

Samson Ndaw Fabienne  
IRD UR107.

La religion comme mode de mobilisation sociale pour la jeunesse urbaine  
L'islam et le christianisme à Dakar et à Ouagadougou

A Dakar (Sénégal) comme à Ouagadougou (Burkina-Faso), la jeunesse urbaine rencontre les mêmes difficultés sociales et économiques quotidiennes. Malgré des contextes sociaux, culturels et politiques différents, les jeunes de ces deux capitales ouest-africaines sont effectivement confrontés de la même manière à des mutations très profondes des modes de vies liées à l'exode rural et à l'élargissement des liens sociaux en ville. Ils doivent alors tous affronter les mêmes problèmes de chômage et de paupérisation, la délinquance et parfois les conflits nouveaux qui peuvent apparaître au sein des familles réorganisées suite à l'effondrement des liens parentaux. Dans ce contexte, la religion peut devenir pour certains d'entre eux non seulement un recours spirituel salvateur, mais également un moyen de mobilisation pour résoudre les problématiques quotidiennes et lutter pour la transformation de leur environnement.

De nouveaux mouvements religieux urbains, chrétiens et musulmans, tournés essentiellement vers ce public de jeunes citoyens, se spécialisent dans la dénonciation d'une société décadente qu'ils aspirent à ré-enchanter<sup>1</sup>. L'islam et le christianisme, pratiqués l'un et l'autre sous des formes diverses, connaissent un indéniable succès partout dans le monde [Kepel, 1991] et particulièrement en Afrique Subsaharienne. Certains de ces groupes religieux de jeunes, de plus en plus sécularisés, sont alors engagés dans des problématiques fondamentales de remoralisation des mœurs et de réislamisation ou d'évangélisation des sociétés. Ils représentent des micro-sociétés, des « espaces religieux<sup>2</sup> » dans lesquels les jeunes adhérents, devenus des patriotes musulmans ou chrétiens, trouvent à la fois un réconfort spirituel, social, matériel, et un moyen de rêver à la construction d'une société plus en adéquation avec leur appartenance religieuse. Ils s'engagent dans de tels groupes car ils y nouent de nouveaux liens sociaux fraternels et y acquièrent la certitude d'un avenir meilleur grâce à une entraide communautaire. Ils y développent ainsi une nouvelle culture axée sur leurs préceptes spirituels, et une nouvelle manière de vivre à l'écart des contraintes de la vie civile. De leur côté, les leaders de ces mouvements savent que centrer leurs actions et prêches autour des problèmes de cette jeunesse citadine leur permet de se démarquer personnellement et de recruter facilement une population croissante en manque de repères. Chrétiens comme musulmans, ils orientent alors tous leurs discours vers une même critique sévère de leur société, décrivent le monde d'une manière apocalyptique et se présentent comme des sauveurs dont les enseignements religieux sont les seuls capables de ramener la paix et la justice sur terre. Porte-parole de leurs jeunes disciples, ils s'inscrivent dans une démarche de transformation progressive des mentalités par un enseignement de masse et certains d'entre eux passent même au politique comme mode de mobilisation et d'action.

Quatre mouvements (deux musulmans et deux chrétiens) sénégalais et burkinabés sont significatifs de ces nouveaux groupes religieux profondément réformateurs et modernes. *L'Eglise des Assemblées de Dieu*, d'origine américaine et historiquement première église pentecôtiste au Burkina Faso, est encore aujourd'hui avant tout rurale. Toutefois, elle se

---

<sup>1</sup> Ce terme s'oppose à la théorie du « désenchantement du monde » de Max Weber [1996] selon lequel les sociétés occidentales vont vers une rationalisation, une émancipation de l'explication magique du monde. La question du réenchantement est généralement soulevée à propos des missions chrétiennes en Afrique, mais est également posée à propos du retour du religieux comme phénomène mondial.

<sup>2</sup> En référence aux « espaces islamisés » dont parle Olivier Roy [1995].

développe fortement à Ouagadougou ces dernières années et son discours porte de plus en plus sur cet environnement citadin. Cette Eglise cherche également à s'implanter à Dakar où de multiples « temples de la foi » fleurissent au milieu des mosquées, et à évangéliser une société très majoritairement musulmane<sup>3</sup>. Le *Centre International d'Évangélisation*, Eglise d'origine burkinabée créée par le pasteur Mamadou Philippe Karambiri, est également tout à fait représentative de ces nouveaux mouvements religieux de jeunes urbains qui permettent à leurs disciples de croire en un avenir meilleur en ville et qui font un prosélytisme ostentatoire grâce à des outils de communication ultra modernes. Elles peuvent alors toutes deux être mises en comparaison avec deux mouvements islamiques contemporains, le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* du guide tidjane Moustapha Sy et le *Mouvement Mondial pour l'Unité de Dieu* du marabout mouride Modou Kara Mbacké qui sont inscrits dans une réforme interne du système maraboutique du Sénégal car spécialisés justement dans l'éducation massive de la jeunesse urbaine.

Si leur analyse comparative, qui découle de plusieurs études ethnographiques dans les deux capitales<sup>4</sup>, peut sembler déconcertante au regard des divergences confessionnelles, elle révèle pourtant l'expansion d'une nouvelle mouvance religieuse qui dépasse largement les clivages dogmatiques et nationaux et qui offre à la jeunesse de nouveaux lieux de culture en construction, des espaces de sociabilité, de construction d'identités revendicatives et un nouvel idéal social. La question centrale de cet article est alors de comprendre comment les jeunes adeptes utilisent la religion comme mode de contestation de leurs conditions de vie et de reconnaître que ces mouvements religieux participent au renouveau démocratique puisqu'ils offrent à leurs fidèles de nouveaux imaginaires sociaux et politiques qui les encouragent à participer activement à la vie citoyenne de leur pays.

Tout d'abord, ces divers groupes chrétiens et musulmans, malgré leur forte intervention pour la transformation de leur environnement, représentent des communautés fermées sur elles-mêmes, plus ou moins autonomes, coupées volontairement de la société civile par rejet d'un mode de vie qui ne leur correspond pas. Ces communautés, refuges pour des jeunes en quête de nouvelles normes, deviennent alors pour eux un lieu privilégié de création d'une culture parallèle. Ils cherchent à y vivre en fonction des règles de leur religion, comme s'ils évoluaient dans une société idéale car conforme aux valeurs développées par leurs guides spirituels. Ils s'y bâtissent également une forte identité de croyants dont ils sont fiers et qui leur permet, ensuite, d'affronter plus sereinement leurs difficultés quotidiennes. Leur objectif est d'ailleurs de sortir, dans un second temps, de leur communauté afin de défendre leur idéal social. Recruter un maximum de personne va devenir l'une de leurs préoccupations principales, espérant de la sorte conduire progressivement les populations à adopter leurs valeurs spirituelles. La plupart de ces jeunes fidèles vont ainsi soutenir et encourager le projet de réislamisation ou d'évangélisation de leurs leaders. De leur côté, ceux-ci, représentants des revendications des jeunes, vont cadrer leurs aspirations sociales grâce à leurs dogmes religieux. Ils vont leur permettre d'agir par le biais de leurs mouvements, et certains d'entre eux vont même chercher à s'imposer au sein du débat électoral par le biais de partis politiques. Pourtant, la majorité des fidèles ne semble pas désirer une réelle implication politique des guides spirituels et préfère défendre ses intérêts par une mobilisation individuelle. Celle-ci se traduit alors parfois par un militantisme au sein d'autres groupes (partis politiques ou autres). Nonobstant, il semble aujourd'hui indéniable que tous ces

---

<sup>3</sup> La population sénégalaise est très majoritairement musulmane pratiquante. Dans ce pays, les protestants évangéliques sont une très petite majorité de plus en plus visible. Au Burkina-Faso, les musulmans sont également majoritaires mais les évangéliques, assez nombreux, sont très présents, très actifs et particulièrement bien insérés dans la vie sociale et politique du pays.

<sup>4</sup> Il ne s'agit pas ici d'analyser en détail ces différents mouvements mais l'objectif est de montrer, à partir de ces exemples précis, une nouvelle manière pour des jeunes citadins de faire du religieux dans deux sociétés africaines contemporaines.

mouvements religieux, grâce à leurs initiatives citoyennes, contribuent pleinement à une individualisation sociale voire politique de leurs jeunes fidèles.

## 1. Création d'une culture de jeunes

Les quatre groupes religieux ont stratégiquement fait le choix de se développer en ville, essentiellement dans les capitales, même si certains d'entre eux (*l'Église des Assemblées de Dieu*) ont des origines plutôt rurales. Cette implantation urbaine leur permet de se singulariser au sein du champ religieux très compétitif de leur pays [Samson, 2005], les groupes religieux concurrents étant généralement plutôt actifs dans les régions du Sénégal ou du Burkina-Faso. En échange, la ville a transformé la nature même de ces mouvements qui se sont spécialisés dans un public donné dont les problèmes quotidiens sont spécifiquement liés à ce contexte citadin. Inspirés par des courants contemporains de réforme, ils ont alors orienté leurs enseignements vers une critique de cet environnement jugé décadent et pernicieux afin d'offrir à leurs fidèles la réislamisation ou l'évangélisation de cette société urbaine. Mouvements récents, nés ou développés essentiellement à la fin des années 1980 et dans les années 1990<sup>5</sup>, ils représentent tous un nombre considérable d'adhérents qu'il est certes difficile d'évaluer (aucune statistique réelle n'existe sur ces groupes) mais qui se chiffre en plusieurs centaines de milliers de disciples chacun. La multitude de centres locaux mis en place afin de quadriller tous les quartiers de Dakar ou de Ouagadougou, ainsi que l'affluence des adeptes lors de chaque manifestation religieuse démontrent leur importance numérique. S'ils touchent essentiellement un public de jeunes et de cadets sociaux, ils recrutent parmi toutes les couches sociales même s'ils aiment mettre l'accent sur la catégorie la plus défavorisée de leurs disciples pour montrer les bienfaits de leurs actions auprès des plus pauvres. Ils sont ainsi tous composés d'une élite intellectualisée (professeurs, cadres, juristes, médecins, etc.) et d'une base de fidèles assez hétéroclite mais issue pour l'essentiel de jeunes soit encore scolarisés et dépendants de leurs parents, soit dans des situations sociales parfois difficiles, au chômage ou avec un travail précaire. Toutefois, certains, même s'ils sont minoritaires, sont également étudiants ou gagnent assez bien leur vie. Les leaders de ces groupes religieux, modernes et charismatiques, ont une légitimité religieuse<sup>6</sup> qui repose soit sur leur généalogie maraboutique pour Moustapha Sy et Modou Kara Mbacké, soit sur un parcours spirituel brillant et atypique comme cela est le cas pour les responsables des deux églises chrétiennes qui, au-delà de leurs connaissances théologiques, se présentent tels des guides inspirés directement par l'au-delà et désignés divinement pour exercer leur ministère. D'ailleurs, les deux marabouts, qui cherchent à se démarquer de leurs pairs, insistent également sur leurs capacités mystiques et, en bons maîtres soufis, sont toujours considérés par leurs disciples (*taalibés* en Arabe) comme des êtres surnaturels envoyés par Dieu sur terre.

Implantés en ville où ils se sont développés selon des structures pyramidales qui leur permettent d'investir l'ensemble des quartiers et d'organiser les activités des fidèles au sein de cellules de base, les quatre mouvements sont avant tout des groupes communautaires plus ou moins autonomes dans lesquels les adeptes se retrouvent hors du « monde » afin de vivre pleinement leur foi. La vie des disciples en leur sein est effectivement très différente de celle qu'ils vivent dans la société civile : leurs comportements, manières de parler et de penser sont en adéquation avec leurs coreligionnaires, ils expérimentent leurs croyances et les valeurs qui y sont attachées, alors que dans leur quotidien ils sont confrontés à des normes sociales parfois en contradiction avec leurs convictions. Cette mise en application de la foi et de la vie

<sup>5</sup> *L'Église des Assemblées de Dieu*, beaucoup plus ancienne, cherche à se développer à Ouagadougou depuis les années 1990, et à Dakar essentiellement depuis le début des années 2000.

<sup>6</sup> Voir les trois formes de légitimités décrites par Max Weber in *Economie et société*, Paris, Plon, 1967.

en communauté est l'un des arguments majeurs dans l'adhésion d'un individu à l'un de ces groupes. Dès qu'il s'y rend une première fois, généralement par le biais d'un parent ou ami, il s'y sent accueilli chaleureusement, mis en valeur, respecté. Dès cet instant, les membres du groupe vont l'entourer et l'encourager à revenir régulièrement afin de prendre part aux activités.

Lieux de protection vis-à-vis d'une société civile jugée déviante, ces mouvements représentent des communautés fermées au sein de l'espace urbain et permettent à leurs adeptes de comprendre empiriquement leurs préceptes religieux. Ils sont alors évidemment des lieux de construction d'une nouvelle culture de référence et de nouvelles identités pour des jeunes citadins souvent en manque de repères et à la recherche de stabilité et de nouveaux idéaux sociaux. Ceux-ci y apprennent à vivre et à se comporter conformément aux normes et règles de leur religion et aux préceptes de leur guide spirituel. Si les enseignements divergent évidemment profondément entre tous ces mouvements chrétiens et musulmans, les mêmes grandes valeurs sont mises en avant : la tolérance, le respect, la discipline dans le groupe, l'humilité, l'honnêteté, le sens du sacrifice pour la communauté, etc. Mais ces disciples ne se contentent pas de participer à ces groupes pour y intégrer les enseignements de leurs leaders. Ces micro-sociétés deviennent effectivement des endroits où les jeunes se rendent volontairement, non seulement pour acquérir des connaissances sur leur religion et participer à des rituels, mais également pour retrouver d'autres adeptes avec lesquels ils partagent dorénavant un système de références commun. Ainsi, ils se définissent en fonction d'un dehors, d'une altérité rejetée qu'est pour eux la vie dans la société civile et ils cherchent dans ces mouvements d'autres manières de vivre. Ils estiment que leur nouveau cadre de vie est le seul à pouvoir les transformer en croyants exemplaires et ils désirent s'opposer radicalement à tout ce qui est extérieur à leur communauté. Se considérer dans la seule vérité, c'est s'exclure du reste de la société, penser que les autres croyances sont impures et les rejeter avec leurs modes de vie et de comportements. La fraternité (au nom du Christ ou du fondateur de la confrérie) engendre « *la démonisation de l'autre, le païen (...) ou l'inconverti* » [Corten, Mary, 2000]. Souvent critiqués par les non-adeptes<sup>7</sup> qui ne comprennent pas toujours leurs actions religieuses, sociales voire politiques, les disciples de Moustapha Sy et de Modou Kara Mbacké comme ceux de Mamadou Philippe Karambiri et de l'*Eglise des Assemblées de Dieu* cherchent tous à s'exclure eux-mêmes de la société profane pour vivre pleinement leur foi, à l'intérieur de leur communauté idéalisée, grâce aux enseignements particuliers de leurs leaders. Lorsqu'ils y entrent, ils quittent le temps d'une activité particulière les problèmes de leur vie quotidienne et connaissent un moment de paix partagé avec d'autres jeunes qui ont les mêmes aspirations. Ils recherchent dans leur adhésion une sécurité spirituelle qui les aide à affronter la vie extérieure, mais également une identité nouvelle dans laquelle ils se sentent forts et respectables, qu'ils pourront par la suite afficher dans la société civile.

En échange, leurs guides affirment que les tourments du quotidien sont la conséquence d'un manque de foi et d'actions non pieuses et que la solution est à trouver dans la religion. Ils jouent des difficultés de la vie urbaine pour attirer des jeunes en quête de repères nouveaux. Ils actualisent le Coran ou la Bible, analysent les problèmes de leur société à travers leurs livres saints et y trouvent des réponses claires à offrir à leurs disciples. Là est certainement leur côté réformateur : ils ne cherchent plus uniquement à convertir et à lutter contre les autres religions, comme le font les leaders chrétiens ou confrériques traditionnels, mais ils cherchent à déculpabiliser leurs fidèles qui désirent capitaliser des biens et leur apprennent, au contraire, à supporter des conditions de vie urbaines difficiles et à toujours garder espoir dans la vie. Leurs discours, vraies leçons de positivisme dans un univers décrit comme chaotique, portent ainsi essentiellement sur la croyance que les adeptes doivent avoir en eux-mêmes et en leur

---

<sup>7</sup> Les Burkinabés non protestants appellent péjorativement ces derniers « fous guéris ».

capacité à devenir acteurs de leur vie grâce à la religion qui leur apportera inévitablement le salut. La notion de messianisme, liée au christianisme, prône l'avènement lors d'un temps de crise d'un messie censé rétablir un âge d'or passé. Cette conception peut néanmoins être appliquée à ces mouvements chrétiens et islamiques qui critiquent tous de la même façon leur société contemporaine, affirment que leur leader est un être divin envoyé par Dieu sur terre pour accomplir une mission et qui idéalisent un temps ancien (le temps du Prophète ou celui de Jésus) qu'il s'agit de retrouver dans le groupe religieux. Par conséquent, les principales caractéristiques idéologiques de ces mouvements sont toutes basées, quelque soit la confession, sur un désir de se démarquer nettement d'une société environnante fortement critiquée car jugée areligieuse, corrompue et pleine de vices. Entrer dans de tels groupes signifie théoriquement délaissier des habitudes de vie déviantes telles que la consommation d'alcool, de cigarette, la fréquentation de lieux ludiques et accepter de se conformer dorénavant aux règles de la communauté.

Dans tous ces mouvements religieux, les adeptes pensent qu'ils ont été personnellement appelés, élus, pour y adhérer, ce qui leur confère indubitablement un sentiment de renaissance identitaire. Ils vivent leur adhésion comme un véritable coup de foudre, une révélation provoquée par la rencontre avec leur marabout (chez les musulmans) où par la découverte de l'Esprit Saint (chez les chrétiens). Dès lors, ils disent se sentir autres, différents des individus qu'ils étaient avant de devenir membres. Ils aiment par exemple décrire tous les actes déviantes auxquels ils pouvaient s'adonner autrefois et qu'ils affirment ne plus commettre maintenant<sup>8</sup>. Dans les faits, les jeunes disciples se construisent divers types d'identités dans ces mouvements. La première est, logiquement, une identité religieuse et spirituelle forte grâce à laquelle ils se sentent devenir les vrais croyants qu'ils espéraient être en adhérant. Pour des personnes qui cherchaient une sécurité auprès de la religion, ce sentiment leur apporte un réconfort moral inestimable : les chrétiens sont persuadés d'être dorénavant « sauvés » personnellement grâce à leur baptême<sup>9</sup> tandis que les musulmans se sentent sur la voie assurée qui mène au paradis. Sûrs de leurs convictions, ils disent pouvoir maintenant affronter avec plus de sérénité leurs difficultés journalières, prendre du recul et trouver au fond d'eux-mêmes les ressources nécessaires pour y faire face. Plus certainement chez ces chrétiens que chez ces musulmans, la religion est vécue d'une manière très pragmatique, dans l'attente d'un miracle immédiat. Beaucoup d'entre eux deviennent membres suite à des problèmes financiers, familiaux ou encore de santé. Leur baptême est vécu comme la quête d'une guérison traduite par une amélioration notoire de leurs conditions de vie (ils espèrent en devenant protestants trouver un travail, guérir de leur maladie, résoudre leurs différents problèmes). Pour les jeunes musulmans dakarois, l'adhésion à leurs mouvements néo-confrériques est plutôt assimilée à une valorisation sociale : en tant que jeunes il est bien d'appartenir à de tels groupes qui leur offrent l'occasion d'entrer dans un réseau leur permettant de trouver eux aussi concrètement un emploi ou au moins un travail temporaire grâce au système d'entraide communautaire.

De la sorte, le second type d'identité développé dans ces groupes est une identité sociale interne. Une fois qu'il a assimilé les règles de conduite et qu'il les a fait siennes, le fidèle devient un élément constituant de la communauté, ce qui augmente incontestablement la solidarité entre les membres. Tous les disciples, chrétiens et musulmans, disent d'une manière somme toute assez classique qu'ils appartiennent désormais à une nouvelle famille dans laquelle ils se sentent en sécurité, respecté et mis personnellement en valeur. Leurs guides ne leur demandent pas expressément de rompre avec leurs parents et amis non adhérents, mais

<sup>8</sup> Nous verrons qu'il faut néanmoins relativiser de tels propos.

<sup>9</sup> Selon la théologie protestante, le fidèle rencontre l'Esprit Saint le jour de son baptême, fait à l'âge de raison, et est garanti par sa grâce d'accéder au paradis après sa mort. Cette conception est totalement étrangère aux musulmans qui doivent se gagner le paradis par leurs actes et leur piété, et qui ne sont jamais certains d'y arriver.

cela arrive parfois, essentiellement chez les chrétiens du Burkina Faso, lorsque la conversion est difficilement vécue par la famille d'origine qui y voit un rejet de son éducation. Dans leur nouveau « groupe parental » les disciples sont amenés à prendre des responsabilités qu'ils n'ont pas forcément dans la société civile, à organiser des activités, à prendre la parole pour témoigner de leur foi, etc. Ils se sentent alors écoutés et considérés comme ils ne l'ont parfois jamais été à l'extérieur. En échange, ils cherchent à ne pas trop transgresser les règles du groupe, du moins lorsqu'ils sont en son sein : les violer engendrerait un fort sentiment de culpabilité, serait vécu comme la trahison de sa nouvelle famille. Dans ces mouvements, tous les actes journaliers sont pensés et contrôlés. Il s'agit de donner un sens à des habitudes de vie [Didier Péclard, Ruth Marshall-Fratani, 2002]. Les disciples apprennent à bien manger, à bien parler en public et en privé, à marcher correctement dans la rue, à s'habiller décentement, à être toujours raisonnables, réfléchis. Ils cherchent à lutter contre leurs passions intérieures pour être mesurés en toute occasion. Ces apprentissages sont rapidement intégrés par les jeunes adeptes qui comprennent que devenir un bon croyant implique se plier à ces normes, les accepter et les expérimenter comme dimension clé de la foi [André Corten, André Mary, 2000].

La question est de savoir si la culture de ces nouveaux mouvements religieux est liée à un effet générationnel : l'appartenance à de tels groupes génère-t-elle obligatoirement un sentiment de différenciation par la classe d'âge, par le statut de « jeune » ou de cadet social ? Certes, les discours produits dans ces groupes portent quasiment uniquement sur des problématiques liées à la jeunesse<sup>10</sup>. Certains d'entre eux, comme le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*, organisent même de grandes manifestations annuelles dont les thèmes tournent toujours autour de l'implication des jeunes dans la religion. Mais dans aucun cas, chez ces chrétiens comme chez ces musulmans, l'adhésion répond à une démarche de distinction générationnelle c'est-à-dire à un acte de rébellion ou de rejet des adultes. S'ils choisissent volontairement ces groupes parce qu'ils y retrouvent d'autres jeunes de leur âge avec lesquels ils deviennent « frères » ou amis, les disciples ne cherchent jamais à s'opposer aux pratiques religieuses de leurs aînés. Ils ne rejettent pas le modèle de leurs parents et, au contraire même, cherchent généralement à s'y intégrer par le biais de ces groupes religieux. Par contre, beaucoup d'entre eux, chrétiens comme musulmans, reconnaissent chercher un nouveau style de vie dans ces mouvements et disent ainsi que leur adhésion devient un moyen de critiquer non pas le monde et l'autorité des adultes mais la société civile dans son ensemble. Ainsi, leur participation au sein de ces communautés religieuses est généralement liée à un certain militantisme pour la cause profonde des leaders de ces mouvements, à savoir l'évangélisation ou la réislamisation de leur environnement.

## 2. Construction de nouveaux imaginaires politiques

Alors que les dirigeants de ces mouvements religieux cherchent, par un enseignement de masse, à faire évoluer les mentalités des populations de leur pays vers leurs conceptions religieuses, de leur côté la plupart des jeunes adhèrent à ces mouvements en connaissance des objectifs sociaux voire politiques de leurs leaders. Ils entrent, certes, dans ces groupes pour des raisons spirituelles, pour s'épanouir en exaltant leur foi, mais ils savent, pour la majorité d'entre eux, qu'ils vont également y acquérir les moyens de penser et de se construire un nouvel idéal social.

Ainsi, après avoir intégré les normes et valeurs de leur communauté, les jeunes fidèles se donnent pour mission de les propager dans la société civile. Leur identité de croyant ne se

---

<sup>10</sup> Si les deux mouvements islamiques sont exclusivement tournés vers ces problèmes de jeunesse urbaine, les groupes chrétiens abordent également d'autres sujets plus larges.

limite pas alors à une seule expérimentation de leur foi dans l'espace religieux fermé et protégé mais est également confrontée à l'extérieur, à l'altérité, dans un but de prosélytisme. Puisque la société urbaine est malade, corrompue et pleine de vices, l'adepte veut devenir un missionnaire afin de transformer son environnement, le sauver par une évangélisation ou une réislamisation massive. De la sorte, l'une des valeurs primordiales de tous ces groupes est le patriotisme auquel tout membre est profondément attaché. Il y apprend à œuvrer pour son pays. Lors des prêches, des prières et des cours, son guide l'amène à s'intéresser aux problèmes généraux des populations, auxquels il est d'ailleurs généralement lui-même confronté personnellement, puis à comprendre à travers le message de la Bible ou du Coran les réponses à apporter à ces problèmes. Ensuite, son objectif est de mettre en application, dans son environnement immédiat, l'idéologie sociale véhiculée au sein de son groupe religieux.

Les leaders, marabouts ou pasteurs, ont tous une conception totale de la religion qui doit englober tous les aspects de la société, la morale, l'éducation, la culture, l'économie voire la politique<sup>11</sup>. L'apprentissage de masse, spirituel et comportemental, qu'ils dispensent à travers leurs groupes n'est alors qu'une partie de leur programme et doit être accompagné par des actions de remoralisation des mœurs et de réenchèvement de leur société notamment en ville. La sécularisation de leurs mouvements et leur empreinte dans « le monde » doivent faciliter ce travail de construction d'une société idéale basée sur des règles confessionnelles.

Dans les faits, cela se réalise en deux temps précis. Le fidèle doit premièrement essayer de convaincre ses parents et amis des bienfaits d'adhérer à sa communauté et de devenir à leur tour les ambassadeurs de ses enseignements. Son appartenance religieuse lui apporte ainsi une nouvelle identité sociale externe, lui permet d'entretenir de nouveaux rapports avec son entourage, d'être mis en valeur et écouté. Il va alors tenter de se comporter d'une manière irréprochable, à l'extérieur de son groupe, afin de donner l'exemple à ses cadets et montrer à ses aînés que sa nouvelle identité spirituelle l'a rendu respectable, sérieux, droit et intègre. Lorsque son entourage aura reconnu les atouts de son adhésion et acceptera ses recommandations, désirant théoriquement devenir également membre, le disciple pourra se consacrer aux actions de citoyenneté développées dans son mouvement. Il pourra ainsi, selon ses aspirations propres, choisir de visiter les prisonniers afin de leur apporter la bonne parole, aller reconforter les malades dans les hôpitaux ou encore participer à des activités de grande envergure menées ponctuellement dans l'année, visant à réfectionner des écoles, nettoyer les rues d'un quartier, désensabler des cours d'eau, désherber des cimetières, etc. Ces actions urbaines visibles car très médiatisées<sup>12</sup> permettent à toutes ces communautés religieuses de sortir de leur enfermement, de s'ouvrir vers la société et de donner d'elles l'image de groupes travaillant au bien-être de tout le monde, croyants comme non croyants.

Le prosélytisme est ainsi une part importante du travail réalisé dans tous ces nouveaux mouvements chrétiens et musulmans. Convertir ou convaincre, étendre les enseignements religieux et transformer la société par une évangélisation ou une réislamisation sont autant d'éléments composant la nouvelle identité de tout adepte. Celui-ci aspire à un réconfort spirituel et social au sein de son groupe dans lequel il apprend également à croire en un nouvel idéal social à construire par un comportement patriotique et citoyen. Son adhésion résulte, en grande partie, d'un malaise qu'il vit quotidiennement dans un environnement urbain où il ne trouve pas ses marques, et ses guides lui transmettent un nouvel imaginaire par le biais duquel il pense maintenant pouvoir résoudre les problématiques de la vie citadine

<sup>11</sup> Ces mouvements chrétiens et musulmans développent des concepts religieux relativement classiques par rapport aux autres groupes pentecôtistes et confrériques, mais ils sont également plus fondamentalistes dans le sens où ils cherchent véritablement à s'impliquer dans tous les aspects de la société afin de la transformer en profondeur, la réenchémenter.

<sup>12</sup> Au-delà de leurs différences confessionnelles et nationales, tous les mouvements chrétiens et musulmans, sénégalais et burkinabés, organisent exactement les mêmes types d'activités citoyennes.

grâce justement à un prosélytisme ostentatoire qui doit faire évoluer les mentalités des populations et faire ainsi reculer les vices et les perversions. Ce désir de réenchantement ne se limite pas au seul environnement de l'adepte : le monde entier est malade et à sauver par la religion. Tous ces groupes ont, de la sorte, un caractère transnational et cherchent à des degrés divers à s'étendre sur tous les continents. Les groupes chrétiens ont des liens très étroits avec l'Occident qui finance en grande partie leurs activités et collabore à leur développement. L'*Eglise des Assemblées de Dieu* garde ainsi des rapports très proches avec sa patrie d'origine, les Etats-Unis. L'Eglise de Mamadou Philippe Karambiri reçoit, quant à elle, régulièrement des pasteurs européens et américains et Mamadou Philippe Karambiri voyage lui-même une grande partie de l'année en France et aux Etats-Unis. Ces deux Eglises vont alors essayer d'accroître leur influence essentiellement dans des pays très islamisés de la sous-région (le Sénégal, le Mali, le Niger...). Les deux mouvements islamiques sénégalais ont une attitude bien plus méfiante envers l'Europe et les Etats-Unis, accusés de toujours coloniser l'Afrique culturellement et technologiquement. Ils vont alors tenter de percer dans ce monde occidental, source de tous les maux de leur société. Les diasporas sont, évidemment, les mieux placées pour ce genre de prosélytisme. Le *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu* cherche également à toucher les Européens et Américains et à leur transmettre le message du Coran par le biais de la musique et de sa « mélodie divine », air proche de la fibre musicale occidentale, composé de chœurs de violons et dicté selon Modou Kara Mbacké par les anges.

Les espaces religieux représentés par ces mouvements sont des lieux d'apprentissage d'un certain militantisme religieux et social, national et international. De leur côté, les fidèles instrumentalisent leur appartenance spirituelle et s'en servent comme mode de contestation de leur environnement, notamment citoyen. Ils réalisent ici un choix partisan, rationnel [Olivier Ihl, 2002] d'identification à la cause de leur leader. Effectivement, si leur entrée dans de telles communautés religieuses n'est pas le fruit d'un démarquage générationnel volontaire, il semble évident que la plupart des jeunes connaissent les orientations sociales des guides avant de faire le choix de devenir membres. Leur appartenance est alors vécue, d'une certaine manière et pour beaucoup d'entre eux, comme un acte de militantisme et leur mouvement leur sert de tremplin pour manifester un mécontentement social et revendiquer la construction d'un nouvel idéal. Ce travail de construction d'une identité militante se fait alors à double sens au sein de ces groupes : les jeunes y cherchent un cadre institutionnel qui leur permet de faire entendre leurs revendications non encore totalement formulées avant leur entrée dans la communauté, et en échange leurs guides leur transmettent un nouvel imaginaire social voire politique, basé sur le Coran ou la Bible, grâce auquel ils peuvent maintenant envisager plus clairement la société à laquelle ils aspirent. Leurs leaders ont bien compris cet enjeu et s'en servent pour augmenter leur légitimité et leur prépondérance dans le champ religieux de leur pays. Ils se montrent ainsi comme les représentants de cette jeunesse, porte-parole de ses exigences, ce qui leur confère une responsabilité publique recherchée et les encourage dans leurs actions de citoyenneté.

Toutefois, les guides chrétiens du Burkina-Faso et les responsables musulmans du Sénégal ne traduisent pas de la même façon leur désir d'évangélisation ou de réislamisation massive de leur société. Les contextes politiques des deux pays sont très différents. Au Sénégal, la religion a toujours été très étroitement liée à la gestion de l'Etat et le débat démocratique est assez ouvert, notamment depuis l'avènement de la presse libre qui a largement contribué à l'arrivée de l'alternance au pouvoir en l'an 2000. Au Burkina-Faso, la parole politique est beaucoup plus restreinte, et la reconduite du parti/Etat lors de la dernière présidentielle de 2005 et lors des municipales de 2006 démontre la faiblesse d'une opposition qui ne peut réellement s'exprimer. Si les populations y agissent à travers des associations ou syndicats, les mouvements chrétiens ne cherchent en aucun cas une confrontation avec le pouvoir. Malgré leur désir de transformation de la société, ils ne veulent pas s'immiscer dans des affaires



politiques. Au contraire, ils prônent un respect de l'autorité sous toutes ses formes (le pasteur dans l'Eglise, l'homme dans la famille, le chef du gouvernement) et affirment qu'être un bon chrétien signifie être un bon citoyen soumis aux représentants de l'Etat. Nonobstant, au sein de leur communauté et dans leur vie quotidienne, les jeunes luttent de façon détournée en excluant catégoriquement l'application de certaines lois contraires, selon eux, à leurs croyances. Par exemple, ils refusent le divorce, légal dans le pays mais indigne pour eux de la Bible. De leur côté, les leaders musulmans sénégalais, influencés par un contexte qui leur ouvre les portes du politique, notamment depuis l'arrivée d'Abdoulaye Wade au pouvoir<sup>13</sup>, ont compris l'intérêt d'un engagement dans le jeu électoral pour faire entendre leurs revendications et recruter de nouveaux fidèles mécontents du régime. Leur politisation de plus en plus franche et directe se concrétise aujourd'hui par leur ralliement à un parti existant (c'est le cas de Moustapha Sy qui devint en 2000 président du Parti de l'Unité et du Rassemblement, PUR) ou par la création de leur propre parti (comme cela est le cas de Modou Kara Mbacké qui créa en 2004 le Parti de la Vérité et du Développement, PVD).

Qu'ils décident de se confronter directement au pouvoir ou qu'ils préfèrent mener une résistance passive, les leaders religieux de tous ces mouvements sont tous profondément inscrits dans ce désir de réenchantement de leur société. Tous réalisent à leur manière un travail de socialisation politique auprès de leurs jeunes fidèles, dans le sens où ils les incitent à s'interroger sur leur environnement, à refuser des conditions de vie difficile et à s'organiser pour changer leur quotidien et celui de leur entourage. Suite aux diverses actions citoyennes développées dans ces groupes chrétiens et musulmans, les jeunes disciples savent dorénavant qu'il leur est possible d'agir personnellement pour construire la société dont ils rêvent. Néanmoins, si nombre d'entre eux instrumentalisent leur appartenance religieuse pour lutter contre une société qu'ils désapprouvent et soutiennent verbalement toutes les actions de leurs guides, ils gardent toujours une autonomie relative vis-à-vis de leur mouvement. Ainsi, les jeunes musulmans ne deviennent pas forcément des militants infaillibles de la cause politique de leur marabout lorsque celui-ci s'engage dans une bataille électorale, et les jeunes chrétiens ne sont pas non plus des pratiquants indéfectibles et irréprochables face aux diverses contradictions de la vie civile.

### 3. Vers une individualisation sociale et politique

Les jeunes adeptes cherchent une nouvelle identité au sein de leur mouvement religieux et y développent une culture parallèle. Ils y acquièrent également une manière de penser qui leur apporte une certaine individualisation [Marie, 1997] vis-à-vis de la société civile mais qui leur permet aussi de rester relativement autonome vis-à-vis de leur mouvement religieux.

En effet, si nombre d'entre eux instrumentalisent leur appartenance spirituelle pour contester un mode de vie qui ne leur correspond pas et imaginer une société idéale, ils savent également que leurs leaders ne peuvent pas apporter des solutions concrètes à tous leurs problèmes quotidiens. Ils s'appuient sur l'entraide communautaire, mais celle-ci n'est pas toujours suffisante pour pallier à la pauvreté et au chômage. Ils comprennent alors qu'ils doivent compter sur eux-mêmes et se prendre en charge personnellement pour trouver un emploi, résoudre un problème familial ou autre. Ainsi, certains jeunes chrétiens de Ouagadougou, convertis dans l'espoir de voir une amélioration de leur conditions de vie, constatent finalement après plusieurs mois passés dans leur Eglise que leur baptême ne leur a pas apporté le travail recherché ou la guérison souhaitée. Le miracle tant attendu n'est pas arrivé. Alors, profondément déçus par leur communauté religieuse qui ne les a pas soutenus

---

<sup>13</sup> Depuis l'an 2000 le pouvoir accepte les partis religieux, ce qui n'était pas le cas sous Abdou Diouf.

comme ils l'espéraient, ils préférèrent quitter leur groupe de prière. Tandis que certains d'entre eux renient, par conséquent, totalement le protestantisme et disent avoir été trompés, d'autres recherchent leur bonheur dans d'autres groupes évangéliques et adhèrent à une nouvelle Eglise concurrente. Cette transhumance d'une Eglise à une autre, très fréquente à Ouagadougou, souligne ainsi l'autonomie religieuse des adeptes qui peuvent quitter facilement un groupe s'il ne leur convient pas.

Cette attitude est exceptionnelle voire quasi inexistante chez les jeunes musulmans de Dakar pour qui l'appartenance à la Tidjaniyya ou à la tariqa mouride ne peut être aussi facilement remise en cause. Par contre, les contraintes de la vie civile, souvent en contradiction avec les recommandations religieuses de leur guide, les obligent souvent à trouver des compromis dans leur vie quotidienne. Certains par exemple, travaillent pour gagner leur vie dans des bars ou boîtes de nuit, lieux qu'ils ne devraient normalement pas fréquenter selon leurs marabouts. Quotidiennement, parmi leurs amis et parents non adeptes, ils sont confrontés à des manières de faire et de penser non-conformes aux enseignements de leurs guides. Il n'est pas alors toujours très évident pour eux de continuellement donner des leçons à leur entourage parfois totalement non réceptif à leur message. De plus, certains d'entre eux ont eux-mêmes souvent des difficultés à respecter scrupuleusement tous les interdits en dehors de leur groupe. Cette attitude est également assez courante parmi les fidèles des mouvements chrétiens. Certains affirment ainsi, lorsqu'ils sont avec leurs confrères, ne pas fumer de cigarettes, ne pas aller danser ou ne pas porter de vêtements trop dénudés pour les filles. Mais lorsqu'ils sont avec leurs amis non adeptes, leurs comportements sont parfois en contradiction avec leurs propos. Devant de tels paradoxes, tous expliquent clairement qu'ils sont encore trop jeunes pour se résoudre à une moralité si austère et veulent profiter de leur jeunesse avant de se plier, plus tard, aux règles strictes de leur mouvement.

Cette relative autonomie des fidèles, chrétiens et musulmans vis-à-vis de leur communauté spirituelle renvoie aux questionnements sur l'obéissance morale au sein des groupes religieux et relativise une conception trop communément admise d'une totale soumission des adeptes envers leurs guides. Ces communautés dans lesquelles se développent des cultures parallèles sont réellement les espaces religieux indépendants décrits précédemment. Mais les disciples savent également en sortir et rompre leur isolement. Les leaders pentecôtistes du Burkina-Faso, plus que les guides musulmans du Sénégal, demandent généralement d'une manière indirecte aux membres de leur groupe de couper définitivement tout lien avec leurs parents et connaissances non croyants afin de ne pas être influencés par de mauvais comportements. Mais leur travail ou activités ludiques les renvoient forcément à l'extérieur du groupe religieux, de même que les divers grands événements de la vie (mariage, enterrement, etc.) les rapprochent à un moment ou un autre de leurs parents non adeptes.

D'autre part, cette autonomie religieuse des fidèles est également significative d'un autre type d'individualisation généré dans ces mouvements : une individualisation vis-à-vis du comportement social ou politique des leaders. En effet, chez les musulmans des deux groupes confrériques sénégalais, le travail de socialisation politique interne aux mouvements s'exprime de deux manières contradictoires chez les fidèles. Ceux-ci peuvent s'identifier de façon partisane à la participation électorale de leur marabout et devenir des militants de sa nouvelle cause politique. Mais ils peuvent également, grâce à une ouverture sur le monde offerte justement par cette socialisation politique (développée essentiellement lors des activités sociales et citoyennes), atteindre une certaine maturité civique qui les pousse à s'investir personnellement, en dehors de leur mouvement, dans un parti concurrent. Ainsi, l'étude de l'attitude électorale des taalibés de Moustapha Sy lors de la présidentielle de l'an 2000 [Samson, 2005] montre que peu de Moustarchidine devinrent de vrais militants du parti de leur marabout, le PUR, et que beaucoup d'entre eux préférèrent voter pour le Front pour l'alternance (FAL) qui remporta, d'ailleurs, l'élection. Certes, cette élection présidentielle fut

sans précédent puisqu'elle permit pour la première fois dans l'histoire du pays l'avènement au pouvoir de l'opposition au régime en place jusque là. La conjoncture électorale eut, à ce moment là, la prépondérance sur la politisation des religieux et la jeunesse urbaine (entre autres) préféra voter pour ceux qui semblaient être les mieux capables de renverser le régime plutôt que pour ceux qui se réclamaient de Dieu. Moustapha Sy comprit lui-même le message et préféra retirer sa candidature trois jours avant le premier tour de scrutin. Lors de cette élection, Modou Kara Mbacké fut encore plus franchement désavoué par ses fidèles puisqu'il soutint le président sortant Abdou Diouf. Il fut même hué lors d'une grande manifestation, ce qui était jusque-là inconcevable pour un marabout mouride, qui plus est pour le « marabout des jeunes » surnommé « Général Kara » par ses disciples aimant se comparer à une armée tant l'obéissance et la discipline sont habituellement les mots d'ordre dans le mouvement.

Il est plus difficile d'analyser une telle situation dans les mouvements chrétiens burkinabés puisque les leaders ne s'intéressent pas aux affaires gouvernementales. De même, leurs fidèles refusent souvent toute implication politique et disent généralement ne pas voter lors d'élections. Mais certains d'entre eux peuvent, par ailleurs, militer dans des syndicats ou autres groupes contestataires et être ainsi personnellement inscrits dans un processus d'individualisation sociale. En fait, la manière dont un individu conçoit la politique tient à la sollicitation de son environnement quotidien [Ilh, 2002]. Les fidèles se retrouvent alors devant la problématique du coût [Olson, 1978] d'un engagement en dehors de leur mouvement religieux et doivent opter entre la ligne sociale ou politique de leur guide spirituel ou leur choix rationnel individuel. Il n'est pas toujours évident pour eux d'avouer clairement leur appartenance à des groupes parallèles, mais leur vie est souvent bien plus complexe et diversifiée qu'ils ne veulent le faire paraître. Ils intègrent les normes de leur groupe spirituel et se les approprient afin de devenir membres à part entière. Mais tous distinguent ce que Mircéa Eliade [1965] définit comme un temps sacré et un temps profane. Ils différencient ainsi les instants vécus au sein de l'espace religieux où ils se conforment aux règles de comportement et où ils développent un nouvel imaginaire social et politique, des moments de leur vie quotidienne dans la société civile où ils sont obligés de s'adapter à une réalité autre. Ils savent que leur environnement n'est pas encore soumis à leur idéal religieux et qu'ils doivent jouer de divers types d'identités dans et en dehors de leur communauté. Ainsi, il ne faut pas obligatoirement voir une contradiction insurmontable entre la culture parallèle développée au sein de ces mouvements et les « déviances » vis-à-vis des enseignements spirituels qui sont promulgués. Si l'appartenance religieuse permet de penser et de définir un nouvel idéal social et que, malgré cela, les jeunes adhérents agissent parfois dans un sens contraire à leur morale et valeurs religieuses, ils se servent pourtant des apprentissages de leur guide pour lutter, à leur manière, contre un environnement qui ne leur correspond pas. Ainsi, ces disciples se réapproprient leur mouvement et ses enseignements en fonction de leur parcours personnel et les utilisent comme une nouvelle technique de soi [Foucault, 1994]. Ils ne peuvent, quotidiennement, respecter scrupuleusement leurs normes de comportement mais les adaptent à leur cadre de vie. Ils estiment alors que l'important est avant tout de rester fidèles aux grands principes de leurs dogmes, même s'ils se permettent quelques entorses aux règles.

Toutes ces apparentes contradictions ne doivent pas fausser l'analyse de ces mouvements tant chrétiens que musulmans ni minimiser leur impact sur le développement social de leur pays. Effectivement, il est primordial de rappeler que l'un des principaux objectifs de tous ces leaders religieux est de rendre leurs jeunes disciples capables de porter un regard critique sur leur société jugée areligieuse et de se mobiliser pour la transformer. Face aux manquements des Etats en matière d'éducation, de santé et de salubrité publique, ils luttent, aux côtés d'ONG ou autres organismes privés, pour un mieux être des populations. Ces enseignements citoyens et « patriotes » offrent alors obligatoirement aux adeptes l'aptitude de prendre une

certain distance vis-à-vis de tout ce qui les entoure et de garder une capacité d'analyse<sup>14</sup>. Ils engendrent également chez eux un certain recul logique vis-à-vis des mouvements religieux eux-mêmes, même si cela n'est évidemment pas le but d'origine. De la sorte, c'est parce qu'ils leur apprennent à devenir des individus engagés pour l'évangélisation ou la réislamisation de leur pays que ces groupes chrétiens et musulmans permettent à leurs membres, d'une manière détournée et involontaire, de devenir des citoyens actifs, même si leur patriotisme n'est plus seulement un patriotisme musulman ou chrétien mais relève simplement d'un désir d'agir pour l'ensemble de la communauté civile. Ainsi, il devient indéniable que tous ces mouvements religieux participent, d'une façon relativement indirecte, au travail de démocratisation du Sénégal et du Burkina-Faso puisqu'ils incitent leurs jeunes adeptes à s'interroger sur leur environnement et à militer personnellement pour le faire évoluer. Les groupes évangéliques de Ouagadougou contribuent à un engagement politique de leurs fidèles dans le sens où la volonté d'action pour la transformation de la société est un acte éminemment politique. Si leurs membres ne désirent pas agir par le biais de partis, ils sont néanmoins insérés dans une démarche politique par leurs actions sociales. Les deux groupes confrériques sénégalais sont eux beaucoup plus franchement impliqués dans un processus d'individualisation politique de leurs disciples. En effet, si la politisation de leurs leaders peut inquiéter une grande partie de la société civile qui y voit un risque pour la laïcité de l'Etat, cette politisation permet, là encore involontairement, aux jeunes taalibés de comprendre l'intérêt d'une participation électorale pour la transformation du pays. Moustapha Sy comme Modou Kara Mbacké incitent leurs fidèles à s'inscrire massivement sur les listes électorales et à aller voter. Si ce vote traduit parfois, comme cela fut le cas lors de la présidentielle de l'an 2000, un reniement du ndigal politique, il démontre l'intérêt manifeste de la jeunesse dakaroise pour la chose politique, intérêt développé, entre autre, grâce à ces mouvements religieux.

Enfin, les cultures parallèles développées au sein de tous ces mouvements chrétiens et musulmans, qui aident les jeunes fidèles de ces deux capitales ouest-africaines à idéaliser un modèle de société en relation avec leur appartenance spirituelle, s'expriment paradoxalement assez souvent en dehors de ces groupes. Les jeunes citoyens en quête de repères trouvent auprès de leur guide spirituel un moyen de définir un nouvel imaginaire social et donc une méthode de lutte pour la transformation de leur environnement. Mais ces communautés spirituelles qui se veulent à la fois en retrait de la société civile et totalement sécularisées pour mieux l'évangéliser ou la réislamiser, apprennent surtout à leurs jeunes disciples de prendre conscience de leur propre capacité de mobilisation. Leur travail de citoyenneté, central à leurs enseignements, leur fait alors parfois préjudice puisqu'il permet aux fidèles d'acquérir une certaine autonomie vis-à-vis d'elles-mêmes. Ce travail offre également aux disciples une individualisation sociale, ce qui donne la possibilité à tous ces mouvements religieux de contribuer au développement social de leur pays, ainsi que d'encourager involontairement la démocratisation du Sénégal et du Burkina-Faso.

## Bibliographie

- Bayart Jean-François, « Le politique par le bas en Afrique Noire, questions de méthode », in *La politique en Afrique noire : le haut et le bas*, Politique Africaine, pp. 53-82, Paris, Karthala, janvier 1981.

---

<sup>14</sup> Ces mouvements religieux ne sont pas les seuls à offrir une conscience citoyenne voire politique à la jeunesse de Ouagadougou et de Dakar. De nombreuses associations de quartiers auxquelles les jeunes adhèrent en parallèle à leur groupe religieux participent, entre autres, à cette individualisation sociale.

- Corten André, Mary André, *Imaginaires politiques et pentecôtisme*, Afrique/Amérique Latine, Paris, Karthala, 2000
- Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965
- Foucault Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994
- Ihl Olivier, « socialisation et événements politiques » in *Revue française de sciences politique*, vol.52, n°2-3, avril-juin 2002.
- Kepel Gilles, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.
- Laurent Pierre Joseph, *Les Pentecôtistes du Burkina Faso*, IRD, Karthala, Paris, 2003.
- Marie Alain, *L'Afrique des individus*, Karthala, Paris, 1997
- Mary André, Fourchard Laurent, « réveils religieux et nations missionnaires », in *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005.
- Olson Mansur, *les logiques de l'action collective*, PUF, Paris, 1978
- Péclard Didier, Marshall-Fratani Ruth, « La religion du sujet en Afrique », in *Les sujets de Dieu*, Politique Africaine, n°87, octobre 2002,
- Roy Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995.
- Samson Fabienne, *Les marabouts de l'islam politique*, Karthala, Paris, 2005.
- Weber Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1967
- Weber Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.