation sur la crise que traversait le pays. Évoquant ce sujet, Marie Miran rapporte ceci :

« Dans cette émission [de la Radio Fraternité Divo], Malachie expliqua que c'est en 2004 que Dieu commença à s'adresser directement à lui avec

¹⁷⁵ MARY. A, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 70

¹⁷⁶ *Id.*

¹⁷⁷ *Id.*

¹⁷⁸ DOZON. J-P et AUGÉ. M, *La cause des prophètes, op. cit.*, p. 106

¹⁷⁹ MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, Paris, Karthala, 2015, p. 203

insistance, à une époque où il fut affecté à Grand-Bassam. Les prophéties de malheur dont il était inondé n'étant « pas agréables », selon ses termes, il tenta d'abord d'y résister. Plusieurs événements finirent par le convaincre de leur bienfondé : sa mission fut dès lors d'en devenir l'annonceur. Il prêcha sur la plage et dans les rues à Grand-Bassam, puis à la « Sorbonne » au Plateau (forum des patriotes) et jusqu'à la gare nord d'Adjamé et ailleurs. En mars 2005, pour élargir leur diffusion, il rédigea ses révélations qu'il amenda légèrement en avril 2006 »¹⁸⁰.

Cet extrait met en évidence deux caractéristiques majeures des pasteurs-prophètes. D'une part, la recherche de crédibilité à leurs révélations aux yeux de la population. Pour cela, les prophètes autoproclamés mettent en avant le caractère divin d'une situation douloureuse qu'ils auraient traversée et au cours de laquelle il leur fut confié la mission d'annonceur. La deuxième c'est le choix du timing qui donne encore plus d'audiences aux prophéties. En effet, les prophéties de Malachie, comme il est généralement le cas pour ces prophètes autoproclamés, se situent dans un contexte de crise sociopolitique. Profitant de cette instabilité sociale qui met la population dans une situation désemparée, les révélations prophétiques sonnent comme une sorte de thérapie pour une partie de la population. Ce qui par conséquent contribue à amplifier le phénomène que nous appelons (la protestation de masse).

En somme, à la suite de ce qui précède on peut en déduire que l'occupation de l'espace public réel constitue un enjeu pour l'expansion des deux mouvements religieux. À cet effet, avec la démocratisation des moyens de communication, on assiste à ce qu'il est possible d'appeler (la digitalisation du prosélytisme) qui se fait à travers un espace public virtuel à l'aide des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC).

¹⁸⁰ *Id.*

B. Les wahhabites et les pentecôtistes dans l'espace public virtuel.

*« La vitesse des connexions et des échanges virtuels s'étant accélérée, les religions africaines s'inscrivent en outre désormais dans le temps global, qui court-circuite la nécessité des intermédiaires physiques dans la diffusion des idéologies et normes religieuses ».*¹⁸¹

Dans une logique de concurrence perpétuelle et pour ne pas être en déphasage avec l'évolution de la société, les mouvements religieux ivoiriens ont su tirer profit « *de la dérèglementation des télécommunications*¹⁸² *qui a suivi la libéralisation politique et sociale entreprise au début des années 1990* »¹⁸³. En s'investissant dans, la radio, la télévision, la presse écrite ou plus récemment – depuis l'an 2000- dans l'internet à travers la création de sites web ou l'utilisation des réseaux sociaux, ces mouvements ont ainsi ouvert la voie à une nouvelle forme de prosélytisme qui ne se soucie plus de l'obstacle de la distance pour atteindre ses cibles.

Parlant des médias traditionnels qui sont la radio et la télévision ivoiriennes « La RTI1 », il faut noter que jusqu'à 1977, le temps d'antenne accordé aux religions souffrait

¹⁸¹ LASSEUR. M et MAYRARGUE. C, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *op. cit.*, p. 9

¹⁸² « Trois principaux textes ont été adoptés pour la première fois en Côte d'Ivoire en 1991, soit un an après le retour au multipartisme en 1990, pour réguler le secteur des médias dans son ensemble. Il s'agit de la loi N° 91-1001 du 27 Décembre 1991 fixant le régime de la communication audiovisuelle, de la loi N° 91-1033 du 31 Décembre 1991 portant régime juridique de la presse et de la loi N° 91-1034 du 31 Décembre 1991 portant statut juridique du journaliste professionnel »INTERNATIONAL SOCIETY FOR DEVELOPMENT., *Étude-diagnostique de la situation des médias: presse, presse en ligne, radio et télévision, entrave à la professionnalisation et mesures correctives*, Abidjan, UNESCO, 2017, p. 145

¹⁸³ MADORE. F, « L'islam ivoirien et burkinabé à l'ère du numérique 2.0 », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n° 146-147, Association française de anthropologues, 15 novembre 2016, p. 155

d'une iniquité. Dans la mesure où la seule confession qui avait droit à ces canaux était l'Église catholique. Cette situation s'explique, d'une part, par le fait que le catholicisme était implicitement considéré comme la religion d'État malgré une laïcité constitutionnelle officiellement proclamée. Et comme conséquence, d'autre part, de la politique de parti unique qu'avait instauré le président Felix Houphouët Boigny après l'indépendance du pays en 1960. Ainsi, il a fallu attendre 1977 pour qu'un temps d'antenne de 30min soit accordé à la communauté musulmane avec l'émission télévisée Allahou Akbar¹⁸⁴.

D'après Drissa Koné, évoquant cet épisode de médiatisation de l'islam en Côte d'Ivoire :

« C'est Souleymane Doumbia, alors journaliste à la télévision nationale, qui durant le mois de Ramadan 1976, décide de traiter dans son émission « Le point de la semaine », un thème se rapportant au ramadan. Cette émission suscita un intérêt particulier auprès des responsables musulmans et même des téléspectateurs. Ce qui motiva l'animateur, avec les encouragements d'Aboubacar Fofana, à adresser une demande au ministre de l'information de l'époque, monsieur [Laurent] Dona Fologo, en vue d'instituer une émission hebdomadaire sur l'Islam »¹⁸⁵.

À la suite de cette demande, poursuit Drissa Koné

« Avec le soutien de Marnadou Coulibaly alors président du Conseil économique et social, l'émission devient une réalité sur les ondes de la

¹⁸⁴ BINATÉ. I, « Les musulmans de Facebook en Côte d'Ivoire : nouvelle voie de socialisation, de da'wa et de mobilisation communautaire », *Emulations - Revue de sciences sociales*, n° 24, 2017, p. 54

¹⁸⁵ KONÉ. D, *Contribution des intellectuels musulmans arabophones au développement de l'islam en côte d'ivoire*, Thèse de Doctorat unique, Abidjan, Université Felix Houphouët Boigny, 2013, p. 209

télévision en 1977. On intitula ce programme « Allahou Akbar » qui signifie en français « Dieu est le plus grand ».

Avec ce temps accordé aux musulmans, on retrouvait une sorte d'équilibre entre les deux grandes religions du pays, même si cet avis n'est pas partagé par toutes les tendances des deux religions.

En effet, vu la configuration des groupements religieux et la multiplicité des courants en leur sein, comme nous l'avons démontré dans les chapitres précédents, les mouvements wahhabites et pentecôtistes ne bénéficiaient pas d'un traitement particulier ou d'une plage horaire particulière qui leur étaient spécifiquement accordée sur les antennes des médias d'État (la RTI). Au contraire, il y avait une méfiance entre ses mouvements religieux et le pouvoir qui avait le monopole de tous les médias nationaux. Cette situation a occasionné une sorte de marginalisation médiatique des activités de ces deux mouvements religieux jusqu'à l'avènement du numérique en 2000.

Partant de ce constat, et du fait que « *la révolution numérique a permis la convergence de deux domaines technologiques autrefois disjoints, celui de la communication et celui de l'information* »¹⁸⁶, nous avons décidé de focaliser notre analyse sur l'utilisation par les deux mouvements religieux des nouvelles technologies d'information et de télécommunication, dont l'internet est l'élément majeur.

1) *Internet, un espace de da'wa et de partage d'informations*

Si les wahhabites sont restés durant plusieurs décennies en marge de la médiatisation des faits religieux, malgré leur présence active au sein de la population ivoirienne. Avec le développement d'internet en Afrique subsaharienne et la libéralisation

¹⁸⁶ CURIEN. N et MUET. P-A, *La société de l'information: rapport*, Paris, La Documentation Française, 2004, p. 9-10

totale de la communication audiovisuelle en Côte d'Ivoire¹⁸⁷, « *les responsables de l'AMSCI ont pris conscience qu'ils n'avaient aucun intérêt à se mettre en marge du processus de médiatisation du religieux si bien qu'ils voient de plus en plus l'importance d'utiliser les NTIC pour promouvoir leur message* »¹⁸⁸. C'est ainsi qu'en 2010 le mouvement a entrepris la création de la radio Al-Fourqane dans la ville de Man, une ville considérée comme l'un des bastions wahhabites à l'ouest du pays¹⁸⁹. Mise en service en 2011, ce fut la première radio – et la seule d'ailleurs jusqu'à présent- qui mérite d'être qualifiée de média wahhabite. Si cette radio constitue un élément important pour ce mouvement, c'est l'utilisation d'internet qui mérite qu'on y prête une attention particulière.

À cet effet, depuis la décennie 2000, avec la vulgarisation d'internet¹⁹⁰ et la facilité d'accès à son contenu, les initiatives musulmanes se sont multipliées dans la création de sites web pour d'une part promouvoir les activités de structures religieuses, comme le Conseil national islamique (CNI) et le conseil supérieur des imams (COSIM), et d'autre part utiliser comme canal de da'wa à travers la diffusion de prêches et de conférences islamiques, à l'exemple de salam.ci. Un site web, qui n'est officiellement affilié à aucune tendance islamique du pays, spécialisé dans la publication « *de vidéo de sermons, de fatwas, de hadiths, de tafsirs ainsi que des activités, séminaires et conférences-débats*

¹⁸⁷ Il faut souligner que la Côte d'Ivoire est passée d'un « régime de monopole tempéré » en 1991 à un régime de « liberté de communication audiovisuelle » en 2004 avec l'adoption de la nouvelle loi « portant régime juridique de la communication audiovisuelle », laquelle proclame en son Article premier : « la communication audiovisuelle est libre » BATHILY, A, *Médias et religion en Afrique de l'ouest*, P. Bend et A. Foulon (éd.), Dakar, Sénégal, Institut panos Afrique de l'Ouest, 2007, p. 53.

¹⁸⁸ MADORE, F, « Le nouveau dynamisme du salafisme en Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 6

¹⁸⁹ *Id.*

¹⁹⁰ Il faut rappeler que de 2000 à 2019 les utilisateurs d'internet en Côte d'Ivoire étaient estimés à 11.953.653 de personnes ce qui représente 45,3% d'une population estimée à 26.378.274 habitants. « Africa Internet User Stats and 2020 Population by Country », <https://www.internetworldstats.com/africa.htm#ci>, 22 novembre 2020

organisés par des associations musulmanes ivoiriennes »¹⁹¹. Mais à l'analyse du contenu de ce site, il ressort de cela que la plupart des vidéos qui y sont publiées proviennent de prédicateurs sunnites. Ce qui par conséquent en fait l'un des plus importants relais de l'idéologie sunnite sur internet en Côte d'Ivoire. À titre d'illustration, sur les quatorze vidéos de la page d'accueil, la quasi-totalité vient de prédicateurs sunnites, plus précisément de Dr Adam Fofana¹⁹². Quant à l'initiative typiquement sunnite, c'est en 2014 que la principale association sunnite (AMSCI) se dota d'un site web¹⁹³ qui en plus de son défaut d'actualisation, est fréquemment hors ligne¹⁹⁴. Cependant, si l'octroi d'une page web a constitué un challenge entre les mouvements islamiques, ce sont plutôt les réseaux sociaux, particulièrement Facebook, qui sont les plus utilisés aujourd'hui par ces mouvements.

Sur une pléthore de page ou de compte Facebook wahhabites, trois nous serviront d'échantillons dans cette analyse. Il s'agit donc des pages officielles de l'AMSCI¹⁹⁵ et de la JEMCI (Jeunesse Musulmane de Côte d'Ivoire)¹⁹⁶, deux pages rattaché à deux associations nationales, et la page de Dr Aboubacar Diallo directeur de l'institut des sciences islamiques à Abidjan¹⁹⁷, une page dédiée à la promotion des opinions de son auteur.

¹⁹¹ MADORE. F, « L'islam ivoirien et burkinabé à l'ère du numérique 2.0 », *op. cit.*, p. 163

¹⁹² <http://www.salam.ci/>, consulté le 23/11/2020

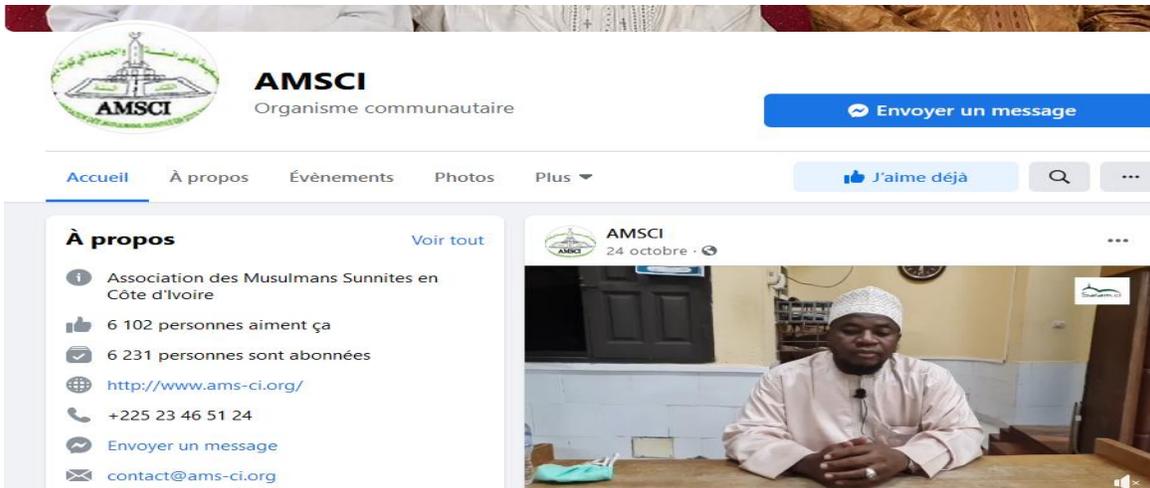
¹⁹³ <http://www.ams-ci.org/>

¹⁹⁴ Le site (<http://www.ams-ci.org/>) était hors ligne quand nous l'avons consulté le 22/11/2020, alors qu'il avait été en ligne un mois auparavant.

¹⁹⁵ (<https://www.facebook.com/AMSCI-440012886101334>) Page créée le 19 mars 2014

¹⁹⁶ (https://www.facebook.com/Jamsci/?ref=page_internal) Page créée le 4 juin 2012

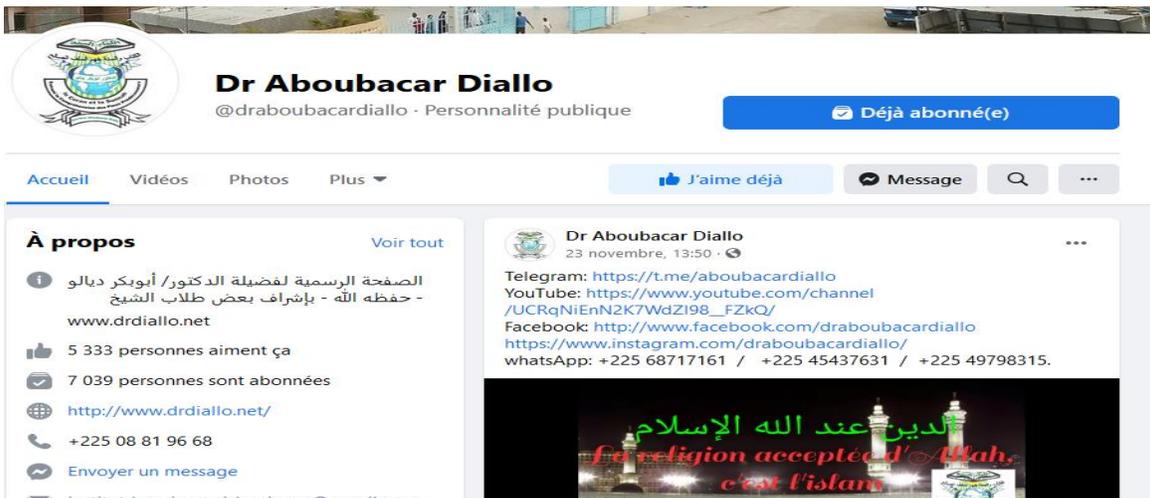
¹⁹⁷ (<https://www.facebook.com/draboubacardiallo/>) Page créée le 25 février 2015



Capture de la page Facebook officielle d'AMSCI



Capture de la page Facebook officielle de JEMCI



Capture de la page Facebook officielle de Dr Aboubacar Diallo

Comme on peut le constater sur les captures, Facebook constitue aujourd'hui le canal à travers lequel les associations et personnalités sunnites en Côte d'Ivoire ont directement accès à des auditeurs, pour qui le réseau social, avant d'être un espace de rencontre spirituel, est d'abord un espace de distraction, de passe-temps, de partage d'informations et surtout un lieu de création d'une communauté que des spécialistes qualifient de « networked public sphere », « global network society » ou « global public sphere »¹⁹⁸. Profitant de cette audience prédisposée, les prosélytes sunnites en ont créé ce que Ahmed Al-Rawi appelle « the virtual Ummah »¹⁹⁹. Ainsi on a vu fleurir sur la toile une multitude de pages Facebook, groupe WhatsApp ou autre réseau social animé par des associations qui ont déjà une notoriété dans le milieu de la da'wa en Côte d'Ivoire. C'est en cela que s'inscrit les deux pages de JEMCI et d'AMSCI qui ont respectivement été créés en 2012 et 2014 et qui totalisent à ce jour 3295 et 6231 abonnés, mais qui semblent néanmoins à la traîne au regard de leur nombre d'abonnés. Ce faible nombre d'abonnés à ces deux pages, comparé à d'autres pages comme celle d'imam Aguib Touré avec ses 109 684 abonnés²⁰⁰, s'explique d'une part par la réticence d'une partie de la société à épouser l'idéologie wahhabite, et d'autre part, par la non-actualisation de ces pages qui est probablement due à un manque d'organisation dans leur administration. Ajouter à cela l'initiative des personnes qui étaient inconnues sur la scène et dont la célébrité est due à leur utilisation des réseaux sociaux comme le docteur Aboubacar Diallo.

À travers ses prises de position radicales vis-à-vis des autres tendances islamiques du pays, Aboubacar Diallo semble aux antipodes de la position officielle qu'ont adoptée les organisations sunnites sous la direction de Fadiga Moussa Al Farouk. Position qui consiste à modérer les tons dans l'expression des différends doctrinaux. En effet, à

¹⁹⁸ BINATÉ. I, « Les musulmans de Facebook en Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 56 ; AL-RAWI. A, « Facebook as a virtual mosque: The online protest against Innocence of Muslims. », *Culture and Religion*, vol. 1, 30 mars 2016, p. 4

¹⁹⁹ AL-RAWI. A, « Facebook as a virtual mosque », *op. cit.*, p. 4

²⁰⁰ <https://www.facebook.com/IMAM-AGUIB-TOURE-234479670659783> (consultée le 30/11/2020)

l'analyse du contenu de sa page Facebook créée en 2015 et qui compte 7039 abonnés, on s'aperçoit que l'homme doit sa visibilité du fait de ses attaques contre d'une part les soufis, particulièrement les tidjanites, et d'autre part les marabouts qu'il tente de déconstruire les pratiques dans des vidéos avec ce qu'il considère comme preuve matérielle. Ainsi, les publications quasi quotidiennes sur Facebook constituent pour lui, pour emprunter les propos de Binaté, « un moyen de légitimation de son statut et une opportunité pour se faire une place dans le paysage islamique »²⁰¹.

En somme, si la « déterritorialisation²⁰² » de la da'wa par les réseaux sociaux a permis une grande visibilité des organisations wahhabites, c'est plutôt du côté des initiatives individuelles ou de jeunes volontaires qu'il faut voir. Dans la mesure où ce sont ces acteurs, qui étaient jusque-là méconnus, jeunes pour la plupart et maîtrisant les outils informatiques, qui sont les plus dynamiques dans le milieu du « militantisme islamique en ligne²⁰³ ».

Pour ces jeunes, les réseaux sociaux représentent « un espace alternatif de production d'informations et de prise de parole ²⁰⁴ » ; même si cela outrepassé souvent les règles établies par les différentes autorités religieuses comme nous l'avons souligné dans le cas du Dr Aboubacar Diallo. Ou comme ce fut le cas de l'imam Aguib Touré qui est connu pour ses prises de position politico-religieuses qui sont souvent contraires aux principes de COSIM. Mais s'il est vrai que les réseaux sociaux constituent pour les mouvements wahhabites un alternatif pour combler le vide qu'aurait laissé le difficile accès des canaux classiques, il est plus évident que le mouvement religieux qui a le plus occupé cet espace virtuel est le pentecôtisme.

²⁰¹ BINATÉ. I, « Les musulmans de Facebook en Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 56

²⁰² L'expression vient de Binaté

²⁰³ L'expression vient de Binaté

²⁰⁴ SAKHO JIMBIRA. M, « Islam et réseaux socio numériques : usages et pratiques des utilisateurs musulmans français sur Facebook | REFSICOM », <http://www.refsicom.org/179>, s. d.

2) Le pentecôtisme et la virtualisation de la délivrance spirituelle en Côte d'Ivoire

« Je voudrais inviter, de toute façon, les chrétiens à s'unir avec confiance et avec une créativité consciente et responsable dans le réseau de relations que l'ère numérique a rendu possible. Non pas simplement pour satisfaire le désir d'être présent, mais parce que ce réseau est une partie intégrante de la vie humaine. Le web contribue au développement de nouvelles et plus complexes formes de conscience intellectuelle et spirituelle, de conviction partagée. Même dans ce champ, nous sommes appelés à annoncer notre foi que le Christ est Dieu, le sauveur de l'homme et de l'histoire, celui dans lequel toutes choses trouvent leur accomplissement »²⁰⁵.

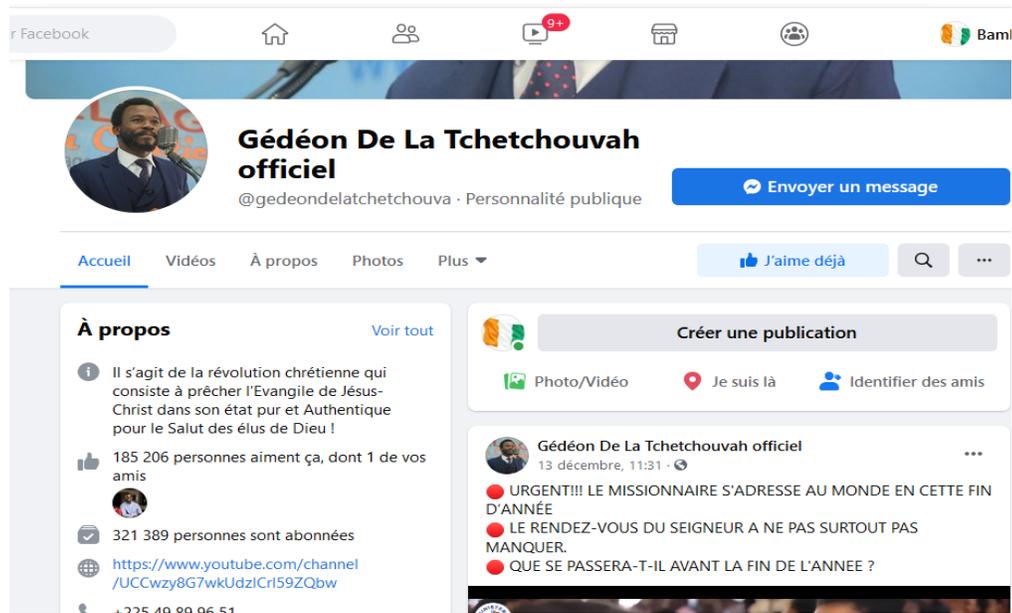
Ce message du pape est un aveu du degré d'influence qu'ont les « social network » sur le processus de mutation que connaît le monde grâce aux nouveaux outils de télécommunication et de l'information. Ainsi, conscient du rôle de ces outils dans la modélisation de la société avec une interconnexion qui était impensable il y a quelques décennies, les mouvements pentecôtistes qui dans leur approche évangélique procèdent en réseau ont investi cet espace pour aboutir à ce que nous avons appelé l'évangélisation par le virtuel.

S'il est vrai que les mouvements pentecôtistes en Côte d'Ivoire n'ont pas eu le privilège de posséder en leur nom un canal de médiatisation de leurs activités - comme c'est le cas de ce mouvement dans certains pays ouest-africains, notamment le Nigéria le Bénin ou le Cameroun qui détiennent de stations radio ou des chaînes de télévision - ni même un accès privilégié aux médias d'État avant les années 2000, avec le développement des réseaux sociaux et le facile accès aux outils de communication,

²⁰⁵ PAPE BÉNOÎT XVI., « 45ème Journée Mondiale des Communications Sociales : Vérité, annonce et authenticité de vie à l'ère du numérique », 2011

notamment les téléphones mobiles (Smartphone), les mouvements pentecôtistes ont acquis une visibilité grâce au dynamisme d'acteurs qui sont de plus en plus jeunes. Parmi les pasteurs les plus suivis de cet espace virtuel, deux nous serviront d'exemple dans notre analyse.

a) Pasteur Gédéon de la Tchetchouah et la révolution chrétienne sur Facebook



Guéi Monsekela Ferdinand, alias « Gédéon de la Tchetchouah²⁰⁶ », est dans le milieu de l'évangélisation depuis les années 2000. À cette époque, ces activités missionnaires consistaient en des prêches dans les espaces publics, notamment à la Sorbonne dans la commune du Plateau²⁰⁷. À la mort de son père spirituel Zobel Agodio en 2019, le missionnaire Gédéon se retrouve à la tête du ministère « Zobel Agodio » dont la doctrine est basée sur le retour au Christianisme primitif qui, selon le fondateur de ce ministère, serait en décadence aujourd'hui²⁰⁸. Ses propos rapportés à ce sujet par fraternité matin sont plus éloquentes :

²⁰⁶ Surnom qui lui aurait été donné par son défunt père spirituel "l'Apôtre" Zobel Agodio. "Tchetchouah signifie en hébreu : "L'humilité précède la gloire, l'élévation passe par l'abaissement, la glorification par l'humiliation et la résurrection par la mort"

²⁰⁷ Un passage obligé pour tous ceux qui aspiraient se faire entendre et avoir une place dans l'opinion publique à l'époque.

²⁰⁸ « La révolution chrétienne de Gédéon. », sur *pepesoupe*, <https://pepesoupe.com/internet/la-revolution-chretienne-de-gedeon/>, 2019

« La mission qui m’a été confiée est la guerre de l’éternel contre les fausses doctrines. Elle consiste à interpeler les clergés des églises où règnent les fausses doctrines... [il poursuit en regrettant] le fait que le peuple de Dieu se meurt tandis que les clergés s’engraissent sur son dos »²⁰⁹.

Cette guerre spirituelle dont prônait Zobel Agodio, est depuis 2013²¹⁰ menée par son fils spirituel à travers les réseaux sociaux. Ceci étant, il fallut attendre la fin de l’année 2018 pour voir Gédéon investir réellement la toile. Cette présence sur la toile à cette date, loin d’être une action isolée est arrivée à une époque où la société ivoirienne, poussée par diverses raisons, avait commencé à massivement investi les réseaux sociaux. De la protestation politique, qui occupait une part importante due à la situation qui prévalait en ce moment, à la recherche de célébrité en passant par des règlements de comptes virtuels à travers des vidéos interposées, communément appelé « clash », le nombre d’utilisateurs n’a cessé de croître depuis lors. C’est ainsi qu’en juin 2018, fut créée la page Facebook (**Gédéon De La Tchetchouvah officiel**)²¹¹.

Fort de ses 320 413²¹² abonnés, la page de Gédéon est de loin l’une des pages de personnalités religieuses les plus suivies en Côte d’Ivoire. Néanmoins, cette popularité soulève une interrogation ; à savoir si toutes ses personnes qui suivent le missionnaire le font pour le caractère divin de son message ou plutôt par curiosité ? La réponse à cette question se trouve dans le contenu du message que délivre Gédéon. En effet, se présentant comme un révolutionnaire chrétien, ses prédications sont caractérisées par leurs agressivités vis-à-vis des autres pasteurs qu’il traite de « prêcheurs d’évangile de pacotille » dénonçant ainsi les impostures de certains hommes de Dieu. Attirés par le

²⁰⁹ FRANCK. Y, « Convention nationale: Le Révérend-Pasteur Agodio demande aux hommes de Dieu de respecter les prescriptions divines | FratMat », *fratmat*, 2015

²¹⁰ Date de la création de la première page Facebook du ministère Zobel Agodio dont le nombre d’abonnés à ce jour (14/12/2020) est de 16191.

²¹¹ <https://www.facebook.com/gedeondelatchetchouva>

²¹² Nombre d’abonnés à ce jour (14/12/2020).

sensationnel, nombreux sont donc les abonnés à cette page qui ne le sont que par curiosité ou par admiration des sorties agressives du missionnaire révolutionnaire. Les commentaires sont des indicateurs parfaits à ce sujet.



Ces trois commentaires pris sous un poste qui a recueilli près de 2000 commentaires en 24h démontrent l'hétérogénéité des abonnés à la page de Gédéon. D'adhérents aux critiques en passant par admirateurs, l'occupation de cet espace virtuel a permis au missionnaire d'avoir une notoriété qui dépasse les frontières ivoiriennes.

b) Révérend Camille Makosso ou le pasteur de la toile ivoirienne

Facebook

Reverend General Makosso
Camille
@Generalcamillemakosso · Personnalité publique

WhatsApp

Accueil Vidéos À propos Plus

J'aime Message

À propos Voir tout

Je prophétise sur ta vie qu'avant la fin de cette année tu entreras dans ton mariage. Clic sur j'aime et saisit cette prophétie au nom de Jésus.

GENERAL MAKOSSO MINISTRIES

676 911 personnes aiment ça, dont 1 de vos amis

1 020 362 personnes sont abonnées

+225 09 50 93 59

PUBLICATION ÉPINGLEE

Reverend General Makosso Camille était en direct.
9 décembre, 21:33 ·

- HOMMAGE MONDIAL À MAMAN TATIANA MAKOSSO.
- 19 JANVIER 1982 - 28 MARS 2020.
- A JAMAIS DANS NOS CŒURS.

GUERRIER
GAGNEUR D'ÂMES

Autoproclamé le père fondateur de la Haute École de la Marmaille, le révérend Camille Makosso est depuis 2010 l'un des pasteurs les plus médiatisés en Côte d'Ivoire. Révélé au grand public dans une affaire d'escroquerie qui lui a valu la prison en 2010, l'homme qui se fait appeler le général va faire parler de lui après la crise postélectorale de 2010-2011 qui a abouti à l'arrestation de l'ex-président Laurent Gbagbo et son épouse Simone Gbagbo. En effet, après la chute du pouvoir Gbagbo, Makosso s'est distingué par une déclaration qu'il a faite en sa qualité de secrétaire du Directoire National des Églises Protestantes Évangéliques de Côte d'Ivoire, une structure que l'on peut qualifier de circonstancielle dans la mesure où elle n'existait nulle part avant. Dans cette déclaration, le directoire « prit l'initiative unilatérale d'excommunier le couple Gbagbo pour « crime de sang et blasphème » et de radier le pasteur Malachie pour sa « prophétie démoniaque et

diabolique »²¹³. Une décision largement commentée sur la toile entre soutiens d'un côté et condamnations par les partisans de Gbagbo de l'autre, et elle a permis à Makosso d'avoir une popularité qui ne cesse de grimper jusqu'au aujourd'hui.

Animateur d'une page Facebook²¹⁴ qui compte plus d'un million d'abonnés, Makosso doit sa renommée à ses directs quasi quotidiens dans lesquels, en plus de sa posture de révérend-pasteur, il endosse ceux de coach en technique d'enrichissement et de chroniqueur à qui n'échappe aucun fait de la société. De la politique au showbiz et même les faits les plus insolites dans lesquels les pasteurs n'osent pas afficher leur position, le général Makosso n'hésite pas à en faire un sujet de direct sur sa page. Admiré par les uns pour son franc-parler et son aspect comique, critiqué par les autres qui estiment que ses prises de position ou ses démarches sont des caractères peu orthodoxes pour un homme de Dieu²¹⁵,

Makosso fait office aujourd'hui de reflet de la nouvelle génération de la mouvance pentecôtiste en Côte d'Ivoire. Vacillant entre amasseur de fortune et prédicateur de la bonne nouvelle, ce qui n'est d'ailleurs pas nouveau dans ce mouvement comme nous l'avons évoqué précédemment, la particularité de Makosso se situe dans le fait qu'il transcende les barrières religieuses pour devenir un phénomène de société. Ce qui explique d'ailleurs le nombre d'abonnés à sa page. Comme nous l'avons évoqué dans le cas de Gédéon, cette popularité de Makosso s'explique plus par un effet de mode plutôt que par une quelconque conviction religieuse. Sans pour autant nier le fait que l'homme arrive à rassembler au cours de ses tournées d'évangélisation des foules impressionnantes de partout dans le monde.

²¹³ MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, 2015, *op. cit.*, p. 211

²¹⁴ <https://www.facebook.com/Generalcamillemakosso>

²¹⁵ « Le Révérend Camille Makosso Est-il Un Vrai Homme De Dieu Ou Un Imposteur? », sur *Doingbuzz*, <https://doingbuzz.com/le-reverend-camille-makosso-est-il-un-vrai-homme-de-dieu-ou-un-imposteur/>, 26 novembre 2019

Pour conclure, nous pouvons affirmer, au vu de ce qui précède, que l'espace virtuel permet aujourd'hui aux mouvements religieux de se créer « *de nouveaux espaces de sociabilité et génère des logiques de (ré)communautarisation* »²¹⁶. Mais la question que cette observation soulève est de savoir si cet espace qui, à première vue, n'est censé exister que dans la fiction, n'a finalement pas plus d'influences réelle dans la société que l'espace réel ? pour répondre à cette question, nous dirons qu'il existe une complémentarité entre ces deux espaces, et comme a dit le Pape Benoît XVI :

*« L'environnement numérique n'est pas un monde parallèle ou purement virtuel, mais fait partie de la réalité quotidienne de nombreuses personnes, en particulier des plus jeunes. Les réseaux sociaux sont le résultat de l'interaction humaine, mais ils donnent à leur tour de nouvelles formes à la dynamique de la communication qui crée des relations... »*²¹⁷.

Partant de ce constat, nous pouvons soutenir que la prolifération des mouvements religieux est un fait dans la société ivoirienne. Et que tous les canaux, classiques comme modernes, sont exploités pour arriver à leur fin. Cela étant, malgré cette présence active, pouvons-nous affirmer que ces mouvements religieux ont un impact sur la société ivoirienne ? À quel niveau ces impacts sont-ils perçus ? c'est l'objet de la dernière partie de notre travail.

3- L'impact des mouvements dans la société : (éducation- spiritualité).

« La Côte d'Ivoire est un État laïc. Et pourtant Dieu peut se féliciter d'y avoir le vent en poupe jusqu'au sommet de l'État. De l'homme de la rue à l'homme politique, en passant par la vendeuse

²¹⁶ MAYRARGUE. C, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », *op. cit.*, p. 12

²¹⁷ PAPE BÉNOÎT XVI., « 47ème Journée Mondiale des Communications Sociales : Réseaux sociaux : portes de vérité et de foi ; nouveaux espaces d'évangélisation », 2013

du marché, le journaliste et le sportif, il n'est rare de se laisser surprendre par des expressions telles que (Dieu est grand), (Dieu est fort) ... Le discours politique emprunte au religieux des termes dont il nous faut assumer les conséquences pour notre communauté nationale. (Vive la Côte d'Ivoire) a ainsi fait place à (Dieu bénisse la Côte d'Ivoire) dans les discours politiques de tous bords »²¹⁸.

Ces propos du père Barbey montrent à quel point l'étude des mouvements religieux ne peut faire économie d'une analyse de leur impact social, car l'appartenance à un groupe religieux est un facteur d'influence sur les comportements sociaux. C'est pourquoi nous allons, dans cette dernière partie, voir dans quelle mesure le pentecôtisme et le wahhabisme ont une influence sur la société ivoirienne. Dans cette analyse, nous nous focaliserons sur les effets visibles considérés comme étant des « faits sociaux » susceptibles d'être observés au-delà du seul cadre des pratiquants. Pour se faire, deux domaines nous semblent importants dans notre analyse. Il s'agit d'une part du domaine éducationnels, et d'autre part de celui des rites religieux. Ces deux domaines sont ce que nous avons appelés impact moral.

A. L'impact moral du wahhabisme dans la communauté musulmane.

Si la parallèle entre l'arrivée de l'idéologie wahhabite et la scission au sein de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire est établie, il est d'autant plus important de souligner que ce mouvement a été un acteur majeur dans la mutation des idées au sein de la umma ivoirienne. Cette mutation s'est caractérisée par certains changements observés aussi bien du côté de l'enseignement islamique que du côté de l'accomplissement des rituelles de l'islam.

²¹⁸ Barbey 2009, cité par MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, 2015, *op. cit.*, p. 34

1) *L'influence wahhabite dans l'enseignement islamique*

S'agissant de l'enseignement islamique, qui d'après la typologie officielle de l'État est répartie en quatre types de structures islamiques d'éducation (SIE)²¹⁹.

a) **Les écoles coraniques**²²⁰

Aussi appelées « *Dougoumassi Kalan* », les écoles coraniques sont les structures les plus anciennes qui se distinguent par leur forme et leur fond. Pour la forme, c'est un enseignement qui est dispensé en général au domicile du maître coranique, dans un espace ouvert ou clos. La configuration du lieu fait que *les apprenants sont assis par terre, face au maître* et ce dernier est assis sur une chaise en hauteur ou à même le sol devant ses talibés²²¹. Concernant le fond, c'est un enseignement dédié exclusivement à la maîtrise des savoirs basiques de l'islam concentré essentiellement sur l'apprentissage du coran, et des basiques de la langue arabe. En fonction de la capacité intellectuelle du maître, sont ajoutés d'autres matières comme le commentaire du coran (Al-Tafsīr), la grammaire (Al-Nahw) ou la jurisprudence islamique (Al-Fiqh). Si cette structure a été le socle de la civilisation islamique dans la Côte d'Ivoire septentrionale avant l'arrivée des Français, elle sera la cible de l'administration coloniale qui verra en elle une arme de pérennisation de l'influence arabo-musulmane en AOF, par conséquent sera mis en place le projet des écoles franco-arabes.

²¹⁹ Voir à ce sujet Indigo Côte d'Ivoire et Interpeace, *Enfants talibés et écoles coraniques en Côte d'Ivoire : Enjeux et perspectives*, Abidjan, 2019

²²⁰ Selon le processus de géolocalisation des structures islamiques d'éducation de Côte d'Ivoire réalisé en 2018 par le MENET-FP avec le soutien de l'UNICEF, sur les 2402 SIE identifiées, 14% sont des écoles coraniques, soit 348 établissements. *Ibid.*, p. 33

²²¹ *Ibid.*, p. 15

b) Les écoles franco-arabes

Les écoles franco-arabes sont à la base un projet de l'administration coloniale pour contrer l'influence de l'islam et de la langue arabe dans les territoires de l'AOF²²². Contrairement à l'intention des initiateurs, le projet sera récupéré par le courant réformiste des années 1940. et va connaître un succès, grâce à sa méthodologie « *qui combine les principes de l'enseignement de l'Islam et de la langue arabe, avec ceux de l'école laïque caractérisée par l'enseignement du français et des matières qui y sont rattachées* »²²³. S'inspirant de ce modèle, les jeunes diplômés (de tendance wahhabite) venues des universités islamiques, vont se lancer dans les projets de médersa qui ne manqueront de faire des remous au sein de la communauté entre les maîtres d'écoles coraniques et les nouvelles arrivées²²⁴.

c) Les médersas :

Les médersas sont une forme hybride de l'enseignement islamique qui combine entre un fonctionnement organisationnel basé sur les écoles franco-arabes et un contenu qui varie, selon le bon vouloir des initiateurs, entre l'arabe comme langue exclusive d'enseignement, restant ainsi dans la logique des écoles coraniques, et un mélange entre l'arabe et le français à l'image des écoles Franco-Arabes. Qualifiées ainsi de « *forme évoluée de l'école coranique* »²²⁵, les médersas en Côte d'Ivoire qui sont à l'origine une initiative des réformistes de tendances wahhabites se différencient de l'ancienne structure par leur gestion rationnelle « *du temps d'apprentissage, de construction et d'équipement des salles de classe - équipées en bancs, tableaux et bureaux. En outre, le*

²²² Voir ROBINSON. D, *Le temps des marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 512 à 515

²²³ Indigo Côte d'Ivoire et Interpeace, *Enfants talibés et écoles coraniques en Côte d'Ivoire : Enjeux et perspectives*, op. cit., p. 34

²²⁴ Voir BINATÉ. I, « La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire », op. cit., p. 127

²²⁵ Indigo Côte d'Ivoire et Interpeace, *Enfants talibés et écoles coraniques en Côte d'Ivoire : Enjeux et perspectives*, op. cit., p. 34

contenu enseigné est à la fois varié et dense, ce qui facilite une meilleure lecture des sourates par les apprenants»²²⁶.

Ainsi, comme le dit Gandolfi, les médersas ont d'une part réussi à démaraboutiser le système éducatif islamique en dénonçant les erreurs pédagogiques des écoles coraniques, l'ignorance parfois des marabouts, et, de l'autre, ont ouvert le champ de l'acquisition des connaissances sur d'autres domaines scientifiques (mathématiques, physique, sciences naturelles, apprentissage systématique de l'arabe, formation idéologique et religieuse)²²⁷.

d) Les établissements confessionnels islamiques (ECI)

Reconnus comme des établissements islamiques faisant partie du système éducatif formel, les ECI sont en réalité le prolongement (dans sa forme) du projet des écoles franco-arabe. Ces établissements sont nés de « *l'initiative de deux structures musulmanes – le Conseil national islamique (CNI) et le Conseil Supérieur des Imams (COSIM). À l'instar des écoles catholiques et protestantes, les établissements confessionnels islamiques sont des écoles privées qui font partie intégrante du système éducatif national, et donc dispensent un programme d'enseignement commun* »²²⁸.

S'il est vrai qu'officiellement nous avons quatre structures islamiques d'éducatives, dans la conscience collective et après une analyse de la situation, cette classification peut être réduite à deux structures. Nous avons d'une part les écoles coraniques qui n'ont connu aucune évolution dans leur fonctionnement, et d'autre part, les médersas qui évoluent en fonction des contextes sociaux politiques du pays.

²²⁶ *Id.*

²²⁷ GANDOLFI, S, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 43, n° 169-170, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1^{er} janvier 2003, p. 268

²²⁸ Indigo Côte d'Ivoire et Interpeace, *Enfants talibés et écoles coraniques en Côte d'Ivoire : Enjeux et perspectives, op. cit.*, p. 34

2) L'influence wahhabite dans la pratique des rites religieux

Parallèlement à l'expansion des médersas, et malgré tous les obstacles qu'ils ont eu à traverser dans la société ivoirienne, l'influence wahhabite dans la pratique quotidienne de l'islam reste visible. De la démythification de l'imamat à la traduction des sermons en passant par le croisement des bras dans la prière, ce sont autant de changements qui sont indissociables à l'arrivée du mouvement wahhabite en Côte d'Ivoire.

a) La démocratisation de l'imamat.

Convoitée pour les privilèges qui l'entourent, la fonction d'imam a longtemps été l'apanage d'un groupe de familles, telles que les Fofana, Bakayoko, Cissé, Timité, Sanogo, Fadiga etc.²²⁹ Ce monopole n'a causé aucun problème tant qu'elle ne concernait que les bastions de l'islam. Avec le déplacement des familles de Karamogo dans tout le pays, va se poser la question de leadership dans la gestion des mosquées des zones nouvellement islamisées²³⁰. Si ces conflits entre traditionalistes étaient plus de nature ethno régionalistes qu'idéologiques, avec l'arrivée des wahhabites, c'est le facteur idéologique qui prédominera les conflits dans le choix des imams. À ce sujet, d'après Drissa Koné:

« L'imamat constitue en effet, un enjeu capital pour le contrôle du leadership communautaire. Un désaccord profond et durable sur la question de l'imamat entraîne presque systématiquement la constitution d'une nouvelle communauté autour d'une nouvelle mosquée pour laquelle elle choisit son imam. Les wahhabites ne peuvent ainsi s'entendre avec les autres musulmans compte tenu du caractère acerbe de leurs discours. Ce qui

²²⁹ MARTY. P, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire, op. cit.*, p. 249

²³⁰ Le conflit qui opposa Worodougoukas et Odiennekas pour le contrôle de l'imamat de la mosquée de Gagnoa 1934 en est l'illustration parfaite. Voir BAMBA. A, *Un islam pacificateur : L'exemple de la Côte d'Ivoire, op. cit.*, p. 96

provoqua très tôt leur isolement et l'envie de créer leurs propres mosquées »²³¹.

Ainsi, en plus de contester l'autorité religieuse des anciens qu'ils qualifiaient d'hérétiques²³², les wahhabites ont contribué à démystifier la fonction de l'imamat dans les mosquées sunnites en faisant fi des facteurs ethniques et régionalistes qui régissaient cette fonction. Ainsi grâce aux wahhabites les nouveaux convertis ont pu diriger des mosquées après qu'ils aient acquis la connaissance nécessaire pour l'accomplissement de la tâche.

c) La question des bras croisés.

Selon nous deux hypothèses peuvent être évoquées pour expliquer cette discorde autour du croisement ou non du bras dans la prière. La première c'est la méconnaissance des quatre grandes écoles sunnites par les anciens. Ce qui explique qu'ils trouvaient en ce geste une déviation de la religion. Deuxièmement, par souci d'harmoniser la prière communautaire, les anciens, même sachant les divergences d'écoles, ont fait le choix de n'enseigner que l'une des tendances de l'école Malikite qui ne recommande pas le croisement des bras dans la prière.

Les wahhabites de leur côté souffraient de cette même ignorance, dans la mesure où la seule référence à leurs yeux était l'Arabie Saoudite dont la référence est l'école Hanbalite²³³.

²³¹ KONÉ. D, *Contribution des intellectuels musulmans arabophones au développement de l'islam en Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 217

²³² BAMBA. A, *Un islam pacificateur: L'exemple de la Côte d'Ivoire*, op. cit., p. 99

²³³ Cette erreur sera rattrapée par les nouvelles générations d'étudiants formés dans les pays arabes. Ces derniers viendront expliquer la divergence d'écoles qu'il existe dans l'islam, ce qui contribuera à faire baisser les tensions.

d) La question du sermon en langue locale.

Malgré le fait que la quasi-totalité des fidèles ne comprenait pas la langue arabe, les traditionalistes ne trouvaient pas nécessaire que le sermon soit traduit en langue locale. Avec l'arrivée du mouvement wahhabite, les langues locales, plus particulièrement le malinké et ses variantes, seront au côté de l'Arabe dans les sermons du vendredi²³⁴.

À ce jour, ce bilinguisme du sermon loin de poser problème dans les mosquées, quel que soit le courant, a tendance à devenir une exigence pour quiconque veut exercer la fonction de l'imamat dans certaines localités du pays, surtout à Abidjan.

²³⁴ KONÉ. D, *Contribution des intellectuels musulmans arabophones au développement de l'islam en côte d'ivoire*, op. cit., p. 17

B. Le pentecôtisme et son impact moral sur la communauté chrétienne.

S'il n'existe pas de statistique officielle pour connaître le nombre de pentecôtiste en Côte d'Ivoire, tous les spécialistes de ce mouvement sont d'accord pour dire que c'est le mouvement chrétien qui a connu le plus de croissance ces trente dernières années²³⁵. Que ce soit par sa capacité à (réviser les consciences), comme l'estime David Martin, ou à (réorienter les personnes) selon Jack Barbalet, ce mouvement s'est révélé dans la société ivoirienne « comme un phénomène social général, avec plusieurs centres, plusieurs forces, différentes formes d'apparition et de diffusion »²³⁶, observe Guibléhon. S'il est vrai que l'impact de ce mouvement dans la politique a été étudié par Marie Miran²³⁷ et Guibléhon Bony²³⁸, il n'en demeure pas moins vrai que son impact dans l'éducation et dans les pratiques rituelles mérite qu'on y prête attention.

1) L'influence pentecôtiste dans l'éducation

Contrairement au wahhabisme dont l'impact sur l'enseignement islamique est palpable, le pentecôtisme en tant que mouvement charismatique de la mouvance évangéliste ne dispose, à notre connaissance, d'aucune structure d'enseignement qui leur soit spécifiquement attribuée. Par conséquent toute recherche sur l'impact de ce mouvement dans le domaine éducatif, nous ramène forcément à puiser dans les ressources des écoles protestantes de manière générale. À cet effet, il faut rappeler que les écoles protestantes évangéliques ont une influence majeure qui remonte de la période

²³⁵ FREEMAN. D, « Pentecostalism and economic development in Sub-Saharan Africa », dans E. Tomalin (éd.), *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*, Abingdon, Oxon, UK, Routledge, 2015, p. 3

²³⁶ GUIBLEHON. B, *Le pouvoir-faire: religion, politique, ethnicité et guérison en Côte d'ivoire*, L'Harmattan, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 27

²³⁷ Voir MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, 2015, *op. cit.*

²³⁸ Voir GUIBLEHON. B, *Le pouvoir-faire : religion, politique, ethnicité et guérison en Côte d'ivoire*, *op. cit.*

coloniale à ce jour. Ainsi dans leur politique d'évangélisation durant la période coloniale, et malgré toutes les difficultés qu'ils ont eu à rencontrer avec l'administration française²³⁹, les missionnaires protestants n'ont pas lésiné sur les moyens pour s'investir dans l'éducation à travers les écoles de catéchistes et les écoles bibliques²⁴⁰. En raison d'absence de structure d'enseignement typiquement pentecôtiste, nous ne nous attarderons pas sur cet aspect ; par conséquent, nous orientons le lecteur vers l'ouvrage de Rubin Pohor (*École et développement : contribution de l'église protestante de Côte d'Ivoire*), qui a suffisamment traité le sujet.

2) L'influence pentecôtiste dans la pratique des rites religieux

La remarquable expansion du pentecôtisme en Afrique et plus particulièrement en Côte d'Ivoire a une influence non négligeable sur la pratique des rites religieux aussi bien catholiques que protestants classiques. En effet, avec le développement massif de ces mouvements, catholiques et protestants traditionnels ce sont vu confrontés à un nouveau genre de prosélytisme intrareligieux plus virulent et plus en phase avec le vécu quotidien des fidèles. Ces derniers qui sont de plus en plus jeunes et venant très souvent de milieu défavorisé, sont plus attirés par la « *dimension affective et pragmatique de la foi chrétienne* »²⁴¹. C'est-à-dire qu'il veulent « *sentir le divin, communiquer avec lui et repérer son action dans le quotidien de [leur] vie* »²⁴². Chose que les églises traditionnelles semblaient négliger. Et c'est à juste titre que les reproches qui leur sont faits tournent dans ce sens. En témoignent les propos de Fallut Mélanie Soiron dans le cas de ces églises en Afrique centrale :

²³⁹ Ce sujet a largement été traité par POHOR. R, *Ecole et développement: contribution de l'église protestante de Côte d'Ivoire*, Paris, Harmattan, 2009

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 64

²⁴¹ LADO. L, « Les enjeux du pentecôtisme africain », *op. cit.*, p. 68

²⁴² *Id.*

« Ces églises de réveil se démarquent des églises chrétiennes historiques critiquées pour leur laxisme, la faiblesse de l'investissement des fidèles, la liturgie « molle », et le fait que le fidèle écoute de manière passive le sermon du prêtre ou du pasteur. Comme nous l'a évoqué un pasteur à Yaoundé : « J'ai passé dix ans à l'Église catholique sans jamais lire un seul mot directement tiré de la Bible »²⁴³.

Ces critiques, loin de laisser ces églises historiques indifférentes, les ont plutôt poussées à emboîter le pas au pentecôtisme à travers la création de mouvements charismatiques. C'est ainsi que sont nés des mouvements comme le renouveau charismatique de Côte d'Ivoire dans les campus de l'université Félix Houphouët Boigny en 1980²⁴⁴ ; les équipes du Rosaire de Côte d'Ivoire créée en octobre 1980 par Dominique Yovan au sein de l'église saint famille de la Riviera à Cocody²⁴⁵ ; la légion de Marie en Côte d'Ivoire depuis juillet 1950 ou le chemin de béatitude en Côte d'Ivoire depuis 1993. Tous ces mouvements catholiques sont nés en réponse à la poussée pentecôtiste. Par conséquent, ils ont été influencés par les méthodes de ces mouvements et les propos de Lado sont plus éloquents à ce sujet :

« Les mouvements charismatiques œcuméniques, catholiques ou protestants constituent la quatrième variante du pentecôtisme africain. Ils résultent indubitablement de l'influence du récent mouvement de réveil pentecôtiste sur les Églises missionnaires [...] Les mouvements charismatiques ont surtout emprunté au pentecôtisme classique la centralité de l'expérience

²⁴³ FALLUT. MS, *Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des Etats : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo*, Gabon, Ministère de la défense- Délégation aux affaires stratégiques, 2012, p. 9

²⁴⁴ « Pourquoi le Renouveau charismatique s'essouffle-t-il en Côte d'Ivoire ? », sur *La Croix Africa*, <https://africa.la-croix.com/renouveau-charismatique-sessouffle-t-cote-divoire-/>, 2 juin 2017

²⁴⁵ « Présentation », sur *Les Equipes du Rosaire de Côte d'Ivoire*, <http://accueil.rosaireci.com/presentation/>, s. d.

personnelle des dons de l'Esprit saint (surtout la revalorisation du charisme de guérison) par le biais du baptême dans l'Esprit »²⁴⁶.

Il faut rappeler que cette influence est favorisée par le caractère synchrétique et la capacité d'adaptation dont ces mouvements ont su faire preuve. C'est d'ailleurs cette capacité d'adaptation aux environnements divers qui vaut à ces églises la dénomination d'(églises africaines), en opposition aux (églises missionnaires). C'est ainsi que la société ivoirienne s'est familiarisée avec cette manière bruyante de prier, « qui laisse libre cours à l'expression corporelle »²⁴⁷, aussi bien des pentecôtistes que des charismatiques d'obédience catholique. Ce mimétisme entre ces mouvements rend encore plus complexe toute étude consacrée au pentecôtisme, d'autant plus qu'il devient difficile d'établir son appartenance à la grande famille protestante évangélique.

²⁴⁶ LADO. L, « Les enjeux du pentecôtisme africain », *op. cit.*, § 11

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 70

Conclusion

Au terme de notre analyse, il nous est indispensable de revenir sur la question qui a été l'élément déclencheur des trois chapitres qui composent ce travail. À savoir l'impact social de la prolifération des mouvements religieux en Côte d'Ivoire.

Cette problématique nous a conduit à faire l'état des lieux rétrospectifs de la situation religieuse de la Côte d'Ivoire depuis l'époque précoloniale. Une analyse sociohistorique nous a permis de comprendre que le champ religieux a été en perpétuelle mutation tout au long de l'histoire de ce pays. Ni les changements sociaux encore moins les bouleversements politiques n'ont pu altérer la volonté des religieux à s'imposer comme acteurs incontournables dans la vie publique comme privée.

Composé d'animistes et de monothéiste musulmans avant la colonisation, le passage de la Côte d'Ivoire sous la colonisation française a permis au christianisme, après plusieurs tentatives infructueuses, de s'implanter de manière définitive. Avec cette entrée en jeu du christianisme, le champ religieux islamique qui jusque-là était resté cantonné dans des zones géographiques précises, et donc n'avait pas connu d'action de prosélyte d'envergure sur l'ensemble du territoire, va entamer son expansion vers le sud du pays. Ce qui explique que la colonisation a été un vecteur conscient et inconscient dans l'érection aussi bien du christianisme sur l'ensemble du territoire que de l'islam dans la partie sud.

Devenir ainsi un espace fécond pour les religions monothéistes, le champ religieux ivoirien était alors dominé du côté de l'islam par les confréries classiques (Qādiriyya, Tiġāniyya) et du côté du christianisme par l'église catholique romaine et une présence relativement faible du protestantisme anglo-saxon.

Avec l'entrée en scène du wahhabisme dans les années quarante et du pentecôtisme dans les années cinquante, le paysage religieux va connaître une nouvelle configuration qui s'est matérialisée par l'émergence de nouveaux mouvements religieux en concurrence avec les tendances classiques. Ce phénomène a créé en Côte d'Ivoire ce

que l'on peut appeler un paysage religieux bipolaire : d'un côté, les mouvements classiques et conservateurs, de l'autre, les réformistes wahhabites et pentecôtistes dont l'objectif principal est de reconverter les membres de leur religion respective.

En faible progression durant les premières décennies de l'indépendance due à des obstacles politico-cléricaux, le wahhabisme et le pentecôtisme vont connaître un essor à partir des années 1980. Et nous avons rappelé que cet essor est essentiellement lié d'une part à des difficultés socioéconomiques que traversait le pays avec la chute du prix des matières premières ; particulièrement le café et le cacao. Une situation qui avait mis fin à ce qui était qualifié alors de miracle économique ivoirien. Et d'autre part lié au contexte de libéralisation et d'ouverture de l'espace politique des années 1990. Il faut ajouter à ces deux facteurs l'environnement juridique qui a favorisé en Côte d'Ivoire l'expression de toutes les modes de croyance.

Ensuite, nous avons vu que l'expansion quasi simultanée des mouvements chrétiens et musulmans s'est faite par le biais d'un espace public qui se présente sous deux formes. L'espace public réel et l'espace public virtuel.

Relativement à cette occupation de l'espace public réel, les grandes villes ont constitué les champs privilégiés des deux mouvements. Cette concentration sur les grandes métropoles comme Abidjan s'explique par le fait de leur attractivité économique qui entraîne une migration des populations de la campagne vers la ville.

Pour les wahhabites, l'occupation de cet espace public réel se matérialise par la construction de mosquées qui ont permis d'affirmer leur différend dogmatique, la création des médersas dont la méthode d'enseignement est en opposition à celles des écoles coraniques classiques ou organiser annuellement des caravanes de Da'wa dans différents villes et villages.

Pour les pentecôtistes, il s'agit notamment de la construction de lieux de cultes. Mais les pentecôtistes se distinguent des autres acteurs religieux chrétiens comme musulmans par leur capacité à transformer les endroits les plus insolites en église. Ce qui explique qu'il n'est pas étonnant de voir la transformation d'anciennes salles de cinéma

ou maquis en églises. S'agissant de ces lieux de divertissement, si nous partons sur la logique des pasteurs qui considèrent ces lieux comme des espaces de débauches ou diaboliques, nous pouvons dire que cette action est d'autant plus symbolique qu'elle démontre la puissance du Saint-Esprit à vaincre le diable dans tous ses recoins. Ajouter à cela l'organisation des campagnes d'évangélisations ou l'utilisation de la prophétie comme canal d'influence des masses.

Quant à l'espace public virtuel, les nouvelles technologies de l'information et de la communication ont été des éléments essentiels dans la propagation des deux mouvements. À ce propos, avec le développement des réseaux sociaux grâce à la facilité d'accès à internet, l'on a vu émerger ces dernières années une nouvelle génération de prosélytes qui ont fait de l'art oratoire et la maîtrise des outils des NTIC deux conditions suffisantes pour évangéliser ou faire la Da'wa.

Au vu de tout ce qui précède, et admettant que les deux mouvements ont réussi à s'implanter et à avoir une assise solide en Côte d'Ivoire, pouvons-nous conclure qu'ils ont un impact sur la société ivoirienne ?

Il serait beaucoup trop simpliste de répondre par l'affirmative à cette problématique au vu des données que nous disposons. Si le but initial de ce travail était de faire une étude transversale des deux mouvements religieux et mettre en évidence leur impact sur la société ivoirienne à travers des sources bibliographiques, nous avons constaté chemin faisant qu'il était indispensable de réaliser une étude de terrain pour mieux apprécier l'impact de chaque mouvement. Pour se faire, nous nous sommes rendus en Côte d'Ivoire ; malheureusement, notre arrivée sur le territoire ivoirien en mars 2020 a coïncidé au confinement généralisé dû à la crise sanitaire de la covid-19.

Par conséquent, n'ayant pu mener une étude de terrain, dans un souci de respect du tempo académique, nous nous sommes contentés de faire le travail sur la base de ressources bibliographiques. Tout en se réservant le droit de continuer éventuellement le travail dans une thèse.

Alors pour répondre à notre problématique initiale sur la base des données analysées, nous pouvons conclure que le rôle des deux mouvements dans le changement du paysage religieux est sans conteste. Cependant, nous estimons que leur impact social doit être relativisé, d'autant plus que la configuration actuelle de l'espace religieux laisse entrevoir l'existence d'emprunt inter et intra religieux.

Pour conclure, le phénomène religieux étant en perpétuelle mutation, cette recherche nous a donné l'occasion de nous introduire dans l'étude complexe de la comparaison des religions, bien que notre analyse ne soit pas comparative. En effet, faute d'avoir mené une étude de terrain et pour des contraintes administratives, nous estimons que nous avons abordé la question de façon panoramique. Néanmoins, nous avons ouvert la porte pour permettre à des recherches ultérieures d'approfondir le sujet.

Bibliographie

- 1) ADOLPHE. BK, *Les Sorbonnes à Abidjan : archéologie de la reconstruction sociale du politique*, Doctorat, Montréal, Université du Québec, 2009.
- 2) ALINE. L-C et OZOUO. S, « Mission catholique et la pénétration du livre en Côte-d'Ivoire », 1980, p. 43.
- 3) AL-RAWI. A, « Facebook as a virtual mosque: The online protest against Innocence of Muslims. », *Culture and Religion*, vol. 1, 30 mars 2016 (DOI : 10.1080/14755610.2016.1159591).
- 4) AL-'ANŞĀRIY. M Ğābir, *Taḥwulāt al-fikr wa al-ssiyāsāt fī al-šarq al'arabiy*, Koweït, coll. « 'ālam al-Ma'rifa », n° 35, 1978.
- 5) BAMBA. A, *Un islam pacificateur : L'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- 6) BĀRĪ. 'Uṭmān Brāymā, *Ĝudūr al-ḥaḍāra al-islāmīya fī 'l-ġarb al-afriqī =: The roots of Islamic civilization in Western Africa*, Ṭab'a 1, al-Qāhira, Dār al-Amīn, 2000.
- 7) BATHILY. A, *Médias et religion en Afrique de l'ouest*, Pauline Bend et Alexandre Foulon (éd.), Dakar, Sénégal, Institut panos Afrique de l'Ouest, 2007.
- 8) BINATÉ. I, « Les musulmans de Facebook en Côte d'Ivoire : nouvelle voie de socialisation, de Da'wa et de mobilisation communautaire », *Émulations - Revue de sciences sociales*, n° 24, 2017, p. 53-70.
- 9) BINATÉ. I, « Muslim NGOs in Cote d'Ivoire: Towards an Islamic Culture of Charity », dans Marie Natalie Leblanc et Louis AUDET GOSSELIN (éd.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, 2016, vol. 1/1, p. 47-62.
- 10) BINATÉ. I, « La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 80, n° 4, 2016, p. 123-144.
- 11) BLÉ. RG, « La prolifération des sectes en Côte d'Ivoire : l'expression d'une réalité sociale », *Revue des sciences religieuses*, n° 87/1, Faculté de théologie catholique de Strasbourg, 1^{er} janvier 2013, p. 77-92.
- 12) BRASSEUR-MARION. P, « Missions catholiques et administration sur la côte d'Afrique de 1815 à 1870 », *Outre-Mer. Revue d'histoire*, vol. 62, n° 228, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1975, p. 415-446.
- 13) CHANIAL. P, « Espaces publics, sciences sociales et démocratie », *Quaderni*, vol. 18, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1992, p. 63-73.

- 14) CHELINI-PONT. B, « La religion facteur de cohésion sociale », 2013 (en ligne : <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-02196432>, consulté le 16 juin 2020).
- 15) CORTEN André. C, DOZON. J-P et ORO. A-P (éd.), *Les nouveaux conquérants de la foi : l'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, coll. « Collection "Hommes et sociétés" », 2003.
- 16) COULIBALY. NF, « Les églises néo-pentecôtistes à Abidjan : clientélisme religieux et dynamiques de socialisation. », *Revue Africaine d'Anthropologie*, n° 21, 2016, p. 19.
- 17) COULIBALY. NF, « Les églises néo-pentecôtistes à Abidjan : clientélisme religieux et dynamiques de socialisation. », *Revue Africaine d'Anthropologie*, n° 21, 2016, p. 19.
- 18) CURIEN. N et MUET. P-A, *La société de l'information : rapport*, Paris, La Documentation Française, coll. « Les rapports du Conseil d'Analyse Économique », n° 47, 2004.
- 19) DÉA. AL, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique : l'Union des églises évangéliques services et œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982*, Ignace Haaz (éd.), Genève, Globethics.net, coll. « Ethics theses », n° 14, 2015.
- 20) DORIER-APPRILL. É, « Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne », *L'Information géographique*, vol. 70, n° 4, 2006, p. 46.
- 21) DOZON. J-P, « Chapitre 11. Les processus de prolifération religieuse dans les sphères publiques africaines », dans Jean Baubérot, Micheline Milot et Philippe Portier (éd.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « 54 », 2017, p. 207-220.
- 22) DOZON. J-P, « Chapitre 11. Les processus de prolifération religieuse dans les sphères publiques africaines », dans Jean Baubérot, Micheline Milot et Philippe Portier (éd.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « 54 », 2017, p. 207-220.
- 23) DOZON. J-P, « D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », *Socio-anthropologie*, n° 17-18, Publications de la Sorbonne, 15 avril 2006 (DOI : 10.4000/socio-anthropologie.449, consulté le 28 juin 2020).
- 24) DOZON. J-P et AUGÉ. M, *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine, suivi de La leçon des prophètes par Marc Augé*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du 20ème siècle », 1995. Centre IRD de Bondy. Accession Number: fdi:010010347source: IRD - Base Horizon / Pleins textes.

- 25) ERICK. C, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique », *édition-harmattan*, décembre 2013, p. 18.
- 26) FALLUT. MS, *Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des États : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo*, Gabon, Ministère de la défense- Délégation aux affaires stratégiques, 2012.
- 27) FANCELLO. S, « Guérison, délivrance et sida : les femmes et la « maladie de Dieu » dans les Églises pentecôtistes africaines », *Sciences sociales et sante*, Vol. 25, n° 4, John Libbey Eurotext, 2007, p. 5-34.
- 28) FANCELLO. S, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, France, IRD-Karthala, 2006.
- 29) FOFANA. L, *Côte-d'Ivoire : Islam et sociétés ; contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (Xle-XXe siècles)*, Abidjan, C.E.R.A.P, coll. « Histoire de la Côte-d'Ivoire », 2007.
- 30) FOURCHARD. L, MARY. A et OTAYEK. R, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2005. Cairn.info.
- 31) FRANCK. Y, « Convention nationale : Le Révérend-Pasteur Agodio demande aux hommes de Dieu de respecter les prescriptions divines | FratMat », *fratmat*, 2015 (en ligne : <https://www.fratmat.info/article/62803/64/convention-nationale-le-r%C3%A9v%C3%A9rend-pasteur-agodio-demande-aux-hommes-de-dieu-de-respecter-les-prescriptions-divines>, consulté le 7 décembre 2020).
- 32) FREEMAN. D, « Pentecostalism and economic development in Sub-Saharan Africa », dans Emma Tomalin (éd.), *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*, Abingdon, Oxon, UK, Routledge, 2015.
- 33) GANDOLFI. S, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 43, n° 169-170, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1^{er} janvier 2003, p. 261-277.
- 34) GAWA. F, « Structures idéologiques de l'État « malfaiteur » et mobilisations pentecôtistes en contexte ivoirien », *Journal des anthropologues*, n° 150-151, n° 3, Association Française des Anthropologues, 2017, p. 217-237.
- 35) GERALD. M, « Mgr Edward Barron (1801-1854) ou le vent d'Amérique et la reprise de la mission à la côte d'Afrique », *Mémoire Spiritaine*, n° 15, coll. « La mission spiritaine dans une histoire », 2002, p. 29.

- 36) GUIBLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », *European Scientific Journal, ESJ*, vol. 8, n° 24, 30 octobre 2012 (en ligne : <https://eujournal.org/index.php/esj/article/view/442>, consulté le 29 mai 2020).
- 37) GUIBLEHON. B, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en côte d'ivoire », *European Scientific Journal, ESJ*, vol. 8, n° 24, 30 octobre 2012 (en ligne : <https://eujournal.org/index.php/esj/article/view/442>, consulté le 29 mai 2020).
- 38) GUIBLEHON. B, *Le pouvoir-faire : religion, politique, ethnicité et guérison en Côte d'ivoire*, L'Harmattan, Paris, L'Harmattan, 2010.
- 39) HAYKAL. MH, « Mulḥaq al-siyāsāt al-adabiyyat », dans *Mu'tamar al-ṭṭalabat al-ššarqiyyīn*, Caire, 1932.
- 40) HENRION. M-R-A, *Histoire générale des missions catholiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Gaume frères, 1847.
- 41) Indigo Côte d'Ivoire et Interpeace, *Enfants talibés et écoles coraniques en Côte d'Ivoire : Enjeux et perspectives*, Abidjan, 2019.
- 42) INTERNATIONAL SOCIETY FOR DEVELOPMENT., *Étude-diagnostique de la situation des médias : presse, presse en ligne, radio et télévision, entrave à la professionnalisation et mesures correctives*, Abidjan, UNESCO, 2017.
- 43) JEAN-FRANÇOIS. D et LAURENT. T, « Le retour du religieux, un phénomène mondial », *Mensuel N° 160*, coll. « Dieu ressuscité. Les religions face à la modernité », mai 2005, p. 10.
- 44) KAMAGATE. A, *Conseil National Islamique : histoire d'une symphonie inachevée : Éveil de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Edition ALQALAM, 2018.
- 45) KANE. O, *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, KARTHALA Éditions, 1998.
- 46) KASSORO GNABOUA. C, *La problématique religieuse en Côte d'Ivoire : Religions et développement*, Thèse de Doctorat, Paris, E.H.E.S.S, 1991.
- 47) KONATE. A, *Al-tta'āyūš al-islāmiy al-masīhiy fī ifriqiya al-ġarbiyyat Côte d'Ivoire'unmūdaġan (la cohabitation islamo-chrétienne en Afrique de l'ouest cas de la Côte d'ivoire)*, Tétouan, Université Abdelmalek Essaadi (Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Tétouan), 2007.
- 48) KONÉ. A, *Al-islām wa al-muslimūna fī sāhil al-'āġ*, (Maison d'édition non indiquée dans l'ouvrage), 1982.

- 49) KONÉ. D, « La medersa dar al-hadith de Bouaké et la promotion des valeurs religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire (1961-2010) », *Sciences Humaines*, vol. 1, n° 4, 23 octobre 2015, p. 27-42.
- 50) KONÉ. D, « Les mosquées à Abidjan (Côte d'Ivoire) : implantation et évolution », *Éditions Universitaires de Côte d'Ivoire*, n° 24, coll. « Revue Ivoirienne d'Histoire », 2014, p. 18.
- 51) KONÉ. D, *Contribution des intellectuels musulmans arabophones au développement de l'islam en Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat unique, Abidjan, Université Felix Houphouët Boigny, 2013.
- 52) LADO. L, « Les enjeux du pentecôtisme africain », *Études*, Tome 409, n° 7, S.E.R., 1^{er} juillet 2008, p. 61-71.
- 53) LASSEUR. M, « Islam et christianisme en mouvement. Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun », *Espace populations sociétés.*, 2010/2-3, 31 décembre 2010, p. 179-191.
- 54) LASSEUR. M et MAYRARGUE. C, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *Politique africaine*, N° 123, n° 3, 2011, p. 5-25.
- 55) LASSEUR. M et MAYRARGUE. C, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *Politique africaine*, N° 123, n° 3, 2011, p. 5-25.
- 56) LAURENT. P-J, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éd. [u.a.], coll. « Hommes et sociétés », 2003.
- 57) LEBLANC. MN et KOENIG. B, « L'évangélisation des enfants par les ONG confessionnelles en Côte d'Ivoire : entre aide humanitaire et développement moral », *Autrepart*, N° 72, n° 4, Presses de Sciences Po, 2014, p. 219-236.
- 58) MADORE. F, *Rivalités et collaborations entre aînés et cadets sociaux dans les milieux associatifs islamiques en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso (1970-2017)*, phd thesis, Québec, Canada, Université Laval (Québec, Canada), 2018.
- 59) MADORE. F, « Le nouveau dynamisme du salafisme en Côte d'Ivoire : vers une radicalisation de l'islam ivoirien ? », dans *Les Actes du Dixième Congrès International de l'Association des Études Mandé. Aux carrefours des identités : cohabitation, conflit, et réconciliation en Afrique de l'Ouest et dans les diasporas*, Grand-Bassam, Côte d'Ivoire, 2017, p. 12 (en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01691275>, consulté le 9 janvier 2020).

- 60) MADORE. F, « L'islam ivoirien et burkinabé à l'ère du numérique 2.0 », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n° 146-147, Association française de anthropologues, 15 novembre 2016, p. 151-178.
- 61) MARGUERAT. Y, « Des ethnies et des villes : analyse des migrations vers les villes de Côte d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines*, vol. 18, n° 3, 1981, p. 303-340. Centre IRD de Bondy. Accession Number : fdi :02958 source : IRD - Base Horizon / Pleins textes.
- 62) MARTY. P, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Ernest Leroux, coll. « La revue du monde musulman », 1922.
- 63) MARY. A, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu* », *Cahiers d'études africaines*, vol. 42, n° 167, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1^{er} janvier 2002, p. 463-478.
- 64) MARY. A, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 69-94. Cairn.info.
- 65) MARY. A, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 69-94. Cairn.info.
- 66) MAYRARGUE. C, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », *Ifri*, 2008, p. 22.
- 67) MIRAN. M, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2006.
- 68) MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, Paris, Karthala, 2015.
- 69) MIRAN-GUYON. M, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence*, Paris, Karthala, 2015.
- 70) MIRAN-GUYON. M, « Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman », dans G. Holder & M. Sow (éds.) (éd.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Paris, IRD et Éditions Tombouctou, 2014, p. 13 p.
- 71) NZI. S-N, « L'effritement de la laïcité en Côte-d'Ivoire », sur *Connectionivoirienne.net*, <https://www.connectionivoirienne.net/2017/03/23/leffritement-de-la-laicite-en-cote-divoire/>, 23 mars 2017, consulté le 20 août 2020.

- 72) PANAPRESS, « Le phénomène des sectes prend de l'ampleur au Cameroun », sur *Afrik.com*, <https://www.afrik.com/le-phenomene-des-sectes-prend-de-l-ampleur-au-cameroun>, 7 juillet 2006, consulté le 21 août 2020.
- 73) PAPE BÉNOÎT XVI., « 47ème Journée Mondiale des Communications Sociales : Réseaux sociaux : portes de vérité et de foi ; nouveaux espaces d'évangélisation », 2013, consulté le 5 décembre 2020.
- 74) PAPE BÉNOÎT XVI., « 45ème Journée Mondiale des Communications Sociales : Vérité, annonce et authenticité de vie à l'ère du numérique », 2011, consulté le 6 décembre 2020.
- 75) POHOR. R, *École et développement : contribution de l'église protestante de Côte d'Ivoire*, Paris, Harmattan, 2009.
- 76) ROBINSON. D, *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 1997.
- 77) ROGERS. R, « L'espace public sous toutes ses formes est crucial pour l'intégration et la cohésion sociales. La démocratie trouve son expression (...) dans la qualité de vie de la rue. », 2012, p. 39.
- 78) SAINT-LARY. M, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, 1^{er} juin 2012, p. 449-470.
- 79) SAKHO JIMBIRA. M, « Islam et réseaux socionumériques : usages et pratiques des utilisateurs musulmans français sur Facebook », *Refsicom*, 2016 (en ligne : <http://www.refsicom.org/179>, consulté le 2 décembre 2020).
- 80) SECK. CY, « Moïse Koré – Jeune Afrique », *JeuneAfrique.com*, rubrique « News (General) », 6 décembre 2004 (en ligne : <https://www.jeuneafrique.com/128184/archives-thematique/moese-kor/>, consulté le 22 juillet 2020).
- 81) TCHONANG. G, *L'essor du pentecôtisme dans le monde : une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, Paris, Harmattan, 2009. Google-Books-ID : ZfRbShDv5xoC.
- 82) TOURÉ. BY, *Al-firaq al-ddīniyyat fī sāhil al-'āğ 'aqā'iduhā wa 'awğuh našāṭatuhā wa mawqifu al-islām wa al-muslimīna minhā. (Groupes religieux en Côte d'Ivoire dogmes et activité, et la position de l'Islam et des musulmans à leur endroit)*, Arabie Saoudite, Oumou al koura, 1898.
- 83) TOZY. M, « Les mouvements de renouveau religieux », dans *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 1995, p. 111-135. Cairn.info.

- 84) VIGNONDÉ. J-N, « Ouidah, port négrier et cité du repentir », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 89, Association Paul Langevin, 1^{er} octobre 2002, p. 69-77.
- 85) WILLAIME. J-P, *Sociologie des religions*, France, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2017.
- 86) WILLAIME. J-P, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel / Pentecostalism: Outlines and Paradoxes of an Emotional Form of Protestantism », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1999, p. 5-28.
- 87) « Africa Internet User Stats and 2020 Population by Country », <https://www.internetworldstats.com/africa.htm#ci>, 22 novembre 2020, consulté le 22 novembre 2020.
- 88) « Églises pentecôtistes — Conseil œcuménique des Églises », <https://www.oikoumene.org/fr/familles-d-eglises/pentecostal-churches>, 8 août 2020, consulté le 8 août 2020.
- 89) « Le Révérend Camille Makosso Est-il Un Vrai Homme De Dieu Ou Un Imposteur ? », sur *Doingbuzz*, rubrique « People », <https://doingbuzz.com/le-reverend-camille-makosso-est-il-un-vrai-homme-de-dieu-ou-un-imposteur/>, 26 novembre 2019, consulté le 16 décembre 2020.
- 90) « La révolution chrétienne de Gédéon. », sur *pepesoupe*, <https://pepesoupe.com/internet/la-revolution-chretienne-de-gedeon/>, 2019, consulté le 7 décembre 2020.
- 91) « Pourquoi le Renouveau charismatique s'essouffle-t-il en Côte d'Ivoire ? », sur *La Croix Africa*, [https://africa.la-croix.com/renouveau-charismatique-sessouffle-t-cote-divoire- /](https://africa.la-croix.com/renouveau-charismatique-sessouffle-t-cote-divoire-/), 2 juin 2017, consulté le 1^{er} mars 2021.
- 92) « Constitution de la république de Côte d'Ivoire », dans *Journal Officiel*, n° 16, 2016.
- 93) *Rapport 2014 sur la liberté religieuse en côte d'ivoire*, Côte d'ivoire, Département d'État américain, Bureau de la démocratie, des droits de l'homme et du travail, 2014.
- 94) « L'Inter N°6017 du 14/07/2018 », <http://ivoirecanal.com/titrologue/linter-6017/>, sans date, consulté le 23 janvier 2020.
- 95) « L'Expression N°2575 du 19/07/2018 », <http://ivoirecanal.com/titrologue/lexpression-2575/>, sans date, consulté le 23 janvier 2020.

- 96) « Le Jour Plus N°3887 du 19/07/2018 », <http://ivoirecanal.com/titrologue/le-jour-plus-3887/>, sans date, consulté le 23 janvier 2020.
- 97) « Fontaine de Grâce Internationale », <http://fontainedegraceinternationale.org/fr/>, sans date, consulté le 17 juillet 2020.
- 98) « AMSCI | Mosquées », <http://www.ams-ci.org/index?page=msq>, sans date, consulté le 4 octobre 2020.
- 99) « Présentation », sur *Les Équipes du Rosaire de Côte d'Ivoire*, <http://accueil.rosaireci.com/presentation/>, sans date, consulté le 1^{er} mars 2021.

Table des matières

ABSTRACT	2
REMERCIEMENT.....	1
SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION	2
INTRODUCTION.....	4
CHAPITRE PREMIER : L'ÉVOLUTION GEO-HISTORIQUE DES RELIGIONS EN COTE D'IVOIRE.....	10
1- Les tentatives de christianisation de la Côte d'Ivoire.....	13
2- La Côte d'Ivoire multiconfessionnelle à l'aube de la colonisation	17
3- L'environnement religieux de la Côte d'Ivoire à l'époque coloniale.....	20
CHAPITRE DEUXIEME : LA DIVERSIFICATION DE L'OFFRE RELIGIEUSE ET L'EXPANSION DE NOUVEAUX ACTEURS.....	23
1- Le renouveau religieux en Côte d'Ivoire et le dynamisme des acteurs.	25
A. Le Wahhabisme et la reconfiguration du champ islamique	27
B. Le pentecôtisme ou l'entrepreneuriat religieux	33
2- L'implication des mouvements dans la restructuration de la société ivoirienne.	38
A. Le wahhabisme ou la Da'wa par l'action sociale.	40
B. Le pentecôtisme dans l'action sociale	42
3- Les mouvements religieux : collaboration et concurrence.....	50
A. Les relations intra religieux	50
B. La relation interreligieuse.	55
CHAPITRE TROISIEME : FACTEURS ET IMPACTS DE L'APPARITION DES MOUVEMENTS RELIGIEUX EN COTE D'IVOIRE.....	60
1- Facteurs de la prolifération des mouvements.....	60
A. La situation socio-économique.....	60
B. L'assouplissement de l'environnement politique.....	63

C.	Un écosystème juridique favorable.	65
2-	Canaux de prolifération des mouvements.	71
	L'espace public.	71
A.	Les wahhabites et les pentecôtistes dans l'espace public réel.	73
1)	Les wahhabites.	73
a)	La construction des mosquées.	73
b)	La vulgarisation des médersas	75
c)	L'organisation de séminaires dans les villes et villages	77
2)	Les pentecôtistes.	78
a)	Des lieux de culte prêt à l'emploi.	78
b)	Campagne d'évangélisation et de guérison en pleine aire.	79
c)	La prophétisation de masse	81
B.	Les wahhabites et les pentecôtistes dans l'espace public virtuel.	84
1)	Internet, un espace de da'wa et de partage d'informations	86
2)	Le pentecôtisme et la virtualisation de la délivrance spirituelle en Côte d'Ivoire	92
a)	Pasteur Gédéon de la Tchetchouvah et la révolution chrétienne sur Facebook .	94
b)	Révérénd Camille Makosso ou le pasteur de la toile ivoirienne.	97
3-	L'impact des mouvements dans la société : (éducation- spiritualité).	99
A.	L'impact moral du wahhabisme dans la communauté musulmane.	100
1)	L'influence wahhabite dans l'enseignement islamique.	101
a)	Les écoles coraniques.	101
b)	Les écoles franco-arabes.	102
c)	Les médersas :	102
d)	Les établissements confessionnels islamiques (ECI)	103
2)	L'influence wahhabite dans la pratique des rites religieux	104
a)	La démocratisation de l'imamat.	104
c)	La question des bras croisés.	105
d)	La question du sermon en langue locale.	106
B.	Le pentecôtisme et son impact moral sur la communauté chrétienne.	107
1)	L'influence pentecôtiste dans l'éducation	107
2)	L'influence pentecôtiste dans la pratique des rites religieux	108
	CONCLUSION	111
	BIBLIOGRAPHIE	115
	TABLE DES MATIÈRES	124