

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DJINNS, FEMMES ET ISLAM À ODIENNÉ EN CÔTE D'IVOIRE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

LAURENCE JUTRAS

AOÛT 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, un grand merci à ma directrice, Marie Nathalie LeBlanc, pour sa confiance, ses encouragements, sa compréhension, ses conseils et tous les projets stimulants qu'elle m'a donné l'opportunité d'intégrer.

Merci à Boris Koenig, Issouf Binaté et Bourahima Diomandé pour leur accueil en Côte d'Ivoire, leur importante assistance logistique et leur disponibilité à répondre à mes questions.

Merci à Karim Diomandé pour les cours de malinké, qui ont certainement facilité mon insertion, et pour le travail de moine effectué pour la traduction de mes entrevues.

Merci du fond du cœur à Lucie et Daniel, mes parents, pour leur enthousiasme envers mes projets et leur appui indéfectible.

Gabriel et Florence, les mots ne suffisent même pas pour vous exprimer ma profonde gratitude pour le soutien que vous m'avez apporté quotidiennement, sous toute sorte de formes. Merci d'avoir été là.

Merci à la communauté de l'Arc-en-ciel pour le précieux support moral et spirituel que j'ai pu y trouver ces trois dernières années. Merci aussi à Thésez-vous, qui m'a aidée à mettre un peu plus de constance et sérénité dans ma rédaction.

Un immense merci à tous les Odiennékas qui m'ont accueillie et bien voulu partager un petit ou un grand bout de leur histoire et de leur quotidien avec moi. Mon séjour auprès de vous est inoubliable et compte parmi les expériences les plus marquantes de ma vie.

Merci au CRSH, FQRSC et à la Chaire ICAO pour le soutien financier.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
LISTE DES FIGURES.....	v
LISTE DES TABLEAUX	vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES.....	vii
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCTION	10
CHAPITRE 1 PROBLÉMATISATION, CADRE CONCEPTUEL ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE	14
1.1 Présentation du sujet et problématisation	14
1.1.1 La contribution des femmes ouest-africaines aux savoirs islamiques.....	14
1.1.2 Les pratiques ésotériques en milieu musulman	19
1.1.3 Mise en parallèle des deux champs de recherche et objectif initial de la recherche.....	19
1.1.4 L’objectif de la recherche à l’épreuve du terrain.....	20
1.2 Cadre conceptuel	22
1.2.1 Le sujet religieux : entre religion vécue et façonnement éthique de soi	22
1.2.2 L’univers des savoirs et pratiques mystiques	26
1.3 Questions et hypothèse de recherche	27
CHAPITRE 2 CONTEXTE, MÉTHODOLOGIE ET DÉROULEMENT DES ENQUÊTES	29
2.1 L’univers d’analyse : Odienné	29
2.1.1 Histoire socioreligieuse d’Odienné	29
2.1.2 L’islam aujourd’hui à Odienné	35
2.2 Les « enquêtées »	40
2.3 Choix des méthodes de recherche.....	43
2.3.1 L’observation participante.....	43
2.3.2 Les entretiens semi-dirigés	45
2.4 Déroulement général du terrain	47
2.4.1 Quelques mots sur mon hébergement.....	47
2.4.2 Chronologie générale des enquêtes et bref panorama des milieux associatifs fréquentés	49
2.5 Pistes de réflexion sur mon statut à Odienné et son impact sur mes recherches.....	58
CHAPITRE 3 Quelques bribes de la vie religieuse et mystique à Odienné	61
3.1 Aperçu de la vie associative des musulmanes d’Odienné	61

3.2	Discours islamiques en faveur d'une moralisation du quotidien.....	65
3.2.1	Aperçu des discours de réislamisation à Odienné.....	65
3.2.2	Les femmes : piliers ou menaces pour l'ordre moral?.....	68
3.2.3	Les comportements attendus des femmes	69
3.3	Déambulations mystiques d'une <i>toubabou mousso</i> à Odienné	73
3.4	Vers un décroisement des univers mystiques et religieux.....	81
CHAPITRE 4 Les djinatiguis		85
4.1	Présentation des participantes	86
4.2	La <i>djinatiguiya</i> ou le « travail » des djinns : aperçu rapide des consultations.....	91
4.3	Un rapport aux djinns entre héritage, affliction et élection	93
4.4	Les djinns : dépositaires de savoirs secrets, restreints aux initiés-es	96
4.5	Djinns et djinatiguiya : des implications bien particulières sur la vie des femmes.....	99
4.6	L'ancrage de la djinatiguiya dans le paysage religieux mandé	104
4.7	Travail des djinns et islam	109
CHAPITRE 5 Les filles qui tombent à l'école : regard des militantes AEEMCIstes sur les djinns		119
5.1	Tour d'horizon de la littérature sur les attaques de génies en milieu scolaire en Afrique subsaharienne	119
5.2	Possessions scolaires en Côte d'Ivoire et à Odienné	121
5.3	Portrait des lycéennes AEEMCIstes.....	123
5.4	Le déroulement des attaques de djinns à l'école	129
5.5	Causes alléguées des possessions.....	132
5.6	La foi comme bouclier de protection.....	136
5.6.1	Les djinns dans les toilettes et les douches	136
5.6.2	Les maris de nuit.....	138
5.7	Les conséquences sur le parcours scolaire	143
5.8	Les djinns, le shirk et les frontières de la communauté musulmane.....	146
CONCLUSION		150
ANNEXE A GRILLE D'ENTRETIEN DU PROJET CRSH « QUE SONT DEVENUS LES MARABOUTS? ».....		156
ANNEXE B GRILLE D'ENTRETIEN ADAPTÉE AUX DJINATIGUIS		159
ANNEXE C GRILLE D'ENTRETIEN POUR LES MILITANTES D'ASSOCIATIONS ISLAMIQUES		163
ANNEXE D QUESTIONS D'ENTRETIEN SUR LES GÉNIES		166
RÉFÉRENCES		168

LISTE DES FIGURES

Figure 2.1 Carte de la Côte d'Ivoire.....	30
Figure 2.2 Distribution des musulmans-es par région administrative, en pourcentage de la population totale de ces régions.....	33
Figure 2.3 Le rond-point central d'Odienné, vu depuis le toit de la grande mosquée	35
Figure 3.1 Le centre culturel islamique d'Odienné	64
Figure 3.2 Au SERFIK, avec des séminaristes fraîchement diplômées	71
Figure 3.3 Les étonnants rochers du Mont Denguélé.....	75
Figure 3.4 Un poulet et une pintade qui attendent patiemment le moment du sacrifice dans la cour d'un marabout à Odienné.....	77
Figure 4.1 Une représentation des différents djinns qu'a fait peindre ma karamogo.....	104
Figure 4.2 Je tiens dans la main le fil blanc que les djinns ont remis à la mère de Binta.....	107
Figure 4.3 Les différents habits demandés par les génies de ma karamogo	109
Figure 5.1 Le formulaire d'inscription au SERFIK.....	123
Figure 5.2 Une classe du lycée que fréquentent mes participantes	146

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1 Lexique des différents-es spécialistes	41
Tableau 2.2 L'AJMCI	50
Tableau 2.3 L'AJIS	50
Tableau 2.4 L'AEEMCI.....	51
Tableau 2.5 Ançar Dine	53
Tableau 2.6 ONG Royqa Coran Guérit.....	56

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

AEEMCI : Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire

AJMCI : Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire

AJIS : Association des jeunes pour l'aide de l'islam

SERFIK : Séminaire régional de formation islamique du Kabadougou

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise est le fruit d'une enquête ethnographique réalisée entre mars et juin 2019 à Odienné, une ville d'environ 60 000 habitants-es située au Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. Il porte sur le rapport de femmes musulmanes au monde des djinns. Les djinns, aussi appelés génies, sont des entités généralement invisibles qui peuvent posséder les humains à leur insu et qui sont reconnues tant dans le Coran que dans les religions animistes locales. Ce mémoire met en lumière de quelle manière les pratiques et savoirs liés au monde des djinns interviennent dans la construction de la subjectivité islamique de femmes issues de deux groupes, auprès desquels ont été réalisés entretiens semi-directifs et observations. Le premier groupe est formé de sept guérisseuses appelées « djinatiguis », c'est-à-dire maîtres des djinns en langue malinké. D'abord tourmentées par les djinns, elles en sont venues à se lier à eux par un pacte suivant lequel ceux-ci leur donnent accès à des connaissances médicales exceptionnelles en échange de sacrifices divers et de l'observance de certaines règles. Le second groupe est constitué de onze lycéennes toutes sympathisantes ou militantes dans une association étudiante islamique d'envergure nationale. Elles craignent d'être les victimes d'attaques de djinns à l'école, un phénomène dont elles ont pratiquement toutes été témoins et qui peut occasionner, majoritairement chez les filles, des épisodes de transes de possession en pleine classe. Ce mémoire situe la relation complexe que les lycéennes et les djinatiguis entretiennent avec les djinns à l'intersection de deux dynamiques générales des sociétés ouest-africaines islamisées explorées dans le contexte local d'Odienné : l'une de renouveau moral de l'islam faisant de la piété féminine un enjeu public et l'autre de foisonnement des pratiques mystiques sur fond de controverses autour de leur légitimité. Ce mémoire démontre que l'univers des djinns forme pour les femmes un espace important de positionnement vis-à-vis des normes dominantes de genre et de comportement véhiculées par les autorités religieuses, quoique cela se joue différemment pour les djinatiguis et les lycéennes. Bien que les djinatiguis considèrent le plus souvent en accord islam et pratiques de collaboration avec les djinns, leur relation avec ces entités les place parfois dans un rapport ambigu - entre adhésion et distanciation — face aux préceptes de leur religion. Chez les lycéennes, les rapports d'évitement avec les djinns, écartés par la manifestation d'une foi sincère et la récitation de versets coraniques, contribuent à un processus plus vaste de construction de soi comme sujet pieux.

Mots-clés : femmes musulmanes, djinns, subjectivité islamique, pratiques mystiques, Côte d'Ivoire

ABSTRACT

This master's thesis is the result of an ethnographic research carried out between March and June 2019 in Odienné, a town of approximately 60,000 inhabitants located in the northwest of Côte d'Ivoire. It focuses on the relationship of Muslim women with the world of jinns. Jinns, also called genies, are generally invisible entities that can possess humans without their knowledge and are recognized both in the Quran and in local animist religions. This thesis highlights how the practices and knowledge related to the world of jinns intervene in the construction of the Islamic subjectivity of women from two groups, with whom semi-directive interviews and observations were conducted. The first group is made up of seven healers called "djinatiguis", which means masters of the jinns in the Malinké language. First tormented by the jinns, they came to bind themselves to them by a pact according to which these entities give the women access to exceptional medicinal knowledge in exchange for various sacrifices and the observance of certain rules. The second group is made up of eleven high school girls, all sympathizers or activists in a national Islamic student association. They fear being the victims of jinn attacks at school, a phenomenon which they have almost all witnessed and which can cause, mainly in girls, episodes of possession trances in the middle of class. This thesis situates the complex relationship that high school girls and djinatiguis have with jinns at the intersection of two general dynamics of Islamized West African societies explored in the local context of Odienné: one of moral renewal in Islam bringing female piety at the forefront of public attention and the other of a highly debated and rising popularity of mystical practices. This dissertation demonstrates that the universe of jinns forms an important space for women to position themselves vis-à-vis the dominant norms of gender and behavior conveyed by religious authorities, although this is played out differently for djinatiguis and high school girls. Albeit the djinatiguis most often establish a convergence between their practices of collaboration with the jinn and Islam, their relationship with these entities sometimes places them in an ambiguous relationship - between adherence and distancing - vis-à-vis the precepts of their religion. Among high school girls, avoidance relationships with the jinns, kept at a distance by the manifestation of a sincere faith and the recitation of Koranic verses, are part of a broader process of self-construction as a pious subject.

Key words: Muslim women, jinn, Islamic subjectivity, mystical practices, Côte d'Ivoire

INTRODUCTION

Le projet que vous tenez entre vos mains tente de servir bien humblement cette entreprise : mettre en lumière la contribution majeure et plurielle des femmes musulmanes à la construction et à la légitimation des savoirs et pratiques religieuses. Cette entreprise m'apparaît essentielle dans un contexte où les stéréotypes sur les femmes musulmanes vont galopants dans les sociétés occidentales. Ces stéréotypes, déconnectés des expériences de vie diverses, riches et complexes des musulmanes d'ici et d'ailleurs, réduisent ces dernières à des victimes passives d'un ordre patriarcal prétendument inhérent à l'islam. Ils occasionnent des torts de plusieurs ordres aux femmes, parmi lesquels on compte le déni de leur capacité d'agir selon leur volonté propre et d'être des sujets de connaissance. Ils opèrent également dans le milieu de la recherche, qui, sous leur effet et celui d'autres biais, a maintenu longtemps dans l'obscurité l'apport vital des femmes à l'économie des savoirs islamiques. Cependant, depuis un peu plus de deux décennies, des chercheuses féministes multiplient les appels à « engendrer » et à décoloniser les études sur l'islam. Leurs travaux ont donné de la visibilité aux engagements variés et actifs des musulmanes de partout sur la planète dans les processus de production, de transmission et de contrôle des savoirs islamiques¹.

J'ai décidé d'apporter mon petit grain de sel au projet colossal auquel prennent part ces chercheuses. Ce qui m'a définitivement convaincue de me lancer et qui m'a permis de préciser l'angle à partir duquel le faire, c'est l'opportunité que j'ai eue de participer à un projet de recherche piloté par ma directrice, professeure Marie Nathalie LeBlanc, et intitulé « Que sont devenus les marabouts ? » (financement CRSH 2017-2022). La visée générale de ce projet est d'illustrer comment se reconfigurent les pratiques ésotériques (pratiques divinatoires et de guérison, fabrication d'amulettes et talismans, etc.) dans le contexte des transformations qui traversent les milieux islamiques ivoiriens depuis les années 1990. M'inspirant des prémisses de cette vaste enquête, j'ai formulé, en 2019, un projet de recherche de maîtrise s'y rattachant tout en ayant son originalité propre. À ce moment-là, j'avais choisi d'aborder la thématique des savoirs ésotériques en islam à partir du point de vue spécifique des femmes qui en font leur spécialité et qui offrent des consultations dans ce domaine.

¹Parmi les travaux qui ont marqué un point tournant dans les études abordant les discours islamiques depuis une perspective de genre, notons ceux de Saba Mahmood sur les femmes engagées dans le mouvement des mosquées en Égypte (Mahmood, 2009), ceux de Lara Deeb sur l'implication des femmes dans la production de nouveaux modèles de piété chiites au Liban (Deeb, 2006) et ceux d'Azam Torab sur la construction des catégories de genre à travers les cérémonies et rituels de femmes pieuses de Téhéran (Torab, 2007).

Dans le premier chapitre de ce mémoire, je problématise cette thématique en la situant dans un contexte de visibilité croissante des femmes dans la sphère islamique et de regain contesté des pratiques ésotériques islamiques. Ensuite, j'explique comment mon séjour d'enquête de trois mois (mars-juin 2019) à Odienné, au Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, m'a amenée à déplacer quelque peu la focale de mon projet, sans toutefois rompre complètement avec mon sujet initial. Compte tenu de mes rencontres avec des guérisseuses appelées djinatiguis et avec des lycéennes impliquées dans une association étudiante islamique, j'ai recadré mes investigations autour des relations que les femmes entretiennent avec les djinns, des entités généralement invisibles qui peuvent posséder les humains et qui sont reconnues tant dans le Coran que dans les religions animistes locales. Tandis que les guérisseuses disent recevoir de ces entités leurs savoirs sur les plantes médicinales et techniques divinatoires, les étudiantes, elles, craignent surtout leurs attaques, réputées faire tomber des jeunes femmes en transe en pleine classe. Partant de l'expérience de ces femmes, j'élabore donc mon objectif de recherche. Il se résume à décrire comment, chez ces musulmanes, les pratiques et savoirs relatifs aux djinns impactent sur la définition de leur subjectivité religieuse, et ce, à l'aune du contexte évoqué en début de chapitre. À partir des théorisations sur la religion vécue au quotidien (*everyday lived religion*) et sur le façonnement éthique du sujet pieux, j'élabore ensuite sur le concept de subjectivité. Je soutiens que celle-ci émerge dans un jeu dynamique entre internalisation et transformation des normes religieuses. Je développe aussi sur la notion de savoirs et pratiques « mystiques », une notion qui inclut celle de savoirs et pratiques ésotériques islamiques et les place dans un même univers de sens que les ressources et techniques fournies par d'autres traditions. Enfin, je formule mon hypothèse de recherche : j'avance que tant chez les djinatiguis que chez les étudiantes, les relations avec les djinns, qu'elles soient caractérisées par la collaboration chez les premières ou l'évitement chez les secondes, agissent considérablement sur la construction de leur subjectivité religieuse. Pour les djinatiguis, elles peuvent tout autant favoriser une prise de distance vis-à-vis des normes genrées de religiosité définies par les autorités islamiques que soutenir, voire renforcer leur mise en acte. Les étudiantes, de leur côté, en cherchant à faire barrière aux djinns agresseurs, se positionnent au plus près de ces normes et procèdent à une réforme d'elles-mêmes en vertu de celles-ci, parce qu'elles y voient le meilleur rempart contre les attaques de djinns.

Dans le deuxième chapitre, je détaille le contexte sociohistorique qui informe mes enquêtes et j'apporte des précisions sur mes méthodes de recherche. Je commence par retracer l'histoire religieuse de la ville d'Odienné, qui, tout en étant l'une des portes d'entrées de l'islam en Côte d'Ivoire, a vu prospérer sur son sol religions animistes bamana et sénoufo. Je recense aussi quelques recherches qui attestent du

dynamisme contemporain de l'islam à Odienné, de ses expressions variées et de son imbrication avec des pratiques religieuses et culturelles mandées². J'explique ensuite comment je m'y suis prise pour recruter mes participantes et j'argumente le choix de mes méthodes de recherche : l'observation participante et l'entretien semi-dirigé. Je termine le chapitre en présentant la chronologie de mes enquêtes, ce qui permet de voir comment se sont enchaînées mes différentes rencontres sur le terrain et me donne l'occasion de dresser un premier aperçu des différentes associations islamiques au rythme duquel l'islam vibre à Odienné.

Dans le troisième chapitre, je reviens sur les deux tendances générales présentées au début de mon mémoire — accroissement de la visibilité des femmes dans la sphère islamique et popularité critiquée des pratiques mystiques — pour montrer comment elles s'expriment dans le contexte spécifique d'Odienné et pour ainsi mieux représenter l'univers normatif dans lequel évoluent mes participantes. Je souligne que les femmes à Odienné s'investissent significativement dans les activités des associations islamiques, en particulier dans celles centrées sur l'enseignement du Coran et de leur religion. Je désigne l'entreprise de redressement moral qui sous-tend ces initiatives d'instruction par le terme « réislamisation ». Je montre que cette entreprise est tout particulièrement dirigée vers les femmes, dont plusieurs y contribuent avec enthousiasme. Je dessine ensuite les contours de l'idéal féminin érigé, dans les associations islamiques, comme pierre d'assise du salut collectif. À l'aide de quelques exemples, je fais ressortir ses valeurs cardinales : pudeur, réserve, sollicitude... Dans la suite du chapitre, je raconte mes déambulations auprès de différents spécialistes en pratiques mystiques. Je montre qu'en plus de faire face à des doutes sur la moralité de leur entreprise, les différents spécialistes ne s'entendent pas sur les manières légitimes d'interagir avec ces forces. Mais malgré cela, ils s'accordent sur l'existence des djinns, qui font sens dans leurs différents univers et même relient ces derniers entre eux.

Dans le quatrième chapitre, je trace le portrait de sept djinatiguis et je fais le récit de mon expérience d'initiation auprès de l'une d'entre elles. Je me penche sur leur relation avec les djinns qui, si elle s'est souvent amorcée sur le mode de la prédation, en est venue à s'établir comme réciproquement avantageuse. Je montre que les obligations qu'elles doivent satisfaire afin de s'assurer de la collaboration

² Ici « mandées » réfère au fait que ces pratiques se rattachent aux peuples dits « mandés », qui comprennent notamment les Malinké, les Dioula et les Bamana. Ce sont des populations dispersées principalement entre le Mali, le Burkina Faso, la Guinée et la Côte d'Ivoire, qui étaient anciennement rattachées à l'Empire médiéval du Mali et qui de là tirent une certaine unité culturelle (ils parlent des langues très proches les unes des autres et ont en commun des systèmes de filiation patrilinéaire).

des djinns sont susceptibles d'entrer en conflit avec leurs devoirs socialement construits d'épouse, auxquelles elles souscrivent néanmoins dans une large part. Je m'intéresse aussi à la manière dont la possession par les djinns leur fournit un cadre alternatif à celui de l'islam moral pour interpréter leur quotidien et leurs relations personnelles. D'un autre côté, j'illustre les nombreuses situations lors desquelles les djinns agissent comme un support important à leur pratique de l'islam et à la réalisation d'elles-mêmes comme sujet musulman accompli. Je clos avec une réflexion sur la mise en convergence que les djinatiguis produisent entre islam et possession par les djinns.

Dans le cinquième chapitre, je survole la littérature sur les attaques de djinns ou d'esprits à l'école, puis je présente sous forme de portraits les onze lycéennes participant à mes enquêtes, qui ont toutes été témoins de ces attaques. Je montre que leur entrée dans leur association étudiante islamique a suscité un important approfondissement de leur foi et de leur rigueur dans la pratique religieuse, qu'on peut concevoir comme une conversion. Après avoir décrit le déroulement des attaques de djinns qui se produisent à l'école et au-delà de ses murs, je m'intéresse ensuite aux causes alléguées de possession, en m'attardant plus spécialement à celle qu'invoquent systématiquement les étudiantes : le manque de pudeur. J'observe ensuite que les jeunes femmes adoptent des rituels islamisés d'hygiène corporelle et de préparation au sommeil afin de se protéger des attaques des djinns survenant dans les toilettes, les douches et leurs rêves. Je pose que l'adoption de ces rituels vient ancrer davantage le processus de conversion et de réforme de soi amorcé depuis leur entrée dans leur association islamique. Je termine avec une discussion sur la version de l'islam qu'elles normalisent à travers leur rapport aux djinns.

CHAPITRE 1

PROBLÉMATISATION, CADRE CONCEPTUEL ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

Dans ce chapitre, je situe ma thématique de recherche à l'intersection de deux phénomènes : la visibilité croissante des femmes dans la sphère islamique en Afrique de l'Ouest et le regain de popularité — sur fond de débats — des pratiques ésotériques islamiques. Je montre ensuite comment mes rencontres lors de mon séjour d'enquêtes à Odienné m'ont amenée à reformuler mon objet de recherche : tout en demeurant lié au deux phénomènes présentés dans la première section, mon objet s'est déplacé des dynamiques d'autorité chez les musulmanes spécialistes en savoirs ésotériques islamiques aux pratiques et savoirs des femmes musulmanes relatifs au monde des djinns. Je précise ensuite l'objectif de ma recherche, qui se résume à cerner comment deux groupes de femmes Odiennékas — des guérisseuses et des étudiantes militant dans une association islamique — se constituent comme sujet musulman à travers leurs relations avec les djinns. Après, j'explicite sur quelles bases théoriques j'aborde cette notion de sujet/subjectivité et j'explique pourquoi je désigne, dans la suite du mémoire, les savoirs et pratiques relatives aux djinns comme étant « mystiques », un terme plus vaste et plus apte à saisir les contours fluides de mon objet que celui d'« ésotérique islamique ». Je termine en exposant ma thèse de recherche.

1.1 Présentation du sujet et problématisation

Lorsque j'ai conçu mon projet de mémoire, avant de partir pour trois mois d'enquêtes dans la ville d'Odienné en Côte d'Ivoire, j'ai défini les savoirs et les pratiques ésotériques des femmes musulmanes ivoiriennes comme mon sujet de recherche. La mise en parallèle des développements récents survenus dans deux champs de recherche reliés à l'islam en Afrique de l'Ouest fait apparaître l'intérêt de cette thématique. Les champs en question sont celui de la contribution des femmes aux savoirs islamiques et celui des pratiques ésotériques en milieu musulman.

1.1.1 La contribution des femmes ouest-africaines aux savoirs islamiques

Des chercheurs-es ont relevé que plusieurs obstacles³ limitent l'accès des femmes musulmanes ouest-africaines aux études islamiques avancées et donc aux positions d'autorité religieuse formelles, pour la

³ Parmi ces obstacles, nous comptons le mariage en jeune âge, une certaine exigence de réclusion des femmes (variable selon les contextes), la croyance qu'il ne leur faut que le minimum nécessaire pour pratiquer les rituels les plus importants, etc.

plupart associées à un niveau élevé de connaissances formelles et de scolarisation en milieu islamique (Bop, 2005 ; Coles et Mack, 1991 ; Hill, 2010 ; Hutson, 1999). Des études ont aussi montré que les savoirs et pratiques vers lesquels les femmes des communautés musulmanes se tournent sont décrédibilisés par les autorités patriarcales en place et catalogués par ces dernières comme étant non-islamiques, pré-islamiques ou encore hétérodoxes (Bop, 2005 ; Hill, 2010). Certains-es auteurs-es, comme Callaway et Creevy (Callaway et Creevey, 1994) vont jusqu'à suggérer que « the longer Islam is present, the greater its effects in annihilating pre-islamic customs that are favourable to women, leading to an increasing subordination of women » (Gemmeke, 2008, p. 17). Les travaux de ce type dressent un portrait négatif de la relation des Ouest-Africaines à l'islam: les hommes ont la mainmise sur la formation et les pratiques islamiques formelles, tandis que les femmes sont reléguées à la périphérie des savoirs formels en islam, là où elles sont dépossédées de leurs moyens d'action et où leurs savoirs ne peuvent avoir qu'un impact marginal sur le cours de la vie religieuse de leur communauté.

Deux éléments m'amènent cependant à rejeter le lien établi entre islam et marginalisation des femmes. Premièrement, si l'invisibilité des musulmanes découle en partie de pratiques sociales, elle est aussi produite par le regard des chercheurs-es. Vers la fin des années 1980, certains-es d'entre eux et elles ont pris conscience des biais qui orientaient les recherches sur l'islam en Afrique de l'Ouest et qui jetaient de l'ombre sur la contribution importante des femmes à l'islam. Parmi ces biais, Josef Hill et Britta Frede notent la focalisation à outrance sur les manifestations de l'islam dans la sphère publique – qui détourne l'attention de sphères d'influence moins visibles où sont très actives les femmes – ou encore la tendance à prendre l'islam et les femmes comme des blocs homogènes (Frede et Hill, 2014). Suite à cette prise de conscience, des chercheurs-es se sont donné pour mot d'ordre de prendre les croyances et les pratiques des femmes au sérieux, de les traiter comme des agentes religieuses à part entière et de placer au centre de leurs investigations les aspirations et les priorités de ces femmes pour elles-mêmes. En recadrant ainsi leur regard, ils et elles ont pu mieux mettre en évidence l'apport des femmes à l'islam et démentir l'idée qu'on les écarte systématiquement de toute forme d'autorité. Par exemple, dès le tournant des années 1990, Boyd et Last (Boyd et Last, 1985), avec leurs travaux sur Nana Asma'u (1793-1864), poétesse et érudite du califat de Sokoto (actuel Nigeria) ou bien Coulon et Reveyard (Coulon et Reveyard, 1990), avec leurs écrits sur la leader mouride Sokhna Magat Diop (1917-2003), ont ouvert la voie à une série de recherches qui ont illustré l'influence que les femmes ouest-africaines exercent – tant formellement qu'informellement – sur leurs communautés religieuses.

Un deuxième élément m'incite à contester le présupposé selon lequel l'islam irait de pair avec la réduction au silence de femmes. Dans les années 1990, la libéralisation de plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest favorise l'émergence de nouvelles formes de religiosité et de sociabilité musulmanes en permettant la décentralisation et la multiplication des associations et médias islamiques (LeBlanc, 2007 ; Samson, 2017). Ces transformations politiques se combinent à des dynamiques religieuses en branle depuis les années 1970, telles que la consolidation des liens avec le monde arabo-musulman, la standardisation de l'enseignement islamique avec l'émergence des écoles franco-arabe (médersas) et la montée en popularité des mouvements salafis⁴. Ces deux mouvances (politique et religieuse) contribuent à redéfinir les bases de l'autorité religieuse et à la rendre plus accessible aux jeunes et aux femmes. Cela survient à un moment où le genre devient un enjeu central des politiques de développement (Locoh, 2007 ; Saint-Lary, 2012) et où différents pays africains mettent en place des dispositifs censés favoriser l'égalité des sexes. Ce moment de renouveau⁵ a donné l'occasion à des portions laissées-pour-compte de la population – principalement les femmes et les jeunes – de prendre part aux discussions sur les contours de l'identité musulmane et de s'intégrer à de nouveaux espaces de mobilisation liés à l'islam (voir par exemple LeBlanc, 1998).

Cette résurgence de l'islam a été observée en Côte d'Ivoire, pays où j'ai conduit mes enquêtes et où les musulmans-es forment la plus importante minorité religieuse du pays (42,9% de la population) (Ibrahima, 2014). La communauté musulmane ivoirienne a donc connu plusieurs restructurations dans le contexte d'instabilité politique des années 1990 (LeBlanc, 2007, 2014 ; Miran, 2006b ; Savadogo, 2005) L'instauration du multipartisme à partir de 1990 a levé l'obligation qu'avaient les associations (de tous types) de se soumettre à l'approbation et au contrôle du parti unique (LeBlanc, 2007 ; Miran, 2006b). Dès lors, les musulmans-es, désireux de prendre en charge de manière autonome leurs activités religieuses, ont pu multiplier les associations au sein desquelles ils et elles se regroupaient (LeBlanc, 2007 ; Miran, 2006b ; Savadogo, 2005) et s'y investir à fond. Les débats sur l'ivoirité des années 1990-2000⁶, qui ont

⁴ Comme je le mentionne dans le chapitre 2 (encadré sur la Roqya), le salafisme préconise un retour à l'islam des « pieux ancêtres » (salaf al-salih), à un islam des origines épuré de toutes formes d'innovations (appelées bid'a en arabe) et appliquant à la lettre les enseignements du Coran et de la Sunna (Touag, 2012).

⁵ Attention, il faut garder en tête que ce renouveau de l'islam s'inscrit dans une dynamique plus générale de multiplication des mouvements religieux en Afrique au tournant des années 1990. Ainsi, on a aussi vu, aux côtés de l'islam, des courants chrétiens (pentecôtistes, baptistes, etc.) gagner une ampleur nouvelle au cours de cette période (LeBlanc, 2003).

⁶ Les politiques mises en place dans la foulée des débats sur l'ivoirité visaient la redéfinition de la citoyenneté ivoirienne. Elles refusaient aux immigrants-es (du Mali, du Burkina, de la Guinée, etc.) et aux musulmans-es du

induit chez les musulmans-es le sentiment d'être exclus-es de la citoyenneté politique et de la vie nationale ivoiriennes, ont aussi encouragé ces derniers-ères à exercer leur activisme communautaire dans leurs nouvelles organisations confessionnelles (LeBlanc, 2014).

Un tel réveil de l'islam a ouvert plusieurs débats et entraîné des redéfinitions importantes quant à la nature des savoirs faisant autorité dans l'islam. De manière générale, l'autorité (et les savoirs lui étant associés) semble de moins en moins tenir au charisme héréditaire et de plus en plus dépendre de la maîtrise, en arabe, des textes fondateurs de l'islam (Coran, hadiths) (LeBlanc, 2007). Certains spécialistes ont observé une autre tendance se mettre en branle au sein des différents regroupements de musulmans-es, plus actifs que jamais: les rôles d'autorité se diversifient et se féminisent. Ainsi, on a constaté, en Côte d'Ivoire et ailleurs en Afrique de l'Ouest, qu'un nombre restreint, mais croissant de femmes accèdent à des positions d'influence (prédicatrices publiques, érudites en Islam, guides spirituelles, etc.) (voir par exemple Hill, 2010 ; Schulz, 2005 ; Umar, 2004) et que plusieurs femmes se voient attribuer une certaine autorité ou reconnaissance publique pour leur leadership pieux au sein des associations musulmanes (Gomez-Perez et Madore, 2016 ; LeBlanc, 2007, 2009, 2014). Pour schématiser, on pourrait dire que la nouvelle visibilité des musulmanes ouest-africaines s'articule autour de sept domaines :

1. L'activisme religieux. Les femmes sont nombreuses à s'impliquer dans les associations musulmanes, qu'elles soient mixtes ou féminines, locales ou nationales (Alidou, 2005 ; Augis, 2014 ; Brégand, 2012 ; Gomez-Perez et Madore, 2016 ; LeBlanc, 2009, 2014 ; Masquelier, 2009 ; Mbow, 1997 ; Rosander, 1997 ; Schulz, 2008a). Dans les quartiers des villes ivoiriennes comme Bouaké, il n'est pas rare qu'elles forment la majorité des membres des associations locales (LeBlanc, 2007). Elles sont particulièrement investies dans les activités d'entraide, de mobilisation/recrutement de fidèles de même que d'éducation des femmes et enfants.
2. L'éducation. Elles accèdent plus facilement qu'auparavant aux écoles islamiques (médersas, écoles franco-arabes...), qui se sont multipliées et modernisées ces dernières années grâce, entre autres, au renouveau de l'islam et au soutien financier de pays musulmans influents (Arabie Saoudite, pays d'Afrique du Nord) (Frede, 2020 ; Gomez-Perez et Madore, 2016 ; Séné Mame, 2016 ; Sounaye, 2011 ; Umar, 2004). Cet accès facilité à l'éducation islamique se traduit aussi en une augmentation du nombre de femmes érudites ou enseignante en islam. Même si l'idée que

Nord le statut de citoyen-ne-s à part entière, ce statut étant réservé aux « authentiques » Ivoirien-ne-s du Sud chrétien.

les femmes ont moins d'aptitudes aux savoirs que les hommes demeure répandue, on considère aussi que l'éducation formelle des femmes est primordiale parce qu'en tant que mères et donc éducatrices, elles sont les premières responsables de la formation de futurs-es bons-nes musulmans-es (LeBlanc, 2007).

3. L'entrepreneuriat religieux. En outre, plusieurs femmes ont su retirer une forme de légitimité publique en devenant de véritables entrepreneures religieuses. Par exemple, certaines d'entre elles se sont établies comme des professionnelles de l'organisation du hajj (pèlerinage annuel à la Mecque) (Cooper, 1999 ; Gomez-Perez et Madore, 2016 ; Hardy et Semin, 2009) tandis que d'autres se sont taillé une place dans le monde du développement, en mettant sur pied des ONG islamiques ou en s'impliquant au sein de celles-ci (Hill, 2017 ; LeBlanc, 2016).
4. Les nouveaux médias islamiques. Les nouvelles technologies et l'émergence de médias islamiques ont favorisé la démocratisation des savoirs religieux et créé de nouvelles opportunités de s'exprimer, dont les femmes n'ont pas hésité à se saisir. Ainsi, même si ce sont souvent les hommes qui discutent des enjeux concernant les femmes, ces dernières prennent plus fréquemment la parole dans les journaux, à la radio ou encore sur internet pour donner leur opinion sur les problèmes qui les touchent (Gomez-Perez et Madore, 2016 ; Madore, 2020 ; Schulz, 2012).
5. Les mosquées. Les femmes revendiquent et occupent l'espace des mosquées, qui leur a longtemps été fermé ou limité (Brégrand, 2012 ; Cantone, 2005, 2009, 2012 ; Gomez-Perez, 2009).
6. Les ordres soufis. Plusieurs recherches ont documenté l'importante influence de femmes guides spirituelles, marabouts ou érudites au sein de différents ordres soufis (Alidou, 2011 ; Buggenhagen, 2009 ; Coulon et Reveyrand, 1990 ; Frede, 2014 ; Gemmeke, 2008, 2009 ; Hill, 2010, 2014, 2018 ; Hutson, 1999, 2004 ; Reveyrand-Coulon, 1993 ; Sule et Starratt, 1991).
7. Les débats publics "about secularism, the family code, and women's rights within Islam" (Gomez-Perez et Madore, 2016, p. 189) (Alidou et Alidou, 2008 ; Creevey, 1996 ; De Jorio, 2009 ; Schulz, 2003 ; Sieveking, 2007, 2008 ; Sow, 2005)

En somme, même s'il est indéniable que les hommes monopolisent la majorité des positions dans les institutions formelles du savoir et de l'autorité islamiques, il ne faut pas pour autant interpréter la situation des femmes sous le seul angle de la marginalité. Cela risquerait d'occulter le fait que les femmes prennent activement en main leur destinée religieuse et que, dans le contexte des transformations récentes de la

sphère islamique en Afrique de l’Ouest, plusieurs d’entre elles deviennent des figures respectées et mobilisatrices au sein de leurs communautés.

1.1.2 Les pratiques ésotériques en milieu musulman

La rareté de la littérature sur les pratiques ésotériques en islam (divination, interprétation des rêves, chasse aux djinns, etc.) donne à croire que ces pratiques, généralement associées à des traditions culturelles locales, sont peu importantes dans le quotidien des musulmans-es ouest-africains-es et que leur disparition est quasi-inévitable avec la montée d’un islam rigoriste à visée réformiste, qui se veut plus moderne (Seesemann, 2011 ; Soares, 2005) . Les tenants-es de cette mouvance, qui prônent une relecture littéraliste des textes fondateurs, dénoncent fortement ces pratiques pour leur manque d’orthodoxie. En outre, les accusations de charlatanisme et d’escroquerie fusent à l’endroit des spécialistes de l’ésotérique (Gemmeke, 2008). Des travaux confirment toutefois que les pratiques ésotériques islamiques, loin de succomber aux critiques de leurs détracteurs, sont bien vivantes et qu’elles connaissent même un regain de popularité (Gemmeke, 2008, 2009 ; Hill, 2018 ; LeBlanc, 2016, 2019 ; Schulz, 2005b, 2005a ; Soares, 2005). Les discussions nombreuses et animées que suscitent les « marabouts »⁷ dans les médias comme dans diverses situations du quotidien témoignent bien de la poussée controversée de ces pratiques. Le dynamisme actuel de celles-ci et de certains groupes soufis qui s’en réclament réfute donc l’idée que les mouvements de réforme insufflent à l’islam une trajectoire linéaire de modernisation et/ou de « purification » conduisant inmanquablement à l’abandon des pratiques étiquetées comme appartenant au passé ou à la tradition (Østebø, 2014).

1.1.3 Mise en parallèle des deux champs de recherche et objectif initial de la recherche

Jusqu’ici, j’ai tenté de contre-argumenter séparément deux présomptions répandues sur l’islam en Afrique de l’Ouest : celle de la marginalisation systématique des Ouest-Africaines au sein de l’islam et celle du déclin prétendument inévitable des pratiques ésotériques islamiques. Or, des observations empiriques réalisées en Côte d’Ivoire par professeure LeBlanc attestent d’une tendance qui remet simultanément en question ces deux présupposés et qui confirme d’un seul coup les conclusions auxquelles je suis arrivée dans les deux sections précédentes (LeBlanc, 2016). En effet, elle a constaté que la tendance à la féminisation de l’autorité en islam touche également le domaine de l’ésotérique. Dans ce contexte, de

⁷ Titre que l’on donne – entre autres- aux spécialistes en savoirs ésotériques islamiques et qui est couramment employé en Afrique de l’Ouest.

plus en plus de femmes s'approprient des savoirs ésotériques islamiques requérant une connaissance formelle de l'islam habituellement réservée aux hommes et gagnent le respect d'un large bassin de disciples dans des villes où ce domaine est très compétitif.

Intriguée par ces transformations du champ islamique ivoirien, je suis partie sur le terrain en ayant en tête d'investiguer le rapport des femmes musulmanes ivoiriennes à l'expertise dans le domaine de l'ésotérique islamique à la lueur de leurs nouveaux rôles au sein de leur communauté religieuse. Plus précisément, mon objectif était de décrire comment les femmes spécialistes de l'ésotérique islamique construisent et légitiment leurs savoirs pour s'établir comme expertes dans un contexte de reconfiguration des normes de genre et de popularité contestée de l'ésotérique dans la sphère islamique. Cependant, les rencontres que j'ai faites sur le terrain, que j'aborde ici brièvement (elles seront abordées en détail dans les prochains chapitres), m'ont amenée à réajuster mon objectif.

1.1.4 L'objectif de la recherche à l'épreuve du terrain

La durée de mes enquêtes, mon expérience jusqu'alors relativement sommaire en recherche pratique et les barrières culturelles et linguistiques auxquelles j'ai été confrontée ont fait en sorte qu'il m'a été ardu d'identifier et de passer suffisamment de temps avec des femmes spécialistes de l'ésotérique islamique et leur entourage pour pouvoir recueillir un corpus de données substantiel sur les mécanismes d'élaboration de leur statut d'autorité. Qui plus est, les femmes spécialistes que j'ai pu rencontrer ne se présentaient pas elles-mêmes comme des savantes islamiques, bien que dans le cadre de leurs fonctions, elles employaient certains savoirs qu'elles rattachaient à l'islam. Enfin, mes diverses explorations sur le terrain m'ont conduite vers d'autres milieux — notamment auprès de lycéennes militant dans une association islamique étudiante — où il m'a été un peu plus aisé de m'intégrer.

Le déroulement de mon terrain, avec tous ses aléas, n'a toutefois pas rendu caduc mon sujet général d'investigation, soit les savoirs et pratiques ésotériques islamiques des femmes musulmanes ivoiriennes. En effet, j'ai réalisé que ces savoirs et pratiques émaillent le quotidien de plusieurs de ces femmes, même les non-spécialistes. Plus précisément, j'ai remarqué qu'un grand nombre d'entre elles se préoccupe de la présence et des effets des djinns sur leur vie. Elles posent toutes sortes d'actes pour s'en protéger ou bien s'en attirer les faveurs. Je définis provisoirement les djinns, tels que semblent les voir les femmes avec qui j'ai travaillé, comme des êtres qui vivent dans un monde distinct, mais contigu à celui des humains. Le plus souvent imperceptibles pour ces derniers, ils partagent plusieurs ressemblances avec ceux-ci : ils naissent,

se reproduisent, meurent, s'organisent en société, ont chacun-e une personnalité et un parcours de vie propre, etc. Ils détiennent toutefois des habiletés dont les humains sont dépourvus. On leur reconnaît par exemple une fluidité exceptionnelle, qui leur permet de prendre plusieurs formes (invisible, animale, humaine, végétale...) et de se déplacer avec aisance et rapidité. Ils peuvent en outre interagir avec les humains, parfois même les « posséder » et ainsi induire chez eux différents états (malaises physiques, visions, rêves, désirs ou comportements particuliers, trances, etc.). Ces créatures, qui auraient été créées par Allah à partir d'une flamme sans feu, sont mentionnées dans plusieurs passages du Coran et se rapprochent aussi des « esprits » des religions animistes locales. Pour les femmes spécialistes que j'ai croisées, les djinns sont la source principale des connaissances sur la base desquelles elles offrent des services de guérison et de divination. Le nom par lequel elles s'identifient est révélateur de la centralité de ces entités dans leur travail : djinatigui, « maîtres des djinns », en malinké. Pour les étudiantes militantes islamiques cependant, les djinns sont surtout les auteurs d'attaques violentes ciblant leurs camarades à l'école (qui tombent en transe en classe) et menaçant même de s'en prendre à elles.

C'est donc en tenant compte de ces observations sur les rapports particuliers des femmes avec les djinns que j'ai revu mon objectif de recherche en cours de terrain. Sans complètement mettre de côté la question de l'autorité qui m'intéressait au début, je cherche, dans ce mémoire, à comprendre le rôle qu'ont, pour des femmes musulmanes, les pratiques et savoirs relatifs au monde des djinns dans la construction d'une subjectivité islamique. Autrement dit, je me demande comment, à travers leurs relations avec les djinns, elles marquent leur engagement envers l'islam et elles se constituent comme des musulmanes. Je m'interroge aussi sur la manière dont cela met en jeu la nouvelle visibilité publique des musulmanes, les redéfinitions en cours des normes de genre en islam et les controverses autour de l'ésotérique. Je me propose de répondre à mon objectif en me centrant sur les perspectives des deux groupes de femmes que j'ai mentionnés dans le paragraphe précédent : des djinatiguis, d'une part, et des lycéennes engagées dans une association étudiante islamique, d'autre part. Dans les lignes qui suivent, je présente les outils conceptuels dont je me sers en vue de répondre à cet objectif et aux questions que j'ai soulevées. J'élabore dans un premier temps sur la notion de sujet religieux et ensuite je cadre les pratiques et savoirs relatifs aux djinns dans un univers de pratiques dites « mystiques », qui englobe les connaissances et techniques « ésotériques islamiques » et s'étend bien au-delà de celles-ci, en incluant des pratiques liées à des traditions autres que l'islam.

1.2 Cadre conceptuel

1.2.1 Le sujet religieux : entre religion vécue et façonnement éthique de soi

La perspective à partir de laquelle j’aborderai la religiosité de mes enquêtées s’appuie, d’une part sur les théorisations de la religion telle que vécue au quotidien (*everyday lived religion*) et, d’autre part, sur les travaux centrés autour de la notion de piété. Je résume, dans les prochaines lignes, les grands principes de ces deux approches ainsi que quelques-unes des critiques qui leur ont été adressées. En m’inspirant d’auteurs comme Lara Deeb et Josef Hill, je montre ensuite l’intérêt de combiner ces deux perspectives sur le religieux pourtant souvent mises en concurrence. Il en ressort une conception multidimensionnelle des subjectivités religieuses et des processus par lesquels elles se constituent, qui me sera utile pour rendre compte de l’expérience de mes participantes.

La sociologue Meredith McGuire constitue l’une des initiatrices de l’approche de la religion vécue. Ses investigations au sein de divers milieux — notamment auprès de catholiques liés au « Underground Church Movement », de chrétiens évangéliques blancs du sud des États-Unis et de populations issues de l’immigration latino-américaine — l’ont amené à constater que les individus n’adhèrent pas aux religions en bloc. Leur riche vie religieuse ne se laisse pas capturer par les dénominations et catégorisations officielles. Leurs engagements religieux sont complexes, fluides et mouvants. Ils se transforment au cours de la vie. Ils englobent un ensemble assez hétéroclite de pratiques pigées çà et là, souvent dans des traditions religieuses différentes. Au niveau de l’individu, la religion n’a pas le caractère « fixed, unitary or even coherent » de la « prescribed religion of institutionally defined beliefs and practices » (B. McGuire, 2008, p. 12). Elle ne s’assimile pas pour autant à une pure construction subjective, car “its building blocks are shared meanings and experiences, learned practices, borrowed imagery, and imparted insights” (B. McGuire, 2008, p. 13). Elle ne se résume pas non plus à l’opération mentale de croire ou de penser. Elle se vit, s’expérimente. Elle se déploie à travers des « embodied practices » (B. McGuire, 2008, p. 13), des pratiques qui mobilisent le corps et par lesquelles le sacré devient tangible dans la vie matérielle des individus. À défaut de présenter une homogénéité sur le plan des principes et idéaux qui l’informent, la religion telle que vécue par les individus tend vers une cohérence pratique, une efficacité. Elle est orientée vers l’atteinte de certaines fins (ex : guérison, amélioration des relations avec les proches, comme le suggère McGuire (B. McGuire, 2008, p. 15)). Chez McGuire et les tenants-es de la « religion vécue », le regard se porte avant tout sur l’espace-temps particulier du quotidien, plutôt que sur les rituels et cérémonies religieuses occasionnelles. Cette approche se caractérise aussi par son attention pour l’expérience des gens ordinaires (« ordinary people » (B. McGuire, 2008, p. 12)), longtemps laissée dans

l'ombre par la sociologie classique des religions. Autrement dit, il s'agit de prendre au sérieux « the people's religion » (B. McGuire, 2008, p. 43) et d'ouvrir l'analyse au-delà des prescriptions des « official spokespersons » (B. McGuire, 2008, p. 12) ou des intellectuels religieux, dont le souci pour la « tight consistency » (B. McGuire, 2008, p. 16) des pratiques est jugé par McGuire peu représentatif de la manière dont la majorité vit le religieux. Pour clore cet aperçu rapide de la perspective de la religion vécue, je cite cette phrase de McGuire, qui synthétise bien la visée autour de laquelle son approche s'articule : « we must grapple with the inconsistencies, heterogeneity and untidiness of the range of religious practices that people in any culture and period find meaningful and useful » (B. McGuire, 2008, p. 16).

Plusieurs sociologues et anthropologues ont adopté une approche du religieux proche de celle de McGuire pour aborder les manières de vivre l'islam dans différents contextes (Dessing *et al.*, 2013 ; Marsden, 2005 ; Osella et Soares, 2010 ; Schielke, 2009, 2012, 2015 ; Schielke et Debevec, 2012), dont ceux ouest-africains (Debevec, 2012 ; Masquelier, 2016 ; Osella et Soares, 2020 ; Otayek et Soares, 2007 ; Pontzen, 2021). L'intérêt de ces auteurs-trices pour le quotidien « as a site of creativity, individuality, and transgression [...] ; a site of contingency or resistance » (Fadil et Fernando, 2015, p. 69) a soulevé certaines critiques (Fadil et Fernando, 2015 ; Hirschkind, 2014). D'après ces critiques, l'approche de la religion vécue tend à représenter la vie de tous les jours comme un espace où les conventions sociales et religieuses ont somme toute peu de prise. Elle postule implicitement une désarticulation, voire une opposition, entre les normes — qui apparaissent comme des règles abstraites édictées par les textes ou les autorités religieuses — et les pratiques quotidiennes — qui semblent plutôt relever du libre arbitre et des désirs des individus. Le fait de diverger des idéaux moraux dans ses pratiques est en quelque sorte posé comme une tendance naturelle, un allant-de-soi commun à tous les humains-es. Dans cette optique, le sujet pieux, rigoureux dans l'application des prescriptions religieuses (souvent représenté dans la littérature par la figure du-de la musulman-e salafi) est vu comme une exception, non seulement sur le plan numérique, mais aussi ontologique.

Les critiques du paradigme de la religion vécue tendent quant à eux à préconiser l'approche par la piété. Saba Mahmood constitue probablement l'une des théoriciennes les plus discutées de cette approche. Elle l'a formulée pour apporter une alternative à la perspective du féminisme libéral occidental et à sa lecture de la position sociale et politique des musulmanes. Elle critique cette frange du féminisme, car elle tend à percevoir les femmes se soumettant aux normes religieuses comme des victimes passives (Jacobsen, 2011) et dépourvues d'agentivité. D'après la logique libérale, les femmes ne peuvent pas véritablement vouloir

se plier à des croyances qui, du point de vue des féministes libérales, les oppriment. Une telle logique, qui postule la primauté de l'oppression des femmes par rapport aux autres formes d'oppression, s'appuie sur une vision étroite et ethnocentrée de l'agentivité comme capacité à poursuivre ses propres intérêts et désirs à l'encontre de coutumes et traditions perçues comme contraignantes. L'équivalence qui est posée ici entre réalisation de soi et priorisation de ses intérêts individuels pose problème. Elle ne permet pas de rendre compte de la réalité de nombreuses femmes qui invoquent en toute sincérité l'amour et la grandeur de Dieu pour justifier leur conformité aux normes religieuses et qui ne se reconnaissent pas dans la quête de « liberté » individuelle à l'occidentale.

Pour développer une approche qui prend réellement au sérieux les voix des femmes religieuses, Mahmood s'inspire des travaux de Judith Butler et Michel Foucault, qui nous rappellent que le pouvoir n'est pas qu'une force contraignante, contre laquelle les sujets tentent d'exercer leur libre arbitre. Il est aussi une force productive, qui fait agir et ainsi façonne les subjectivités (Foucault, 1994). Partant de cette idée, Mahmood affirme que l'agentivité se trouve « dans les multiples façons dont on habite les normes [...] y compris [dans le] désir de soumission à l'autorité reconnue » (Mahmood, 2009, p. 32-33). Elle n'est pas mise en œuvre seulement là où les normes sont renforcées ou défiées, mais aussi là où « elles sont mises en acte, habitées ou vécues de différentes façons » (Mahmood, 2009, p. 45). Ainsi, l'agentivité se manifeste dans le travail de discipline de soi que réalisent les femmes pour devenir les « willing subjects » (Bilge, 2010, p. 23) d'un discours sur l'islam. L'accent est mis ici sur la capacité du sujet religieux à cultiver ses propres dispositions et expériences à travers différents gestes, qui donnent corps à un ensemble de normes jugées désirables. (Hill, 2010, p. 381). Ce travail de construction éthique de soi passe par des tâches pratiques (des « techniques de soi »), réitérées quotidiennement, qui engagent le corps et les émotions et qui produisent/maintiennent un soi vertueux, en adéquation avec un certain modèle de piété islamique. L'approche de la religion vécue et celle de Mahmood axée sur le soi éthique portent donc toutes deux attention au corps comme espace de fabrique de la religiosité. Les critiques de Mahmood, plutôt partisans de l'approche de l'islam vécu (Osella et Soares, 2010, 2020), lui reprochent de laisser de côté le macropolitique et de ne pas tenir suffisamment compte de l'effet du positionnement social des individus (leur appartenance de classe notamment) sur leur rapport au religieux. Cela peut produire des explications quelque peu totalisantes, comme si, à la lueur des normes prescrites par les autorités religieuses, le rapport subjectif au religieux devenait complètement transparent.

Au lieu de voir les perspectives de l'islam vécu et de la piété comme des opposés irréconciliables, Deeb propose de les prendre ensemble, ce que je trouve particulièrement intéressant :

One way to move in new directions might be to think about how moral norms and everyday practices are coconstituted in relation to one another, which means that their coproduction works in both directions. In other words, scholarship could push further and highlight both the ways the everyday is shaped by religious discipline and normativity and the ways that religious discipline and normativity are themselves produced through and change via everyday social life. (Deeb, 2015, p. 96)

Dans leurs travaux, Deeb et Harb (Deeb et Harb, 2013, p. 17-21) introduisent aussi l'idée que l'individu agit au prisme de plusieurs registres de normes, pas seulement religieux. Tout en reconnaissant qu'un individu puisse se soumettre à un processus d'amélioration de soi en vertu d'un idéal de piété, on peut aussi convenir, avec Deeb, que d'autres motivations et registres moraux informent ses actions et qu'il-elle navigue entre ces différents registres, en mettant plus ou moins l'accent sur l'un ou sur l'autre selon les situations et contextes. Dans ce jeu, il-elle réaffirme, distord, conteste, (re)produit, réassemble dans des configurations originales les normes et en fait émerger de nouvelles.

Josef Hill, dans son article « All Women are Guides': Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal » (Hill, 2010) plaide aussi pour que l'on traite ces perspectives sur la religiosité comme des compléments. Il propose de les compléter par une troisième approche du sujet inspirée de la sociologie de Bourdieu. Sans entrer dans les détails et en schématisant cette dernière, on peut dire que le sujet y est conçu comme étant conditionné par des normes sociales, qu'il-elle incorpore inconsciemment et qui produit des dispositions corporelles, des attitudes implicites et durables à l'aune desquelles ils-elle se situe et agit dans le monde.

En somme, le sujet apparaît entre internalisation inconsciente des normes; déploiement d'un sens pratique et d'une créativité, et capacité à se sculpter soi-même en vertu d'un idéal moral. Les normes sociales sont ici appréhendées comme des attentes socialement partagées, qui ont une vie objective parce que relayées par différentes institutions et autorités, en plus d'être internalisées, incorporées, habitées, (re)produites, mais aussi transformées par les acteurs-actrices. Cette approche me semble pertinente pour sa souplesse et sa multidimensionnalité. Elle pourra me permettre de voir sous plusieurs angles le rapport au religieux de mes participantes et de rendre compte de ses formes diverses chez les unes et les autres.

1.2.2 L'univers des savoirs et pratiques mystiques

Dans mon mémoire, je catégorise les savoirs et les pratiques relatives au monde des djinns comme appartenant au vaste domaine « mystique ». Ce domaine englobe tout un ensemble hétéroclite de ressources et de techniques (Contijoch Torres, 2021) qui fonctionnent sur la base qu'il existe un monde caché et invisible aux yeux de la plupart, traversé de forces et entités interférant avec les affaires humaines. Les pratiques regroupées sous le terme de « mystiques » visent à manipuler ces dernières dans le but de protéger ou de nuire. Elles ont pour particularité de ne pas être maîtrisées par tous et de s'appuyer sur des savoirs transmis par des processus initiatiques codifiés. Elles se rattachent à une diversité de traditions, que les acteurs et actrices mobilisent de manière complémentaire. Elles incluent les sciences ésotériques islamiques que j'ai évoquées plus tôt. Ces dernières ont pour particularité de se placer dans l'univers moral de l'islam en renvoyant habituellement au Coran. Leur exercice requiert souvent des compétences en littérature arabe (Soares, 2005). L'historien Louis Brenner propose de distinguer en trois branches les pratiques de l'ésotérique en islam :

- Les pratiques qui sont « *related to prophecy and to prophetic revelation* » (Brenner, 1985, p. 22). Elles sont exercées par des personnes à qui on attribue un statut de saint-e, la réalisation de certains miracles et une proximité particulière avec Dieu (qui leur apparaîtrait souvent sous forme de rêves et visions). On dit de ces personnes bénies de Dieu et conséquemment douées de pouvoirs exceptionnels qu'elles ont la « baraka ».
- Les pratiques qui sont basées sur « *the esoteric significance and power of words, letters and numbers* » (Brenner, 1985, p. 22). Cela inclut la fabrication d'amulettes et de talismans, le recours à la science des lettres (*ilm al-huruf* en arabe) et à la numérologie, la recherche du sens caché (*bāṭin*) des versets du Coran et leur invocation pour se protéger/se guérir, etc.
- Les pratiques associées aux sciences prédictives (astrologie, géomancie, etc.).

J'inclus aussi dans ce domaine du mystique d'autres pratiques dont la contemporanéité a été documentée en Côte d'Ivoire ou dans l'aire culturelle mandée : les pratiques liées à la manipulation des fétiches (Colleyn, 2004 ; Kedzierska-Manzon, 2016, 2017) ; à l'usage de techniques divinatoires (Grillo, 2009) ; à la guérison et à la tradimédecine (Sidio *et al.*, 2020) ou encore à l'adoration d'esprits ou de génies (Berger, 2010, 2012 ; Gibbal, 1982 ; Kedzierska-Manzon, 2017). Le champ mystique est aussi fortement investi par l'imaginaire

de la sorcellerie, qui a été l'objet d'une attention renouvelée en anthropologie à compter de la fin des années 1990 (Comaroff et Comaroff, 1999 ; Geschiere, 1995). Ces travaux ont démontré le caractère « moderne » de la sorcellerie en Afrique et l'ont situé en relation avec l'avancée du capitalisme et de la globalisation. Ils ont mis en lumière le fait qu'elle est interprétée par les populations comme une utilisation abusive des forces mystiques aux dépens d'autrui et à des fins d'enrichissement personnel.

Avant de terminer cette section, je souhaite préciser que mon emploi du terme « mystique » est motivé en partie par le fait qu'il appartient au vocabulaire courant en Afrique de l'Ouest. En l'utilisant, je souligne donc que les acteurs et actrices sur le terrain sont tout autant en mesure de produire des concepts heuristiques que les chercheurs-es.

1.3 Questions et hypothèse de recherche

Un rappel de ma question de recherche s'impose après ce petit détour théorique : quel rôle les pratiques et savoirs mystiques — en particulier celles liées au monde des djinns — jouent-ils dans la construction de la subjectivité islamique des femmes, et ce, dans un contexte de redéfinition des normes de genre en islam et de controverses très publicisées autour de l'ésotérique? Pour répondre à ma question, je me concentre, comme je l'ai évoqué plus tôt, sur l'expérience de deux groupes de femmes, d'une part, des djinatiguis et, d'autre part, des lycéennes impliquées dans une association islamique étudiante et aussi témoins d'attaques de djinns à l'école. Bien que ces deux groupes de femmes entretiennent des rapports très différents aux djinns — les premières un rapport de collaboration et les secondes un rapport d'évitement - je montrerai que ceux-ci permettent tant aux unes qu'aux autres de s'ancrer dans l'islam et de se positionner vis-à-vis des normes dominantes de genre et de comportement véhiculées par les autorités religieuses.

Je soutiendrai que le positionnement des djinatiguis relativement à ces normes est quelque peu ambigu. Ces femmes tendent parfois à les reproduire, les investir et parfois à s'en distancier, car elles s'assujettissent aussi — suivant la logique des religions animistes locales — aux règles et obligations édictées par les djinns eux-mêmes. Il reste que, pour elles, ces deux ensembles de normes semblent davantage converger qu'entrer en conflit. Elles peuvent donc, à travers leurs pratiques et savoirs liés aux djinns, se poser simultanément et sans y voir de contradictions comme des musulmanes respectueuses de l'islam et comme des adoratrices de djinns proches des autres traditions religieuses locales. Quant aux étudiantes, j'avancerai qu'elles cherchent à se protéger des djinns, qu'elles se représentent surtout

comme menaçants, en restant au plus près et en mettant en acte les discours sur la bonne religiosité et féminité islamiques véhiculés dans leur association religieuse. Les rapports d'évitement avec les djinns, tenus à distance par la manifestation d'une foi sincère et la récitation de versets coraniques, constituent, chez les étudiantes, un point d'ancrage important d'un processus plus vaste de construction de soi comme sujet pieux. Au final, je suggérerai que spécialistes et étudiantes se constituent comme les sujets et participent à la normalisation de deux compréhensions différentes de l'orthodoxie islamique, l'une qui admet les interactions avec les djinns et l'autre qui les reconnaît tout autant, mais cherche à les altérer et séparer du monde des humains.

CHAPITRE 2

CONTEXTE, MÉTHODOLOGIE ET DÉROULEMENT DES ENQUÊTES

Dans ce chapitre, je rends compte du contexte sociohistorique qui forme l'arrière-plan de mes enquêtes. Je débute en exposant dans ses grandes lignes l'histoire socioreligieuse de la ville d'Odienné, qui compte parmi les premiers foyers d'implantation de l'islam en Côte d'Ivoire. Je fais ensuite un tour d'horizon de la littérature scientifique traitant de l'islam tel qu'il est vécu aujourd'hui à Odienné et dans ses environs, de sorte à démontrer sa vitalité et la diversité de ses formes. Par la suite, je détaille le processus de recrutement de mes participantes et je justifie le choix de l'observation participante et de l'entretien semi-dirigé comme méthodes de recherche. Puis, je décris le déroulement général de mes enquêtes, afin de montrer comment se sont succédé mes différentes rencontres et de brosser le portrait des différentes associations islamiques qui structurent la vie religieuse d'Odienné. Je clos le chapitre avec quelques remarques sur mon positionnement de chercheuse et ses effets potentiels sur mes recherches.

2.1 L'univers d'analyse : Odienné

2.1.1 Histoire socioreligieuse d'Odienné

Mon enquête a pris place dans la ville d'Odienné en Côte d'Ivoire. Le choix de ce pays comme terrain de recherche se justifie d'un point de vue scientifique, car, à l'exception des recherches en cours de ma directrice et de son équipe, il existe très peu d'études abordant de front la question des pratiques ésotériques islamiques en Côte d'Ivoire (LeBlanc, 2016). Il se défend aussi au niveau pratique puisque c'est le pays où ma directrice a conduit une bonne partie de ses enquêtes et où elle dirige le projet CRSH auquel je participe.

Plus précisément, j'ai arrêté mon choix sur une localité en particulier : Odienné. Cette ville secondaire de taille moyenne est située au Nord-Ouest du pays, dans la région du Kabadougou, et compte environ 50 000 habitants-es (« Recensement Général de la Population et de l'Habitat », 2014). L'intérêt de se tourner vers des villes de cette taille réside dans le fait qu'elles sont très peu prises en compte par les chercheurs-es en sciences sociales, qui se concentrent surtout sur les métropoles ou les milieux ruraux. Pourtant, comme le fait remarquer Mathieu Hilgers, les petites et moyennes villes « constituent non seulement le lieu de résidence de la majorité des citoyens africains, mais aussi d'intenses foyers d'innovation sociale » (Hilgers, 2013, p. 102). En outre, il existe déjà quelques données récentes sur la pratique de l'islam dans les environs

d'Odienné, qui me permettent de contextualiser mes propres recherches et qui démontrent bien le dynamisme de la religion musulmane dans la région. Ces données ont été en grande partie produites par Issouf Binaté (Binaté, 2015, 2016, 2017a, 2017b, 2021) un collègue historien de ma directrice et l'un des chercheurs de l'équipe du projet CRSH. Le fait d'avoir un lien avec un chercheur ayant de l'expérience en terrain odiennéka a été un élément décisif dans le choix du lieu de mes recherches, qui aurait bien pu se porter sur une autre ville du pays. Mon entrée sur le terrain a été grandement facilitée grâce au support de professeur Binaté et de Bourahima Diomandé, un doctorant ivoirien collaborant lui aussi au projet CRSH. Mon hébergement dans une chambre de la résidence de la mairesse de la ville, Nassénéba Touré⁸, a été organisé par les soins de Binaté. J'ai aussi pu avoir, avant même de mettre les pieds à Odienné, les numéros de téléphone des contacts de Binaté et de Diomandé à Odienné. Ces premiers contacts ont joué un rôle important dans mes recherches, en m'orientant vers des interlocutrices-clés, en me présentant à certaines enquêtées et en jouant à l'occasion le rôle d'interprètes. J'y reviendrai à la fin de ce chapitre, lorsque j'exposerai le déroulement général du terrain.

Figure 2.1 Carte de la Côte d'Ivoire



La ville d'Odienné se trouve tout au Nord-Ouest du pays.
Source : Worldometer, 2021

⁸ J'en parle davantage à la fin de ce chapitre.

Pour bien replacer mes enquêtes dans le contexte propre à Odienné, je vais dresser un aperçu rapide de l'histoire de la ville d'Odienné et de ses environs, en mettant l'accent sur l'implantation de l'islam. La région d'Odienné se rattache au vaste territoire sénoufo, démarqué à l'ouest par les rives des fleuves Bagoé et Bafing ; à l'est par le fleuve Comoé, au nord par les frontières du Mali et du Burkina Faso ; et enfin au sud par le huitième parallèle (Coulibaly, 2010, cité dans Binaté, 2016, p. 99). Comme le rapporte Binaté en s'appuyant sur les études de Maurice Delafosse, les sénoufos se caractérisent par le fait qu'ils sont « les Autochtones dans tous les pays où on les rencontre aujourd'hui, tant au Haut-Sénégal-Niger qu'en Côte d'Ivoire : toutes les traditions recueillies s'accordent pour faire d'eux les plus anciens habitants connus de leur territoire actuel » (Delafosse, 1912 cité dans Binaté, 2016, p. 99).

Dès le XI^e siècle, on note la descente en terrain sénoufo de Mandés venus du Sahel (boucle du Niger et Haut-Niger). Ces populations en partie islamisées sont mises en mouvement par des intérêts commerciaux (notamment le commerce de la noix de kola, qui pousse dans les régions forestières du sud) ainsi que par le déclin de l'Empire du Mali (Triaud, 1974). Il faut cependant attendre la deuxième moitié du 18^e siècle avant que l'islam ne s'implante solidement dans le Nord de l'actuelle Côte d'Ivoire. D'après la légende, ce serait à cette époque qu'une douzaine de marabouts en provenance de la boucle du Niger et de retour du pèlerinage à la Mecque se seraient établis dans le Worodougou ainsi que dans les régions d'Odienné et de Touba (Triaud, 1974, p. 124-125). Le 18^e siècle voit aussi prospérer, un peu partout dans le Nord de la Côte d'Ivoire, plusieurs villes et royaumes sous l'influence mandée (Samatiguila - à 30 km d'Odienné, Koro, Kani, Kong, Bouna, Bondoukou). Ces centres commerciaux ouvrent un véritable « front de pénétration de l'islam » vers le sud et se rattachent sur de nombreux plans — religieux, culturel, commercial, familial — au Soudan nigérien et à ses métropoles (Tombouctou, Djenné, Dia, etc.) (Triaud, 1974, p. 126-127).

Dans la région qui m'intéresse plus spécifiquement, on assiste, autour de 1760, à la formation du royaume du Nafana. Celui-ci est fondé par des guerriers Diarrassouba, envoyés par l'empereur du royaume bamana de Ségou pour combattre les Sénoufos. Ce dernier a répondu à l'appel à l'aide des familles islamisées (Kamaté, Komara) établies dans le village d'Odienné, qui se heurtaient aux résistances des sénoufos (Cotten, 1969). Le royaume du Nafana, aussi appelé Diarrassoubadougou, est animiste (bamana), mais cela n'empêche pas les activités islamiques de s'y développer (Bakayoko, 2014).

Le règne des Diarrassouba prend fin vers 1845-1849, lorsque Vakaba Touré, un marchand ambulant de volailles originaire de Djenné et installé en Guinée (Cotten, 1969), prend les armes et renverse le Nafana.

Il instaure alors l'État du Kabadougou ou Kabasarana, qui concrétise son « projet d'un empire malinké-dioula, et musulman, dans le coin nord-ouest de la Côte d'Ivoire actuelle » (Triaud, 1974, p. 128), un coin qui l'a attiré étant donné la réputation de ses marabouts (Cotten, 1969). Touré fait d'Odienné la capitale du Kabadougou et base sa gouverne sur l'esclavage des populations locales (M. O'Sullivan, 1980).

C'est toutefois un cousin éloigné des Touré d'Odienné, Samory Touré, qui pousse à son apogée les visées expansionnistes malinkés-dioulas. Celui-ci soumet de nombreux royaumes locaux, forcés à choisir entre sa gouverne et celle de l'administration coloniale française, dont la présence dans la région est de plus en plus affirmée. Samory, opposant féroce aux Français, érige donc, à partir des années 1870, l'un des plus vastes et puissants empires du Soudan occidental au 19^e siècle (M. O'Sullivan, 1983), le Wassoulou, qui se trouve à cheval entre la Guinée, le Mali et le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. Les descendants de Vakaba Touré s'allient à Samory dans son combat contre les Français (Cotten, 1969), mais ne parviennent pas à freiner leur avancée. En 1898, Odienné est définitivement occupée et Samory est capturé non loin de Man. Les guerres samoriennes ont eu un profond impact sur la région d'Odienné. La politique de la terre brûlée⁹ poursuivie par Samory pour limiter les gains des Français a laissé plusieurs villages dévastés et dépeuplés (Cotten, 1969 ; M. O'Sullivan, 1983). Les combats de Samory auraient aussi eu pour effet de consolider les assises de l'islam dans la région : bien qu'ils ne constituaient pas une guerre sainte, ils ont « brisé bien des résistances animistes et emporté, plus par contagion du succès que par un véritable endoctrinement, des adhésions nouvelles » (Triaud, 1974, p. 129)¹⁰.

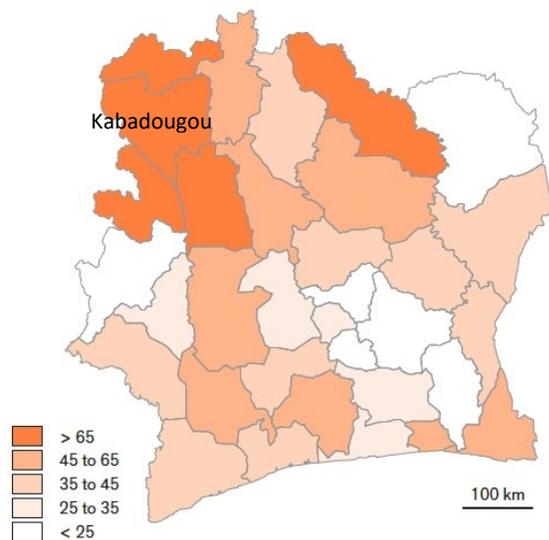
Au début du 20^e siècle, plusieurs circonstances font en sorte que le Kabadougou continue de se vider de ses populations : libération des esclaves, épidémies, déplacements massifs de populations en quête de travail vers le Sud (Binaté, 2015, p. 10). Les ressortissants d'Odienné et ses environs (plus précisément de la « constellation religieuse » que forment les villes de Samatiguila, Tiémé et Odienné (Triaud, 1974, p. 145)) maintiennent néanmoins le lien avec leur terre natale et contribuent à son rayonnement comme centre islamique en transportant l'islam qu'ils et elles y pratiquaient dans leurs villes d'accueil du

⁹ Cela consistait à faire déplacer les populations et tous leurs biens déplaçables et à brûler tout ce qui restait derrière elles.

¹⁰ Par contre, Samory n'a pas aujourd'hui, dans la mémoire des musulmans-es ivoiriens-nes, le statut d'un guerrier pieux qui aurait fait avancer la cause de l'islam à l'échelle nationale. Il a aussi massacré d'autres Malinkés musulmans, opposés à ses ambitions politiques et militaires. Son armée a également détruit Kong, une ville du Nord-Est de la Côte d'Ivoire qui a jadis été un empire puissant et un foyer important de savoirs islamiques. Voir (Miran, 2006b, chap.1)

centre/sud-ouest de la Côte d'Ivoire (en particulier Gagnoa, Daloa et Mankono). L'islam progresse donc de manière marquée vers le sud au 20^e siècle et gagne de plus en plus d'adeptes, surtout lors de la seconde moitié du 20^e siècle. Alors qu'environ un seizième de la population est estimée musulmane en 1920 (Binaté, 2021, p. 58), la proportion de musulmans-es grimpe de 10 à 39% des habitants-es entre 1945 et 1998 (Binaté, 2021, p. 58). La hausse se poursuit au 21^e siècle pour atteindre 42,9 % en 2014 (Ibrahima, 2014). Aujourd'hui, le Kabadougou, l'une des régions les plus sous-développées du pays vu sa longue histoire de dépeuplement, des décennies d'instabilités économiques et la précarité entraînée par la crise militaro-politique (2002-2011)¹¹, compte parmi les populations à plus forte proportion musulmane de la Côte d'Ivoire.

Figure 2.2 Distribution des musulmans-es par région administrative, en pourcentage de la population totale de ces régions



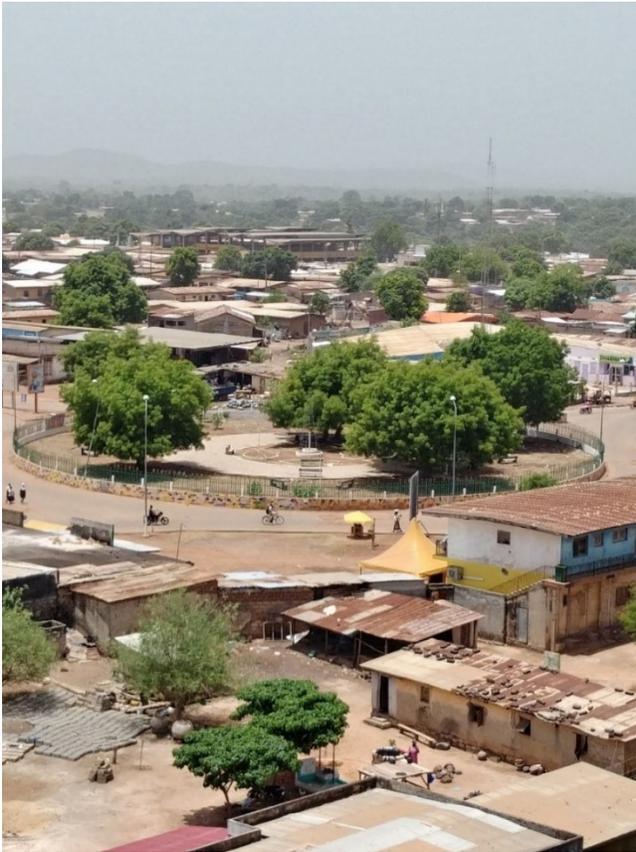
Source : Miran, 2017, d'après les données de l'Institut national de la statistique

Ce bref survol historique montre les racines profondes — plus que tricentennaires, de l'islam dans la région d'Odienné, le rôle de cette dernière comme l'une des portes d'entrée et points de diffusion de l'islam vers le sud et la présence de religions animistes, en particulier sénoufo et bamana, aux côtés de l'islam. Il peut être difficile de bien prendre la mesure de l'héritage sénoufo et bamana au niveau des pratiques religieuses. Étant donné le statut actuellement majoritaire de l'islam, les sources sur l'histoire religieuse

¹¹ Le Kabadougou présente le ratio de pauvreté le plus élevé au pays. La pauvreté est beaucoup plus marquée dans les milieux ruraux de la région. Voir le rapport de l'INS paru en 2015 sur le niveau de vie des ménages en Côte d'Ivoire.

de la région (en partie orales) tendent à en magnifier l'importance (Bakayoko, 2014 ; Cotten, 1969). Il n'en demeure pas moins que les religions sénoufo et bamana ont teinté et teintent toujours le paysage culturel et religieux. Bien qu'on ait observé une certaine « malinkéisation » et islamisation des Sénoufos (Coulibaly, 2010), plusieurs travaux attestent de la continuation des pratiques et institutions religieuses sénoufos en Côte d'Ivoire — notamment des sociétés initiatiques du Poro (Förster, 2019 ; Ouattara, 2008). Des recherches montrent aussi l'actualité et la capacité à se réinventer de la *bamanaya*, notamment au Mali (Colleyn, 2004, 2014, p. 374), mais aussi dans les régions septentrionales de la Côte d'Ivoire (Kedzierska-Manzon, 2013, 2016). Miran avance même que la décennie de crise militaro-politique a favorisé au Nord « un retour aux religions ou spiritualités traditionnelles, la *dozoya* des chasseurs mandingues et la *bamanaya* ou religion des ancêtres » (Miran-Guyon et Oyewolé, 2015, p. 148). Je reviendrai dans des sections subséquentes du mémoire sur la question de la « coprésence » de l'islam et des religions animistes locales.

Figure 2.3 Le rond-point central d'Odienné, vu depuis le toit de la grande mosquée



Source : l'auteure, 4 avril 2019

2.1.2 L'islam aujourd'hui à Odienné

Ce « retour » de la *bamanaya* n'a pas pour autant enlevé à l'islam d'Odienné son dynamisme, qui a attiré l'attention de chercheurs contemporains, en particulier de l'historien Issouf Binaté. Ses travaux témoignent plus précisément du regain de l'islam soufi dans la région, regain impulsé par une nouvelle vague de leaders/entrepreneurs religieux autodidactes. Binaté s'intéresse à deux de ces leaders, le cheikh Matié Boiké de Kéлиндjan et le cheikh Ousmane Doumbia. Le premier a fondé le village musulman de Kéлиндjan sur un lot de terre non loin de Samatiguila et initialement utilisé par son père pour des activités agricoles saisonnières. Binaté relate la fondation de ce village et son émergence comme lieu saint réputé. Celui-ci est fréquenté chaque année par de nombreux pèlerins. Désireux de capter la baraka¹² du cheikh,

¹² On peut dire que la baraka constitue en quelque sorte un don, une bénédiction, un pouvoir d'origine divine. Brenner la définit comme « a spiritual quality which is transmitted by holy men or holy places; spiritual grace » (Brenner, 1984, p. 208). Avoir la baraka dénote d'une certaine proximité avec Dieu et souvent de l'appartenance à une lignée d'hommes saints. Elle agit comme une sorte de capital spirituel, que plusieurs guides religieux mobilisent pour asseoir leur charisme et leur autorité et qu'ils peuvent transmettre à leur disciples, à leur descendance, etc.

ils affluent vers le site pour consulter ce dernier, y étudier, y effectuer des retraites spirituelles ou encore — et peut-être même surtout — y célébrer le Maouloud, l'événement « signature » de Kélindjan (Binaté, 2017a).

Cette fête commémorative de la naissance du Prophète est célébrée de manières bien diverses par les populations musulmanes de rite malékite de l'Afrique de l'Ouest. Elle a récemment gagné en popularité et connu d'importantes mutations sous l'impulsion d'acteurs comme le cheikh Matié Boiké et ses élèves. En plus d'être supportées par une importante structure bureaucratique (Binaté, 2021), les célébrations organisées par le cheikh et ses adeptes marquent une rupture avec « les pratiques syncrétiques et festives observées ailleurs au pays » (Binaté, 2017b, p. 48). Elles se centrent sur des actes de dévotion au Prophète. Elles incluent aussi de nombreux discours de personnalités publiques et religieuses exhortant au redressement du comportement des musulmans-es. Ceux-ci se seraient détournés des commandements de leur religion pour toutes sortes de raisons, dont la crise militaro-politique. Lors de cette dernière, il semblerait que le recours à des pratiques magico-religieuses — telles que l'usage de talismans ou de versets coraniques à des fins de protection en situation de combat — se soit répandu dans la région, alors sous le contrôle des forces rebelles. En conviant les autorités à plaider pour l'abandon de telles pratiques au profit d'un retour à l'islam, les promoteurs du Maouloud ont fait de cet événement un « espace public religieux » et un vecteur de « réislamisation » des populations (Binaté, 2017b, p. 47-48). Binaté s'intéresse en outre à l'importante affluence de personnes vers le Maouloud, dont une part est constituée d'immigrés du Kabadougou qui se sont installés au sud et qui profitent de l'occasion pour renouer avec leur famille et leur terre d'origine. L'historien observe que l'intense mobilisation sociale entourant les célébrations en a fait un espace prisé par les politiciens-nes de la région, intéressés à consolider leur base électorale (Binaté, 2015, 2017b).

Dans un article paru en 2016 (Binaté, 2016), Binaté retrace l'itinéraire du cheikh Ousmane Doumbia (aussi appelé Ladj Daba), un élève du cheikh de Kélindjan établi à Dabadougou, un village situé sur l'axe Odienné-Madinani. L'auteur expose son parcours de formation non conventionnel et éclectique, ponctué de nombreux voyages d'études, dont le plus marquant a été auprès du cheikh de Kélindjan. Il explique comment Doumbia s'est autonomisé financièrement par ses activités agricoles et comment il s'est bâti une réputation de marabout par la confection de talismans en soutien aux rebelles, pratique qu'il a abandonnée par la suite vu les critiques qu'elle s'attirait. Enfin, Binaté rend compte de ses efforts pour se positionner comme guide religieux respectable au sein du clergé musulman, tels que l'ouverture d'une

école coranique, la construction d'une mosquée, l'organisation de célébrations du Maouloud à Dabadougou en tandem avec Kéлиндjan, etc.

Bien que mes travaux ne portent pas sur les mêmes objets que ceux de Binaté, les études de ce dernier renseignent sur le contexte socio-religieux dans lequel évoluent mes enquêtées. On retiendra que ce contexte est marqué par l'effervescence de mouvements dit « néo-soufis » et traversé par des logiques de réislamisation induisant une suspicion à l'égard des pratiques « magico-religieuses » (Binaté, 2017b, p. 54). Un élément aussi intéressant qui ressort des travaux de Binaté est la manière dont les acteurs « bricolent » leur légitimité religieuse. Ceci dit, les études de ce chercheur ne renseignent pas vraiment sur les engagements religieux des femmes dans la région ni n'attirent l'attention sur la manière dont elles ont pu contribuer à la popularité des personnages et événements religieux décrits. Binaté effleure seulement la question dans son article de 2021, où il souligne que les promoteurs du Maouloud reconduisent une division patriarcale des tâches dans l'organisation de l'événement, en reléguant les femmes au comité de restauration (Binaté, 2021, p. 64).

D'autres travaux éclairent le contexte socio-culturel propre à la région d'Odienné, notamment ceux de Joseph Hellweg. Depuis 1994, cet anthropologue conduit des enquêtes auprès des dozos établis dans le district du Denguélé. Les dozos constituent une confrérie de chasseurs initiés. Ils ont pour esprit tutélaire Manimory, le premier des dozos, et lui offrent périodiquement des sacrifices en échange de sa protection contre les dangers de la forêt. On retrouve des confréries du genre dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest où sont parlées les langues gour ou mandées (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Guinée, Libéria, Mali, Sénégal, Sierra Leone...) (Hellweg, 2006, p. 466-467). En plus de pratiquer la chasse, les dozos détiennent et se partagent des savoirs sur les plantes et sur la sorcellerie, qu'ils peuvent utiliser à des fins médicinales ou pour faciliter leur chasse. Ces chasseurs-guérisseurs-sorciers sont aussi connus pour leur rôle politique. Au tournant des années 1990, les dozos se sont organisés comme « auxiliary police force » (Hellweg, 2006, p. 467) pour pallier aux manquements de la police d'État et pour endiguer la criminalité gonflée par les instabilités économiques (Hellweg, 2011, p. 45). Les dozos ont en outre été des acteurs politiques importants de la crise militaro-politique (2002-2011), participant au renversement du président Laurent Gbagbo (Hellweg, 2019, p. 123).

Les travaux de Hellweg mettent en lumière les pratiques des dozos du Denguélé sous plusieurs angles, dont ceux éthique, politique, esthétique et aussi religieux. En effet, Hellweg s'intéresse au lien que les

dozos tissent entre l'islam et la *dozoya* (ce que les dozos font). Dans un article publié en 2006, l'auteur cherche à dépasser l'opposition souvent établie dans littérature scientifique entre, d'une part, l'islam comme force modernisatrice et, d'autre part, les rituels locaux compris comme traditions réfractaires au changement. À travers une exploration des récits des dozos sur la chasse et sur Manimory, Hellweg montre que les « dichotomies of tradition and modernity fail to explain the diversity of dozoya's manifestations, structured as they are according to more salient aesthetic criteria. » (Hellweg, 2006, p. 478). Les pratiques des dozos se structurent plutôt autour des termes « sweetness-difficulty » et « fullness-emptiness ». Pour naviguer d'un terme à l'autre, les dozos procèdent par transformation mimétique. Par exemple, lorsqu'ils chassent, ils usent de la sorcellerie pour changer de forme et prendre les attributs de leur environnement, la forêt. Ils peuvent ainsi piéger les animaux qui serviront à combler la faim de leur communauté (atteignant ainsi un état de « fullness » temporaire). Hellweg suggère que de la même façon que « the dozo becomes the forest » lorsqu'il chasse, « dozoya becomes Islam » dans l'orature¹³ dozo (Hellweg, 2006, p. 479). Bien que les dozos acceptent parmi les leurs des non-musulmans, la dozoya en vient à se fondre avec l'islam dans plusieurs de leurs récits, car ceux-ci sont ponctués de références aux pratiques islamiques et aux écritures saintes. Ainsi, Manimory est souvent décrit comme un saint musulman (un *wali*). Certains dozos considèrent aussi qu'il descend d'Abraham, un prophète en islam. D'autres encore interprètent sa vocation pour la chasse comme une marque divine puisqu'il protège des animaux dangereux la créature la plus aimée de Dieu, l'humain. Il existe aussi des récits de la dozoya qui n'évoquent pas l'islam. Il reste que pour les dozos musulmans l'islam et la dozoya sont liés, voire enchâssés intimement l'un dans l'autre. Les deux oeuvrent "towards the same unifying end: the salvation of dozos and their communities" (Hellweg, 2006, p. 478).

Hellweg revisite ces idées dans un article plus récent, paru en 2019. Dans cet article, il prend pour objet les performances musicales de Dramane Coulibaly, un chanteur dozo, lors de rites funéraires dozos. Lorsqu'un dozo musulman meurt, des obsèques islamiques sont organisées pour préparer à l'autre monde le corps et l'âme du défunt. Des funérailles dozo (appelées *kozi*) — comprenant chants, danses, chasse et dons de viande à la famille éprouvée et à Manimory — prennent aussi place afin d'assurer le passage du double du mort (appelé *ya*) vers l'au-delà. Hellweg souligne que ces deux cérémonies funèbres tendent vers un même but, partagé au fond par tous les musulmans-es : « move a dead man closer to final judgment » et assurer son salut (Hellweg, 2019, p. 121). Les performances musicales pratiquées lors des

¹³ L'orature désigne la littérature non-écrite.

kozi permettent de « close the gap between the Qur'an's Arabic text and the secondary funeral practices in which dozos engage » (Hellweg, 2019, p. 121). Elles prolongent en quelque sorte le « Muslim realm, relating dozoya to global Islam despite tensions between them » (Hellweg, 2019, p. 123). Ces performances, que le chanteur Dramane Coulibaly produit à l'aide d'une harpe qu'il surnomme le « Qur'an », renvoient de diverses manières à l'islam. Les paroles des chants présentent la chasse comme une activité qui rapproche de Dieu tandis que leur tonalité évoque la récitation coranique et l'appel à la prière. Hellweg note aussi que les dozos comparent à l'aumône islamique les offrandes de viande faites à Manimory et aux familles des défunts lors des kozis, au point où le même terme (saraka) est utilisé pour les désigner. Un autre exemple de l'appropriation de l'islam par les dozos est le port d'habits ornés d'amulettes contenant des versets coraniques ou leurs représentations numérogiques. Malgré ces rapprochements, l'islam et la dozoya ne s'assimilent pas à une seule et même chose. Les performances étudiées par Hellweg posent aussi des distinctions entre les dozos et les non-dozos, entre la dozoya et l'islam, en faisant par exemple allusion à la sorcellerie et aux autres pouvoirs ésotériques dont les dozos usent en chassant. Ainsi les rituels funéraires dozos tracent tant des lignes de démarcation que de convergence; ils « make it possible to both distinguish and integrate dozoya and Islam into a single, if multifarious, identity, attuning dozos to Islam while tuning Islam to the key of dozoya. » (Hellweg, 2019, p. 139).

Les travaux de Hellweg sur les dozos de la région d'Odienné sont pertinents à de multiples égards pour mes propres recherches. Certes, comme les travaux de Binaté, ils apportent peu d'informations sur l'engagement religieux des femmes. En fait, ils ne parlent de la dozoya que d'un point de vue masculin¹⁴ — comme la grande majorité des travaux sur les chasseurs dans la sous-région ainsi que ceux sur la revitalisation de cette catégorie dans le cadre du conflit politique et militaire des années 2000 (voir par exemple Ferrarini, 2016 ; Heitz-Tokpa, 2019, 2019 ; Hellweg, 2006, 2009, 2011, 2019 ; Kedzierska-Manzon, 2014). Ils précisent néanmoins l'arrière-plan socioculturel sur le fond duquel mes enquêtes se déroulent en décrivant une institution importante dans le paysage mystique de la région. Comme de fait, sur le terrain, j'ai croisé quelques fois des dozos et j'ai pu constater une certaine proximité entre ceux-ci et les djinatiguis, plusieurs d'entre elles ayant des liens parentaux ou conjugaux avec ces chasseurs. De plus, les travaux de Hellweg illustrent avec un cas précis un phénomène qui dépasse largement la dozoya : l'empreinte profonde qu'a imprimée (et qu'imprime toujours) l'islam sur les pratiques culturelles mandées.

¹⁴ Certes, il s'agit d'une confrérie réservée aux hommes, mais cela ne rend pas moins intéressant d'observer comment les femmes (qu'elles soient de l'entourage des dozos ou non) la supportent ou la perçoivent.

Les articles résumés ici proposent aussi des pistes d'analyse intéressantes en montrant la capacité des acteurs-trices à réinterpréter l'islam créativement pour y faire cadrer leurs pratiques. Ils suggèrent que le rapport entre islam et pratiques ésotériques — ancrées dans des rites locaux — est complexe et se joue sur plusieurs registres, que la dichotomie tradition-modernité n'arrive pas à saisir. Les enquêtes de Hellweg mettent enfin en évidence l'intérêt d'étendre les recherches sur l'islam au-delà de l'étude des textes écrits ou de celles et ceux qui les maîtrisent. Pour Hellweg, les dozos sont des acteurs tout aussi importants que les imams dans le processus social de construction et transmission des savoirs islamiques. Le corpus de textes sur lequel ils s'appuient (ici des textes non-écrits tels que des récits, épopées, chants, mélodies, danses...) n'est pas moins riche et sérieux que le Coran des érudits-es musulmans-es. Cela me semble être une perspective intéressante à partir de laquelle aborder mes enquêtées et leurs savoirs, que je décris plus en détail dans les prochaines lignes.

2.2 Les « enquêtées »

Les djinatiguis et les lycéennes musulmanes victimes ou témoins d'attaques de djinns constituent la population générale investiguée dans mon projet.

En vérité, quand je préparais mon projet de mémoire et lors des premières semaines de mon terrain, je ne m'imaginai pas que j'allais recentrer mes enquêtes autour des djinatiguis et des lycéennes. Comme je l'ai expliqué dans le premier chapitre, mon projet devait se centrer sur la vaste catégorie des femmes spécialistes en savoirs ésotériques islamiques. J'avais donc fait un important travail préalable sur ces femmes et je m'étais donné des outils pour pouvoir les repérer et entrer en contact avec elles un peu plus facilement.

Suite à des discussions avec ma directrice, je savais que les femmes « spécialistes de l'ésotérique islamique » n'allaient pas s'auto-identifier par ce terme issu de la littérature scientifique. Pour me rapprocher des dénominations locales, j'ai pris en compte les trois branches des savoirs ésotériques islamiques identifiés par Brenner (voir section 1.2.2), qui me donnaient des pistes intéressantes sur les différents titres que les spécialistes pouvaient porter sur le terrain (saints-es, fabricants-es d'amulettes, voyants-es, lanceurs-euses de cauris, etc.). Ces titres étaient toutefois encore trop généraux, car ils ne tenaient pas compte des réalités linguistiques et sociohistoriques précises de la région d'Odienné. Avant de partir, j'ai donc tenté d'établir un lexique de termes référant aux différents types de spécialistes et à leurs activités. Le lexique est en malinké, la langue véhiculaire principale de la Côte d'Ivoire (Yaya, 2016)

et aussi la langue maternelle des Malinkés, un groupe ethnique fortement islamisé et majoritaire dans la région d’Odienné. J’ai bénéficié de la précieuse aide de mon professeur de malinké, Karim, un doctorant en communication à l’UQAM, pour l’élaboration de ce lexique, que voici :

Tableau 2.1 Lexique des différents-es spécialistes

Terme en malinké	Traduction en français
Karamogo mouso	Karamogo : titre qui peut référer à plusieurs fonctions religieuses telles que guide spirituel-le, maître, enseignant-e, érudit-e... Mouso : femme
Mori karamogo	Karamogo versé plus spécifiquement dans les travaux ésotériques. Peut avoir une connotation négative et prendre le sens de « charlatan ».
Flèlikèla	Devin ou devineresse (peut désigner un-e spécialiste en sciences prédictives islamiques).
Kolonfilila	Lanceur ou lanceuse de cauris (peut s’inscrire dans le registre des sciences prédictives islamiques).
Flabola ou flatigui	Guérisseur ou guérisseuse (peut recourir aux sciences prédictives islamiques pour établir un diagnostic et se servir de versets du Coran pour la confection de médicaments).
Djinatigui	Hommes ou femmes qui ont un historique de possession par des génies (djinns – créatures invisibles dont l’existence est reconnue dans le Coran) et qui travaillent avec eux pour offrir des services de guérison et de protection. Ils ou elles peuvent recourir aux sciences prédictives islamiques et invoquer des versets du Coran durant la fabrication de médicaments ou d’amulettes.
Allahdèrikèla/Allahdèlikèla « Mogo mi bé Allah déli »	Homme ou femme qui implore Dieu. Gens qui demandent à Dieu, qui implorent Dieu.

Je me suis aussi inspirée du travail réalisé par les autres chercheurs-es participant au projet de recherche « Que sont devenus les marabouts ? » financé par le CRSH et dans lequel ma maîtrise s’inscrit. L’équipe de recherche a retenu les termes « karamogo » (voir le tableau ci-haut pour la traduction) et « ceux qui font le travail de Dieu » pour désigner les personnes actives dans le milieu de l’ésotérique islamique. Les membres de l’équipe m’ont aussi suggéré d’utiliser l’appellation « femmes qui consultent » pour recruter mes participantes, car en français ivoirien, cette expression renvoie aux femmes qui offrent des consultations dans le domaine de l’ésotérique (islamique ou non, selon les contextes).

Sur le terrain, j'ai d'abord employé le terme karamogo mouso pour chercher à rencontrer des femmes spécialistes de l'ésotérique islamique. Plusieurs de mes contacts m'ont toutefois répondu qu'il n'y avait pas de femmes karamogo en Côte d'Ivoire et qu'il fallait se rendre au Sénégal ou au Mali pour en rencontrer. J'ai dû changer de stratégie. J'ai eu plus de succès en demandant à mes informateurs et informatrices de me présenter des femmes qui font des consultations ou encore des femmes qui sont flabola, flêlikêla, kolonfilila ou djinatgui. Ces désignations n'ont pas la même connotation religieuse que celle de karamogo, bien qu'il existe des continuités et des ressemblances importantes entre les pratiques qui se rattachent à ces titres. Comme la majorité des femmes vers lesquelles mes informateurs m'ont dirigée se présentaient comme djinatgui, c'est sur elles que j'ai décidé de me concentrer pour mes recherches.

Je me suis néanmoins butée à quelques difficultés dans mes tentatives d'entrer en lien avec ces femmes. La principale d'entre elles était la langue. La plupart des femmes rencontrées ne parlaient que très peu le français. Même si j'avais des notions en malinké, je n'étais pas suffisamment avancée dans la connaissance de la langue pour pouvoir discuter en profondeur avec elles. Je devais donc aller à leur rencontre accompagnée d'un interprète. Le processus de recrutement d'un interprète n'a pas été aisé. Deux de mes informateurs-clés, les deux Youssouf, des lycéens en classe de 3^e, ont souvent agi aussi comme interprètes dans mes rencontres avec les djinatguis. Ceux-ci maîtrisaient bien le français et le malinké, mais avaient des disponibilités restreintes à cause de l'école et des études. J'ai donc dû improviser lors de trois entrevues, en sollicitant pour l'interprétariat un voisin et un ami enseignant.

Il a été beaucoup plus aisé de faire connaissance avec des lycéennes musulmanes qu'avec des spécialistes de l'ésotérique islamique. Dans la plupart des cas, je les ai rencontrées par l'intermédiaire d'une association dans laquelle elles s'impliquaient, l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI), dont les réseaux sont beaucoup plus accessibles et formalisés que ceux des femmes qui consultent. Le contact avec ces jeunes filles a aussi été grandement facilité par le fait qu'elles s'exprimaient en français.

Mes enquêtes ne se sont pas centrées exclusivement sur ces deux groupes. Le terrain m'a amenée à faire des rencontres en dehors de ceux-ci et à être introduite dans divers cercles sociaux et associations islamiques, que je présente dans la section 2.4.

À travers cet ensemble de relations, j'ai pu développer une compréhension un peu plus approfondie et vaste de l'univers socioreligieux complexe dans lequel évoluent les lycéennes et les femmes qui consultent.

Dans les prochaines lignes, je présente la méthodologie sur laquelle je me suis appuyée pour récolter mes données. Je raconte ensuite, avec plus de détails que dans les lignes précédentes, le déroulement général de mon terrain afin de remonter le fil des rencontres significatives et de les contextualiser.

2.3 Choix des méthodes de recherche

Les méthodes qualitatives se sont imposées pour mon projet puisque ce que je souhaite saisir ne se mesure pas avec des chiffres et ne peut apparaître qu'après une plongée dans le quotidien des enquêtées¹⁵. Plus précisément, j'ai souscrit à une approche ethnographique combinant observation participante et entretiens semi-dirigés.

2.3.1 L'observation participante

L'observation participante requiert l'immersion plus ou moins prolongée de la chercheuse dans le milieu de vie des enquêtées (Olivier de Sardan, 2008, p. 46-48). Cette plongée dans le quotidien des enquêtées permet à la chercheuse de se décentrer de ses propres aprioris¹⁶. Elle l'amène à développer « une disposition, une manière d'être, un sens pratique » (Hilgers, 2013, p. 100) au plus près des codes sociaux locaux et grâce auxquels elle pourra s'intégrer au milieu à l'étude. Dans ces conditions, la chercheuse est plus à même de comprendre ce milieu de l'intérieur, de rendre compte de ce qui s'y passe du point de vue des enquêtées elles-mêmes.

Mon corpus de données comprend donc des descriptions écrites ou audio de différentes scènes de la vie de tous les jours auxquelles j'ai assisté et participé. Certaines de mes notes ont été prises sur le vif tandis que d'autres ont été rédigées plus tard, après m'être retirée chez moi. À chaque fois que je prenais part à une activité pertinente pour mes recherches, j'ai tenté de rapporter dans mon journal les éléments suivants : le lieu, la date et la durée de l'observation, l'ambiance générale, les actrices en présence et leurs caractéristiques, leur rôle dans la situation, les liens entre elles, la séquence chronologique des

¹⁵ Daniel Bertaux dit que le propre des méthodes qualitatives est de se "concentrer sur un secteur délimité d'activités sociales et plonger avec intensité dans l'épaisseur de ses couches successives" (Bertaux, 2005, p. 9).

¹⁶ Bien entendu, ils continuent, tout au long de l'enquête d'être actifs et d'informer le regard de la chercheuse. Celle-ci doit s'efforcer de les rendre explicites.

événements et mes impressions subjectives de chercheuse. Mon journal de terrain m'a permis de recueillir plus que des descriptions des événements auxquels j'ai assisté. J'y ai aussi inscrit mes réflexions personnelles, mes états d'esprit, les nouvelles pistes d'analyse qui émergeaient au fur et à mesure du terrain, les préjugés/préconceptions que je détectais dans mon propre regard, les obstacles rencontrés, etc. Le journal, en plus d'aider à maintenir le dialogue avec soi-même (ce qui est important quand on est seule sur le terrain et qu'on n'a pas nécessairement de collègues à qui faire état du fil de nos réflexions), est un outil indispensable pour faire de l'observation participante une « objectivation participante » (Bourdieu, 2003 ; Ghasarian, 2002 ; Hilgers, 2013), pour rendre explicite le caractère toujours socialement situé des observations produites par la chercheuse. Ce travail d'objectivation est essentiel pour se prémunir le moins possible de la tendance à l'exotisation qui a souvent été dénoncée dans la tradition ethnographique.

Dans les faits cependant, la tenue du journal de terrain a été un exercice difficile pour moi. J'avais en tête, au début de mes enquêtes, que la seule façon valable de tenir un journal et de rendre compte d'événements est par le biais de la description dense (Geertz, 1998). Ça s'est avéré pour moi un piège, car je n'avais pas toujours le temps, l'énergie et la motivation pour me lancer dans des séances d'écriture détaillée à la fin de mes journées. Comme je m'accrochais à l'idée que je devais le faire et que je ne pouvais pas passer à la description d'une journée sans avoir écrit tout le détail de celle qui la précédait, j'ai pris du retard dans mes notes. À un certain point, ce retard n'était plus rattrapable et j'ai réalisé qu'il était urgent que je repense ma technique de tenue de journal pour ne pas perdre des traces de mes journées. J'ai donc commencé à tenir un journal de terrain « audio », qui consiste en des enregistrements quotidiens lors desquels je raconte à l'oral les différents moments de ma journée. Cette approche semblait mieux adaptée à mon niveau d'énergie que le journal écrit.

Sur le terrain, j'ai cherché à observer une variété de situations sociales, qui, pour la plupart, se rattachent à l'une ou l'autre de ces catégories :

- cérémonies lors de mariages ou funérailles (de même que tous les préparatifs précédant les cérémonies),
- conférences, séminaires, réunions et activités culturelles ou de formation d'associations islamiques féminines ou de chapitres féminins d'associations islamiques mixtes,
- fêtes religieuses et leurs préparatifs (conférences préparatoires au Ramadan, ruptures collectives pendant le Ramadan, fête de la fin de Ramadan, etc.),

- domiciles des djinatiguis (lieux où se déroulent leurs consultations)
- lieux importants dans le quotidien des enquêtées ou dans l’imaginaire odiennéka (lycée, centre culturel islamique, Mont Dengué¹⁷, etc.)
- séances de consultations auprès des spécialistes en pratiques mystiques (principalement auprès de djinatiguis pour mon enquête, mais aussi auprès d’hommes « marabouts »)
- activités du quotidien des djinatiguis, qu’elles soient liées ou non à leur pratique, et leurs interactions avec leur entourage ainsi qu’avec les djinns
- activités rituelles pratiquées ou prescrites par les djinatigui (ex : sacrifices, pratiques d’invocations des djinns, rituels d’initiation d’une nouvelle djinatigui, etc.)
- discussions informelles avec des acteurs et actrices de différents milieux (lycéennes, responsables et membres de différentes associations islamiques, spécialistes de l’ésotérique islamique, personnes qui consultent ces spécialistes, etc.).

2.3.2 Les entretiens semi-dirigés

J’ai complété mes observations par la réalisation d’entretiens semi-directifs auprès de sept femmes « qui consultent » et de onze lycéennes impliquées dans les activités de l’AEEMCI. Lorraine Savoie-Zajc décrit les entretiens semi-directifs comme

une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l’échange dans le but d’aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux qu’il souhaite explorer avec le participant à la recherche. Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l’étude sera construite conjointement avec l’interviewé. (Savoie-Zajc, 2008, p. 340).

Ici, l’accent porte sur le caractère co-construit (et situationnel) de la narration produite par la rencontre entre une intervieweuse et une interviewée mettant chacune en jeu leur bagage personnel, relationnel et culturel. Cette définition attire aussi l’attention sur la souplesse requise lors de la conduite d’entretiens semi-directifs. Ceux-ci nécessitent que l’intervieweuse ajuste au fur et à mesure l’ordre et les formulations des questions pour qu’elles s’harmonisent au discours de l’enquêtée.

¹⁷ C’est une montagne à proximité d’Odienné, considérée par ses habitants comme un lieu incontournable de la région. Cette montagne a un statut particulier dans l’histoire et l’imaginaire de la région : elle aurait servi de forteresse lors de conflits armés et serait un lieu peuplé d’entités mystiques puissantes (voir chapitre 3).

Je me suis arrêtée sur la méthode des entretiens semi-directifs parce que ceux-ci permettent de construire un récit détaillant les expériences, pratiques et savoirs des participantes en plus de rendre explicite le sens qu'elles leur donnent. Cette forme d'entretien présente aussi une complémentarité avec l'observation participante, car elle permet d'accéder à des informations plus difficiles à relever avec cette dernière méthode, telles que des « pensées, intentions, motifs, craintes, espoirs » (Savoie-Zajc, 2008, p. 353). Elle donne aussi une profondeur temporelle à l'enquête, en faisant apparaître des événements passés significatifs pour les enquêtées et leur influence sur leurs perceptions actuelles.

J'ai construit deux grilles d'entretien distinctes, correspondant aux deux groupes auprès de qui j'ai enquêté. Celle que j'ai utilisée pour mes interviews avec les femmes qui consultent s'inspire de la grille employée dans le cadre du projet CRSH *Que sont devenus les marabouts?*, piloté par ma directrice et auquel je participais. Cette grille concordait avec mes intentions initiales de recherche, qui consistaient à décrire les circonstances dans lesquelles ces femmes accèdent à leurs savoirs et la manière dont elles leur donnent de la légitimité dans un contexte de cohabitation et de tension entre différentes normes relatives à la pratique de l'islam. Cette grille (voir Annexe A) a constitué un bon point d'entrée pour me familiariser avec l'univers des djinatiguis, qui m'était complètement étranger. Au vu des premiers entretiens lors desquels les djinns ressortaient comme source principale des savoirs des femmes et compte tenu de mes observations parallèles sur les djinns dans d'autres milieux (notamment le milieu étudiant), j'ai révisé ma grille d'entretien (voir Annexe B) pour inclure des questions qui amèneraient les participantes à préciser les caractéristiques des djinns et de leur monde, l'historique et les termes de leur relation avec ces entités, les contextes de manifestation de ces entités, les effets de la possession sur leur vie sociale (matérielle, conjugale, familiale...), le rapport des djinns à l'islam, etc. À l'exception de deux entretiens réalisés avec une même djinatigui s'exprimant bien en français, tous les interviews se sont déroulés en malinké et donc avec l'aide d'interprètes. Un doctorant de l'UQAM s'exprimant en français et en malinké a été embauché pour la traduction et la transcription de ces entretiens.

Quant aux entretiens avec les étudiantes, je les ai abordés, au début de mon terrain, sur un mode plutôt exploratoire. Je n'avais pas en tête de faire un projet s'intéressant aux lycéennes, mais j'ai intégré leur milieu étant donné sa facilité d'accès (barrière de la langue moindre que les autres milieux associatifs féminins et qu'auprès des guérisseuses) et dans l'optique de mieux comprendre les différentes formes de la religiosité à Odienné. Avant mon premier entretien, je m'étais néanmoins préparé une grille pour structurer la conversation autour de leur compréhension de l'islam, de leur pratique religieuse en famille

et au quotidien ainsi que de leur expérience au sein de l'AEEMCI. En fait, la grille que j'ai utilisée était une grille générale et adaptable que j'avais développée pour pouvoir faire des entrevues avec des militantes en provenance de diverses associations islamiques (voir Annexe C). Dès la première rencontre, les étudiantes ont fait mention des djinns lorsqu'il a été question des invocations de protection qu'elles font au quotidien. Au début du deuxième entretien, la conversation a spontanément dévié vers le sujet des djinns et des « filles qui tombent » (trance de possession). À partir de là, j'ai rajouté à tous mes entretiens avec les étudiantes des questions sur les caractéristiques et types de djinns, les modalités de leurs interactions avec les humains, la possession par les djinns en milieu scolaire, les effets de la possession, les facteurs qui prédisposent à la possession, les moyens de protection et de guérison, etc. (voir Annexe D).

J'expose, dans les prochaines lignes, le déroulement général de mon terrain. Cela donne à voir comment le recrutement des participantes s'est déployé au fil des événements qui ont ponctué mon séjour à Odienné. On verra notamment que j'ai pu entrer en contact avec les guérisseuses/djinatiguis par l'entremise de différents informateurs (voisins, amis, références de mes superviseurs...) et que j'ai pu recruter des lycéennes à travers ma participation à diverses activités de l'AEEMCI.

2.4 Déroulement général du terrain

2.4.1 Quelques mots sur mon hébergement

Comme je l'ai évoqué au début de ce chapitre, j'ai été hébergée chez la mairesse de la ville — ou « Mme le Maire », comme les Odiennékas l'appellent — Nassénéba Touré. Je prends quelques lignes pour décrire ce cadre et son impact potentiel sur mes recherches. Nassénéba Touré est la première femme maire de la commune d'Odienné. Elle assume ce rôle depuis 2013. Militante du parti RDR (Rassemblement des républicains) depuis les années 1990 et veuve de Mamadi Diané, proche du président Alassane Ouattara et conseiller diplomatique de ce dernier de 2011 à 2016, elle est bien en vue sur la scène politique ivoirienne. En février 2020, quelques mois après mon départ d'Odienné, elle est nommée directrice générale de Côte d'Ivoire Tourisme. Elle est ensuite promue Ministre de la Femme, de la Famille et de l'Enfant en avril 2021. Sa résidence, localisée dans l'un des quartiers résidentiels les plus cossus de la ville, est vaste et ceinte de hauts murs. Elle est composée d'une maison principale, où la mairesse et les notables logent lorsqu'ils sont de passage à Odienné, et de deux bâtiments destinés à accueillir les autres invitées. J'avais une chambre dans l'un d'eux. On trouve aussi sur le terrain un grand abri pour les réceptions extérieures, une petite écurie, des jardins soigneusement entretenus et même des oiseaux exotiques (des

paons) qui s’y promènent librement. La plupart du temps, j’étais la seule à loger sur le site. J’avais néanmoins un peu de compagnie. Un frère de Nassénéba, un jeune de la famille Savané (les marabouts des Touré) et un voisin veillaient à l’entretien des lieux le jour. Deux gardiens de sécurité s’alternaient la garde les soirs et les nuits. La mairesse elle-même, qui travaille la majeure partie du temps à Abidjan, s’y arrêta rarement plus qu’une fois par mois, pour de très courts séjours.

Résider chez la mairesse comportait plusieurs avantages : j’avais accès à un endroit très calme, sécurisé et offrant un grand niveau de confort. Les lieux étaient propices au repos, aux études et à la réalisation d’entrevues. Je me suis trouvée bien chanceuse d’avoir ce havre de tranquillité où me retirer après des journées mouvementées, parfois hautes en émotions et en éléments nouveaux à intégrer.

En contrepartie, je me trouvais en quelque sorte isolée, dans une demeure fermée sur elle-même, peu animée en comparaison des grandes cours familiales de la ville. Je me trouvais aussi déconnectée des conditions de vie de la majorité des Odiennékas, qui ne connaissent pas le luxe d’avoir de l’eau courante sans interruption, une génératrice qui prend le relais lors des (fréquentes) pannes de courant, des chambres individuelles et climatisées, des toilettes et douches fonctionnelles attenantes à chacune des chambres, etc. Mon milieu de vie était représentatif du faste dans lequel vit l’élite politique ivoirienne et a pu faire en sorte que je sois moins en mesure de bien comprendre l’expérience quotidienne de mes enquêtées, dont les conditions de vie différaient assez drastiquement.

Qui plus est, il est possible qu’avoir un statut d’ « invitée » de Mme le maire ait pu créer des barrières auprès d’éventuels informateurs-trices en provenance de cercles sociaux rivaux sur le plan politique ou tout simplement méfiants à l’égard des représentants-es pouvoir. L’inverse est toutefois aussi possible et, en certains cas, ce statut a pu jouer en ma faveur. Par exemple, j’ai remarqué que plusieurs étudiantes se montraient enthousiastes à me visiter chez Mme le Maire et à y réaliser des entretiens, malgré mes propositions de les rencontrer dans un lieu public plus près de leur domicile ou de leur lycée. Je suppose que d’être invitées chez Nassénéba suscitaient chez elles de l’excitation et de la curiosité, en plus de leur apporter une forme de prestige, ces invitations étant généralement réservées aux événements spéciaux et visant plus rarement les « cadets sociaux »¹⁸.

¹⁸ Comme l’expliquent LeBlanc et Gomez-Perez (Gomez-Perez et LeBlanc, 2012), le terme « cadets sociaux » prend racine dans l’anthropologie marxiste de Claude Meillassoux, qui s’en est servi pour montrer comment

2.4.2 Chronologie générale des enquêtes et bref panorama des milieux associatifs fréquentés

Lors de mon arrivée sur le terrain, j'ai pu prendre contact avec deux personnes qui m'ont respectivement été référées par Issouf Binaté, mon superviseur ivoirien de terrain et par un collègue au doctorat à l'Université Alassane Ouattara (Bouaké). La première, M. Bamba, enseigne dans un lycée d'Odienné et est muqqadam¹⁹ dans la Tijaniyya, une organisation confrérique bien établie dans la région. Le second est M. Camara, un imam dans une mosquée de quartier. Il assume également des responsabilités au sein du Conseil supérieur des imams (COSIM) et est membre de la Ligue des imams et des prédicateurs de la Côte d'Ivoire (LIPCI).

À partir de ces deux contacts et de l'entourage de Mme le Maire, j'ai pu, petit à petit, être introduite dans certains milieux associatifs ainsi qu'auprès de femmes qui « font des consultations ». Une personne qui a joué un rôle déterminant dans mon insertion dans les associations islamiques est Mme Hadja Kamagaté, vers qui M. Bamba, M. Camara et Mme le Maire m'ont tous dirigée, ce qui me donnait déjà une idée de la notoriété de cette femme. Cette dernière, en plus de travailler au sein de la fonction publique, est directrice régionale de la section féminine de l'AJMCI, l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire.

Avec l'aide de Mme Kamagaté, j'ai cherché à intégrer les activités de plusieurs associations islamiques actives à Odienné et non pas seulement celles de l'AEEMCI, dans laquelle s'impliquent les lycéennes sur lesquelles se centrent mes enquêtes. Il m'a semblé important d'élargir mes observations à plusieurs associations pour mieux comprendre le contexte général dans lequel se pratique l'islam à Odienné. Comme ailleurs en Côte d'Ivoire, celui-ci est fortement structuré par les activités de ces associations. Les travaux de Miran et LeBlanc (voir notamment LeBlanc, 1998 ; Miran, 2006b) ont bien montré comment, depuis le tournant des années 1990, ces associations font montre d'un grand dynamisme, parviennent à mobiliser de vastes portions de la population (y compris des jeunes et des femmes) et se sont imposées

s'entrecroisent rapports de production et rapports de séniorité dans la structuration des hiérarchies sociales sur le continent africain. Cette catégorie sociologique renvoie principalement aux jeunes et aux femmes en tant qu'ils et elles sont dominés par les « aînés », pris dans un rapport de dépendance et de subordination vis-à-vis de ces derniers, qui détiennent ressources productives, sagesse et autorité. Bien que les rapports hiérarchiques tendent à se complexifier, à être contestés et à reposer moins fortement qu'auparavant sur l'âge, la séniorité demeure encore aujourd'hui un vecteur important de privilège dans les sociétés africaines (voir Madore, 2018 pour une discussion sur l'actualité et la pertinence du concept de cadet social).

¹⁹ Un muqqadam est un leader spirituel d'une confrérie soufie (ici la Tijaniyya) qui a été autorisé par son Guide, le Shaykh, à transmettre des enseignements religieux et à initier de nouveaux membres à la « voie » soufie (la *tariqa*).

comme des acteurs prééminents dans la sphère publique et des lieux importants d'organisation de la vie communautaire et religieuse.

Tableau 2.2 L'AJMCI

L'AJMCI, une organisation qui rassemble plus d'une dizaine de milliers de militants et militantes partout à travers la Côte d'Ivoire, a été fondée en 1992. Regroupant surtout la jeunesse musulmane non-scolarisée (Miran-Guyon, 2007), elle a pour mission « d'assurer la promotion et le rayonnement de l'islam en Côte d'Ivoire et de renforcer la cohésion et la collaboration entre les musulmans en Côte d'Ivoire et toute autre organisation » (AJMCI, 2017). Pour concrétiser cette mission, l'AJMCI s'est donné pour objectif de former la jeunesse musulmane, sur les plans religieux, spirituel et moral, et ainsi d'améliorer sa pratique de l'islam. Les moyens pris pour prodiguer cette formation sont multiples et dénotent des importantes capacités organisationnelles de cette association : tenue de conférences, de séminaires de formation, de nuits de culte, de causeries-débats, de caravanes de da'awa (caravanes de prêches visant à diffuser le message de l'islam) et de concours de mémorisation du Coran; mise sur pied de tontines (au niveau local) et d'actions caritatives; création et gestion d'établissement de formation; achat de matériel, etc.

Mme Kamagaté m'a invitée à assister aux activités de la cellule féminine de l'AJMCI, dont la plus importante consiste en des séances d'instructions islamiques organisées sur une base hebdomadaire au centre culturel islamique d'Odienné. J'ai aussi pris part à d'autres activités, dont aux funérailles du grand-père de deux des membres de la cellule, au mariage d'une AJMCIste et à la conférence spéciale de préparation au mois de Ramadan. Les femmes de la cellule féminine de l'AJMCI m'ont dirigée vers d'autres groupes, au sein desquels elles s'impliquaient aussi. Ainsi, j'ai pu connaître l'AJIS, l'Association des jeunes pour l'aide de l'islam.

Tableau 2.3 L'AJIS

L'AJIS est une association confessionnelle islamique odiennéka. Au moment de mes enquêtes, elle existait depuis quatre ans déjà et comptait, selon ses fondateurs, entre 200 et 300 membres à Odienné ainsi que quelques représentants à Tienko, une sous-préfecture située 90 km au nord d'Odienné (vers le Mali) (23 avril 2019, entrevue avec le président et le vice-président de l'AJIS). L'AJIS a été créée par

deux marchands, dont l'un est aussi imam, afin de mettre ensemble la jeunesse et la classe des commerçants, desquels est demandée une cotisation plus élevée que pour les autres membres. L'association poursuit plusieurs objectifs, tels que :

- redresser le comportement de la jeunesse,
- venir en aide aux démunis et aux malades,
- faire la promotion de la cohésion sociale, en favorisant l'entente entre chrétiens et musulmans par exemple.

Pour atteindre cet objectif, l'association dispense une formation spirituelle, morale et religieuse auprès de ses membres et de la population. Cette formation se décline en plusieurs activités: organisation de prêches et de conférences, mise sur pied de sous-comités dans les quartiers, séances hebdomadaires d'instruction islamique pour femmes au centre culturel islamique, enseignements auprès des jeunes, etc.

J'ai assisté à une conférence de l'AJIS adressée aux femmes et portant sur les menstrues et les lochies en islam. J'ai aussi participé à quelques-unes de leurs séances hebdomadaires d'éducation à l'islam, réservées aux femmes. Une membre de l'AJMCI m'a aussi présentée à un groupe de femmes de la mosquée sunnite qu'elle fréquente, groupe qui se rassemble deux fois par semaine autour d'une « malimate »²⁰ pour apprendre l'islam.

Grâce à Hadja Kamagaté, j'ai aussi pu faire la rencontre de lycéens et lycéennes militant au sein de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire, l'AEEMCI.

Tableau 2.4 L'AEEMCI

Fondée en 1975, « l'AEEMCI est une structure islamique en Côte d'Ivoire, qui contribue à la formation religieuse et managériale des élèves et étudiants musulmans, pour l'émergence d'une élite musulmane

²⁰ Malimate ou malimatou : C'est le terme tel que je l'ai entendu dans ce cercle de femmes sunnites. Il se peut que j'aie mal compris (mais j'ai néanmoins retrouvé quelques vidéos sur YouTube avec le terme « malimatou », dans lesquels une femme vêtue à la manière des sunnites donne des conseils religieux). D'après les hypothèses de prof Issouf Binaté, ce terme pourrait être une adaptation locale du mot « mwalim » (en arabe), qui signifie enseignant-e.

consciente des valeurs républicaines et de sa responsabilité communautaire, et ce, par des cours et autres activités extra scolaires » (Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire, 2017). L'AEEMCI s'est notamment construite en réponse à la question de la préservation de la foi et de l'identité islamique des élèves et étudiants-es éduqués à l'école des Blancs. Cette association sensibilise et forme à l'islam la jeunesse scolarisée afin qu'elle s'adonne à une meilleure pratique de sa religion et de ses devoirs de citoyen-ne. L'instruction islamique que l'association dispense se double d'une formation managériale (formations sur la gestion de la vie associative et sur la mise en place de comité d'organisation d'événements, initiatives pour encourager l'entrepreneuriat parmi les membres, etc.) visant à faire des jeunes musulmans les leaders de demain.

Cette organisation, qui estime à près de trois millions le nombre de personnes qui s'y sont investies de près ou de loin en un peu plus de quarante ans d'existence, a joué un rôle majeur dans le renouveau islamique ivoirien, a été un acteur incontournable des mouvements de jeunesse du pays (et même de la sous-région) et a constitué un véritable incubateur de l'élite musulmane francophone réformée (Miran, 2006a). Avec au moins 100 000 membres actuellement à son actif et au moins autant de sympathisants-es, l'influence de l'AEEMCI ne se dément pas. Ses activités incluent des séances de formation hebdomadaires dans les groupes de bases suivant un programme éducatif élaboré par le bureau national, des conférences et journées culturelles sur des thématiques diverses, des journées régionales ou nationales de la militante AEEMCIste, des concours de connaissance islamique et de psalmodie du Coran, des formations sur la gestion de la vie associative et l'organisation d'événements, etc. Son activité la plus emblématique est probablement la tenue, sur une base annuelle, de séminaires régionaux et nationaux de formation. Au-delà des activités associatives officielles, les sœurs et les frères AEEMCIstes des cellules locales multiplient les occasions de se rassembler (ex : organisation de grins, visite aux aînés-es ou à d'autres AEEMCIstes qui vivent des épreuves (ziarras), fêtes de rupture du ramadan, etc.) pour vivre collectivement leur foi dans l'entraide et la camaraderie.

J'ai intégré quelques activités de la section locale de l'AEEMCI : instruction islamique mixte ou féminine, réunions associatives, activités sociales (funérailles d'un parent d'un aeemciste, rupture de ramadan, etc.). L'activité la plus marquante de l'AEEMCI à laquelle il m'a été donné de participer est le séminaire régional de formation islamique du Kabadougou (SERFIK), qui s'est tenu à Tiémé, un village 30 km à l'est d'Odienné,

du 13 au 17 avril 2019. J'ai passé 5 jours complets en compagnie d'élèves et d'étudiants âgés de 7 à 22 ans environ, qui soit suivaient le programme éducatif correspondant à leur niveau, soit contribuaient à l'organisation logistique du séminaire (restauration, entretien des lieux, encadrement des plus jeunes, etc.). J'ai aussi pu faire connaissance avec quelques-uns des conférenciers, qui étaient pour la plupart des anciens de l'AEEMCI ou encore des enseignants dans des médersas. Assister au SERFIK m'a permis d'améliorer ma compréhension des modes de sociabilité des jeunes musulmans-es et des normes religieuses véhiculées par les autorités officielles. Le SERFIK a aussi constitué une précieuse occasion pour tisser des liens avec plusieurs lycéennes, que j'ai pu revoir par la suite et convoquer en entretien pour discuter de manière plus approfondie sur leur rapport à l'islam et aux djinns.

C'est aussi par l'entremise de Hadja Kamagaté que je suis entrée en contact avec des membres fondateurs de la section locale d'Ançar Dine, qui m'ont expliqué les fondements de cette organisation, ses activités, etc.

Tableau 2.5 Ançar Dine

Ançar Dine est présente à Odienné depuis 1994 (entretien avec deux membres d'honneur d'Ançar Dine Odienné, 22 avril 2019). Cette organisation s'est constituée autour du chérif malien Ousmane Madani Haïdara. Ce dernier s'est fait connaître comme prédicateur dans les années 1980 au Mali. Grâce à sa stratégie de médiatisation de ses sermons, enregistrés sur cassette et distribués dans de vastes réseaux, cet entrepreneur religieux a rapidement gagné en popularité dans son pays et ceux avoisinants (Holder, 2012). On considère aujourd'hui Ançar Dine comme un acteur transnational influent dans le paysage religieux ouest-africain, avec ses centaines de milliers de fidèles répartis dans 37 pays (bamada.net, 2020). Haïdara, son chef spirituel, jouit d'une immense notoriété au Mali, où il assume d'ailleurs depuis 2019 la direction du Haut conseil islamique, l'organe représentant les leaders et associations islamiques auprès des autorités politiques du pays.

L'un des messages forts véhiculés par Ançar Dine pourrait se résumer ainsi : pour vivre en accord avec les préceptes de l'islam, il ne suffit pas d'être né musulman et de réaliser mécaniquement ses prières. L'engagement envers le message du Prophète doit être traduit consciemment par les fidèles dans leurs agissements du quotidien (Holder, 2012, p. 4). Pour marquer cet engagement, celles et ceux qui désirent rejoindre Ançar Dine doivent prononcer publiquement un serment comprenant six promesses. Avant de pouvoir intégrer complètement l'organisation, les aspirants adhérents-es sont soumis-es à une

période de probation de six mois, lors de laquelle leurs confrères et consœurs examinent la sincérité de leur engagement.

Ançar Dine se distingue d'autres associations par son approche populaire. L'organisation promeut par exemple l'utilisation des langues vernaculaires dans les prêches, allant ainsi à contre-courant d'une tendance à l'« arabisation » de l'islam, très forte dans les cercles réformistes (Holder, 2012, p. 17). Ançar Dine se démarque aussi par son autonomie financière. En ne misant que sur les cotisations et les dons des membres, l'organisation a su mettre en place tout un ensemble d'infrastructures (radio, chaîne télévisée Chérifla TV, écoles, lycées et universités islamiques, centres de santé, etc.) et solidifier ses assises au sein des communautés.

L'une des activités phares de l'organisation est la célébration du Mawlid, soit la commémoration de la naissance du Prophète. À cette occasion, les Ançars de partout affluent vers l'un des grands stades de Bamako. Ils et elles profitent du rassemblement pour collecter les cotisations annuelles et effectuer le bilan moral et financier de l'organisation. En octobre 2020, en plein contexte de pandémie et d'instabilités politiques au Mali, le Mawlid a attiré 152 806 pèlerins-nes en provenance de 25 pays à Bamako, soit 4169 de plus que l'année précédente (bamada.net, 2020).

Les sections et sous-sections locales d'Ançar Dine organisent plusieurs autres activités. À Odienné, par exemple, les membres se rencontrent aux deux semaines au sein de leur sous-section. Des conférences, prêches et caravanes de prêches se tiennent aussi ponctuellement. Des séances de zikr²¹ de même que des séances d'instruction islamique pour femmes sont aussi organisées hebdomadairement.

J'ai pu m'entretenir avec quelques femmes de la cellule féminine de la section locale d'Ançar Dine et assister à une grande conférence organisée au rond-point central d'Odienné en préparation au mois de Ramadan.

²¹ Le zikr est une pratique dévotionnelle qui consiste à se remémorer Dieu par l'invocation répétée d'un nom d'Allah ou d'une formule, comme la chahada, par exemple (« il n'est de dieu que Dieu », « la ilaha illa Allah »)). C'est une pratique importante dans le soufisme, la branche mystique de l'islam, bien établie en Afrique de l'Ouest (y compris à Odienné).

Pour rencontrer les femmes qui consultent, j'ai dû emprunter d'autres canaux que ceux des associations, bien que ceux-ci m'aient été, de manière indirecte, utiles à cet égard. Le fils de M. Camara et l'un de ses amis, qui se prénommaient tous les deux Youssouf m'ont apporté une précieuse aide à ce niveau. Ils m'ont présentée à trois guérisseuses et djinatiguis et ont agi comme interprètes lors de ces entretiens.

J'ai aussi mobilisé mon entourage pour trouver des guérisseuses et des djinatiguis en dehors des réseaux des deux jeunes hommes. Par exemple, une lycéenne AEEMCIste m'a présentée à sa tante djinatigui; un ami de mon voisinage a bien voulu m'accompagner chez une femme qui consulte et dont il avait entendu parler; une amie de M. Bamba m'a conduite chez une parente éloignée qui pratique la voyance; etc.

En me rendant chez des lycéennes avec qui je devais m'entretenir, j'ai fait la connaissance de Moussa Kamagaté. Celui-ci enseigne la littérature à leur lycée et anime le club de poésie dont elles font partie. Moussa m'a prêté main forte en m'amenant chez une femme d'un village voisin versée dans les travaux mystiques. Il m'a plus tard présentée à l'une des épouses de son père, elle-même djinatigui. Cette dernière, peut-être mise en confiance par le fait que j'étais une amie de son fils (par alliance), m'a proposée de m'initier au travail avec les djinns pour que je comprenne mieux cet univers. Dans un mélange d'excitation et d'appréhension face à l'inconnu, j'ai accepté cette invitation inespérée, survenue alors qu'il me restait à peine deux semaines d'enquête. Cette femme est donc devenue, pour les derniers jours de mon séjour, ma karamogo (entendu ici au sens de « maître »).

Ces deux semaines, quoique bien courtes pour me plonger dans un univers aussi complexe et éloigné de moi, m'ont permis de voir de plus près :

- les rituels qui encadrent l'entrée dans la pratique et les communications avec les djinns
- le quotidien d'une djinatigui ainsi que le rôle qu'y jouent les djinns
- les caractéristiques de différentes sortes de djinns
- le déroulement des consultations, les affections traitées et la manière dont les djinns sont mobilisés dans les activités thérapeutiques et religieuses
- les réseaux de relations entre lesquels naviguent ma karamogo (relations conjugales, familiales, de voisinage, avec d'autres spécialistes, etc.).

Mes lectures et rencontres sur le terrain m'ont appris que les guérisseuses et djinatiguis sont loin d'être les seules actrices du milieu de la guérison à invoquer les djinns lors de leurs consultations. Les praticiens-

nes de la roqya, appelés raqis, vouent eux aussi un intérêt particulier à ces créatures. Par l'intermédiaire de M. Bamba, j'ai pu entrer en contact avec un groupe de raqis d'Odienné, affilié à l'ONG Roqya Coran Guérit.

Tableau 2.6 ONG Royqa Coran Guérit

Roqya Coran Guérit est une ONG internationale qui dispensent, dans ses différents centres, des basés sur la roqya, une forme de médecine islamique qui cherche à guérir les maux du corps et de l'esprit avec les versets du Coran. Les afflictions et les blocages des patients-es sont généralement attribués aux actions de djinns malveillants, souvent envoyés par des sorciers. Dans cet univers, on parle de blocages quand une-e patient-e est confronté-e à des difficultés persistantes qui « bloquent » son succès dans l'une ou l'autre des sphères de sa vie (amoureuse, familiale, académique, professionnelle, économique). Les raqis tentent de repousser et convertir à l'islam les djinns à l'origine des maux en utilisant le pouvoir des sourates, qui sont soit récitées, soit « infusées » dans des préparations que les patients vont ingérer ou dont ils-elles vont s'enduire (eau coranisée, miel coranisé, beurre de karité coranisé...).

La roqya n'est pas nouvelle : elle prendrait sa source dans des pratiques exorcistes de l'Arabie pré-islamique qui auraient été « religiosifiées », intégrées à l'islam (Hamès, 2007 ; Touag, 2012). Plusieurs chercheurs-es ont observé qu'à compter des années 1990, la roqya s'est popularisée et globalisée en prenant un sens particulier (Cherak, 2019 ; Mateo Dieste, 2015 ; O'Brien, 2006 ; Touag, 2012). L'interprétation de la roqya qui s'est généralisée et qui prévaut encore aujourd'hui présente des affinités importantes avec l'islam salafi. Elle a d'ailleurs été largement diffusée via les canaux médiatiques de ce dernier. Le salafisme préconise un retour à l'islam des « pieux ancêtres » (salaf al-salih), à un islam des origines épuré de toutes formes d'innovations (appelées bid'a en arabe)²² et appliquant à la lettre les enseignements du Coran et de la Sunna (Touag, 2012). Comme les raqis²³ prétendent que c'est le texte lui-même qui guérit, ils pourfendent les autres praticiens-nes — marabouts, voyantes, etc. — qui n'ont pas une approche aussi littéraliste de la guérison islamique

²² On appelle « innovations » les pratiques créées sans être validées par un précédent, donc les pratiques qui ne se sont pas confirmées par le Coran et les actions du Prophète. Le terme innovation peut prendre un sens proche de celui d'hérésie.

²³ Attention, ce n'est pas parce que la roqya partage une proximité avec l'islam salafi que les raqis sont nécessairement des tenants de cette tendance. De plus, les raqis traitent des patients-es de toutes confessions.

(Cherak, 2019 ; Mateo Dieste, 2015 ; Touag, 2012). Pour les raqis donc, ces praticiens-nes sont souvent vus comme des innovateurs-trices « charlatans » et des propagateurs-trices du shirk²⁴ (Touag, 2012).

Ce souci d'un islam purifié se fait bien sentir chez mes interlocuteurs de Roqya Coran Guérit. La mission première de l'ONG, d'après ce que m'en a dit un membre de la cellule odiennéka, est de « faire sortir les gens de l'associationnisme, du shirk » en offrant des « prestations sanitaires islamiques » et en instituant « une pratique saine de l'islam » (10 mai 2019, entrevue avec un raqi de la cellule odiennéka de Roqya Coran Guérit). L'implantation de la cellule odiennéka de Coran Guérit remonte au mois d'août 2018. La création de la cellule a permis de rassembler environ huit raqis qui opéraient déjà seuls et de leur donner accès aux réseaux et à l'expérience des autres centres ivoiriens (on en compte plus d'une dizaine, répartis entre Abidjan, Yamoussoukro, Man, Bouaké, Korhogo, San Pédro, etc.). Tous ces centres reprennent les enseignements du cheikh Ben Halima Abderraouf. Natif de Tunis et maintenant installé en France, cet ancien ingénieur en statistiques et économie se consacre professionnellement à la roqya depuis 1997. Auteur et entrepreneur religieux prolifique, il œuvre activement à la diffusion de la roqya en ouvrant des centres un peu partout à travers le monde. Selon son site web, son ONG serait présente dans 41 pays, dont plusieurs en Afrique de l'Ouest (Togo, Sénégal, Niger, Nigeria, Mali, Guinée, Ghana, Burkina Faso, Bénin...) (Abderraouf, 2022).

J'ai pu m'entretenir avec deux membres du groupe. Sur invitation de ces deux derniers, j'ai aussi pu observer une séance de captage de djinns.

Les lecteurs-trices se demandent peut-être ici ce qui m'a poussée à faire cette place à l'ONG Roqya Coran Guérit dans mes enquêtes, censées se centrer sur le rôle des savoirs ésotériques dans la construction de la subjectivité religieuse de femmes qui ne sont pas des raqis... Plusieurs éléments m'ont poussée à accorder mon attention à l'ONG :

²⁴ Le shirk ou associationnisme désigne le péché commis lorsque l'on associe à Dieu d'autres dieux, divinités, êtres ou objets (ex : talismans ou amulettes protectrices) et qu'on leur voue une adoration que seul Allah devrait recevoir. Il s'agit d'un péché grave en islam.

- Malgré le fait qu'il y ait d'autres ONG actives dans le champ de la roqya et de la guérison islamique, Roqya Coran Guérit s'illustre par son importance et son influence. Ses activités en Côte d'Ivoire (et plus largement en Afrique et dans le monde) sont en expansion ces dernières années. Elle dispose d'un réseau international de cliniques et ses membres médiatisent fortement leurs activités (publication et vente de livres du cheikh Ben Halima, présence sur les réseaux sociaux, production de vidéos YouTube, interventions dans la presse et la télévision nationale, etc.)
- Les services de Roqya Coran Guérit entrent en compétition directe avec ceux des guérisseuses et djinatiguis. L'ONG cherche activement à délégitimer leurs pratiques, mais ouvre aussi de nouveaux espaces d'implication, voire de professionnalisation, pour d'autres femmes souscrivant à son interprétation de la guérison islamique.
- Cette ONG contribue à la mise en circulation de nouvelles conceptions de la maladie, de l'invisible et de la religiosité (ainsi que du lien entre les trois). Il m'apparaît pertinent de mesurer la portée de ces idées et la manière dont elles entrent en dialogue ou en confrontation avec d'autres approches. Avec ses cliniques au fonctionnement standardisé, où on attribue à chaque patient une fiche de suivi et un temps de consultation défini, elle participe d'une dynamique d'institutionnalisation des pratiques de guérison qui pourrait rejallir sur les autres acteurs-trices de ce milieu.

Enfin, pour revenir à mes enquêtes, deux jeunes patientes du groupe Roqya Coran Guérit d'Odienné, victimes d'attaques de djinns, ont accepté de discuter avec moi de leurs traitements, de leur perception des djinns, de l'impact de leur expérience de possession sur leur rapport à l'islam. J'ai pu avoir une autre discussion du même genre, étalée sur deux entrevues, avec une jeune fille rencontrée par l'intermédiaire de lycéennes impliquées dans l'AEEMCI.

2.5 Pistes de réflexion sur mon statut à Odienné et son impact sur mes recherches

Ma présence à Odienné n'est pas passée inaperçue, car c'est une région qui reçoit les touristes au compte-goutte. Lorsque je circulais dans les rues à bicyclette, j'entendais souvent sur mon passage des exclamations « toubabou mouso! » (femme blanche) ou « chinois, chinois! »²⁵ (venant surtout des enfants). Plusieurs se retournaient pour me saluer, m'interpeler, m'inviter à venir les voir, me poser des questions... Je ne me fondais pas trop dans le décor et le contraste était assez grand avec l'anonymat des

²⁵ Il y avait des Chinois présents à Odienné lors de mon passage. Ils étaient responsables de la construction de la route sur l'axe Odienné — Gbéléban. C'était quand même particulier de se promener sur cette route toute neuve et d'apercevoir des panneaux routiers bilingues, en français et en mandarin.

grandes villes auquel je suis habituée. Dans les différents événements auxquels j'ai participé, il m'arrivait d'être perçue comme une invitée spéciale et, à cause de cela, de me faire offrir toutes sortes de privilèges et de passe-droits²⁶. Dans ce contexte, il devenait compliqué de se placer du point de vue de mes enquêtées, qui n'avaient pas droit à ces attentions.

Pour les participantes, être vues en compagnie de la « Blanche » a sûrement pu attirer l'attention sur elles. Je ne sais pas si cette attention était toujours souhaitée, surtout dans un contexte où les pratiques ésotériques de certaines d'entre elles ne font pas nécessairement l'unanimité. D'un autre côté, sachant que les spécialistes en savoirs ésotériques islamiques tendent à mettre de l'avant leurs connexions à l'international pour affirmer leur notoriété, il se pourrait que les participantes aient porté ma visite à l'attention de leurs clients-es et qu'elles s'en soient servi comme preuve de leur renommée (une Canadienne s'est déplacée jusqu'à Odienné pour les rencontrer).

Un enjeu important, qui s'est posé, surtout avec les spécialistes de l'ésotérique — il me semble, est celui de la méfiance en mon égard. En effet, leur pratique nécessite l'usage de savoirs secrets, potentiellement dangereux, qu'il est impensable de divulguer au premier passant. Même si j'ai mentionné systématiquement que mes données resteraient confidentielles, que c'est davantage leur histoire de vie que le contenu de leurs savoirs qui m'intéressait et que mes travaux étaient réalisés dans un cadre universitaire, les participantes ont pu avoir des doutes sur mes intérêts, sur les personnes pour qui je travaille, sur mes affiliations religieuses, etc. Cela est peut-être d'autant plus vrai que la notion de « projet de recherche universitaire » appartient à un univers très éloigné du leur. En tout cas, certaines lançaient à la blague de petits commentaires du genre « les Blancs sont trop curieux » et d'autres encore riaient un peu quand je posais des questions qui allaient trop loin. Bien sûr, je n'insistais pas quand cela se produisait.

En outre, j'ai trouvé difficile sur le terrain de négocier mon propre positionnement religieux, surtout dans le milieu des associations islamiques. J'ai été claire avec mes participantes sur le fait que je n'étais pas de confession musulmane. J'ai expliqué que j'avais une curiosité sincère pour l'islam et que je venais récolter

²⁶ Voici quelques exemples parmi de nombreux autres : lors des conférences d'ouverture et de fermeture du SERFIK, on tenait à m'asseoir dans la première rangée de l'assistance sur un sofa confortable, aux côtés des aînées. Il m'arrivait, pendant le SERFIK, de me faire offrir des repas différents de ceux des séminaristes. L'encadreur de l'AEEMCI a aussi refusé que je paie mes frais de participation au SERFIK. Dans un autre contexte, durant mon initiation, ma karamogo a accepté que je boive de moins grandes quantités de décoction de plantes que ses autres apprenties.

des données pour un projet de recherche universitaire sur les pratiques religieuses des femmes musulmanes d'Odienné. Même en exposant ainsi mes motivations, mes interlocuteurs-trices entretenaient beaucoup l'espoir que je me convertisse. Mon positionnement suscitait des questionnements chez certaines femmes des associations islamiques. « Pourquoi tu viens prendre ici et tu ne prends pas pour toi? » m'a-t-on déjà lancé. J'ai trouvé que c'était toute une gymnastique que de montrer mon intérêt pour l'islam sans pour autant nourrir de faux espoirs.

CHAPITRE 3

Quelques bribes de la vie religieuse et mystique à Odienné

Dans ce chapitre, je décris comment les deux tendances générales présentées au début de mon mémoire — reconfiguration des rôles et normes de genre en islam et regain contesté des pratiques mystiques — se traduisent dans le contexte spécifique d'Odienné. Je rends donc compte de l'arrière-plan normatif sur le fond duquel mes participantes évoluent. Je m'intéresse d'abord aux nombreuses activités d'éducation religieuse mises en place par les associations islamiques d'Odienné et à la manière dont les femmes les investissent. J'attire ensuite l'attention sur la logique générale de ré-islamisation dans laquelle s'inscrivent ces initiatives. Puis, je me penche sur le statut ambivalent des femmes dans les discours de ré-islamisation. Je termine mon incursion dans les milieux associatifs en examinant l'idéal féminin qui y est valorisé. Par la suite, je fais le récit de quelques-unes de mes rencontres avec des spécialistes du domaine mystique pour mieux faire apparaître les diverses forces et entités invisibles qui émaillent le quotidien et le paysage odiennékas de même que pour donner un aperçu de la diversité des manières d'intervenir auprès d'elles. Après avoir évoqué les soupçons qui planent autour de ces spécialistes, je rends compte des débats relatifs à la légitimité de leurs pratiques. Je conclus en montrant que, par-delà les divergences de fond séparant les différents spécialistes, un consensus existe autour de l'existence d'une entité mystique bien particulière : le djinn.

3.1 Aperçu de la vie associative des musulmanes d'Odienné

Les associations et organisations que j'ai fréquentées (AJIS, AJMCI, Ançar Dine, AEEMCI) comptaient toutes des chapitres féminins et organisaient des activités dédiées spécialement aux femmes — séances d'instruction islamique, conférences, journées culturelles, etc. J'ai aussi rencontré des femmes qui participent aux activités de plus d'une association à la fois (AJIS et AJMCI, ou encore AJMCI et activités mosquées sunnites). Cette importante participation féminine dans les associations n'est pas spécifique à Odienné. Elle a été remarquée et étudiée par d'autres chercheuses s'intéressant tant à la Côte d'Ivoire qu'à d'autres pays d'Afrique de l'Ouest (Alidou, 2005 ; Augis, 2014 ; Brégrand, 2012 ; Gomez-Perez et Madore, 2016 ; LeBlanc, 2007, 2009, 2014 ; Masquelier, 2009 ; Mbow, 1997 ; Rosander, 1997 ; Schulz, 2008a, 2011 ; Sounaye, 2011). Comme je l'ai souligné dans le premier chapitre, la piété islamique s'est fortement publicisée dans les années 1990 avec, entre autres, l'avènement du multipartisme dans plusieurs pays ouest-africains. La multiplication des médias islamiques, des médersas, des mosquées de quartier et bien sûr des associations islamiques en témoigne bien. C'est dans ce contexte que LeBlanc a

observé, à Bouaké en Côte d'Ivoire, que les femmes formaient souvent la majorité des participantes aux activités des associations islamiques. Elle a aussi constaté que plusieurs associations populaires de femmes, initialement fondées sur une appartenance ethnique/culturelle commune aux membres, se sont réinventées comme regroupements basés sur le partage de la confession islamique. Ces associations — dans leur nouvelle mouture — poursuivent une partie des activités réalisées auparavant, notamment la gestion d'un système de crédit rotatif. Elles en réorientent toutefois une bonne part autour de la pratique de l'islam, en mettant un « new emphasis [...] on religious rituals », en cherchant « the support of imams and other Islamic authority figures » et, enfin, en organisant des cours sur l'islam et le Coran (LeBlanc, 2014, p. 177). Ces nouvelles associations de quartier de même que les organisations islamiques nationales, qui ont des sections dans les différentes villes du pays, se rejoignent par leur visée commune : l'éducation des femmes en matière de religion.

Ce souci pour l'éducation des femmes m'a semblé encore d'une grande actualité lors de mes enquêtes à Odienné. Toutes les associations islamiques dont j'ai croisé le chemin offrent aux femmes, et ce généralement sur une base hebdomadaire (et même bihebdomadaire), des séances d'instruction islamique. Ainsi, les femmes de l'AJMCI se rencontrent tous les samedis après-midis au centre culturel islamique. Les femmes de l'AJIS, quant à elles, se donnent rendez-vous au même endroit les lundis soirs pour écouter les enseignements de leur guide. À la différence des cours de l'AJMCI, centrés sur l'apprentissage individuel et collectif de la récitation coranique, les cours de l'AJIS se structurent principalement autour de commentaires du guide sur différentes questions liées à la pratique de l'islam, tout en faisant de temps à autre place à la mémorisation d'invocations en arabe. Les lycéennes impliquées dans l'AEEMCI, de leur côté, se regroupent dans une salle de leur lycée les mardis midis pour apprendre, sous la supervision d'un ustaz²⁷, l'arabe et la lecture du Coran. Elles forment aussi la majorité lors des rencontres mixtes de l'AEEMCI, qui ont lieu tous les mercredis et lors desquelles différentes thématiques — définies dans le plan de formation du bureau national- sont traitées (par exemple, la vie du Prophète, la signification du mois de Ramadan...). Ançar Dine aussi organise aussi des cours pour les femmes, à raison de deux fois semaine. Contrairement aux autres associations, les enseignements sont dispensés par une femme. Par manque de temps et de coordination avec les responsables d'Ançar Dine, je n'ai pas eu l'occasion d'observer les séances d'instruction de ce regroupement. La prolifération des associations islamiques et des associations a rendu accessible à de nombreuses femmes des classes moyennes et

²⁷ Terme en arabe qui signifie enseignant religieux.

populaires des savoirs auparavant exclusifs aux hommes (et à une minorité de femmes en provenance de familles aisées) (LeBlanc, 2014 ; Schulz, 2011). Une telle dynamique a ouvert pour les femmes de nouveaux espaces où elles peuvent se prononcer sur la pratique de leur religion et poser ouvertement des questions sur des enjeux tels que les dynamiques de genre, la planification familiale, etc. Plus encore, comme le soutient LeBlanc (LeBlanc, 2014), les femmes ont pu, à travers leur participation aux activités associatives, acquérir visibilité et légitimité publiques et démontrer du même coup qu'elles sont des musulmanes pieuses et respectables. Pour Schulz, qui a mené des enquêtes dans des associations islamiques féminines au Mali, cela marque un nouveau paradigme dans la manière de concevoir et pratiquer la piété féminine (Schulz, 2008b). Alors que l'idéal religieux féminin (accessible seulement à une minorité aisée) reposait auparavant sur la « relegation of female religiosity and devotional practices to an intimate, secluded, and domestic space » (Schulz, 2008b, p. 29), il se déploie, à partir des années 1990, « through embodied pious acts » (LeBlanc, 2014, p. 171) (tels que le port du foulard et de vêtement modeste, l'usage de la langue arabe, l'adoption d'un comportement réservé, etc.) exécutés publiquement lors d'activités associatives ou d'autres événements religieux.

Au-delà d'être des espaces d'apprentissage de la religion et de démonstration de sa foi, les associations constituent pour les femmes d'importants lieux de sociabilité et de solidarité. Comme l'observe Schulz (Schulz, 2008b), la perspective de bénéficier du support d'un groupe — en particulier en cas de situation conjugale ou familiale difficile — peut constituer une motivation à rejoindre une association. C'est aussi le constat que fait Mme Koné, la présidente communale de l'AJMCI (section femmes), et que j'ai consigné tout au long dans mon journal de terrain:

Mme Koné me disait que si on passait au marché pour inviter les femmes à une séance d'instruction, personne ne viendrait. Elles sont trop occupées. Mais elles sont intéressées à aller dans des événements comme des mariages, par exemple. C'est pourquoi les femmes de l'AJMCI fréquentent ce genre d'événements. C'est une façon pour elle de recruter de nouvelles membres et de les intéresser à mieux connaître l'islam. Quand elles vont au mariage d'une consoeur, d'autres femmes les voient en action. Elles les voient collecter des dons (tontines) parmi les membres féminines de l'AJMCI présentes et elles les voient remettre ces dons à la sœur qui a besoin de soutien. Cette démonstration de solidarité est susceptible d'attirer de nouvelles membres. La solidarité, aux dires de Mme Koné, est une valeur très importante pour elle et les femmes de son groupe, qu'elle va jusqu'à comparer à des membres d'un seul et même corps (si un membre va mal, c'est tout le corps qui fonctionne moins bien). C'est vraiment une volonté de communauté qui fait tenir les femmes entre elles et qui rend leur groupe attrayant pour d'autres. (9 avril 2019, extrait du journal de terrain)

Figure 3.1 Le centre culturel islamique d'Odienné



Une vue de l'intérieur du centre culturel islamique d'Odienné, où diverses associations islamiques tiennent leurs activités. C'est là que les femmes de l'AJIS et l'AJMCI se retrouvent pour leurs séances d'instruction islamique.
Source : l'auteure, 30 mars 2019

Les associations et organisations formalisées n'ont pas le monopole des activités d'éducation des femmes. Des initiatives d'instruction féminine peuvent se former autour de mosquées ou de cours familiales. Ainsi, dans la cour des Savané, grande famille de marabouts dont l'imam de la grande mosquée est issu, des femmes âgées d'environ 8 à 60 ans se rassemblent 5 soirs sur 7 pour apprendre à réciter des sourates ou pratiquer la lecture de l'arabe (dépendamment de leur niveau d'avancement) autour d'une de leurs consœurs qui a fait son BAC dans une médersa de Bouaké. À la mosquée sunnite non loin de la grande mosquée, des femmes se rassemblent aussi autour d'une malimatou²⁸ 2 fois par semaine pour recevoir des enseignements sur le saint Coran et la vie du prophète. Elles en profitent aussi pour récolter des dons qui vont à la cagnotte collective, utile pour apporter une aide ponctuelle aux sœurs dans le besoin.

²⁸ Voir note de bas de page 20.

3.2 Discours islamiques en faveur d'une moralisation du quotidien

3.2.1 Aperçu des discours de réislamisation à Odienné

Dans les discours que j'ai recueillis au sein des milieux associatifs islamiques d'Odienné, le besoin d'éducation morale des musulmans-es et plus largement de la société se fonde sur un constat : l'omniprésence du vice. Il menace gravement l'ordre social et contribue à l'effritement de ses valeurs fondatrices, comme le respect des aînés, la soumission à l'autorité, l'honnêteté, la modestie, etc. Il leur substitue cupidité, impudeur, infidélité, désobéissance à l'autorité, violence, alcoolisme, homosexualité, etc. Les leaders de l'AEEMCI et de l'AJIS ont utilisé à quelques reprises l'exemple des « microbes »²⁹ pour illustrer l'emprise du vice, qui serait à ce point profonde que les enfants en sont venus à se retourner brutalement contre leur propre société. Cette perception de décadence du monde nourrit un sentiment d'insécurité morale et spirituelle, qui transparaît dans les thématiques des activités des associations islamiques. Ainsi, lors du Séminaire régional de formation islamique du Kabadougou (SERFIK) organisé du 13 au 17 avril par l'AEEMCI³⁰, l'une des séances de formation offerte tournait autour de la question « comment préserver sa foi dans un monde de vice? ». Autre exemple : lors de l'une des soirées hebdomadaires d'éducation islamique à l'attention des femmes de l'AJIS, l'instructeur a appris à son audience à réciter certaines sourates censées les prémunir des attaques du Dajjâl (équivalent de l'Antéchrist en islam).

Aux dires des différents leaders religieux dont j'ai croisé le chemin, le mal qui gangrène la société n'épargne pas les musulmans-es. Plusieurs d'entre eux et elles, par leur manque d'attachement aux principes de leur religion ou par leur ignorance, en favorisent la propagation. C'est ce que soutient le guide religieux prononçant la conférence préparatoire au mois de Ramadan organisée par Ançar Dine. Celle-ci s'est déroulée le 28 avril 2019 à un lieu bien en vue d'Odienné, sur une place extérieure juste à côté du rond-point central de la ville. Lors de son allocution devant un public de près d'une centaine de personnes,

²⁹ On appelle les « microbes » les gangs d'enfants laissés à eux-mêmes, hais et craints par les populations des quartiers populaires d'Abidjan, qui commettent des vols précédés d'agressions violentes à l'arme blanche. Ce phénomène des enfants dits « microbes » a commencé après la crise post-électorale de 2010. Pour un portrait nuancé et déstigmatisant de ces enfants, qui fait ressortir la trajectoire de désaffiliation sociale qu'ils et elles ont en commun et qui leur donne la parole, voir ce documentaire du sociologue Francis Akindès : « Faire l'incroyable ». Parole aux enfants dits microbes, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=GWMBz5KvVvc>

³⁰ Ce camp de formation islamique auxquels participaient pas moins de 300 jeunes du Kabadougou s'est déroulé au lycée municipal de Tiémé, à une trentaine de kilomètres à l'ouest d'Odienné.

le guide religieux a relevé la présence d'enfants de musulmans-es dans les maquis³¹. Il s'est désolé des jeunes pour qui l'islam semble n'être qu'une mode vestimentaire et qui « jouent » avec la prière, la prennent à la légère. Il a fustigé les imams qui laissent leurs filles déambuler au marché à moitié nues, habillées « sexy », avec des mèches et la peau dépigmentée. « Toi, tu n'es pas un vrai imam », a-t-il déclaré. Il a aussi déploré que des musulmans-es consultent des marabouts et lisent le Coran dans le seul but d'augmenter leur richesse personnelle. L'un des membres de l'ONG Roqya Coran Guérit m'a dit, quant à lui, que bien des gens sont musulmans de nom ou par conformisme, mais que « dans la pratique, [ils ne sont] pas musulmans en tant que tels ». Il considère aussi que les « suppôts de Satan » sont parmi les musulmans-es. Donc, en plus d'être « confrontés à une mauvaise pratique de leur religion » (entrevue du 10 mai 2019), certains-es d'entre eux et elles collaborent activement avec les forces sataniques³². La secrétaire de la cellule féminine de l'AIS, de son côté, m'a confié que la majorité des musulmans-es ne comprennent pas leur religion. Leur méconnaissance les amène à confondre l'islam et les traditions culturelles, dont plusieurs sont en réalité proscrites par le Coran. (entretien du 23 avril 2019)

Dans ce contexte, les appels à l'islam (la da'wa) doivent être multipliés et viser non seulement le recrutement de nouveaux fidèles, mais aussi (et même surtout) la rééducation des musulmans-es. L'idée que l'ordre moral est à reconstruire imprègne la plupart des groupes que j'ai fréquentés. Les AEEMCIstes en ont fait le thème de la conférence d'ouverture du SERFIK : « La contribution de l'AEEMCI à la restauration des valeurs citoyennes et morales ». Le comportement individuel est le principal terrain investi par cette entreprise de reconstruction. Les leaders religieux condamnent un islam de façade, où on satisfait aux obligations de sa religion sans y mettre de cœur, sans chercher sincèrement à intégrer leur sens profond dans ses agissements quotidiens. Cette idée est ressortie dans plusieurs discours, dont celui du guide religieux Ançar Dine prononçant la conférence préparatoire au mois de Ramadan. Il a expliqué à son assistance que « la prière ne suffit pas. Elle doit être associée au bon comportement ». La même logique s'applique pour le mois de Ramadan. Le jeûne doit être pris sérieusement, avec l'intention profonde et manifeste de se transformer durablement, sans quoi il ne vaut rien : « Il est facile de reconnaître un jeûne qui a été accepté [par Allah]. Tout ce que tu faisais [avant], alcool, adultère, etc.

³¹ Les maquis sont des restaurants/bars extérieurs où l'on sert de l'alcool.

³² Il a donné plusieurs exemples à cet effet, dont un des plus parlants est peut-être celui-ci : lui et ses collègues auraient réussi à capter pas moins de 500M de djinns maléfiques dans un lieu pourtant très saint : la grande mosquée d'Odienné. Ces djinns avaient pour objectif de détourner les croyants-es de la prière. Ils avaient des alliés-es parmi les musulmans-es fréquentant la grande mosquée. Ces alliés-es les auraient fait entrer en pensant à eux plutôt qu'à Dieu en disant « La ilaha illallah » (il n'y a de Dieu qu'un seul Dieu). (entrevue du 10 mai 2019)

Après le Ramadan, tu n'aimes plus. C'est la preuve que ça a marché. » Il a émis une mise en garde : « Dieu ne va pas te donner ses bénédictions si tu reprends tes mauvais comportements comme si de rien n'était après le Ramadan. » Les deux fondateurs d'AJIS placent eux aussi l'accent sur le bon comportement. Pour eux, la prière en est la clé de voûte. Elle « rend parfait » (entrevue du 23 avril 2019), elle nous transfigure, à condition d'être bien maîtrisée. La prière est ici aussi inséparable d'un réalignement complet de sa conduite sur les valeurs islamiques et sur le modèle de la vie du Prophète. En l'absence de ce dernier élément, il faut conclure, m'ont expliqué les deux responsables de l'AJIS, que la prière est mal exécutée. Cette insistance sur le comportement individuel se couple aussi à une logique de responsabilisation : « Si tu ne réussis pas, demande-toi si tu as le bon comportement. C'est là que ça commence. S'il y a un malheur, c'est par toi que ça commence », affirme le guide religieux Ançar Dine à sa conférence du 28 avril 2019. Dans ces différents discours, une équivalence est posée entre la pratique assidue d'un islam authentique, le « bon comportement », l'atteinte du bonheur sur le plan individuel et la réussite de la société dans son ensemble, sa stabilisation dans un ordre aux hiérarchies bien établies³³. Ces discours peuvent être compris comme relevant d'une logique de « ré-islamisation ». Ce terme s'est imposé à partir des années 1990 pour penser les dynamiques de « réforme des pratiques culturelles des musulmans », qui émergent en réponse à un contexte d'instabilité sociale causée, entre autres, par la dérégulation étatique. Portées par une forte volonté de ré-enchantement et de moralisation du monde, ces dynamiques s'appuient généralement sur une « logique d'affirmation de soi et d'individualisation des pratiques islamiques » entrant en rupture avec l'idée d'un islam passé automatiquement des parents aux enfants (Saint-Lary et Samson, 2011).

J'ai pu constater, dans mes rencontres avec des militantes d'association islamiques, que cet appel à pratiquer un islam conscient et à en actualiser les principes dans toutes ses intentions et décisions est pris au sérieux. Une anecdote que m'a racontée Mme Koné, la présidente communale de la section féminine de l'AJMCI, le montre bien :

Pour Mme Koné, c'est important de comprendre le pourquoi de nos pratiques religieuses et de ne pas les exercer par imitation, par conformité seulement. Un jour, elle a remarqué qu'une de ses élèves portait un voile alors qu'habituellement, elle n'en met pas pour venir en classe. Elle a questionné son élève et elle a appris que sa mère l'avait envoyée à l'école avec le voile pour cacher ses cheveux qu'elle n'avait pas eu le temps de tresser. [...] Mme Koné l'a renvoyée à la maison en lui disant de revenir avec des tresses parce que ce n'est pas, selon

³³ On pourrait rajouter un terme dans cette équivalence : l'accomplissement de ces devoirs de citoyens-nes. À la conférence d'ouverture du SERFIK, par exemple, il était évident, pour le conférencier, que le fait d'être un-e « bon-ne » musulmane garantit le fait d'être un bon-ne citoyen-ne.

elle, une bonne raison de porter le voile. L'intention derrière la pratique semble très importante pour Mme Koné. (extrait du journal de terrain, 9 avril 2019)

3.2.2 Les femmes : piliers ou menaces pour l'ordre moral?

Les discours que j'ai captés sur le terrain attestent de la position ambiguë des femmes en regard de l'ordre moral. Elles peuvent autant le mener à sa chute qu'en constituer le fondement. Les efforts de remoralisation, qu'ils prennent pour cible les femmes et/ou qu'ils soient portés par elles, jouent sur cette ambivalence.

Dans les discours officiels véhiculés dans les milieux musulmans à Odienné, les femmes sont perçues comme étant plus faibles que les hommes, moins aptes à faire preuve de rigueur morale et même comme des agents corrompeurs potentiels. Le péril vient de leur corps, source de tentations. La responsabilité leur incombe de le soustraire du regard des hommes, faute de quoi elles pourraient les inciter au vice. En ce sens, les autorités religieuses désapprouvent fortement les tenues vestimentaires légères ou les accessoires qui attirent l'attention sur le corps et la beauté des femmes, comme les mèches. Les propos tenus lors du SERFIK illustrent bien en quoi l'habillement des femmes est un enjeu moral sensible. On en a fait le thème d'une conférence spéciale à laquelle les filles devaient obligatoirement assister pendant que les garçons jouaient au foot. Lors de cette conférence, et à d'autres moments du SERFIK (dont la conférence d'ouverture), le guide religieux a fait allusion aux filles qui, en prévision de leur cours d'éducation physique, font le trajet jusqu'à l'école en tenue sportive. Il a déclaré qu'en se « déshabillant » ainsi, les filles envoyaient le message « venez me payer moins cher » (conférence du 15 avril 2019). Selon ses propos, cela constitue un affront à la sacralité du corps de la femme, envers lequel la pudeur est de mise et qui doit être préservé pour le (futur) mari. Il a aussi soutenu que « si tu te paves dans ta beauté », « tous les enfants que tu vas mettre au monde seront des délinquants » (conférence du 15 avril 2019). Si les enfants deviennent des « microbes », a-t-il expliqué et fait entonner à l'audience, c'est à cause de leurs parents, de leurs mauvais comportements.

Dans cet exemple et celui, présenté précédemment, des « faux » imams qui laissent leurs filles se balader à moitié nues au marché, l'indécence des jeunes femmes apparaît comme un signe par excellence de la défaillance morale de la société, défaillance qu'elles vont quasi-inéluctablement perpétuer et aggraver. Leur comportement est l'aveu de l'échec de leurs parents (et tout spécialement de leur mère) et le présage de leur incapacité à élever de « bons-nes » musulmans-nes. Si la moralité des femmes n'est pas préservée et contrôlée, un maillon se rompt dans le processus de reproduction d'une société dont les assises sont

islamiques. En raison de leur rôle de ménagère, de mère et de « prime » éducatrice des enfants — rôle perçu comme complémentaire à celui de pourvoyeur du père de famille³⁴ —, elles forment, pour reprendre les mots d'un formateur de l'AEEMCI, le « noyau essentiel de la société ». Il est crucial qu'elles acquièrent une bonne connaissance de l'islam et fassent preuve d'une piété inébranlable, car elles pourront les inculquer à leurs enfants, prévenir l'égarément de la jeunesse et contribuer au renouvellement de la communauté musulmane. « Une femme instruite bonifie toute la société. Tout part de la femme. », a rajouté le formateur de l'AEEMCI lors d'une séance d'alphabétisation et de lecture en arabe réservée aux filles d'un lycée d'Odienné.

Les femmes, de par leur position qui oscille entre celle de la séductrice et celle de la bonne mère de famille, constituent donc des sujets centraux aux discours de (re)moralisation³⁵. Dans les prochaines lignes, j'observe de plus près les comportements attendus des femmes et les valeurs qui doivent informer leur ligne de conduite, tels qu'ils sont définis dans les discours de diverses associations islamiques.

3.2.3 Les comportements attendus des femmes

Les propos sévères sur les tenues vestimentaires légères laissent deviner l'importance accordée à la pudeur, tout particulièrement pour les femmes (bien que cela concerne les hommes aussi). Le Prophète lui-même, la référence ultime en matière de bon comportement, était « plus pudique qu'une jeune vierge dans son boudoir » (conférence d'ouverture du SERFIK, 14 avril 2019). Tel qu'expliqué dans l'une des séances de formation du SERFIK sur le comportement du musulman en public, il faut éviter les vêtements moulants ou transparents, jugés trop révélateurs, et s'habiller de vêtements amples, qui, pour la femme, doivent couvrir tout le corps à l'exception des mains, des pieds et du visage. Si le mari demande à sa femme de se couvrir davantage, il est bon qu'elle accepte. L'islam lui permet toutefois de refuser sans que cela ne soit une faute. De manière plus générale, les femmes sont encouragées à cultiver la « honte » de leur corps, une attitude d'humilité par rapport à leur beauté (formation du 14 avril 2019). En parlant avec une militante AEEMCIste qui s'était vu refuser le rôle de modératrice pendant le SERFIK, j'ai appris aussi que la

³⁴ Du peu que j'ai pu voir pendant mon séjour, il y a un attachement réel à la différenciation et à la complémentarité des rôles hommes-femmes. Toutefois, dans bien des cas, la réalité n'est pas aussi tranchée. Dans plusieurs des familles modestes dont j'ai croisé le chemin, les femmes vont cumuler leur rôle de ménagère à celui de vendeuse dans le secteur informel (par exemple) et ainsi contribuer aux revenus familiaux et acquérir une certaine autonomie financière.

³⁵ Je note toutefois ici que la tendance à faire porter sur les épaules des femmes le poids de l'ordre moral n'a rien de spécifique à l'Afrique de l'Ouest, aux milieux musulmans ou même plus largement aux milieux religieux.

voix des femmes est considérée comme une extension de leur corps, comme étant dotée du même pouvoir enjôleur (entretien du 1^{er} mai 2019). Les femmes doivent donc s'abstenir d'élever la voix en public devant des hommes, faire preuve de discrétion dans leurs prises de parole et s'exprimer en autant que possible entre femmes. La posture d'humilité prescrite aux femmes se rapporte non seulement à la manière de tenir leur corps et de faire porter leur voix, mais s'étend aussi plus largement à l'ensemble du comportement, la démesure, l'extravagance, l'orgueil et la médisance étant par exemple condamnés.

Le thème d'une seconde conférence du SERFIK spécialement réservée aux femmes (16 avril 2019) capture bien l'idéal féminin en islam et comment il doit se matérialiser dans le comportement des jeunes musulmanes. La conférence avait pour thème la pureté et était la seule à être prononcée par une femme, plus précisément, par la très respectée Mme Hadja Kamagaté. D'après l'enseignement de cette dernière, la pureté doit se décliner sur trois niveaux. D'abord, les femmes doivent viser la pureté de leur âme. Il s'agit « d'être des modèles partout où on se trouve », des ambassadrices de l'islam en faisant continuellement preuve de piété, d'assiduité, d'honnêteté, de respect envers l'autorité, de ponctualité, etc.

Ensuite, les femmes doivent veiller à la pureté de leur corps. Cela implique d'adopter une bonne hygiène, donc de se « laver régulièrement », de soigner son apparence, de porter des habits propres, d'« entretenir correctement ses cheveux », de se passer un cure-dent avant chaque prière, etc.

Les femmes doivent redoubler d'attention lorsqu'elles ont leurs menstruations. À ce moment-là, « les impuretés sortent de partout », explique Mme Hadja Kamagaté. Elle recommande à ses auditrices de se laver trois fois par jour et de changer leurs caleçons nuit et jour. Elle rappelle que les menstruations et les lochies induisent un état d'impureté majeur en islam, au même titre que les rapports sexuels. Dans cet état, il est interdit de prier, de jeûner, de toucher au Coran, d'entrer dans les mosquées... Pour rétablir la pureté à la fin des menstruations (ou d'un rapport sexuel), il faut pratiquer la djénéba, la grande ablution.

La purification suite aux menstruations et lochies semble être perçue comme un devoir corporel particulièrement important en regard de la féminité islamique, car une dizaine de jours avant le SERFIK, j'ai assisté à une conférence pour femmes d'une autre association, l'AJIS, portant exclusivement sur ce thème. Lors de cette conférence organisée au centre culturel islamique, quatre hommes ont expliqué à la cinquantaine de femmes d'âges variés réunies pour l'occasion la différence entre les menstrues et les

lochies, leurs caractéristiques respectives, les restrictions qu'elles provoquent sur le plan de la pratique religieuse, l'obligation de faire la grande ablution lorsqu'elles prennent fin, etc.

Figure 3.2 Au SERFIK, avec des séminaristes fraîchement diplômées



Source : photo prise par une séminariste, avril 2019

La chasteté constitue un autre élément fondamental de la pureté du corps. Elle paraît si importante aux yeux de Mme Hadja Kamagaté que cette dernière y consacre l'essentiel de la seconde moitié de sa conférence. Avant de l'aborder en détail, la conférencière spécifie le troisième niveau sur lequel se joue la pureté : l'environnement. Les musulmanes, qu'elles soient fortunées ou dans le besoin, doivent maintenir la salubrité de leurs milieux et ainsi assurer un cadre propice à la prière. La propreté, précise Mme Hadja Kamagaté, « fait la moitié de la foi ». Si la prière « rend propre », comme me l'ont répété plusieurs musulmans-es d'Odienné, il faut que cette propreté transparaisse dans le comportement, le corps et l'environnement de la croyante.

Mme Hadja Kamagaté revient ensuite sur la pureté sur la base de la chasteté. Elle s'adresse aux jeunes femmes pour leur demander les avantages de rester chastes. Les réponses fusent : « la fille chaste est bénie », « épargnée » ; « son mari lui doit tout le respect » ; « elle a son avenir assuré » ; « la famille va être

fière »... Mme Hadja Kamagaté acquiesce à ces réponses et en rajoute d'autres à la liste : rester chaste donne « l'opportunité d'accéder au paradis »; cela permet de se « préserver des MTS » et de « conserver un corps sain ». La conférencière invite la salle à répéter l'exercice, mais en nommant cette fois les inconvénients de se donner. Les réponses des AEEMCIstes et de Mme Hadja Kamagaté abondent : tu vas vivre « une humiliation totale »; l'homme à qui tu t'es donnée va « te jeter » après; ta famille va « te rejeter et te foutre dehors »; tu vas devenir « la honte de la société »; tu ne « pourras jamais te marier »; tu vas avoir des MTS et « devenir stérile »; tu vas avoir de la difficulté à accéder à des postes, car les hommes vont « fouiller ton passé pour te discréditer »... À travers ces réponses s'esquissent, comme sur un négatif, les traits et les moments fondamentaux du modèle local de féminité islamique. Le mariage, la maternité et le respect de l'honneur familial semblent en former le noyau.

Mme Kamagaté poursuit en proposant aux jeunes femmes des stratégies leur permettant de rester pures, dont la première est l'abstinence. Elle leur conseille de se tenir loin des voyous et des fornicatrices, à moins qu'ils et elles viennent vers elles avec un repentir sincère. Elle leur recommande de garder bien vivante leur crainte de Dieu et de répéter beaucoup d'invocations pour éloigner le Chaétan, car les incitations aux rapports sexuels et au vice foisonnent dans le monde d'aujourd'hui. « Y'a danger partout! », dit-elle. Enfin, elle leur conseille de pratiquer fréquemment sports et jeûnes, bénéfiques pour la santé de leur corps.

Après avoir discuté longuement de la pureté, Mme Kamagaté passe brièvement en revue les deux types d'impuretés dont les musulmans-es doivent obligatoirement se purger avant de prier, en faisant l'ablution³⁶. Elle prend quelques questions de la salle, puis clôt sa conférence en invitant les jeunes femmes à prendre en note une invocation qu'elles pourront prononcer souvent pour s'écarter de tout rapport sexuel.

En somme, le discours de Mme Kamagaté pendant le SERFIK montre bien comment la recherche de la pureté, même si elle est valorisée aussi chez les hommes, est érigée comme pierre d'assise de la piété féminine dans les milieux islamiques d'Odienné. La pudeur et la chasteté, entre autres, sont présentées aux filles comme les voies d'accès indiquées pour garantir la réussite de leur mariage, de leur

³⁶ Les impuretés dites mineures incluent le pet, l'évacuation d'urine, la défécation et le sommeil profond. Pour se nettoyer de ces souillures, le-la musulman-e doit pratiquer la petite ablution (rinçage des mains, de la bouche, du nez, du visage, des bras, de la tête, des oreilles et des pieds). Les impuretés majeures comprennent les rapports sexuels, les menstruations, les lochies, les rêves érotiques. Le-la musulman-e doit rétablir sa pureté en pratiquant la grande ablution ou djénéba (version longue de la petite ablution, qui demande le lavage de tout le corps).

fertilité/maternité, de leurs relations familiales et même de leur carrière; bref, pour s'accomplir en tant que femmes musulmanes.

Le modèle de piété féminine qui se dégage de la conférence de Mme Kamagaté vaut pour un public de jeunes femmes. On peut alors se demander quels sont les modèles de comportement valorisés auprès des femmes mariées. Il semblerait qu'une certaine attitude de soumission envers le mari soit encouragée. Dans la conférence Ançar Dine du 28 avril, par exemple, le guide citait le cas (qu'il semblait approuver) d'un mari qui refusait de pardonner à sa femme décédée parce que, bien qu'elle était gentille et appréciée de tous, elle refusait d'avoir une intimité avec lui. Il avançait aussi l'idée que le mari devait mettre la femme à l'aise et ne pas « trop » la dominer. De son côté, disait-il, la femme doit chercher à bonifier ce que l'homme a et éviter d'être envieuse ou jalouse. La secrétaire de l'AJIS allait un peu dans le même sens en me disant, en entrevue (23 avril 2019), que l'islam aidait à diminuer la compétition et la jalousie entre femmes, notamment dans les foyers polygamiques.

Il m'a aussi semblé que les femmes que j'ai côtoyées dans les milieux associatifs cherchaient à se présenter comme étant sobres et rangées. J'ai pu constater leur retenue lorsque je me suis rendue avec les femmes de l'AJMCI à la fête de mariage d'une de leur jeune sœur. Après que se soit terminée la phase d'allocutions et de remises de dons à la mariée, l'atmosphère commençait à s'échauffer. Les femmes se plaçaient à la queue leu leu et dansaient en cercle au rythme des DJs. Je me suis alors placée dans les rangs et j'ai commencé à danser. Rapidement, la présidente communale de l'AJMCI est venue me chercher et me prendre à part. Elle et d'autres femmes de la cellule féminine de l'AJMCI se préparaient déjà à partir. À mon grand désarroi (que je me suis abstenue de montrer — j'aime bien danser), la présidente communale m'a dit qu'elle allait me « sauver » de la danse et me ramener sans plus tarder chez moi. Sur le chemin du retour, elle m'a expliqué qu'elle cherchait toujours à rentrer avant le coucher du soleil.

3.3 Déambulations mystiques d'une *toubabou mouso* à Odienné

Il m'est plus difficile de présenter les milieux des pratiques mystiques à Odienné. Beaucoup de pratiques peuvent être qualifiées de mystiques et celles et ceux qui se spécialisent dans ce domaine portent une diversité de titres : guérisseurs-euses, clairvoyants-es, djinatiguis, féticheurs-euses, marabouts... J'ai trouvé ardu de retracer les réseaux de spécialistes « mystiques », leurs ramifications et leur étendue. Cela s'explique peut-être par leur caractère informel, qui contraste avec les milieux associatifs islamiques que

j'ai fréquentés, structurés suivant des organigrammes précis et dirigés par des responsables connus et bien identifiés.

Dix jours suite à mon arrivée à Odienné, j'ai pu commencer les entretiens avec des femmes guérisseuses et djinatiguis grâce aux contacts que l'un de mes informateurs, le fils de M. Camara, avait dans ce milieu. Malgré les lectures préparatoires que j'avais faites, j'ai eu l'impression de ne pas savoir comment poser les bonnes questions et bien interpréter les réponses parce que je n'avais moi-même jamais vu comment elles opèrent, quel genre de services elles offrent... Pour me familiariser avec cet univers, l'un des deux gardiens de la mairesse, Aboubacar, m'a été d'une précieuse aide. Il m'a amenée en consultation chez quelques praticiens de sa connaissance — aucune praticienne, malheureusement, ce qui m'a permis de voir de mes propres yeux leur modus operandi, leur champ d'intervention, la manière dont ils construisent la « vérité » de leur pratique, etc. Dans les prochaines lignes, je restitue quelques bribes de mon expérience avec Aboubacar, afin de donner un aperçu (bien sûr limité au cercle social de mon informateur) de ce qui peut se faire et se dire dans le domaine des pratiques mystiques à Odienné.

L'un des premiers éléments sur lequel Aboubacar a attiré mon attention est le Mont Denguélé, une montagne de 806 m d'altitude située à moins de 10 km d'Odienné, vers Gbéléban. D'après Aboubacar, il s'agit de l'un des attraits incontournables de la région. Il a donc organisé pour moi une visite du mont en compagnie d'un imam dont le vieux père aurait habité sur place. Lors de cette visite, j'ai appris que le Mont Denguélé joue un rôle particulier dans l'imaginaire odiennéka. Il constitue non seulement un monument historique, mais aussi un lieu sacré, investi par des forces mystiques puissantes. L'imam m'a raconté que le mont a servi de refuge au roi Diarrassouba du canton de Nafana, puis à Vakaba Touré lors de périodes de conflits. Les rochers qui ceignent le mont et les forces spirituelles qui habitent les lieux leur assuraient une double protection — naturelle et mystique — contre l'envahisseur. Les esprits de la montagne, encore bien actifs à ce jour, imposent le respect et demandent un traitement spécial. On ne peut déplacer un caillou ou couper une liane sans leur autorisation préalable, sous peine de les choquer. L'imam me dit que lui et d'autres de ses comparses ont dû intervenir récemment et calmer les esprits, car ceux-ci faisaient tomber en transe plusieurs visiteurs dont les « djinns » n'étaient pas les bienvenus sur le territoire. Cette visite m'a donné un premier aperçu du monde des esprits et des djinns, de la manière dont il s'entrelace au monde visible et des pouvoirs que l'on prête à ces entités. Cela témoignait de la présence, dans l'environnement odiennéka, de forces invisibles dotées de leur propre volonté, aptes à

façonner le monde et à agir sur les humains. J'ai pu voir ensuite de plus près comment les humains cherchent à intervenir auprès de ces forces en visitant avec Aboubacar des marabouts.

Figure 3.3 Les étonnants rochers du Mont Denguélé



Source : l'auteure, 28 mars 2019

En effet, peu après la visite du Mont Denguélé, Aboubacar me présente à deux marabouts³⁷. Les deux spécialistes recourent à différentes techniques pour entrevoir l'avenir, pour remonter aux causes mystiques des afflictions de leurs visiteurs-euses ainsi que pour identifier les actions (réalisation de sacrifice, ingestion de médicament, etc.) qui assureront la collaboration des forces invisibles. L'un des deux marabouts, un homme dans la soixantaine, appartient à l'une des grandes familles religieuses de la ville. Son grand frère officie à la grande mosquée. Aboubacar et moi lui rendons visite à son domicile. À la demande d'Aboubacar, il me fait des bénédictions pour le bon déroulement de mes recherches. Il vérifie

³⁷ Ici le terme fait référence à des spécialistes en sciences ésotériques islamiques. Gemmeke note bien comment il s'agit d'un titre polysémique : "The term, often used by francophone West Africans and by western scholars, can refer equally to men and women, to imams or prayer leaders, teachers, scholars, preachers, saints, religious ceremony leaders and leader of Muslim brotherhoods, as well as to any type of specialist in esoteric knowledge; producers of amulets and diviners. Even a diviner and healer without specific knowledge of the Islamic literary corpus, Islamic esoteric practices, or written Arabic is often referred to as marabout." (Gemmeke, 2008, p. 10-11)

ensuite qu'elles se passeront bien en s'aidant d'un Coran miniature. Celui-ci est recouvert de cuir et sa reliure est traversée par une clé ressortant à chacune de ses extrémités. Le marabout me demande de poser la tête de la clé sur mon index droit. Lui fait de même avec l'autre bout de la clé. Il adresse ensuite des questions sur mon avenir au Coran. Il interprète le sens dans lequel le livre tourne après chaque question pour en tirer des réponses. Il observe aussi la paume de mes mains et décode quelques bribes de mon avenir à partir des lignes qui la sillonnent. Le marabout étant occupé cette journée-là, il nous invite à repasser le voir une autre fois pour la prescription d'un sacrifice qui permettra de sceller la destinée favorable qu'il a entrevue pour moi.

J'ai pu être témoin de techniques de divinations et de prescriptions sacrificielles un peu différentes chez l'autre marabout rencontré par l'intermédiaire d'Aboubacar. Nous nous déplaçons chez lui, au quartier École II, un matin à la fin du mois de mars. Le marabout, dans la fin trentaine ou au début de la quarantaine, nous convoque dans une pièce de sa demeure dédiée spécialement à la réception de ses clients, que je décris dans mon journal de terrain :

Les murs et le plafond sont tapissés de draps blancs. Il y a des nattes sur le sol, pour que les visiteurs puissent s'asseoir face au marabout. Dans le fond de la pièce se trouvent toutes sortes de bouteilles en verre et plastique, de thermos, de récipients aux contenus variés. À côté de ceux-ci sont éparpillées plusieurs piles de livres et de feuilles en arabe. Il y a aussi sur le sol, devant le marabout, une petite surface recouverte de sable. Après qu'Aboubacar et moi ayons procédé aux salutations et exposé l'objet de notre visite, le marabout me fait des bénédictions en arabe. Ensuite, il met dans ma main une petite poignée de sable. Il me demande d'y mettre mes souhaits, ce que je recherche. Je m'exécute et lui tends la poignée de sable. Il la répand sur la petite étendue de sable devant lui. Il l'aplanit soigneusement puis y trace des signes. Il me dit ce que les inscriptions révèlent de mon avenir (en recherche, en amour, etc.). Il m'annonce aussi que j'ai un djinn, un djinn fort, de l'eau, qui vient me voir dans mes rêves. C'est un bon djinn, mais sa jalousie est à l'origine des « discussions » que j'ai avec mon amoureux. À la fin de la consultation, il me recommande un sacrifice censé assurer le bon déroulement de mes recherches : un poulet noir et une pintade noire-blanche. (extrait du journal de terrain, 27 mars 2019)

Figure 3.4 Un poulet et une pintade qui attendent patiemment le moment du sacrifice dans la cour d'un marabout à Odienné



Source : l'auteure, 31 mars 2019

Plus tard dans la journée, nous retournons chez le marabout pour poursuivre les discussions. Avant que nous partions, Aboubacar l'informe que j'ai une autre demande à lui adresser. Je veux savoir si je peux faire quelque chose pour que l'accouchement d'une de mes amies se passe bien. Comme plus tôt ce matin, le marabout pratique l'interprétation des signes dans le sable. Il me dit que mon amie attend un garçon et que l'accouchement se passera bien. Il me prescrit alors un autre sacrifice. Cette fois-ci, il s'agit de poudre de fusil, de lait, de 4 colas blanches et d'une côte de bœuf.

La réalisation des sacrifices recommandés par ce marabout, très fortement encouragée par mon accompagnateur, bouleverse mes préconceptions. Avant de partir pour mes enquêtes, je n'avais pas fait de lectures substantielles sur les pratiques sacrificielles. Je m'imaginai qu'une fois les animaux morts sacrifiés, on devait nécessairement les laisser là sans les toucher, la chair appartenant aux esprits ou aux forces au nom de qui le sacrifice avait été fait. Avec Aboubacar, je me rends compte que la réalité est toute autre. Le jour où nous allons acheter la pintade et le poulet, il me propose de les lui confier pour qu'il puisse les tuer. Il m'explique que la viande sera ensuite remise à des gens dans le besoin. J'accepte son offre, ne tenant pas spécialement à tuer moi-même les volailles. Avant de les lui laisser, Aboubacar m'invite à prononcer mes vœux sur les deux oiseaux. Il me laisse seule avec eux quelques instants. À son retour, il vient s'agenouiller devant les deux volailles et « dit des sourates dessus », pour reprendre son expression. Plus tard, Aboubacar et moi effectuons le sacrifice pour mon amie enceinte. Nous retournons

chez le marabout, pour qu'Aboubacar puisse valider la marche à suivre. Avec les items recommandés en main, nous nous rendons ensuite au quartier Yankafissa, où nous nous arrêtons au domicile d'un ami de Aboubacar, absent ce jour-là. Nous allons à la rencontre d'une des femmes de ce monsieur, affairée dans la cour avec ses jumelles, âgées d'environ un an. Nous voulons voir les jumelles pour leur remettre le lait requis pour le sacrifice. Avant de procéder, nous nous retirons dans le salon d'une des maisons de la concession. Je m'assois sur le sofa. Aboubacar sort pour me laisser seule un moment afin que je puisse mettre mes vœux sur les objets à sacrifier. Il vient me rejoindre peu de temps après et prononce des sourates sur les objets. Ensuite, nous allons rejoindre la femme et ses deux filles. Aboubacar donne le lait et les noix de cola à la mère des jumelles. Il remet aussi aux enfants l'argent qu'il restait sur les 1000F (environ 2\$ CAN) que je lui avais confiés pour les achats requis pour le sacrifice (200F, 100F remis à chacune des jumelles). Nous quittons ensuite pour nous rendre au lac Savané. C'est là qu'il faut aller sacrifier la poudre de fusil avec le morceau de côte de bœuf. Aboubacar précise que la poudre de fusil doit aller dans l'eau parce que le liquide, l'humide préviendra tout risque de feu. Je ne me souviens plus de la raison pour laquelle la côte de bœuf doit également être sacrifiée dans l'eau. Aboubacar jette la poudre de fusil dans un trou d'eau près du lac, puis enterre la côte de bœuf, emballée dans une feuille d'arbre, dans de la boue juste à côté du trou d'eau.

À travers cette expérience, j'entrevois le système d'économie du don dans lequel s'inscrivent les sacrifices. Je prends aussi acte de la force symbolique dont sont investis les animaux ou les objets sacrifiés. Ces offrandes à Dieu, qui doivent sceller un destin favorable, sont les dépositaires de nos vœux les plus intimes. On y place toute l'intensité de notre conviction en la puissance divine. Ils doivent être manipulés avec grand soin, une attention spéciale étant accordée au lieu et/ou au récipiendaire du sacrifice, car son statut semble rejaillir sur le processus en augmentant ses chances de succès³⁸.

³⁸ Dans ce cas-ci, il n'est pas anodin qu'Aboubacar se soit tourné vers des jumelles pour le sacrifice du lait : les jumeaux et jumelles sont considérés, dans plusieurs contextes en Afrique subsaharienne, comme étant dotés-es de pouvoirs spéciaux. On peut voir à cet effet la thèse de doctorat de Honorine Ouedraogo qui comprend une revue de la littérature sur le statut social des jumeaux en Afrique et sur les rituels qui les entourent (Ouedraogo Sawadogo, p.18-32). Elle remarque qu'il y a une certaine ambivalence des représentations sur les jumeaux et les jumelles : dépendamment des contextes, ils et elles peuvent être craints-es ou adorés-es pour leurs pouvoirs spéciaux, être perçus-es comme un signe de bénédiction divine ou bien une source de dangers et de malheurs.

Les habiletés des spécialistes que j'ai consultés avec Aboubacar ne se limitent pas à la divination et aux recommandations sacrificielles. Ils préparent aussi des médicaments — à ingérer ou avec lesquels se laver - et/ou des amulettes. Les médicaments présentent des vertus variées. Ils peuvent :

- Protéger contre les attaques d'autres humains ou d'entités invisibles
- Soigner des maladies mystiques ou naturelles
- Influencer l'avenir en un sens favorable à la personne qui consulte
- Doter cette personne ou un objet d'habiletés exceptionnelles, de pouvoirs surnaturels.

J'ai eu, à travers mes rencontres, quelques exemples de l'étendue des applications de ce genre de médicament : décoction qui assure à la personne qui s'en asperge qu'aucune de ses demandes ne lui soit refusée cette journée-là; teinture spéciale qui procure aux vêtements qui en sont imprégnés des propriétés pare-balles et anti-sorcellerie; gilets incrustés d'amulettes qui s'allongent pour offrir une protection totale du corps quand ça « devient chaud » (situation de danger ou de combat); médicament censé assurer la réussite de mes recherches, etc.

Les connaissances nécessaires pour la préparation de ces médicaments, l'exercice de la divination et la prescription de sacrifices revêtent un caractère secret et ne sont pas accessibles à tous. Elles nécessitent généralement un long apprentissage et s'acquièrent à l'issue d'un processus initiatique dont les paramètres changent selon les milieux. Comme l'atteste la littérature, les marabouts reçoivent ces connaissances d'un maître au service duquel ils se mettent sur une période prolongée (Brenner, 1985 ; Mommersteeg, 2009 ; Soares, 2005). D'autres spécialistes attribuent leurs connaissances à une ou des entité(s) invisibles qui les leur communiquent par différents moyens — rêves, visions, diverses interventions dans la vie éveillée... Là encore, ces savoirs sont marqués par le sceau du secret. Ils sont scellés par un pacte qui lie les spécialistes à la ou aux entité(s) et qui contraint les premiers à un certain code de conduite en échange des connaissances transmises par les derniers.

C'est le cas par exemple chez les dozos. Le chef local de cette confrérie, que j'ai rencontré par l'entremise d'Aboubacar, m'a expliqué qu'on ne s'improvise pas dozo. Pour entrer dans la pratique, il faut jurer sur Manimory³⁹, l'esprit tutélaire des dozos, lui offrir poulets et noix de cola et, enfin, se soumettre à un long

³⁹ Cela implique de promettre à Manimory de ne pas voler, commettre l'adultère, mentir et trahir d'autre chasseurs.

apprentissage. J'ai observé un rapport similaire au savoir chez les femmes qui travaillent avec les djinns (les djinatiguis et les flêlikêlas) et dont je parlerai plus en détail dans le prochain chapitre. Ainsi, une bonne part de l'autorité et de la légitimité que revendiquent les djinatiguis, flêlikêlas, dozos et autres spécialistes du genre repose sur la maîtrise de connaissances secrètes.

J'ai pu constater, au cours de mes enquêtes, que cette forme de légitimité est remise en question sur plusieurs plans. D'abord, de l'aveu du chef dozo d'Odienné, on verrait de plus en plus d'imposteurs prétendre posséder des connaissances sans qu'ils aient réellement traversé toutes les étapes nécessaires. Aboubacar tient des propos semblables lorsqu'il me raconte un soir qu'il connaît plein de djinatiguis et autres spécialistes qui pourraient m'aider pour mes recherches. Il me prévient qu'il y a « les vrais » et qu'il y a « les faux ». De la même manière, M. Bamba, le muqqadam tijani et enseignant, me met en garde contre les marabouts « escrocs ». Il croit néanmoins qu'il existe des marabouts de confiance, dont certains dotés de compétences si exceptionnelles qu'ils peuvent arrêter les balles de fusil ou même empêcher les armes à feu de détonner.

Pour les deux hommes, le critère qui départage vrais et faux spécialistes se situe au niveau moral. Les vrais se soumettent à un code de conduite et cherchent à se mettre au service d'autrui tandis que les faux agissent pour leur seul intérêt personnel, pour faire de l'argent. Pour attirer l'attention sur leur moralité douteuse, on appelle les présumés faux spécialistes des « charlatans ». Pendant mon séjour, j'ai été frappée par l'importante fréquence d'utilisation de cette dénomination, qui en vient à supplanter les termes comme marabouts, karamogo, djinatigui, flêlikêla... J'y ai vu le signe d'une crise de confiance envers les pratiques de ces spécialistes.

Ces pratiques sont aussi remises en question dans certains cercles sur la base de leur non-conformité aux préceptes de l'islam. J'ai pu le constater lorsque j'ai sollicité un étudiant militant de l'AEEMCI pour un coup de main. J'avais déjà fait appel à lui pour ses excellentes aptitudes en traduction lors de quelques événements au centre culturel islamique. J'ai pensé lui demander de m'accompagner à un entretien que j'avais planifié avec une djinatigui et pour lequel mes interprètes habituels n'étaient pas disponibles. J'étais un peu mal prise et, appréhendant ses réticences, je lui ai précisé que nous ne ferions pas de consultation et que lui n'aurait qu'à traduire mes échanges avec l'interviewée. Il s'est néanmoins montré hésitant et m'a annoncé qu'il préférerait faire valider sa décision par un imam. Je n'ai bien sûr pas cherché à insister ou

à le convaincre, mon but n'étant surtout pas de le mener à poser une action allant contre ses convictions. Il m'a rappelée plus tard pour me confirmer que l'imam lui avait déconseillé d'aller chez ces femmes.

La raison qui motivait son refus, sanctionné par l'imam, est la suivante : les pratiques comme la djinatiguiya ou encore la divination, le « maraboutage », etc. sont perçues comme étant contraires à l'islam parce qu'elles conduiraient inévitablement au péché du shirk (associationnisme). En effet, elles impliquent d'attribuer à des objets, des personnes ou des entités invisibles des qualités/capacités divines et de leur vouer une adoration que seul Dieu devrait recevoir. Cela enfreindrait le principe de l'unicité divine au fondement de l'islam.

3.4 Vers un décloisonnement des univers mystiques et religieux

Même si de telles pratiques sont condamnées sévèrement dans plusieurs milieux musulmans, leurs membres n'en viennent pas nécessairement à nier l'existence de problèmes et de maladies « mystiques », liées à l'action de forces occultes (Satan, sorciers, etc.). Pour plusieurs des personnes dont j'ai croisé le chemin, ces enjeux sont partie prenante de la vie quotidienne. L'interdit réside dans le fait de chercher à s'en mêler et à y répondre en recourant aux marabouts, féticheurs et autres spécialistes. Par exemple, ustadz Fofana, l'un des instructeurs de la section locale de l'AEEMCI et un militant de l'AMSCI (Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire), reconnaît, lors d'une discussion informelle, que les gris-gris et les talismans peuvent avoir des effets mystiques réels tout en insistant que les « bons croyants » ne doivent pas y croire. Il convient aussi que de « mauvais » djinns peuvent « jouer » avec l'esprit des gens, les posséder. Pour lui, il ne fait aucun doute que ces entités existent puisque le Coran en fait mention. Mais il appelle à ne pas se focaliser sur ces histoires de djinns et d'envoûtement, qui sont à « la limite de la foi religieuse », et à ne pas chercher à se mettre de la partie, sous peine de s'engager dans un « cycle infernal ». En guise de protection, il recommande de s'en tenir à ce que le Prophète a donné, soit les versets talismaniques du Coran, et à laisser le destin suivre son cours.

Des groupes religieux se sont mis en place pour répondre à ces problèmes mystiques d'une manière qui se veut en phase avec le Coran et qui se pose comme alternative « licite » aux pratiques des charlatans. C'est dans cette optique qu'a été fondée en 2018 la cellule odiennéka du groupe Coran Guérit, que j'ai présentée au chapitre 2. Par la récitation de sourates et l'utilisation de produits coranisés (ex : de l'eau ou du beurre de karité imprégnés de versets du Coran), les praticiens de ce groupe, les raqis, captent les djinns à qui l'on attribue l'origine des maux et des écarts de comportements des patients-es. Puisque les

sourates ont pour effet de « brûler » les djinns, les raqi s'en servent pour leur soutirer des informations sur leurs motifs, pour les affaiblir et pour éventuellement les convaincre de se convertir à l'islam. Les djinns sincèrement convertis cessent d'être un danger pour les patients-es. Ils n'interfèrent plus dans la vie de ces derniers, restent dans leur monde à eux et peuvent à leur tour convertir d'autres djinns. Les raqis sont toutefois confrontés à des cas plus graves : des djinns envoyés par des sorciers-ères, qui peuvent rappliquer après les traitements en renvoyant d'autres mauvais djinns aux troussees de la personne envoûtée ou encore des raqis.

Aux yeux de ces derniers, les pratiques de guérison et de protection spirituelle des marabouts, clairvoyants-es, djinatiguis et compagnie appartiennent à l'univers de la sorcellerie. La critique sur le caractère associationniste de ces pratiques est donc poussée jusqu'à l'assimilation à la sorcellerie et au satanisme dans certains milieux religieux comme celui de la roqya. L'un des deux raqis avec qui je me suis entretenue, M. Ouattara, me dit à cet égard : « à tel endroit, tu as fait tel sacrifice, tu as fait ceci, cela, tu pensais t'attirer le bonheur. En réalité, c'est ça qui t'a plongé. Donc on te demande de revenir à l'islam authentique (...), de se débarrasser de ces pratiques fétichistes sataniques. » (entrevue du 10 mai 2019)

Cette allusion à l'islam authentique indique la trame de fond de la roqya, perçue par ses adeptes comme un appel à l'islam, une forme de da'wa, voire même une double da'wa ciblant à la fois les humains (et au premier chef les musulmans-es non pratiquants-es) et les djinns. Comme le fait remarquer M. Diabaté, un collègue de M. Ouattara, la portée de la roqya ne s'arrête donc pas au soulagement immédiat que les traitements apportent aux patients éprouvés par les djinns : « Tu avais des problèmes mystiques. Peut-être que les génies te fatiguaient, les sorcières te fatiguaient. Tu fais la roqya pour enlever tous ces problèmes-là. Mais c'est pas ça qui est le but. C'est le rapprochement [auprès de Dieu] » (entrevue du 25 mai 2019). Ce rapprochement avec Dieu, le-la patient-e doit le rechercher activement par lui-elle-même pour assurer la réussite à long terme des soins. Cette dernière est compromise si le patient omet de prendre ses responsabilités et de régler ses comportements sur les préceptes de l'islam :

Si tu viens pour la roqya, vraiment, est-ce que tu es prêt à te réformer? Si vraiment tu es prêt à prier à l'heure, à laisser tout ce qui est contraire à la religion... Parce que le truc (la roqya), c'est Dieu qui l'envoie quoi. Voilà tu peux pas dire que en (mot inaudible) d'invoquer Dieu, pendant ce temps toi-même tu fais ce qui est contraire à ce que Dieu dit. Ça peut pas marcher. (...) Donc plusieurs fois y'a des rechutes, c'est généralement à cause de cela. (entrevue du 25 mai)

Ce discours de réforme de soi et de responsabilisation rejoint clairement les efforts de « réislamisation » évoqués au début de ce chapitre.

Ultimement, cela montre aussi que, dans la roqya, le pouvoir de guérison, s'il relève en dernière instance de Dieu, dépend bien plus de la religiosité du patient que d'une connaissance ou aptitude spéciale du raqi. À l'inverse des marabouts et autres spécialistes, les raqis mettent l'accent sur le fait que leurs traitements ne s'appuient sur aucun « secret » : « Nous n'avons rien à cacher. Il n'a pas de secret dans la roqya. Y'a pas de secrets! (...) Chez nous, y'a pas de secrets. (...) On ne cache rien, on n'a rien à cacher. Parce qu'Allah Il n'a rien caché. Il nous a donné le Coran. Faites-en bon usage » (entrevue du 10 mai 2019 avec M. Ouattara). Cette insistance sur la transparence aboutit à un rejet des formes de savoirs et d'autorité basés sur la possession de secrets parce que celles-ci présupposeraient que quelques personnes aient un accès privilégié à des connaissances/capacités exceptionnelles et exclusives en raison d'un lien particulier avec Dieu. Pour les raqis, tout le monde est en mesure d'établir « une relation directe avec Dieu » (entrevue du 25 mai 2019 avec M. Diabaté), à condition de se réformer. Toutes les informations nécessaires pour y arriver sont accessibles dans les écritures saintes. Tout le monde est en mesure de s'en approprier le sens, car elles n'ont pas de signification cachée, ésotérique. Cela implique qu'on peut pratiquer la roqya sur soi-même. C'est même « la meilleure des roqya », me dit ustaz Fofana (entrevue du 5 mai 2019). Ce rapport au savoir n'est pas propre au milieu de la roqya. Il s'est répandu dans de nombreux cercles islamiques avec les mouvements « réformistes » qui se sont mis en branle en Afrique de l'Ouest dès les années 1940. Ainsi, la critique sur le caractère non licite des pratiques ésotériques se double d'une profonde remise en cause sur le plan épistémologique.

En somme, les derniers paragraphes de même que la brève introduction à l'univers de la roqya montrent les nombreux plans sur lesquels ces pratiques sont délégitimées, notamment par les raqis: on doute de la finalité et des intentions réelles de celles et ceux qui s'en servent, on les accuse de répandre le shirk et d'entretenir une étroite parenté avec la sorcellerie et on désavoue le caractère hermétique des savoirs sur lesquels elles se basent. Pourtant, les marabouts et djinatiguis continuent de faire leur travail et de s'attirer des clients, comme en témoigne la relative facilité avec laquelle j'ai pu rencontrer des marabouts et djinatiguis avec Aboubacar dès les débuts de mon terrain. Il y a même des points communs entre les raqis, les marabouts et, comme on le verra dans le prochain chapitre, les djinatigui, car ces spécialistes tentent d'intervenir sur les forces d'un monde caché, peuplé d'entités comme les djinns. En fait, le djinn ressort comme figure récurrente qui traverse ces différents milieux (on peut se rappeler l'imam qui évoquait leur

présence au Mont Denguélé, du marabout qui m’informait que j’avais un djinn jaloux ou encore des raqis qui en font la cible de toutes leurs interventions). Berger a bien relevé comment, dans les sociétés mandées, cette entité tient du sens commun et jette des ponts entre différents univers de sens (Berger, 2010, p. 156) :

Anonymes et indifférenciés, pouvant être assimilés à des anges gardiens (mèlèkè), des divinités sauvages (kungofèn) ou de lointains ancêtres (sumògò) hantant la brousse, les génies pouvaient aussi être reconnus, notamment en ville, à travers leur identité sexuelle, confessionnelle (silamè, kafiri), professionnelle (forgeron, griot, chasseur, chef de guerre, captif, marabout) et générationnelle (cadet, non-initié). Pour les marabouts (mori) formés à l’utilisation des textes en arabe, ces créatures de dieu venaient effrayer en priorité les personnes impures ou ensorcelées. Pour les forgerons, chasseurs et sociétaires du Kòmò d’abord formés à la manipulation des fétiches, ces génies poursuivaient de leur vindicte les malheureux n’ayant pas respecté les modalités d’utilisation des lieux ou des entités animales, végétales et minérales placées sous leur contrôle (arbres, mares, termitières, rochers, cascades, bosquets, gibier, fer). Ainsi pour tous, la perception visuelle et sensorielle et l’intervention de ces créatures relevaient du sens commun.

Dans les deux prochains chapitres, je vais me recentrer sur les expériences féminines du djinn.

CHAPITRE 4

Les djinatiguis

Dans ce chapitre, j'examine les relations que des djinatiguis disent entretenir avec les djinns. J'étudie plus spécifiquement la manière dont ces relations leur permettent d'investir, mais aussi de contourner les normes dominantes de la piété féminine et de se constituer comme sujets d'un islam qui cohabite et même converge avec d'autres pratiques religieuses locales. Pour ce faire, je trace d'abord le portrait de ces femmes sous forme de courtes vignettes, qui mettent l'accent sur leur récit d'entrée dans la pratique, tout en incluant des éléments de contexte sur leur situation conjugale, familiale, économique... J'explique le déroulement typique des consultations qu'elles offrent et la manière dont les djinns y interviennent. Je décris aussi comment est vécue la présence des djinns dans leur vie. D'abord ressentie comme un mal pour plusieurs d'entre elles, leur relation avec ces entités semble s'être transformée — pour éventuellement aboutir à une relation mutuellement bénéfique - à partir du moment où elles ont accepté leur présence et répondu à leurs demandes. Ensuite, je m'intéresse à la nature secrète, proprement « ésotérique » des savoirs et pratiques engagées dans le cadre de la djinatiguiya (travail des djinns). À partir de ma propre expérience d'introduction à la djinatiguiya, je décris le processus d'initiation en tant qu'il ouvre l'accès à de nouveaux savoirs et balise la relation djinns-humains, en l'officialisant comme un mariage. Cette compréhension de la relation comme un mariage a des implications sur le quotidien des femmes et sur leur manière de se rapporter aux normes dominantes de la féminité, notamment celles véhiculées dans les milieux associatifs islamiques. J'aborde ces implications et plus largement l'importance des génies eu égard aux problèmes conjugaux et de fertilité, souvent cadrés comme « féminins ». Je soutiens ensuite que la djinatiguiya fournit un cadre de réinterprétation du quotidien qui permet aux femmes de se dégager des logiques de responsabilisation individuelle des discours de réislamisation. En me concentrant surtout sur le cas de ma maîtresse d'initiation, je mets aussi en lumière l'ancrage de ces pratiques dans le paysage religieux mandé : elles semblent se rattacher à un culte de possession né au Mali, appelé *jinedon*, et intègrent plusieurs références à la *dozoya*. Enfin, j'observe comment les femmes djinatiguis conçoivent leurs djinns comme les aidant dans la réalisation de leurs obligations islamiques quotidiennes et les soumettant à des interdits concordant avec ceux de l'islam. Il en ressort que si le cadre d'interprétation et les impératifs moraux propres à la djinatiguiya amènent parfois les femmes à prendre un pas de recul face aux normes de la bonne religiosité islamique diffusées dans les milieux associatifs, les djinns, d'après ce qu'en témoignent les djinatiguis, peuvent aussi favoriser l'incorporation et la reproduction de ces normes.

4.1 Présentation des participantes

Dans cette section, je présente les sept femmes spécialistes de l'ésotérique qui ont accepté de me parler de leur travail. Ces sept femmes se présentent toutes comme des djinatiguis, excepté Aminata, qui utilise le terme flêli (divination) en référence à son travail et Kadi, qui emploie comme synonymes flatigui (guérisseuse) et djinatigui. Ces femmes partagent plusieurs points en commun : elles ont généralement des familles nombreuses, sont peu scolarisées et sont toutes des musulmanes qui disent n'avoir aucune affiliation religieuse particulière ou implication associative.

Les portraits présentés ici se basent sur une fraction infime de leur expérience, à laquelle j'ai pu avoir accès grâce aux entrevues. Mes analyses auraient sans doute été grandement enrichies par la réalisation de deuxièmes entrevues auprès des djinatiguis, ce que je n'ai pu faire pour une majorité d'entre elles, pour différentes raisons (difficultés à me coordonner avec elles pour un rendez-vous, non-disponibilité de mes interprètes, etc.). De plus, j'ai rencontré quelques difficultés en cours d'entrevues, dues probablement à mon manque d'expérience et ma non-familiarité avec le terrain, qui font en sorte que certaines informations que j'aurais voulu récolter me manquent. Par exemple, je n'ai pas toujours réussi à insérer toutes les questions de ma grille en cours d'entretien, car la tournure des discussions les rendait hors sujets et je ne savais pas trop comment m'y prendre pour les ramener. Certains aspects de l'expérience des femmes ont aussi été pour moi difficiles à saisir à cause de la barrière de la langue. J'ai demandé à mes interprètes de me traduire avec autant de détails que possible les réponses à mes questions. Malgré cela, il arrivait parfois que mes traducteurs résumant en deux ou trois phrases une réponse développée pendant une bonne minute par une interlocutrice. Aussi, certains termes qui paraissaient importants dans la pratique des femmes ne me sont apparus qu'après la transcription des verbatims en français, plusieurs mois après mon retour au Canada. Par exemple, le terme totem (tanán en malinké) est revenu à quelques reprises dans mes entretiens, en référence aux interdits moraux imposés par les djinns. J'aurais vraiment aimé pouvoir inclure systématiquement des questions autour de ce terme dans mes entretiens, vu sa pertinence en regard de mon objet de recherche. Enfin, mes questions d'entrevue (ou absence de question sur certains thèmes) témoignent aussi de mes biais de chercheuse et ont pu contribuer à laisser certains pans du vécu des femmes dans l'ombre. Par exemple, n'étant pas très familière avec la réalité de la polygamie (qui semble assez répandue à Odienné) et les manières socialement acceptées d'en parler, je n'ai pas abordé la question avec mes participantes. Pourtant, cela aurait pu m'aider à mieux comprendre comment les djinatiguis perçoivent les effets de la présence des djinns sur les dynamiques conjugales et

domestiques. C'est donc en connaissance des obstacles rencontrés lors de ma collecte de données que doivent être lus les portraits et les analyses ci-bas.

Sarata Kamagaté

Sarata est la première djinatigui avec qui je me suis entretenue. Ce sont les deux Youssouf qui m'ont mise en contact avec elle et qui ont assuré la traduction de mes questions du français vers le malinké. Je n'ai pas pu la revoir, car peu après notre rencontre, elle est partie en voyage.

Sarata a 37 ans au moment de faire l'entrevue. Elle est née dans un village de la préfecture d'Odienné et est établie à Odienné ville depuis plus de 20 ans. Son père était guérisseur (flabola) et dozo tandis que sa mère pratiquait les travaux champêtres. Les deux sont décédés dans sa jeunesse. Elle n'a pas fréquenté l'école. Les génies l'ont prise dans la forêt lorsqu'elle avait 20 ans, à un moment de sa vie où elle et sa famille connaissaient une misère profonde. Elle a disparu un certain temps, pendant lequel les génies lui ont transmis des savoirs sur les plantes (yiri) et sur la divination (flêli). Elle voyage à travers le pays pour son travail, parfois pour de longues périodes (4-5 mois). Elle réalise aussi des danses publiques (djina tôle), lors desquelles, sous l'emprise de ses génies, elle révèle les problèmes de certains membres de l'assistance. N'ayant pas de mari, elle arrive à subvenir seule aux besoins de ses enfants avec les revenus que lui rapporte la djinatiguiya.

Kadi Fofana

J'ai pu réaliser deux entrevues avec Kadi, que j'ai connue grâce aux deux Youssouf. Je l'ai aussi visitée quelques fois dans un cadre moins formel, pour la saluer. Je n'ai pas eu besoin de traduction lors des entretiens avec elle, car elle est à l'aise en français.

Âgée d'environ 49 ans au moment de l'entrevue, Kadi est née à Odienné dans une famille musulmane de cultivateurs. Elle a grandi à Tienko (environ 90 km au Nord d'Odienné) et est revenue dans sa ville natale autour de l'an 2000. Elle a fréquenté l'école jusqu'en CM2 (dernière année du primaire). Son père était lui aussi djinatigui. Après l'école, elle a commencé à travailler avec ses génies, qui lui ont transmis et transmettent toujours plusieurs savoirs : divination avec les cauris, géomancie, guérison avec les plantes. Son travail l'amène souvent à voyager dans différentes villes du pays (Abidjan, San Pédro, Jacqueline, Grand Bassam, etc.), où des malades la réclament. Son mari est un dozo qui a comme elle les génies. Il ne

travaille pas (encore) avec eux, bien qu'elle l'encourage à le faire. Son époux la soutient dans son travail, en l'aidant à se procurer les plantes dont elle a besoin. En plus d'offrir des consultations, elle vend des médicaments (un terme utilisé pour désigner les plantes qui ont des propriétés médicinales). Elle aimerait se mettre au commerce de poulets pour avoir un revenu supplémentaire. Elle a au moins une fille adolescente, mais je ne sais pas si elle a d'autres enfants.

Fatoumata Coulibaly

Je la visite une fois à son domicile non loin du grand marché d'Odienné. Elle m'a été référée par un ami de mon voisinage, qui m'a dit avoir entendu parler d'elle par l'entremise d'un camarade. Cet ami m'accompagne lors de la visite et agit comme interprète. Je me suis toutefois rendu compte après la traduction de mes entrevues que celui-ci a changé significativement le sens de quelques-unes de mes questions en les reformulant en malinké (soit il ne m'avait pas bien entendue, soit il a eu du mal à comprendre mon français). J'ai terminé un peu à la hâte l'entrevue et je n'ai pas réussi à lui reparler dans le cadre d'un deuxième entretien.

Fatoumata Coulibaly est née en 1960 à Vavoua (centre-ouest de la Côte d'Ivoire) d'une mère potière et d'un père cultivateur et dozo, tous deux musulmans. Établie depuis longtemps à Odienné, elle vit avec son mari aveugle et sans emploi, qui pratique comme elle la guérison à domicile. Elle a 6 enfants, 4 filles et 2 garçons, dont le plus âgé a, au moment de l'entrevue, 43 ans. Elle a été inscrite brièvement à l'école, mais a été retirée par son grand-père qui la réclamait pour le ménage à la maison. Ancienne productrice d'attiéké, elle a dû cesser cette activité, car elle n'arrivait pas à l'exercer en même temps que le travail des génies. Elle continue cependant de jouer le rôle de matrone du quartier. Elle mentionne avoir reçu une formation en lien avec ce rôle, qui l'a menée à abandonner la pratique de l'excision et à collaborer avec l'hôpital en y envoyant certains de ses patients (femmes sur le point d'accoucher, malades du SIDA...). Pour elle, les génies sont une affaire de famille : ses arrière-grands-parents, sa grand-mère maternelle et sa mère faisaient ou font aussi le travail des génies, de même que pratiquement tous ses frères et soeurs. Les génies lui sont apparus et lui ont remis des cauris dès son enfance, alors qu'elle allait au champ. Elle n'a toutefois pas commencé les consultations dans sa jeunesse, étant donné la conciliation difficile avec la vie familiale. Elle a attendu le début de la quarantaine avant de se lancer dans ce travail.

Aminata Kamagaté

C'est une amie de mon premier contact à Odienné, M. Bamba, qui m'a menée vers elle. Je l'ai interrogée à son domicile, avec l'aide des deux Youssouf, qui ont joué le rôle d'interprètes.

Aminata est née en 1960. Sa cour familiale (paternelle) se trouve à Tombougou, non loin de Boundiali, là où elle est née, mais elle habite à Odienné depuis qu'elle est petite. Elle n'est pas allée à l'école. Ses parents, tous deux musulmans, sont cultivateurs. Son mari vit lui aussi des travaux champêtres. Elle a dix enfants, six garçons et quatre filles. En plus de pratiquer quatre jours par semaine la divination avec les cauris (flêli), elle vend des semences de riz aux cultivateurs pendant la saison des pluies et tient une petite épicerie dans sa cour. Les génies sont dans sa famille. Son père en avait derrière lui et avait l'habitude de leur faire des offrandes. Plusieurs autres membres de sa famille les ont aussi, dont trois d'entre eux qui offrent comme elle des consultations. Ses génies se manifestent à elle depuis son enfance, sous forme de rêves ou de crises. Elle a débuté le travail avec eux après ses deux premières grossesses et dit depuis ne plus vivre d'épisodes maladifs et avoir vu sa misère s'amoinrir considérablement. Elle reçoit ses patients chez elle et ne voyage pas.

Sakina Diarrassouba

J'ai pu faire un entretien avec Sakina Diarrassouba à son domicile. Je l'avais d'abord rencontrée une première fois en compagnie de sa nièce, une lycéenne impliquée à l'AEEMCI. Mon ami enseignant Moussa Kamagaté a bien voulu assumer le rôle d'interprète lors de l'entrevue, qui a commencé par une consultation (lancer de cauris) et une prescription sacrificielle. Ce n'était pas mon intention, mais quand nous lui avons dit que nous souhaitions en savoir plus sur son travail, elle s'est tout de suite exécutée pour nous le montrer directement.

Sakina est née à Odienné en 1972. Elle a fréquenté le dougoumakalan (école coranique traditionnelle) et a fait quelques années au primaire, jusqu'à ce que sa mère accouche de jumeaux. Elle est mariée à un djinatigui qui l'aide dans son travail et avec qui elle a eu huit enfants, quatre garçons et quatre filles. Elle a trois co-épouses, qu'elle soupçonne de lui lancer des mauvais sorts. Son histoire familiale a partie liée avec les génies. Sa mère aurait été prise par ceux-ci pendant 7 ans, après quoi ils l'auraient libérée avec des cauris. La plupart de ses sœurs ont aussi les génies. Les siens l'accompagnent depuis sa naissance. Auparavant ménagère, c'est pendant la grossesse de son 8^e enfant qu'elle s'est vu obligée de se consacrer

au travail des génies et d'accepter les cauris qu'ils lui avaient remis. Son travail l'amène à voyager, notamment à Abidjan. C'est d'ailleurs parce qu'elle s'y était déplacée que je n'ai pu la convoquer pour un deuxième entretien.

Binta Diarrassouba

Binta Diarrassouba est la seule djinatigui de mon échantillon domiciliée hors d'Odienné. Je me suis entretenue avec elle dans sa case en compagnie de mon ami professeur M. Kamagaté, qui m'a introduite à elle et s'est porté volontaire pour lui traduire mes questions.

Née au village de Koudougou⁴⁰, elle vit depuis longtemps à Nyamaso, une petite localité quelques kilomètres à l'ouest d'Odienné. Ses parents musulmans subsistaient grâce aux activités champêtres. Son père était un dozo. Elle n'a pas été scolarisée. De son union avec son mari, un cultivateur d'anacardes, sont nés 8 enfants, trois garçons et cinq filles. En plus de faire des consultations les vendredis et les lundis, elle travaille aux champs avec son mari. Elle lui remet les revenus issus de ses consultations, mais malgré tout, il ne voit pas d'un très bon œil ses activités, notamment le fait qu'elle reçoive des inconnus dans sa case et qu'elle voyage. Son grand-père paternel et sa grand-mère maternelle avaient les génies. Ceux-ci se sont révélés à elle alors qu'elle était toute jeune et même avant en fait, puisqu'ils ont visité sa mère quand cette dernière était enceinte d'elle. Elle a attendu de former un foyer et d'avoir son premier enfant avant de débiter les consultations, lors desquelles elle conseille et soigne ses clients sur la base des savoirs (plantes et cauris entre autres) que lui ont inculqués les génies.

Karidjatou Sidibé (alias Kaba Denguélé)

C'est encore une fois M. Kamagaté qui m'a présenté Karidjatou Sidibé. Il la connaît bien, car elle est la femme de son père (mais elle n'est pas sa mère) et il vit dans la même cour qu'elle. Karidjatou est la dernière des djinatiguis que j'ai rencontrée. Elle est toutefois celle avec qui j'ai pu développer la plus grande proximité. Elle m'a proposé de m'initier au travail des génies, ce que j'ai accepté et ce qui a fait d'elle ma *karamogo* (mon maître).

⁴⁰ Je crois que c'est un village de la Marahoué, au centre-ouest de la Côte d'Ivoire, qui porte le même nom que la ville de Koudougou au Burkina, dû à la présence importante de ressortissants-es de cette localité.

Karidjatou a 53 ans au moment de l'entretien. Son village familial se trouve à Minignan (à un peu moins de 70 km d'Odienné), dans le Folon. Son père était cultivateur. Sa mère ménagère faisait le travail des djinns. Elle vit avec son mari, qui l'a abandonnée alors qu'elle était en grossesse il y a une trentaine d'années et qui est revenu à elle il y a environ quatre ans (au moment de l'entretien). Elle a eu huit enfants (je ne sais pas s'ils sont tous issus de ce mariage). Outre le travail des djinns, elle vend des pagnes et a eu du succès dans d'autres activités commerciales par le passé (notamment la vente de voitures d'occasion). Les génies lui viennent de la lignée maternelle. Dès son enfance, elle les voit dans ses rêves ainsi que dans le monde éveillé, où ils prennent la forme de personnes humaines qu'elle n'arrive alors pas à distinguer des « vrais » humains. Ils la prennent parfois pour des sorties, pour lui enseigner différents savoirs. Pendant longtemps, elle refuse de se consacrer au travail des djinns parce qu'elle en a honte et ne saisit pas qu'il s'agit d'une obligation. Ce refus l'a éventuellement mené au bord de la folie. Elle a été chercher des soins auprès de plusieurs guérisseurs, sans toutefois donner suite à leurs recommandations de se mettre elle-même au travail des djinns. Pendant cette période d'errance, où elle disait dormir dehors et se nourrir dans les poubelles, elle a aussi fréquenté l'église du christianisme céleste, sans pour autant renoncer à l'islam. Elle attribue à son refus du travail un épisode paralytique dont elle a souffert et la mort de plusieurs de ses enfants (5 sur 8 sont morts). Il y a 8 ans, elle a finalement accepté de faire le travail et a pris le nom de son djinn principal : Kaba Denguélé, un djinn messenger qui, comme elle, voyage beaucoup. Son esprit a alors retrouvé la tranquillité. Elle a pu rencontrer plusieurs autres personnes qui font le même travail qu'elle, dont certaines qu'elles considèrent comme ses maîtres (*karamogo*) et avec qui elle est en contact téléphonique régulier. Elle voyage pour aller faire des cérémonies d'adoration des génies, une fois l'an à Bamako (Mali) et plus fréquemment à Minignan. Elle se déplace aussi à la demande de ses *karamogow*. Elle réalise des consultations à domicile, lors desquelles elle pratique la divination (avec des cauris ou des noix de cola) et propose des soins à base de plantes.

Dans les prochaines lignes, je détaille davantage le travail de ces femmes, la *djinatiguiya* et j'apporte des précisions sur la nature particulière de leur relation avec les djinns. Cela me semble être des préalables importants pour comprendre leur rapport aux normes de genre et de religiosité qui sous-tendent leurs relations avec les djinns.

4.2 La *djinatiguiya* ou le « travail » des djinns : aperçu rapide des consultations

Dans les récits que les spécialistes font de leurs pratiques, ce sont les djinns qui leur transmettent toutes les connaissances exceptionnelles sur la base desquelles elles offrent des services de consultation. Les

djinatiguis insistent bien sur l'extériorité de leurs connaissances et l'exclusivité de leur provenance, comme Sarata, qui dit que « personne [...] ne m'a transmis le savoir excepté les génies » ou encore Kadi, qui précise que « moi-même je n'ai pas la géomancie dans ma tête » (entrevue du 23 mars 2019). C'est comme si les connaissances trouvaient une valeur et une véracité supplémentaires du fait qu'elles ne soient pas un produit de leur propre cru ou un legs d'un autre humain. Les consultations suivent un cours semblable d'une djinatigui à l'autre et un mode opératoire similaire à celui des marabouts que j'ai rencontrés (voir chapitre 3). Ces observations se rapprochent de celles faites par Schulz au Mali, qui remarque que les consultations, qu'elles soient le fait de marabouts (karamogow) ou de féticheurs « animistes » (somaw), reposent essentiellement sur les mêmes techniques et visent des fins similaires (Schulz, 2005b). C'est surtout l'univers moral dans lequel le-la spécialiste et son patient inscrivent la consultation qui établit une démarcation entre les pratiques. Cela atteste, encore une fois, de la proximité, de l'imbrication et de la circulation entre savoirs islamiques et non-islamiques.

Pour revenir aux consultations, la djinatigui échange d'abord avec le-la client-e pour connaître ses motifs de consultation. Elle procède ensuite à une séance de divination, qui lui permet de tirer au clair les problèmes de ses patients et de voir leurs issues possibles. Pour y arriver, elle se met en communication avec son/ses djinns. Elle prescrit finalement un sacrifice et/ou un médicament, suivant les informations que son/ses djinns lui ont données. Généralement, les gens se déplacent à leur domicile pour les consulter, mais au moins la moitié des djinatiguis rencontrées voyagent aussi un peu partout dans le pays, aux frais des clients qui les appellent.

Les outils auxquels elles recourent pour établir la communication avec les djinns et exercer la divination sont sensiblement les mêmes d'une djinatigui à l'autre : principalement les cauris, de petits coquillages blancs dont elles interprètent la position après les avoir lancés sur le sol devant elles. D'autres objets sont aussi utilisés pour faciliter les échanges avec les djinns : encens, clochette, noix de cola, habillements spéciaux requis par les djinns, etc. En outre, toutes les djinatiguis détiennent, par l'entremise de leurs djinns, des savoirs sur les plantes/racines/écorces et sur leurs vertus médicinales. Elles s'en servent pour traiter les différentes affections de leurs patients-es, qu'elles soient mystiques ou naturelles. Lorsque je leur demande des précisions sur les types de maladies et de personnes qu'elles traitent, elles demeurent assez vagues, en me disant par exemple qu' « il n'y aucun genre de personne qui ne vient pas me voir » (entrevue avec Aminata Kamagaté, 11 mai 2019), que « c'est tout le monde qui vient me voir » (entrevue avec Sarata Kamagaté, 23 mars 2019), que les gens ont des « préoccupations diverses » (entrevue avec

Binta Diarrassouba, 12 mai 2019), etc. Ne pas se présenter comme ayant une spécialité est peut-être une façon pour elles de me démontrer l'étendue de leurs aptitudes. En tout cas, elles évoquent plusieurs motifs de consultation sans pour autant dire qu'elles s'y limitent : impuissance, infertilité, fièvre, ulcère, maux de genou, rivalités entre femmes, alcoolisme, difficultés financières, cleptomanie, manque de providence, possession par des djinns (*damassa*), envoûtement, recherche de succès dans les études, le travail ou lors de voyages...

4.3 Un rapport aux djinns entre héritage, affliction et élection

Pratiquement toutes les djinatiguis, excepté Sarata, affirment que les djinns sont liés à la famille. Certaines, comme Fatoumata, font remonter leur héritage aussi loin que leurs arrière-parents et assignent ainsi une ancestralité à leur pratique. Un autre élément ressort souvent des discours des djinatiguis : elles n'ont pas vraiment décidé de devenir djinatigui. Ce sont les djinns, des entités qu'elles dépeignent comme étant dotées de leur propre pouvoir d'action et de contrainte, qui ont décidé qu'elles allaient le devenir. Ils se sont présentés aux femmes de leur propre chef (dans des rêves, en les capturant en brousse, par des apparitions, etc.) et, suite à cela, celles-ci n'ont eu d'autre choix que d'accepter de travailler avec eux. Tel qu'évoqué dans les portraits, plusieurs spécialistes rapportent des symptômes qui signalent, avant leur entrée dans la pratique, la présence des djinns : maux de tête, crises, épisodes de folie ou d'errance, paralysie, malheurs affectant les proches, etc. Si elles avaient refusé de collaborer avec les génies, elles auraient sombré encore davantage dans la folie. Ainsi, comme le font remarquer Gibbal (Gibbal, 1982), Berger (Berger, 2010, 2012) et Kedzierska-Manzon (Kedzierska-Manzon, 2017), qui ont étudié les djinatiguis au Mali, les premières manifestations des génies sont généralement vécues comme une pathologie, une affliction. Toutefois, à partir du moment où les femmes reconnaissent la présence des djinns, leur offrent des sacrifices et acceptent de travailler avec eux selon leurs termes, elles ne semblent plus subir de malaises, comme en témoignent ces extraits :

Aminata : D'abord, je les voyais en rêve. Je les voyais en songe très fréquemment. Et puis je faisais aussi des crises (des maladies). Ils me rendaient malade. Ils m'ont recommandé de faire le fléli. Mais depuis que je fais le fléli, ils ne me rendent plus malade. (entrevue du 11 mai 2019)

Binta : ils m'auraient rendue folle si je n'avais pas accepté la pratique (...). Avant même de commencer le travail, j'avais régulièrement des migraines. Ces migraines se sont estompées après que j'ai commencé à travailler avec eux. (entrevue du 12 mai 2019)

Karidjatou : J'ai été affectée pour mon refus [de travailler avec les djinns], car il fut une

période [de ma vie] où je fouillais dans les poubelles pour ramasser les ordures, voire m’y nourrir. Je dormais dehors. J’étais devenue presque folle. C’est là qu’il m’a été recommandé de prendre les mina [ustensile en malinké, fait référence à une danse des génies].

Moi : Pourquoi vous aviez refusé?

Karidjatou: Parce que moi j’avais honte (de danser en public). Finalement j’ai changé d’idée.

Moi: Comment ça a changé votre vie?

Karidjatou : J’ai recouvré la guérison. Et puis je sens que mon esprit est tranquille. Mais, j’ai été obligée d’aller donner (en offrande) aux génies des moutons, des poulets, du dêguê⁴¹, du lait et puis la cola. Je suis allée faire les sacrifices. Et puis je suis revenue. (entrevue du 28 mai 2019)

Avec l’entrée dans la djinatiguiya, la possession « pathologique » prend une nouvelle forme (Berger, 2012) et se convertit en quelque sorte en relation de réciprocité, dans laquelle les djinns obtiennent les sacrifices voulus en échange de leurs savoirs exceptionnels. Ces exemples illustrent aussi la prégnance des demandes des djinns, qui mettent en jeu la santé des femmes. Malgré le caractère quelque peu contraint de leur relation avec les djinns, les djinatiguis ne semblent pas nourrir de remontrances envers ces derniers ni les percevoir comme ayant agi par méchanceté. Pour certaines même, c’est un privilège d’avoir été choisie comme hôte des djinns. Bien que ceux-ci se transmettent par hérédité, ce privilège ne semble pas revenir automatiquement à tous les enfants d’une même fratrie. Binta évoque cela en mentionnant la jalousie dont a fait preuve sa famille quand les djinns se sont présentés à elle : « depuis que les djinas sont venus à moi au village (à Kôdougou), pour des raisons de jalousie toute la famille s’est détournée des lieux de *sonli* [d’adoration, d’offrande], parce que les djinas sont venus à moi » (entrevue du 12 mai 2019).

Il y a donc, dans les discours des djinatiguis, un récit d’élection par les djinns qui côtoie et se mêle à un récit d’affliction (Berger, 2010 ; Kedzierska-Manzon, 2017). Certaines femmes, comme Sarata, suggèrent que la pitié, la volonté d’aider guident les djinns vers leurs hôtes (entrevue du 23 mars 2019). Ainsi, ils tendraient, comme ils l’ont fait avec elles, à se tourner vers des personnes dans le besoin, dans l’optique de soulager leur misère et de leur faire bénéficier de leurs connaissances. Kadi, quant à elle, m’a expliqué que les génies seraient plus susceptibles d’être attirés-es par les femmes, car, comme les djinns, elles ont elles-mêmes tendance à éprouver de la pitié pour autrui :

Moi : Les génies vont plus vers les hommes ou vers les femmes?

Kadi : Les femmes. Elles ont pitié. La femme a le plus pitié. Et puis la femme aussi est, je sais pas, le pilier du foyer. La femme aide souvent les gens plus que l’homme. L’homme quand il en a [de l’argent], il s’en va chercher deuxième femme, troisième femme... il dépense son argent avec les filles. Or, quand la femme elle a ça [l’argent], elle dit je veux voir ma maman,

⁴¹ Le dêguê est un dessert à base de yaourt et de semoule de mil.

mon papa est là, mes enfants, mon mari. Tu vois? Donc les génies veulent aider toujours les femmes et puis les femmes euh... sont toujours fragiles. Donc euh, on les utilise pour faire ce qu'eux-mêmes ne peuvent pas faire dans notre monde ici.

Moi : Ok, ils passent par les femmes.

Kadi : Voilà, ils passent par les femmes pour faire ce qu'eux-mêmes veulent faire pour les gens.

Moi : Pour aider?

Kadi : Voilà, pour aider. Parce que y'a les génies, comment dirais-je, charité ou à charité... les œuvres, Caritas, les trucs-là. Tout ça, ça vient des génies là-bas.

Moi : C'est les génies qui sont derrière les œuvres de charité?

Kadi : Oui, oui. Donc si y'a le groupe là (de djinns), là-bas, donc ils peuvent venir comme ça, ils rentrent dans toi, que si tu as le cœur, ton cœur là, devient... tu as pitié des gens. Donc ils peuvent faire des trucs pour que toi-même tu vas avoir l'argent et puis aller aider les gens.

Mmm-mmm

Moi : Ok, ok. Donc si déjà tu as la pitié, là les génies peuvent être attirés par ça?

Kadi : Oui oui. Oui oui. Les génies peuvent... la bienveillance qui est dans ton cœur là, les génies peuvent être... ça peut attirer les génies vers toi.

Moi : Ils vont savoir qu'ils vont pouvoir aider les gens à travers toi?

Kadi : Voilà, là s'ils rentrent dans toi, ils peuvent aller faire leurs œuvres qu'eux-mêmes, puisqu'eux ils peuvent pas sortir venir dire aux gens « venez voilà l'argent », donc ils passent à travers quelqu'une qui a bon cœur et puis lui donner l'argent, donner des gens qui peuvent aider les gens et puis on va créer une association, et puis on va commencer à aider les gens. (entrevue du 29 avril 2019)

Kadi suggère que les qualités socialement construites comme féminines — sollicitude, vulnérabilité, bienveillance maternelle, domesticité — et relayées dans plusieurs espaces sociaux, y compris dans les discours des autorités islamiques (voir chapitre 3), rendent les femmes plus dignes de recevoir les savoirs des djinns que les hommes. La féminité, en quelque sorte, pourrait prévenir une utilisation abusive, « occulte » des ressources des djinns, motivée par l'avarice et l'égoïsme. On peut faire un lien ici avec la littérature sur l'occulte et la sorcellerie en Afrique, qui montre comment, dans un contexte de délitement des liens sociaux sous l'effet de l'avancée du capitalisme, l'accumulation de richesses est souvent lue comme le fruit d'un détournement individualiste des forces mystiques (Geschiere, 1995). En m'expliquant cela, Kadi se présente elle-même comme bien intentionnée et prouve sa valeur morale. Elle investit et réitère les normes dominantes de la féminité, y puise une certaine forme de légitimité⁴² et se décharge peut-être aussi d'éventuels soupçons de sorcellerie.

⁴² Dans le contexte du Sénégal et pour des guides religieuses soufies, Hill remarque aussi ce procédé par lequel les femmes invoquent le rôle maternel pour justifier leur aptitude et leur légitimité à exercer un leadership spirituel, jusqu'alors surtout réservé aux hommes (Hill, 2010). Cela montre comment les femmes peuvent "use established gender norms to reverse the hierarchies these norms often uphold" (Hill, 2010, p.402).

Dans les témoignages des djinatiguis, il y a une certaine inéluctabilité au fait d'être choisie par les djinns. Alors que les lycéennes soutiennent que le port du foulard peut les éloigner (je développerai sur cette idée au chapitre 5), les djinatiguis semblent penser que leur venue ne peut pas nécessairement être prévenue par les humains. Quand je demande à Kadi si elle a des conseils pour ne pas attirer les djinns, elle me répond :

Je n'ai pas de conseils comme ça parce que le génie il a sa mentalité comme moi. [Elle fait comme si elle était un génie] Tout de suite là, toi tu es venue chez moi, je t'aime. Si je t'aime comme ça là, je sais pas... tellement que je t'aime, je veux être avec toi toujours. C'est un truc comme ça. (...) Si lui il t'a aimé, il vient chez toi. Donc tu n'as pas de conseils pour dire, pour faire ça là [empêcher le djinn de venir]. (entrevue du 29 avril 2019)

Dans le même ordre d'idée, Aminata avance que les djinns ne se laissent pas dissuader par un foulard et suivent leur volonté propre :

Si c'était que je me promenais sans voile et que le génie m'est venu, je dirais que c'est parce que je n'avais pas de voile que le génie est venu à moi. Ça n'a pas été le cas. Moi je ne me promenais pas les cheveux en l'air. Donc, je ne sais pas (si le voile peut protéger contre les génies). Sinon, que tu mettes le foulard ou pas, si un génie décide de venir à toi, il viendra à toi. (entrevue du 11 mai 2019)

4.4 Les djinns : dépositaires de savoirs secrets, restreints aux initiés-es

Quelques jours après mon premier entretien avec Karidjatou, je vais la visiter pour la saluer et lui offrir du sucre et des noix de cola. J'en profite pour lui poser quelques questions de clarification sur les djinns. C'est là qu'elle me dit que si je veux en savoir plus, je dois me « laver », c'est-à-dire m'initier au travail avec les djinns. Je prends cette perche qu'elle me tend et l'avise que je suis prête à le faire. Après quelques négociations avec le fils de son mari, mon ami Moussa, sur le prix du lavage et sur ses modalités, le processus se met en branle. Quelques jours plus tard, je commence mon initiation, qui s'étale sur une semaine complète. Dans les prochaines lignes, je fais un pas hors du quotidien et je décris le rituel de « lavage » tel que je l'ai expérimenté auprès de Karidjatou, ma karamogo. Je ne sais pas si les autres djinatiguis interrogées ont vécu des rituels semblables d'entrée dans la pratique et si elles accompagnent des apprentis s'y soumettant. Toutefois, cette petite digression me semble utile, car, m'appuyant sur ce cas, je pourrai plus aisément montrer comment l'entrée dans la djinitiguiya peut permettre d'installer un nouveau quotidien, de transformer le rapport à soi et aux normes de la féminité et de la religiosité. Grâce à ce détour par mon initiation, je pourrai aussi donner un aperçu de l'architecture « ésotérique » des

savoirs et pratiques des djinatiguis, dont la structure se rapproche de celle des « sciences ésotériques islamiques » des guides religieux musulmans.

Le rite de lavage est assez prenant et je n'ai pu m'y immerger autant que je l'aurais souhaité. Il est advenu à la toute fin de mon séjour à Odienné, à un moment où je devais prendre plusieurs rendez-vous dans d'autres milieux pour conclure mes enquêtes. J'ai néanmoins passé autant de temps que je le pouvais chez ma karamogo. La procédure de lavage a nécessité que j'ingère deux calebasses pleines d'infusion de plantes, que je me lave de la tête au pied avec cette même préparation, que je m'enduisse ensuite d'un onguent spécial de karité et enfin que j'inhale du woussoulan (de l'encens). Toutes ces étapes ont dû être répétées les sept jours de l'initiation, à raison de deux fois par jour, le matin et le soir, avant le coucher du soleil. Le rituel s'est amorcé par une cérémonie dirigée par ma karamogo et à laquelle ont assisté deux témoins, l'une de ses élèves et un chasseur. La cérémonie visait principalement à répondre aux demandes sacrificielles des génies, auxquels on a offert œufs, vin, lait et poulets.

Ma karamogo a été très mobilisée durant cette semaine d'initiation. Elle m'a confectionné certains objets, qui ont la double fonction de protéger celles qui les portent et de signaler qu'elles sont djinatiguis : notamment un gris-gris en cuir à porter autour du cou et une ceinture blanche sertie de cauris, à l'intérieur de laquelle sont dissimulés des ingrédients spéciaux (morceaux tannés des poulets sacrifiés, pépite d'or pur achetée à une orpailleuse artisanale...). Elle m'a aussi enseigné certains savoirs secrets, réservés uniquement aux « lavés ». Par exemple, elle m'a appris comment entrer en communication avec les djinns en lançant des noix de cola sur le sol. Elle s'est aussi entretenue longuement avec moi sur les différents djinns, leurs manifestations, les manières de calmer les transes qu'ils peuvent occasionner, les obligations et interdits associés à la djinatiguiya, les cérémonies d'adoration collectives, etc. Tout ce processus campe l'initiatrice et sa patiente dans une relation maître-élève, dans laquelle la première fournit un accompagnement et un enseignement individualisés à la seconde. Cette relation d'autorité est appelée à perdurer dans le temps, comme en témoignent les contacts fréquents que ma propre karamogo maintient avec ses maîtres et le fait qu'il lui arrive encore de se déplacer à leur demande. On pourrait peut-être aussi appliquer aux djinatiguis une observation que fait Colleyn à propos des somaw (hommes de savoirs, prêtres païens bamana) à Bamako. En reprenant ses mots, on pourrait dire que « l'acquisition des savoirs initiatiques » dans la djinatiguiya « et la relation marabout-disciples entretiennent un certain mimétisme, déjà apparent dans le fait que le maître [la maîtresse] est qualifié dans un cas comme dans l'autre de

karamogo, un titre désignant à l'origine un lettré musulman, mais qui est également utilisé, et depuis longtemps, pour les hommes [et les femmes] de savoir bamana » (Colleyn, 2014).

Le rituel de lavage semble servir plusieurs autres buts, outre que de constituer un moment important d'apprentissage. Il permet en quelque sorte d'ouvrir — dans un cadre structuré — la communication avec les djinns en mettant la personne lavée (moi en l'occurrence) dans un état de réceptivité à leur égard. Ainsi, ma karamogo m'encourage à prendre certaines dispositions altérant mon état physique et censées favoriser la descente des djinns. Elle insiste pour que j'ingère toujours plus d'infusion que j'en suis capable. Pour elle, il est souhaitable que cela me fasse vomir. Ma karamogo me conseille aussi de prendre de « grandes respirations » de la fumée d'encens, ce qui occasionne des maux de tête et pourrait — il me semble — conduire à mon évanouissement. D'ailleurs, Kaba voit d'un bon œil la perspective que je « tombe » pendant mes prises de médicaments. Évanouissements et trances sont ici perçus comme des états avancés de réceptivité lors desquels la personne hôte des djinns s'efface pour permettre l'expression de ses derniers. Enfin, ma karamogo me présente le rêve, qui a en commun avec la transe d'être un état de conscience altéré, comme un espace de communication privilégié avec les djinns. Elle me demande de porter attention à mes songes et me questionne sur leur contenu. La présence d'animaux tels que les serpents, de forêts inconnues et de personnages vêtus de blanc est prise comme un signe de la visite des djinns.

Une autre visée qui semble être poursuivie lors de la semaine de lavage semble être de connaître l'identité du ou des djinns derrière moi. À plusieurs reprises dans la semaine, ma karamogo consulte les djinns en interprétant la position de cauris ou de noix de cola lancées au sol. Ses premières interprétations lui révèlent que mon djinn principal serait le même que le sien. D'abord très réticente face à ce diagnostic (elle s'exclame « c'est pas possible ! » et souhaite que j'aie un djinn qui « fatigue moins »), elle finit par l'accepter, car ses cauris et noix de cola confirment toujours le même résultat.

Enfin, comme l'a relevé Gibbal suite à des observations auprès de djinatigui au Mali dans les années 1970-80, le rituel de lavage marque un premier pas vers une stabilisation des relations avec les djinns (Gibbal, 1982). Les personnes se soumettant au lavage sont souvent des patients-es des djinatiguis venus les consulter pour des maladies attribuées aux actions imprévisibles de djinns anonymes. Avec le « lavage », la présence de ces djinns est reconnue, leur identité dévoilée et leurs demandes entendues et répondues par l'entremise des sacrifices. Il devient dès lors possible de sortir de la logique de l'affliction, de nouer

une sorte de contrat avec les djinns désormais tranquilisés et donc de jeter les premières bases de relations mutuellement profitables à long terme. Ainsi, l'initiation permet la transmutation d'un "anonymous and objectified predation into a personalized and individualized relation of protection" (Berger, 2012, p. 169).

Des indices me portent à croire que ce pacte avec les djinns prend une forme bien particulière : celle du mariage. En effet, au cours de la semaine, ma karamogo me surnomme la kognonmouso, la mariée. Elle m'amène aussi au grand marché chez un joaillier pour que je me procure un jonc, que je dois porter sur l'annulaire gauche — comme une bague de mariage - afin de symboliser mon alliance avec les djinns. Mes intuitions sont corroborées par les travaux de Gibbal, Berger et Kedzierska-Manzon (Berger, 2012 ; Gibbal, 1982 ; Kedzierska-Manzon, 2017), qui ont observé eux aussi, chez des djinatiguis du Mali, le mariage avec les entités possesseuses comme finalité des rituels initiatiques.

Je me suis permis, dans cette section, de faire une petite incursion dans l'espace-temps bien particulier d'un rituel d'entrée dans la djinatiguiya. Selon mes observations, appuyées par les travaux d'autres chercheurs-es (Berger, 2012 ; Gibbal, 1982 ; Kedzierska-Manzon, 2017), il s'agit d'un moment charnière dans le processus de subjectivation, car il établit une nouvelle compréhension de soi et de son quotidien comme étant intimement façonnés par l'action de djinns, dont l'identité est enfin connue. Je développe plus sur cette nouvelle compréhension de soi et de la vie de tous les jours dans la prochaine section. Mais avant, je traite des conséquences des épousailles mystiques que je viens de décrire sur les relations conjugales et sur le rapport à l'idéal (islamique) de la femme mariée. Je le fais en m'appuyant principalement sur le cas de ma karamogo, tout en incluant quelques extraits de mes entretiens avec les autres djinatiguis.

4.5 Djinns et djinatiguiya : des implications bien particulières sur la vie des femmes

Ma karamogo me raconte que le fait d'avoir des djinns derrière soi rend difficiles les relations avec les hommes. C'est que les djinns sont « beaucoup jaloux » (conversation du 29 mai 2019) , me dit-elle. Lors d'une conversation informelle qu'elle a accepté que j'enregistre, elle me confie que, par le passé, elle « n'arrivait pas à garder un seul mari » (conversation du 5 juin 2019). Elle rajoute : « je peux même frapper la personne [le mari] pour qu'il sorte de chez moi » (conversation du 5 juin 2019). Elle me mentionne d'ailleurs, une autre journée, qu'on la consulte fréquemment pour des cas de femmes qui ne parviennent pas « à rester dans leur foyer, qui ne restent pas dans leur mariage à cause des djinns » (conversation du

9 juin 2019). Aux dires de Kaba Denguélé, les problèmes de fertilité — les « gens qui ne font pas d'enfants » ou les femmes dont « la grossesse se gâte » (conversation du 9 juin 2019)- constituent aussi un motif récurrent de consultation. Face à de tels cas, la djinatigui doit entrer en négociation avec les djinns de ses clients-es, chercher à savoir pourquoi ils ne veulent pas « partager leur amour » ou autoriser qu'il y ait enfantement et, enfin, les convaincre de changer d'avis avec les sacrifices appropriés. Même si les enjeux de fertilité et de relations conjugales concernent aussi les hommes, on sait (voir ch. 3) que le mariage et la maternité ont, dans le contexte local, une résonance particulière pour les femmes. Ce n'est donc pas surprenant que Gibbal (Gibbal, 1982, p. 161) et Kedzierzka-Manzon (Kedzierska-Manzon, 2017, p. 226) observent une surreprésentation des femmes parmi les clientes des djinatiguis et leurs apprenties (ce que mes propres données ne me permettent pas de vérifier puisque je n'ai pas vu les clients-es des djinatiguis ni assisté à des rassemblements collectifs où j'aurais pu évaluer la présence de ces femmes). Il semblerait d'ailleurs que la susceptibilité accrue des femmes à la possession et que l'imputation des problèmes cadrés comme féminins à des entités possesseuses ne soient pas des spécificités du contexte nord-ivoirien ou malien. En effet, Giles (Giles, 2009), dans un article d'encyclopédie consacré à la littérature sur la possession en Afrique subsaharienne islamisée, note que cette observation a été faite dans plusieurs contextes, par exemple auprès des adeptes du culte de possession bori chez les Hausa (Niger, Nigéria) et de celles et ceux du zar au Soudan.

Depuis que Kaba a contracté une alliance avec les djinns, l'accord avec son mari actuel reste difficile, mais elle comprend la cause de la situation et la tolère sans faire d'histoires :

Kaba : ...même avec mon mari là, l'accord n'est pas comme ça.

Moi: Mmm, c'est pas facile.

Kaba: C'est pas facile. Mais comme lui comprend, il se méfie. Bon, il reste comme ça. On peut faire un mois, deux mois et il n'y a pas de rapport entre nous. On est ici. Bon, tu vois même, quand je vais, je le regarde couché, il devient comme autre personne devant moi.

Moi: Mmm!

Elle: Toujours là [elle pointe le matelas dans le petit salon], c'est ici que je dors.

Moi: Vous dormez dans le salon souvent?

Kaba: Oui. Quand je le regarde souvent [elle tchipe], on dirait que quelqu'un m'effraie.

Moi: Ça vous fait peur d'aller avec lui parce que vous ne le voyez plus?

Kaba: Voilà. Tu vois. Il y a des fois je veux lui approcher, mais quand je lui approche souvent lui aussi il me rejette. Han-han. Il y a ce problème-là à la maison ici. Mais comme je sais déjà que y'a quelque chose, donc, je ne fais plus d'histoire. (conversation du 5 juin 2019)

Lors d'une autre discussion (9 juin 2019), elle m'informe que, maintenant que je suis lavée, des restrictions s'imposent au niveau de ma vie sexuelle :

Kaba : La façon dont tu as été lavée là, le vendredi nuit, le dimanche la nuit, la veille du lundi, il ne faudra pas faire de rapports sexuels avec ton mari.

Moi: Pourquoi?

Kaba : Là tu fais ça, tu laisses ça pour que tes djinns puissent t'approcher.

Moi: Parce que si je fais les rapports avec mon mari ces nuits-là, ça empêche les djinns de venir?

Elle: ... [elle acquiesce] de venir avec toi.

Les relations avec les djinns — que ce soit pour les clientes non-initiées ou pour les djinatiguis — semblent donc entrer en interférence avec certaines normes ayant trait au « bon » comportement des femmes mariées. (On pourra se rappeler ici le guide religieux Ançar Dine, qui, lors d'un sermon public, donne raison à un homme refusant d'accorder son pardon à sa défunte épouse parce que celle-ci, quoiqu'aimable, rejetait ses avances). Comme ma karamogo peut attribuer la responsabilité de sa situation conjugale à des entités externes à elles-mêmes et comme ses obligations envers les djinns excusent qu'elle ne soit pas disponible sexuellement pour son mari, elle en vient, à travers la djinatiguiya, à prendre un pas de recul par rapport aux discours normatifs sur le rôle de l'épouse dans le mariage.

Quoique plusieurs djinatiguis m'ont dit pouvoir compter sur le support de leur mari, cette dérogation à l'idéal féminin et à l'autorité socialement sanctifiée du mari n'est pas toujours bien accueillie par ce dernier. Par exemple, les consultations et les voyages que les djinns demandent à Binta de faire génèrent des tensions entre elle et son époux : « [...] mon mari se plaint beaucoup en disant que je fais la débauche plutôt que de travailler. Voilà la raison pour laquelle l'affluence [de clients-es] a baissé. Pour venir ici, les hommes doivent se faire accompagner [pour éviter les soupçons de son mari] » (entrevue du 12 mai 2019).

Si le travail avec les djinns peut pousser ou même contraindre à une renégociation des termes de relations conjugales, il n'amène pas pour autant à un rejet de la maternité ou de l'institution du mariage, si centrales dans les définitions locales de la féminité. Les djinatiguis ne se plient pas sans rien dire aux demandes des djinns. Elles modèrent parfois leur zèle en leur opposant certains devoirs de femmes — fonder un foyer, s'occuper de sa famille — qu'elles tiennent à faire passer en premier. C'est ce qu'ont fait Binta et Fatoumata :

Moi : Pourquoi n'avez-vous pas commencé plus tôt le travail?

Binta : [à cause de] Fourou (mariage). Il m'a été demandé de me marier d'abord, d'avoir un foyer avant de commencer le borolabaarâ. Nous étions ensemble [avec les génies]. Ils m'avaient interdit d'enfanter. Je leur ai alors demandé de se calmer et que si je me mariais j'allais commencer ensuite le borolabaarâ. Après le mariage, j'ai eu un enfant. Ensuite, j'ai

commencé le borolabaarâ. C'est après (la naissance) du premier enfant que j'ai commencé. (entrevue du 12 mai 2019)

Fatoumata : Initialement, j'avais refusé le travail, car en tant que mère de famille, la conciliation entre le travail et la vie de famille, surtout avec les enfants, était difficile. C'est pour cette raison que je n'ai pas vite commencé ce travail. Alors, c'est plus tard que j'ai commencé. Ce qui me fait 16 aujourd'hui dans le ce travail. (entrevue du 17 mai 2019)

Sur la question du mariage, ma karamogo est bien claire avec moi : « l'affaire de génies [...] ça ne veut pas dire qu'il ne faut pas te marier » (conversation du 9 juin 2019). Elle-même cherche à rétablir l'accord avec son mari et compte user des ressources de la djinatiguiya pour y parvenir. En effet, elle croit qu'elle devra laver son époux. Elle suspecte que lui aussi a des djinns qui viennent brouiller leur relation. Le comportement un peu puéril de son mari, d'un âge pourtant vénérable, trahirait la présence de petits djinns : « ce sont les enfants qui le suivent. Même tout le village le connaît hein, il joue, il fait des trucs, des grimaces comme les enfants. Donc on sait déjà de quoi il s'agit... » (conversation du 5 juin 2019). Ces petits djinns, qu'elle croit être soit Sidi ou Laarê (comme s'il n'y en avait finalement qu'un), doivent être calmés grâce à un rituel de lavage parce que, autrement, ceux-ci, par nature un peu bandits et paresseux, ne peuvent s'entendre avec Kaba : « Moi, j'ai Kaba. Tout de suite, si toi tu as Laarê, on ne peut pas s'entendre. Parce que toi tu aimes faire l'enfant gâté alors que moi je n'aime pas faire l'enfant gâté. Moi j'ai trop de problèmes. [...] Ça ne peut pas marcher. » (conversation du 5 juin 2019)

En discutant davantage avec ma karamogo, je constate que la djinatiguiya lui fournit un cadre à partir duquel interpréter bien plus que ses rapports conjugaux. Il semblerait que prendre un pacte avec les djinns l'ait emmenée à réévaluer et appréhender sous un autre jour une bonne partie de ses relations avec les membres de sa famille et de sa cour. Elle me donne de nombreux exemples à cet égard. Elle cite les mésententes répétées entre son mari et le fils de ce dernier. Elles seraient selon elles imputables au fait que le fils aurait Jorobo, une djinna puissante qui se serait approprié tout l'héritage familial et qui aurait abandonné son petit frère, Laarê, le djinn du père : « À chaque fois quand ils se voient, c'est palabres. Tu as vu? C'est pas eux-mêmes [Moi: Mmm, c'est les djinns.] Voilà » (conversation du 5 juin 2019). Pour Kaba, les difficultés de sa fille de 27 ans, qu'elle héberge sous son toit depuis que celle-ci a fui son mari violent, s'expliquent aussi par la présence des djinns :

Kaba : Son mari, c'est un [djinn] Soma et elle, c'est [un djinn] musulman. Donc, ça peut pas marcher. À chaque fois, il la bat. Il la bat c'est vrai. Jusqu'à elle avait eu grossesse [mot inaudible]... elle a avorté pour ça. Après j'ai dit que ceux-là, [mot inaudible], ceux-là, ils ne

s'entendent pas. Si vous laissez ça là, dans la même maison, son mari, il va la tuer. Parce l'autre là, il est trop vieux.

Moi: L'autre?

Kaba : Son mari, là, il est dans le feu. Son djinn là, il est toujours dans le feu. Il n'a pas droit même à garder femme. [mot inaudible] il y a eu palabres, elle est partie. (conversation du 5 juin 2019)

Les malentendus qui opposent ma karamogo à son fils seraient également du ressort des génies. Celui qui est derrière son fils serait le frère aîné de Kaba. Cela fait en sorte qu'il a du mal à écouter les conseils de sa mère, car, dans le monde parallèle des djinns, c'est un peu comme s'il se faisait prendre de haut par un cadet :

Kaba : Chaque fois quand je lui parle, il se sent humilié. Y'a des fois quand on cause là tranquillement, s'ils [les djinns] sont pas à côté de lui... bon... Mais, si moi je veux jouer tout de suite le rôle parce que c'est mon fils, et que ce jour-là, son djinn est prêt de lui, aaaah!

Moi : Vous pouvez pas, il voudra pas.

Kaba : Non!

Moi: Il ne se laisse pas faire.

Kaba: Non, non, non! [...] Je dis bon, on va se séparer, il reste dans son coin là-bas. (conversation du 5 juin 2019)

Pour ma karamogo, les traits de caractère et les rapports hiérarchiques/de parenté des djinns déteignent sur leurs hôtes humains et leurs manières d'entrer en relation. La présence agissante des djinns semble être invoquée pour expliquer un écart entre l'expérience réelle et les rôles culturellement prescrits aux femmes (et aux hommes). En empruntant les mots de Janice Boddy, qui a étudié le culte zar au Soudan, on peut dire que, en reconnaissant en elle (et dans les membres de son entourage) un autre qu'elle-même (ou eux-mêmes), ma karamogo « is indirectly cautioned that she and the symbolic constructs that define her sex are separate and distinct, however much the latter inform her image of herself. Trance provides her the possibility of insight, yet it does so obliquely, without demanding she takes responsibility for her conclusions » (Boddy, 1989, p. 350). Un élément intéressant ressort ici: la djinatiguiya repose sur une conception de la responsabilité moins "individualisante" que celle mise de l'avant dans les discours de ré-islamisation, selon lesquels les malheurs personnels résultent souvent d'un manque de foi et de rigueur dans la pratique religieuse. Sans complètement dédouaner les djinatiguis de leurs responsabilités (définies dans le « contrat » de mariage qui les lie aux djinns ainsi que par l'intermédiaire des totems des djinns — j'y reviens plus tard), la possession les amène à réfléchir à l'influence de forces (perçues comme) extérieures sur le cours de leur vie et sur leur rapport aux modèles de conduite socialement valorisés. Dans

la prochaine section, je regarde comment la manière dont les djinatiguis approchent ces forces extérieures — les djinns — témoigne de l’ancrage de leurs pratiques dans le paysage religieux « traditionnel » mandé.

4.6 L’ancrage de la djinatiguiya dans le paysage religieux mandé

Figure 4.1 Une représentation des différents djinns qu'a fait peindre ma karamogo



Source : l’auteure, 28 mai 2019

Jorobo, Kaba, Sidi, Laarê... voilà quelques noms de djinns qui reviennent souvent dans les récits de ma karamogo. Elle en évoque d’autres aussi comme Boli, Borojan et Togofobali (celui dont on ne doit pas prononcer le nom), un génie dangereux — le premier des génies — qui rendrait complètement fou. En fait, il y aurait, selon ses dires, par moins de 1500 noms de djinns. Mais ceux qui se « se montrent vite » et qui semblent le plus souvent intervenir dans son quotidien forment un véritable petit panthéon.

Les recherches menées à mon retour de terrain m’apprennent que ce panthéon n’est pas unique à ma karamogo : il est partagé par les adeptes d’un culte de possession appelé indifféremment jinèdon (danse des génies) ou jinèton (association des génies). Le jinèdon a pour épice centre le Mali, mais il s’est disséminé un peu partout à travers l’Afrique de l’Ouest et même au-delà, notamment en Côte d’Ivoire, au Sénégal, au Burkina Faso et en France aussi (Gibbal, 1982 ; Kedzierska-Manzon, 2017). Grosso modo, il s’agit de

possédés regroupés au sein d'associations hiérarchisées (avec des initiés de différents grades et des chefs de culte), qui sont connues pour organiser des danses collectives lors desquelles les génies « descendent » sur les membres et les font tomber en transe. Le jinèdon se présente comme une institution à la fois religieuse et thérapeutique. En plus de réaliser des danses et toutes sortes de rituels d'adoration des génies, tous les officiants-es du culte sont aussi des guérisseurs, dont les compétences ne s'arrêtent pas qu'aux problèmes de djinns. Ils et elles ont toutes et tous été d'abord patients-es, le culte recrutant ses nouveaux adeptes parmi les malades en quête de soins (Gibbal, 1982, p. 215-216).

N'ayant pas anticipé que les spécialistes religieuses auprès de qui j'allais faire mes enquêtes pouvaient aussi être des membres de cultes de possession, je n'ai pas inclus, dans mes entrevues, des questions qui auraient pu mener mes participantes à s'identifier à un culte particulier. Il reste que pour ma karamogo, les liens avec le jinèdon sont assez évidents étant donné son panthéon de djinns et ses déplacements à Bamako — une ville où la présence grandissante de ce culte a été bien documentée (Gibbal, 1982 ; Kedzierska-Manzon, 2017) — pour des cérémonies collectives d'offrandes aux génies. Je n'ai pas cette même certitude pour les autres djinatiguis que j'ai interrogées. Ceci étant dit, le titre qu'elles portent suggère un lien avec le jinèdon et leur relation avec les djinns (d'abord vus comme des agents pathogènes puis comme des protecteurs) est tout à fait analogue à ce que décrivent Gibbal, Berger et Kedzierska-Manzon pour les adeptes du jinèdon.

Le culte du jinèdon aurait, selon Gibbal (le seul auteur à lui avoir consacré une monographie), une double appartenance soninké et malinké. Les mythes fondateurs du culte, que Gibbal a recueilli auprès de djinatiguis dispersés dans différentes villes du sud et de l'ouest du Mali (Bamako et sa périphérie, Kayes, Nioro, Kati, Nara...), le rattachent soit à l'histoire de Sundiata Keita (fondateur de l'Empire du Mali au 13^e siècle), soit, en pays soninké, à une légende entourant la chute de l'Empire du Ghana (au 13^e siècle aussi). Ces mythes soutiennent donc l'ancienneté du culte et son enracinement profond dans la sous-région, mais il est difficile de les vérifier factuellement et de retracer l'évolution historique du culte vu la rareté des données. En tout cas, si ce culte « conserve des traces des anciens cultes territoriaux pré-islamiques » (Gibbal, 1982, p. 350), il a su s'adapter au fil du temps et n'a pas, aujourd'hui, perdu de sa vitalité. En fait, d'après Kedzierska-Manzon et Berger, ces dernières décennies l'auraient même vu prendre de l'expansion, en particulier auprès des femmes, qui y exercent « l'ensemble des procédures rituelles, y compris celles réservées dans d'autres pratiques au genre masculin » (Kedzierska-Manzon, 2017, p. 322). Selon Berger,

sa propagation aurait été concomitante aux campagnes d'islamisation qui ont eu cours dans les années 1980 (Berger, 2010).

Si le jinèdon comprend plusieurs éléments originaux (une façon nouvelle de ritualiser la possession dans le paysage religieux mandé, selon Berger) qui le distinguent d'autres pratiques religieuses considérées localement comme traditionnelles, il n'en est pas moins fortement imbriqué avec ces dernières. On peut observer entre lui et elles une convergence importante au niveau des savoirs et des techniques employées.

Par exemple, j'ai remarqué une certaine proximité entre la djinatiguiya et la dozoya. Cette proximité transparaît au niveau des liens familiaux : quatre djinatiguis (Binta, Sakina, Fatoumata et Sarata) sur sept sont nées d'un père dozo et une autre de leur consœur (Kadi) est mariée à un chasseur initié. Certains propos des djinatiguis sous-entendent que la djinatiguiya est le pendant féminin la dozoya. Binta précise que lorsque les djinns sont venus visiter sa mère enceinte d'elle :

...ils lui ont donné un fil blanc [...], lui signifiant que l'enfant qu'elle mettrait au monde serait un dozo (chasseur traditionnel) et devrait intégrer le dozotôn (confrérie des dozos) s'il était un garçon; et devrait travailler en leur compagnie s'il était une fille. Mon père était un dozo. Donc, ils ont commencé à venir à moi depuis mon enfance.

Figure 4.2 Je tiens dans la main le fil blanc que les djinns ont remis à la mère de Binta.



La photo a été prise dans la case où Binta mène ses consultations, à Nyamaso. Source : Moussa, 12 mai 2019

Quant à ma karamogo, elle m'explique que ses élèves sont plus souvent des femmes « parce que les hommes aiment être dozos. Ça travaille avec les mêmes djinns, mais ils aiment être dozos. »

De plus, dans le panthéon de ma karamogo, certains génies sont eux-mêmes dozos (comme Soma et Borojan). Lorsque possédée par eux, on doit enfiler une tenue en bogolan évocatrice des habits des dozos (et aussi des féticheurs, comme le fait remarquer Berger ((Berger, 2010)). En outre, le fait qu'un chasseur, qui n'est pas lui-même djinatigui, ait agi comme témoin lors de mon initiation pourrait laisser croire à une certaine implication des dozos dans les activités des djinatiguis, mais plus d'observations seraient nécessaires pour le confirmer. Enfin, ma karamogo m'apprend une salutation en usage entre djinatiguis qui commence comme suit : « I dan sogo, I dan sogo... »⁴³. La suite m'échappe, mais en consultant les travaux de Kedzierzka-Manzon (Kedzierska-Manzon, 2009, p. 67, 2017, p. 333), j'ai constaté que cette salutation est typique du milieu cynégétique et qu'elle se serait récemment répandue hors de ces cercles.

⁴³ K-Manzon traduit cette expression par « Toi, perceur de limite ». 1) « I » = pronom de la deuxième personne du singulier en malinké; 2) « dan » = un mot qui évoque la brousse profonde et qui porte aussi le sens de frontière, lisière; 3) « sogo » = peut désigner le verbe percer ou le nom perceur.

Berger lui aussi attire l'attention sur la contiguïté entre djinatigiya et autres pratiques religieuses mandées, en particulier avec la bolitigiya (pratiques fétiches) :

les adeptes pensaient «arroser» les génies comme on arrose les fétiches (ka boli/jinè sòn), en « sortant les offrandes» et en pratiquant les sacrifices sanglants (saraka bò), les initiés épousaient un jinè comme certains se marient avec un boli [un fétiche], en payant à chaque fois la compensation matrimoniale en tissu, noix de kola, argent et animaux et en étant dans les deux cas lavés au préalable par des plantes protectrices, à l'image de ce qui se passait au sein du Kòmò, et les possédés ne se gênaient pas pour proclamer durant les chants cérémoniels ou les oracles publics la puissance des charmes et des génies païens: «Ces petites amulettes-ci que je porte à mon cou, ce ne sont pas des petites amulettes de marabout. » (Berger, 2010, p. 161)

Cette « reprise créative » (Kedzierska-Manzon, 2017, p. 304) des éléments de la dozoya et de la bolitigiya [pratiques fétiches] par les djinatiguis est particulièrement intéressante. Elle dénote de la circulation fluide des pratiques entre les différents spécialistes religieux, du processus constant de resignification dans lequel elles sont engagées et de leur réappropriation par des couches de la population (les femmes en particulier) qui n'y avaient pas nécessairement accès auparavant. Dans la prochaine section, j'explique comment le brassage de pratiques opéré par les djinatiguis incorpore aussi de nombreux éléments islamiques.

Figure 4.3 Les différents habits demandés par les génies de ma karamogo



On voit au centre la tenue de bogolan portée en cas de possession par les génies chasseurs/féticheurs.
Source : l'auteure, 28 mai 2019

4.7 Travail des djinns et islam

Les djinatiguis marquent par différents moyens leur appartenance à la communauté musulmane à travers leur rapport — ici de collaboration — aux djinns. En effet, je montre dans les prochaines lignes comment leur travail avec les djinns est traversé d'allusions à l'islam. Déjà, j'ai relevé dans les sections précédentes de ce chapitre des ressemblances « formelles » entre djinatiguiya et pratiques islamiques. J'ai souligné dans la section 4.2. que les consultations des marabouts et celles des djinatiguis poursuivent des objectifs et emploient des techniques similaires. J'ai aussi établi un rapprochement entre la dynamique maître-élève qui m'a liée à Kaba Denguélé et la relation marabout-disciple. Mais au-delà de cela, les djinatiguis elles-mêmes disent explicitement voir leur pratique comme allant de pair avec leur religion et ne tracent pas de séparation nette entre les deux. Au contraire, comme chez les étudiantes (voir ch. 5), elles s'appuient sur leur relation avec les djinns pour être des sujets musulmans plus accomplis. Comme l'illustrent les exemples ci-bas, les djinns accompagnent les djinatiguis et même leur exigent qu'elles s'adonnent à certaines pratiques corporelles qui contribuent à les produire comme musulmanes (prières, ablution, zirk, sacrifices...).

Tout d'abord, toutes les djinatiguis (sauf ma karamogo, j'y reviens dans quelques lignes) avec qui je me suis entretenue m'ont affirmé que leurs djinns sont musulmans. Binta a même pris soin de me souligner que son plus vieux djinn est un musulman notoire, qui « a fait le pèlerinage à la Mecque à 7 reprises » (entrevue du 12 mai 2019). En faisant cette précision, elle cherche peut-être à faire rejaillir sur elle-même la religiosité et le prestige de son djinn. Elle appelle aussi ses djinns les « ladjis », un surnom utilisé en malinké pour désigner les hommes qui ont fait le hajj. Les djinatiguis différencient les djinns musulmans de leurs homologues non-musulmans, qualifiés de *kafri* (mécréants). Elles reportent ainsi les catégorisations qui distinguent les humains au niveau des djinns, qui forment, selon plusieurs lectures anthropologiques, une sorte de double de la société humaine (voir par exemple Boddy, 1989 ; Gibbal, 1982). Les djinatiguis tendent à présenter les djinns *kafri* comme étant plutôt hostiles, voire carrément malveillants, ce qui tranche avec leur perception des djinns musulmans (et donc de leurs propres djinns) comme étant bien intentionnés et participe à l'idée ambiante voulant que l'islam est garant d'un bon comportement. Certaines djinatiguis chassent les djinns mécréants qui s'immiscent dans la vie de leurs clients et leur causent des troubles. C'est ce que fait Fatoumata, qui brosse un portrait très contrasté des deux sortes de djinns :

Il y a des communautés de génies musulmans et des communautés non musulmanes. Les djina *kafri* (génies non musulmans) n'ont pas de la pitié pour les autres, même pas avec les humains qu'ils suivent. Ils peuvent même causer du mal à la personne possédée. Les personnes possédées par les djina *kafiri* n'éprouvent de la pitié non plus pour les autres. Les djina *kafri* peuvent rapidement rendre des personnes folles. Quant au djina *silama*, il peut avoir de la pitié pour l'homme voire même aider la personne à avoir le bonheur, de sorte que cette personne pourra faire du bien aux autres. Son but est d'aider une personne afin que cette personne puisse aider son prochain. (entrevue du 17 mai 2019)

Binta aussi chasse les djinns *kafri* qui importunent ses clients. Elle précise toutefois que « si ce sont des [génies] musulmans [qui sont derrière ses patients], ils seront laissés, par ce que les génies musulmans ne font pas du mal [aux gens] » (entrevue du 12 mai 2019). Fatoumata s'oppose également au fait de chasser des génies musulmans et avance même que cela est dangereux : « si l'on s'y hasarde, on devient fou » (entrevue du 17 mai 2019).

Ma karamogo est la seule djinatigui que j'ai rencontrée qui déclare travailler autant avec les djinns musulmans que les djinns qui ne le sont pas. Il y a toutefois une ambivalence dans la manière dont elle parle de ces derniers. Par exemple, elle évoque l'un de ses djinns qui a « abandonné l'islam et est rentré en forêt » (c'est un djinn *dozo*, conversation du 9 juin 2019), mais affirme, dans la même conversation,

qu' « il n'y a pas de djinn qui n'est pas musulman » et que tous les djinns sont nés musulmans. En tout cas, les djinns dozos/féticheurs « qui ne prient pas » (conversation du 9 juin 2019) semblent être plus caractériels, moins tranquilles que les musulmans : ils donnent le goût de la viande ou du sang aux personnes qu'ils possèdent, « ils font très chaud » (conversation du 9 juin 2019) et « viennent avec le feu », « sont dans le feu » (comme le djinn de son ancien beau-fils, violent envers sa fille, conversation du 5 juin 2019). De la compréhension de ma karamogo, on ne doit toutefois pas les chasser, car ils ne sont pas mauvais en soi et il demeure possible de négocier avec eux pour les calmer. Pour elle, « les génies ne sont pas méchants... c'est nous [les humains] qui sommes méchants » (conversation du 5 juin 2019). Un autre élément rajoute à l'ambiguïté de l'identité religieuse de ses djinns et contribue à inscrire ses relations avec eux dans un cadre islamique : elle leur adresse la parole en commençant par « Salam aleykum », la formule de salutation en usage entre les musulmans-es. Chaque fois avant d'entrer dans la pièce dédiée à ses djinns, elle prononce cette salutation. De plus, cet espace semble être régi par des règles très semblables à celles de la mosquée : pour une femme, par exemple, il est interdit d'y pénétrer lorsque l'on est « indisposée » (menstruée).

Outre que d'être eux-mêmes musulmans, les djinns de mes participantes peuvent les aider à respecter les préceptes de leur religion, l'islam. Ainsi, ils peuvent les accompagner dans la pratique de la prière ou même leur demander de poser certains actes dévotionnels. Sakina, par exemple, m'a dit que son djinn, « à l'heure de l'appel à la prière de l'aube, il [l]'en informe. C'est lui-même qui [la] réveille pour la prière » (entrevue du 26 mai 2019). Son djinn l'aide donc à respecter assidûment les horaires de prières. Sarata, quant à elle, m'a dit considérer que l'islam et la djinatiguiya sont « pareils » (entrevue 23 mars 2019). Elle me rapporte que ses djinns lui « montrent tout » en matière de séri (prière) et de wridili (zikr). Pour Kaba Denguélé aussi, le zikr semble faire partie intégrante de la djinatiguiya :

Oui, notre travail là... Lorsque je prépare un remède pour un patient, ils [les djinns] me diront ensuite les *wridili* [invocation de Dieu : Zikr] tirés du Coran que je dois faire pour compléter le traitement. Je passe toute une nuit à faire ça. Après le Zikr, ils viennent me dire ce qu'ils veulent; telle personne doit nous donner ça. Si c'est une affaire de mouton, de poulet, de déguê, de cola, de pagne...ils le diront. Ou soit si c'est un problème, un envoûtement qui n'est pas lié aux génies, ils diront que ce n'est pas de leur ressort. (entrevue du 28 mai 2019)

En plus de transmettre des connaissances sur les plantes et sur la divination, les djinns partagent à leurs hôtes des connaissances à teneur islamique, qui les rendent plus savantes de leur religion. Ainsi, Binta m'a dit que ses djinns lui font l'enseignement coranique (entretien du 12 mai 2019). Plusieurs autres, soit

Fatoumata, Kadi, Kaba Denguélé et Sakina, m'ont révélé que leurs djinns leur envoient des sourates coraniques ayant des pouvoirs de guérison. À titre illustratif, je cite Kaba et Fatoutama, qui disent toutes deux recevoir des sourates quand elles sont couchées :

Kaba : Chaque fois, quand je me couche, il [un djinn qui a l'apparence d'un vieil homme] vient s'asseoir auprès de moi, il me parle, il me montre les versets de bible, me montre ce que je ne connais pas. [Je vérifie avec elle que par « bible », elle fait référence au Coran, elle acquiesce]. Puis le matin quand je me lève, ça reste dans ma mémoire. Je cherche, je vais à la recherche de ce qu'il m'a appris. Je voyais les écritures dans les murs hein souvent.

Moi : Des versets en arabe?

Kaba : Oui en arabe et puis il [le djinn] me disait le fond. Puis bon, [elle fait comme si elle est le djinn] il faut prendre ça et puis faire le zirk, faut prendre ça et puis faire le zirk avec ça. (conversation du 9 juin 2019)

Moi : Est-ce que vous travaillez beaucoup avec les sourates?

Fatoumata : [elle pointe un coin de la pièce où sont entassés des piles de livres et de feuilles] Tout ça, c'est le Coran. Tout ça, c'est le Coran; les Noms d'Allah [elle montre plusieurs volumes de Coran].

Moi : Est-ce que vous lisez l'arabe?

Fatoumata : [Elle ne répond pas par oui ou non] En tout cas, je sais quels versets utiliser pour faire tel ou tel travail. Tout ce que voyez là, ce sont les noms d'Allah.

Moi : Comment avez-vous appris tout ça?

Fatoumata : [Elle rit] Si tu te couches, tu vois tout! Ceci [elle montre un nom d'Allah], lorsque tu le travailles pour quelqu'un qui boit (l'alcool), qui vole ou commet la fornication, cette personne ne retournera jamais à ces comportements. Ces noms-ci [de Dieu] aident à faire fortune, pour ceux qui ne sont en emplois. [...] Il y a même des tógô [noms d'Allah] qui permettent aux hommes qui ne peuvent pas enfanter de faire des enfants. Il y en a beaucoup. Et on ne peut tout dire ici. On va donc se limiter à ça. On ne peut dévoiler tous les secrets [elle rit].

Cet extrait d'entretien sur l'usage des noms divins m'amène à la question plus générale du rapport que mes participantes ont à Dieu. Elles disent travailler en Son nom, car le pouvoir de guérison revient ultimement à lui. En effet, c'est Lui qui a créé les djinns et les a dotés de connaissances exceptionnelles, qui ont ensuite pu bénéficier aux djinatiguis. Sakina exprime bien cette idée, lorsqu'elle m'explique pourquoi il lui faut prononcer le nom de Dieu avant de commencer un travail : « C'est un impératif! C'est une obligation. Je ne peux pas toucher même la kola, ni les cauris sans dire le nom de Dieu, car c'est Lui Dieu qui nous donne le pouvoir. C'est également Lui qui donne le pouvoir aux génies qui nous aident en retour pour chasser le mauvais sort sur les gens » (entrevue du 26 mai 2019). Suivant une logique similaire, Fatoumata appuie elle aussi sur l'idée que Dieu détient le pouvoir de guérir et compare un peu son travail à un plaidoyer auprès de Dieu, visant à l'inciter à la guérison :

Mon conseil à ces patients [qui sont atteints d'une maladie de cause inconnue], c'est de leur dire de fonder leur espoir en Dieu et de compter sur moi pour leur guérison. Je rassure le patient que si Dieu le veut et que s'il a longue vie, il sera guéri de sa maladie. Alors, Dieu Lui-même entendant ces paroles [note du traducteur : la guérisseuse assure que c'est Dieu qui détient le pouvoir de la guérison], je fais le traitement et le patient sera guéri. (entrevue du 17 mai 2019)

Comme Sakina, d'autres djinatiguis invoquent Dieu avant de faire leurs travaux. Ainsi, elles placent leurs traitements sous Sa protection et gardent vivant, par la répétition quotidienne de Son nom, le souvenir qu'Il est le Créateur suprême. Quand je visite Kadi à l'improviste (pour aller la saluer), par exemple, je la découvre en train de se préparer un médicament pour soigner ses maux de tête. Il s'agit d'une plaquette de bois sur laquelle elle inscrit, à l'aide d'un roseau effilé qu'elle trempe dans du miel, des lignes et des points (technique de géomancie). Elle lave les inscriptions avec du lait, prononce sur le liquide sucré « Bismillah ar rahman ar rahim »⁴⁴ et ingère ensuite ce médicament (extrait du journal de terrain du 27 mai 2019). De la même façon, lorsque je sors en brousse avec ma karamogo pour aller cueillir des plantes, je l'entends prononcer à voix haute « Bismillah » avant de casser chacune des branches dont elle a besoin. Ces exemples montrent que, pour les djinatiguis, le fait d'adorer les djinns ne vient pas remettre en question l'unicité divine, qu'elles réaffirment chaque fois qu'elles disent « Bismillah ».

Certaines d'entre elles ont toutefois eu un doute sur la compatibilité entre l'islam et la djinatiguiya au moment où elles ont commencé cette pratique, comme Aminata :

Moi-même j'avais pour habitude de dire que lancer des cauris, ce n'est pas islamique. Je me disais même que quelqu'un qui prie ne doit pas lancer les cauris. Mais plus tard, je me suis rendu compte qu'il me fallait absolument lancer des cauris [elle a évoqué plus tôt que ses djinns la rendent malade si elle ne pratique pas]. [...] Ce qui est sûr, selon moi, quelle que soit ta pratique de lanceur de cauris, tu dois toujours pratiquer l'islam. Cela ne doit pas t'amener à renoncer à l'islam. (entrevue du 11 mai 2019)

Ce passage montre qu'Aminata est au fait des débats sur la licéité des pratiques de divination en islam. En insistant sur la caractère contraint de sa pratique, elle atténue sa responsabilité quant au fait d'avoir possiblement enfreint les principes de l'islam. Ses paroles témoignent aussi de son attachement de longue date à cette religion, qui n'a pas été ébranlé ou remis en question par ses activités divinatoires. Lorsqu'elle est entrée dans la djinatiguiya, Sakina avait des réticences semblables à celles d'Aminata. Elle semble

⁴⁴ Cela signifie « Au nom de Dieu clément et miséricordieux ». C'est la formule qui ouvre toutes les sourates du Coran, à l'exception de la neuvième.

toutefois avoir trouvé moyen de résoudre les divergences qu'elle percevait entre l'islam et son travail. Cet extrait d'entretien donne un aperçu des dispositions qu'elle prend pour les mettre en accord :

Il fut un moment j'étais découragée [de la pratique de ce travail] pour des raisons liées à l'Islam. Mais c'est une obligation de faire ce travail. Ce travail est compatible avec l'Islam pourvu que tu ne fasses pas du mal (aux gens). Par exemple, je ne ferai pas de travail qui viserait à faire partir une femme de son foyer pour une question de rivalité. (entrevue du 26 mai 2019)

Plus tôt dans l'entretien, elle a aussi spécifié qu'elle a rejeté certains des savoirs transmis par les djinns : « En plus des médicaments, ils m'ont donné des connaissances. Mais je n'ai pas accepté les connaissances liées aux fétiches. Je n'aime pas les fétiches, non! [...] Je n'aime pas parce que les conditions de cette pratique sont dangereuses : des sacrifices d'humains et autres. » (entrevue du 26 mai 2019). Ces deux passages éclairent le fait que Sakina prend l'islam comme point de référence pour opérer une sélection critique tant au niveau des savoirs que lui inculquent ses djinns qu'au niveau des demandes que lui adressent ses clients. Elle veille à ne mettre en application ou à ne donner suite qu'à ceux qui, selon son interprétation, ne contreviennent pas aux préceptes de l'islam. Par son rejet des « connaissances liées aux fétiches » ainsi que par ses déclarations à l'effet qu'elle « repousse le mal » grâce à son djinn musulman et qu'elle traite les problèmes d'« envoûtements » et de « mauvais sort » (entrevue du 26 mai 2019), Sakina positionne son travail comme participant à l'effort de lutte contre la sorcellerie et les pratiques fétiches. Elle se range implicitement du même côté que les différents guides religieux (dont les raqis), qui pourfendent le shirk et la sorcellerie. Sakina n'est pas la seule à se distancier des pratiques fétiches. Aminata m'a longuement expliqué, après que je lui ai demandé la différence entre les charlatans et ceux qui font la « bonne » guérison, ne jamais être allée chez les karamogos et les djotiguis [terme synonyme de féticheur], ne rien connaître à leur affaire et, par conséquent, ne pas être en mesure de se prononcer sur les différences entre ces pratiques. Son insistance sur le fait qu'elle n'a jamais consulté ces deux types de spécialistes m'intrigue et je me demande si, par là, elle cherche à s'en dissocier subtilement. Je me pose à peu près la même question pour Sarata. Lorsque je l'ai interrogée sur les termes qu'elle utilise pour se présenter, celle-ci m'a répondu qu'elle s'identifiait comme djinatigui et non pas comme djotigui. Il n'avait pourtant pas été question des djotiguis précédemment dans l'entretien, ce qui peut donner l'impression qu'elle tenait à s'en distinguer.

À l'inverse d'Aminata, Fatoumata m'a dit collaborer avec les karamogos. Elle les sollicite pour qu'ils mettent à l'écrit — en arabe — les sourates et noms d'Allah que les djinns lui transmettent et dont elle a besoin pour mener à bien ses traitements :

Fatoumata : Je n'écris pas en arabe. Mais j'ai quelqu'un qui me fait ça. Celui qui écrit est rémunéré à 10 000 francs [22\$ CAN]. Ces personnes travaillent pour mon compte du matin au soir. J'ai des ardoises et de l'encre pour cette fin. Cela leur prend 5 jours s'ils sont rapides ou 6 jours pour finir un travail. (...)

Moi : Les marabouts avec lesquels vous travaillez comment vous les avez connus?

Fatoumata: Il y en a un qui est mon jeune frère. Les karamogo aussi sont à notre recherche pour que nous puissions travailler ensemble. Eux aussi sont à la recherche de la clientèle. Alors, leur donner du travail, cela fait leur affaire. (entrevue du 17 mai 2019)

De la même manière, Kaba Denguélé m'a mentionné travailler avec les morikê (marabouts versés dans les travaux ésotériques) parce que dans ce qu'elle fait, « il y a beaucoup de trucs qui sont dans le Coran » (conversation du 8 juin 2019). Quand elle le peut, elle recourt à ses notions d'écriture et de lecture en arabe, qu'elle a acquises en fréquentant une école franco-arabe jusqu'en classe de quatrième, et copie elle-même les versets dont elle a besoin. Par contre, me dit-elle, « si j'ai pas le temps d'écrire, je peux appeler quelqu'un [un morikê], il va venir écrire pour moi » (conversation du 9 juin 2019). Ainsi, la djinatiguiya peut mener ses adeptes à se réseauter avec certains spécialistes islamiques.

Il m'a semblé aussi que la réalisation de sacrifices est un autre moyen par lequel les djinatiguis se rattachent à la communauté musulmane et cherchent à inscrire leurs pratiques dans un cadre islamique. Par exemple, ma karamogo a remis les poulets immolés lors de mon initiation à l'imam et aux vieilles femmes de la mosquée de son quartier. Sakina, qui m'avait recommandé des sacrifices (coq, poulet blanc, bouillie de riz) pour assurer le succès de mes recherches, m'a expliqué, quant à elle, qu'elle allait les confier à un imam. Il me semble que dans ces deux situations, le sacrifice d'alliance avec les djinns bifurque vers l'aumône islamique (on peut voir à cet égard la discussion Bondaz et Bonhomme sur les « chevauchements » et « solutions d'accommodement » existant entre ces deux pôles du sacrifice (Bondaz et Bonhomme, 2014, p. 498)).

Un dernier élément que j'ai relevé et qui, selon moi, fait le pont entre la djinatiguiya et l'islam est la notion de totem (tanán, en malinké). Les djinns ont certains totems qui, sans être articulés explicitement par les participantes avec l'islam, vont dans le même sens que les préceptes islamiques préconisés dans les milieux associatifs et décrits dans les chapitres précédents. Les totems sont des actions, des

comportements ou des situations réprouvés par les djinns. Lorsque leurs hôtes manquent à les éviter, les djinns se mettent en colère et ainsi attirent l'attention sur la faute morale qui a été commise. Ma karamogo identifie la saleté comme totem des djinns. Ceux-ci se comportent mal s'ils trouvent leur hôte dans un environnement désordonné : « Ils n'aiment pas la saleté. S'ils viennent te voir dans des conditions insalubres, ils agissent mal » (28 mai 2019). Aux yeux de Kaba, il semblerait que le totem de la saleté ne concerne pas que l'environnement, mais aussi le corps. Si l'on est en état d'impureté corporelle, notamment après un rapport sexuel, les djinns peuvent se fâcher :

Moi: Les djinns viennent quand on est propre?

Kaba : Oui, donc toujours faire dans le djénéba et on reste couchée. Quand t'es propre...

Même si tu as fait le rapport [sexuel], tu te lèves et te mets au propre et puis tu te couches, là tes rêves deviennent propres.

Moi : Les djinns aiment ça quand on est propres, c'est là qu'ils viennent ?

Kaba : Mm-mm, quand tu es propre.

Moi : Mais ils peuvent venir quand on n'est pas propre aussi?

Kaba: Non, quand ils viennent c'est violent. (conversation du 9 juin 2019)

Dans le même ordre d'idée, ma karamogo m'a répété à de nombreuses reprises, lors de mon initiation, que je ne devais en aucun cas avoir des rapports avec les hommes, au risque de faire dérailler le processus et de voir les djinns se retourner contre moi. Une autre djinatigui, Aminata, relève la frivolité et la fornication (certaines nuits) comme totem des djinns :

Damassa n'aime pas du tout la frivolité [mœurs légères]. Damassa n'aime pas du tout la frivolité. Chaque damassa a sa façon de se manifester. Les damassa sont différents les uns des autres. Il y a les damassa qui ont pour totem (tanani) la fornication dans la nuit de dimanche à lundi et dans la nuit de jeudi à vendredi. Si tu fais ça, ils vont te faire palabres [te causer des ennuis]. (entrevue du 11 mai 2019)

Il me semble qu'il y a, avec ces totems, une certaine convergence qui est établie avec les idéaux de pureté relayés dans les associations islamiques.

Comment appréhender ces différentes allusions à l'islam dans la djinatiguiya? La littérature scientifique propose diverses lectures. Pour Gibbal, elles ne témoigneraient que d'un « islam de façade » (Gibbal, 1982, p. 223), ne dénoteraient que d'une greffe superficielle d'éléments de l'islam à une religion qui lui était pré-existante (Gibbal, 1982, p. 288). Je n'adhère pas à cette interprétation parce qu'elle ne prend pas au sérieux le fait que les djinatiguis se disent musulmanes. Elle présuppose aussi que les pratiques religieuses des actrices doivent être parfaitement uniformes et cohérentes entre elles, une idée que j'ai contestée au

début de ce mémoire en mettant de l'avant l'approche de la religion vécue. Gibbal voit aussi en la djinatiguiya un moyen pour les femmes de résister à l'ordre patriarcal imposé par l'islam (Gibbal, 1982, p. 290). Berger reprend une idée semblable dans ses travaux : « local increases in number of jinèton can be seen as a form of resistance on the part of subordinate groups [ici on parle notamment de femmes issues de lignages en voie de déclasserment] reacting to an all-conquering form of islam » (Berger, 2012, p. 164-165). Les propositions de Gibbal et de Berger réhabilitent la thèse très discutée de Lewis (Lewis, 1971) selon laquelle les cultes de possession sont des phénomènes périphériques au système de croyances central basé sur l'islam et contrôlé par les hommes. Dans cette configuration, les cultes agissent comme un mécanisme compensatoire, en permettant aux populations marginalisées (au premier chef les femmes) de contester indirectement le pouvoir masculin en place, d'exiger réparation. Cette posture a fait l'objet de nombreuses critiques, dont celles de Boddy (Boddy, 1994). On peut décliner la critique de Boddy en plusieurs points :

- La thèse de Lewis repose sur une évaluation de la condition des femmes faite par le chercheur et non pas par les femmes elles-mêmes. Boddy, qui s'est intéressée au même culte que Lewis, le culte zar au Soudan, soutient que les femmes ne se perçoivent pas elles-mêmes comme occupant une position marginale dans la société.
- C'est une posture qui tend à prêter aux femmes une volonté de contestation de l'ordre établi.
- Surtout, la thèse de Lewis est portée par une vision instrumentale et réductrice de la possession. Elle met de côté plusieurs dimensions importantes de la possession telle que : le fait que le-la possédé-e dit ressentir un Autre en lui-elle; sa portée comme système complexe de sens et de communication intersectant avec d'autres domaines culturels (religion, guérison...); son caractère ambivalent en regard de l'ordre social, qu'elle peut tout autant réaffirmer que remettre en question; son importance dans la construction du soi; et, enfin, les particularités de son esthétique.

Néanmoins, les pratiques des djinatiguis doivent être lues dans un contexte d'appropriation des savoirs religieux (islamiques ou non) par les femmes, de « moralisation » de l'environnement social, d'attention accrue sur la piété des femmes, de contestation des modèles d'autorité basés sur le secret et, enfin, de remises en question sur l'honnêteté et l'orthodoxie des spécialistes de la guérison. Dans ces circonstances,

les références à l'islam pourraient leur permettre d'acquérir une légitimité supplémentaire. Il reste que cette dernière hypothèse suggère un rapport stratégique à l'islam et que la réalité est probablement plus compliquée. De plus, les informations que j'ai recueillies ne me permettent pas d'établir que l'intégration de l'islam à la djinatiguiya est une réponse directe et récente à un tel contexte. Il faudrait plus de données historiques, de récits sur la djinatiguiya quelques décennies plus tôt, pour pouvoir vraiment constater s'il y a eu une « islamisation » progressive de la pratique.

En tout cas, autant mes données que des études réalisées en anthropologie de la possession dans les sociétés musulmanes mettent en lumière le rapport complexe entre l'islam et la possession, qui est fait d'échanges et d'emprunts mutuels. Boddy qualifie leur lien de « dynamique » (Boddy, 1989, p. 6) tandis que Giles le désigne comme étant « dialectique » (Giles, 1987, p. 250). Masquelier, elle, avance que « islam and animism exists in and through each other » (Masquelier, 2020a, p. 247). S'inspirant de cette affirmation, on peut dire que la subjectivité religieuse des djinatiguis émerge « in and through » l'islam et la djinatiguiya. Il semblerait que l'on puisse aussi appliquer aux djinatiguis les conclusions que Hellweg tire au sujet des dozos : les relations que les djinatiguis entretiennent avec leurs djinns “make it possible to both distinguish and integrate” djinatiguiya “and Islam into a single, if multifarious, identity, attuning” djinatiguiya “to Islam while tuning Islam to the key of » djinatiguiya (Hellweg, 2019, p. 139).

CHAPITRE 5

Les filles qui tombent à l'école : regard des militantes AEEMCIstes sur les djinns

Dans ce chapitre, je m'intéresse à un autre groupe de femmes pour qui les djinns ont une importance particulière : les lycéennes. Plus précisément, j'observe de quelle manière des lycéennes militantes ou sympathisantes de l'AEEMCI interprètent les attaques de djinns dont elles sont les témoins à l'école et comment elles agissent face à cette menace qui les cible directement. Les lycéennes déploient un ensemble de pratiques en lien avec les djinns. Cet ensemble forme un espace sur lequel elles prennent appui pour se produire comme sujet des normes dominantes de la féminité islamique, que j'ai décrites dans la première section du chapitre 3. Les paroles et actions des lycéennes s'inscrivent en droite ligne avec les logiques de réislamisation présentées plus tôt. Elles tendent à démoniser les djinns et à situer hors de l'orthodoxie islamique les pratiques de collaboration avec ces entités, telles que celles des djinatiguis et des guérisseuses.

Pour bien étayer cet argumentaire, je vais d'abord étayer brièvement la littérature portant sur les attaques de génies dans les écoles en Afrique. Je démontrerai ensuite l'importance du phénomène en Côte d'Ivoire et puis décrirai quelque peu mes participantes. J'aurai à ce moment-là tout en main pour passer à l'analyse de leur compréhension du phénomène (ses causes, ses conséquences), des représentations des djinns qui s'en dégagent et des actions qu'elles posent face à eux et qui façonnent leur piété.

5.1 Tour d'horizon de la littérature sur les attaques de génies en milieu scolaire en Afrique subsaharienne

Un peu partout sur le continent africain, les écoles ont été le théâtre d'attaques de génies/d'esprits provoquant des transes souvent collectives et souvent assez déchaînés-es chez les étudiantes. Plusieurs chercheurs-es en sciences sociales et plus particulièrement en anthropologie se sont penché sur le phénomène (Barry, 2014 ; Casey, 2021 ; Ceriana Mayneri, 2018 ; Groop, 2010 ; Masquelier, 2018, 2019, 2020b, 2020a ; O'Brien, 2006 ; Rosny, 2011 ; Sharp, 1990 ; Smith, 2001). Ils et elles ont presque tous notés que ces attaques touchent quasi-exclusivement les filles et impliquent un rapport aux esprits assez nouveau et différent de celui mis de l'avant dans les cultes de possession locaux plus anciennement établis. Dans la majorité des études, les possessions scolaires sont appréhendées comme un langage (Ceriana Mayneri, 2018 ; Masquelier, 2018 ; O'Brien, 2006 ; Rosny, 2011 ; Sharp, 1990 ; Smith, 2001), comme un

moyen symbolique d'attirer l'attention, de s'exprimer et d'agir sur les contrariétés d'un monde en mutations.

De Rosny adhère à une interprétation plus classique (proche des thèses de Ioan Lewis) des cas de possession scolaire en Afrique centrale en proposant qu'elles sont peut-être pour les sans-voix de la société patriarcale (les jeunes femmes) un langage grâce auquel elles peuvent relever les injustices qui les touchent. Ceriana Mayneri aborde les trances scolaires survenues à N'Djamena comme un langage de protestation et d'incertitude qui surgit dans un contexte façonné par de multiples dynamiques de violences, souvent dirigées vers les femmes : manifestations et répression de la jeunesse, conflictualités interreligieuses, attentats terroristes de Boko Haram, débats sur l'encadrement de la sexualité féminine dans le Code de la famille, dénonciations publiques de viol, révélations sur les violences sexuelles commises par le régime de l'ancien président... Pour Smith, les cas de possessions scolaires au Kenya constituent un « symbolic vehicle » (Smith, 2001, p. 429) à travers lequel la population du district de Taita « interpret and act upon » les défis posés par la néo-libéralisation de l'économie locale, qui bouleverse la conception traditionnelle de la division genrée du travail de reproduction locale et qui induit une désarticulation entre accès au salariat et école. Cette idée de désarticulation, de fragmentation de l'expérience, est au cœur de l'analyse de Sharp. À ses yeux, les possessions scolaires fournissent au groupe d'adolescentes migrantes qui en souffre « a mean through which to express » (Sharp, 1990) le chaos, les contradictions que leur amènent le passage à l'âge adulte, leur nouvelle vie urbaine ainsi que les travers de la politique éducative de leur pays. Comme Sharp, O'Brien met l'accent sur les contradictions qui tiraillent les étudiantes possédées de la province de Kano au Nigeria. Face à la tâche difficile de réconcilier leurs aspirations éducatives et les normes conservatrices de féminité/religiosité, la possession se présente comme un « embodied expression of stress and conflict » (O'Brien, 2006, p. 281), un véhicule de résistance qui sans radicalement remettre en question les structures en place, appelle à une réponse, une action. Masquelier (2018) fait une lecture similaire des épisodes de possessions collectives qui balaient le Niger dans les années 2000 et 2010. Elle suggère qu'à travers « the idiom of possession », les lycéennes nigériennes attirent indirectement l'attention sur « the conflicting roles that Western education and islam play in the fashioning of Nigérien womanhood » (Masquelier, 2018, p. 319).

D'autres angles d'analyse de ces trances collectives ont été explorés dans la littérature. Casey et Masquelier (Casey, 2021 ; Masquelier, 2020a), par exemple, considèrent que le phénomène est révélateur de changements profonds dans l' « ethos écologique » des populations. Les flambées de trances scolaires

témoigneraient des perturbations importantes que l'urbanisation effrénée, l'exploitation avide des ressources et les conceptions individualistes de la propriété ont entraînées au niveau de l'équilibre relationnel entre les humains, les esprits et la nature. Alors qu'ils étaient auparavant liés aux humains par des relations mutuellement bénéfiques ancrées dans le territoire, les génies, déplacés ou laissés sans domicile par les activités industrielles, s'agitent, se montrent moins cordiaux et font plus souvent interruption dans le monde humain en prenant les voix des étudiantes pour exposer les torts qu'ils ont subis. Ce dernier point fait le lien avec une autre thématique abordée dans la littérature sur les possessions scolaires en Afrique subsaharienne : la temporalité de ces événements. De Rosny (Rosny, 2011) fait allusion à une résurgence de la « tradition ». Masquelier, de son côté, fait remarquer que malgré la lutte des musulmans réformistes à l'encontre des pratiques animistes, perçues comme des reliques gênantes d'un âge de l'ignorance, les esprits n'ont pas disparu et ne se laissent pas oublier. Au contraire, ils se manifestent avec grand bruit dans une institution censée être l'un des emblèmes de la rationalité et de la modernité : l'école. En s'emparant des voix et des corps des lycéennes pour demander que justice leur soit rendue et en conduisant plusieurs d'entre elles à mettre leur projet éducatif sur la glace (voire à l'arrêter définitivement), ils brouillent la trajectoire temporelle tout orientée vers le futur à laquelle l'école est supposée donner accès. C'est ce qui amène Masquelier à considérer que les possessions scolaires - et tout le « memory work » qui les entoure - constituent des « temporal tactics » (Masquelier, 2020b, p. 125). Enfin, les chercheurs ont aussi étudié les différents traitements auxquels les étudiantes souffrant d'attaques de djinns et leurs familles recourent. Masquelier, Casey et O'Brien (Casey, 2021 ; Masquelier, 2019 ; O'Brien, 2006) ont notamment comparé les approches thérapeutiques préconisées, d'une part, par des guérisseurs adeptes du bori, un culte de possession répandu chez les populations hausa (Niger, Nigéria) et, d'autre part, par des malamai, des guides religieux pratiquant la roqya. Elles ont observé que les interventions des malamai, au contraire de celles des guérisseurs bori, supposent une certaine diabolisation des génies et le maintien d'une frontière stricte entre leur monde et celui des humains. Toutefois, elles notent aussi que les deux approches convergent : les deux donnent voix aux génies et, en dépit des tentatives de les diaboliser, les représentent comme des entités moralement ambiguës, comme les humains.

5.2 Possessions scolaires en Côte d'Ivoire et à Odienné

Bien que je n'aie pas trouvé de textes scientifiques qui documentent les possessions scolaires en Côte d'Ivoire, le phénomène y est là-bas aussi répandu. Une recherche rapide sur internet suffit pour montrer que de nombreux cas de trances dans les écoles laïques ont été rapportés cette dernière décennie dans

les médias ivoiriens⁴⁵. Les établissements scolaires d'Odienné n'ont pas été épargnés par l'épidémie de « possessions » qui semble affecter les lycéennes d'Afrique subsaharienne. Des enseignants avec qui j'ai discuté ont vu des jeunes filles s'écrouler sous leurs yeux. L'un d'eux, M. Bamba, m'a raconté que plus tôt dans l'année, deux étudiantes sont tombées en transe en plein cours à cause de leur djinn. Il a dû interrompre sa séance pour maîtriser les étudiantes avec des versets coraniques. Il n'est d'ailleurs pas anodin qu'au moment de mes enquêtes, trois des huit membres du groupe Roqya Coran Guérit (voir ch. 2 et 3) d'Odienné sont des enseignants. L'un d'eux m'a dit en entrevue :

Moi personnellement, comme je dis, l'une des raisons — l'une des raisons, c'est pas la seule raison - mais l'une des raisons qui m'a amené à embrasser la science [de la roqya], en tant qu'enseignant, je vois beaucoup les filles tomber à l'école. Je vois les filles malmenées par ces esprits. Et, je vous assure, souvent il faut que ça se passe devant vous pour comprendre le désastre, le désastre! Et donc, ça a été l'une des motivations. Ces gens-là, ces esprits-là, il faut que nous ayons les moyens de leur faire face. (entrevue avec M. Ouattara du 10 mai)

En outre, toutes les lycéennes avec qui je me suis entretenue étaient au fait du phénomène et s'en préoccupaient sérieusement. Elles semblaient nourrir beaucoup d'appréhension à l'égard des entités responsables de ces possessions, qu'elles désignent par les termes (interchangeables) « génies » et « djinns ». Certaines d'entre elles avaient même fait l'expérience d'épisodes de possession, mais les possessions ne prenaient pas nécessairement place à l'école ni n'induisaient de transes. Ce problème de djinns en milieux scolaires est pris au sérieux aussi par l'AEEMCI, au point où l'association demande aux étudiants-es de déclarer s'ils et elles sont affectés-es par des djinns dans le formulaire d'inscription à leur séminaire de formation annuel, à la suite des questions générales sur l'état de santé des participants-es

⁴⁵ Voir par exemple : https://www.koaci.com/article/2021/03/04/cote-divoire/societe/cote-divoire-minignan-odienné-des-collegiennes-victimes-de-transes-collectives_149332.html; <https://news.abidjan.net/articles/512201/des-eleves-en-transe-au-lycee-moderne-arsene-assouan-uscher-de-grand-lahou>; <https://news.abidjan.net/articles/624761/cote-divoire-des-cas-de-transe-generalisee-creent-la-panique-a-nassian>; <https://news.abidjan.net/articles/646853/les-cours-perturbes-au-lycee-moderne-de-tengrela-par-des-filles-en-transes>; <https://www.linodrome.com/education/49516-bac-2019-deux-candidates-tombent-en-transe-a-dabou>; <https://news.abidjan.net/articles/433189/korhogo-la-montagne-serait-elle-en-colere-quand-des-genies-chassent-les-eleves-des-classes>; <https://www.ladiplomatiquedabidjan.com/index.php/economie/item/3421-cote-d-ivoire-insolite-une-etrange-crise-s-attaque-aux-filles-d-un-lycee-et-seme-la-psychose>; <https://news.abidjan.net/articles/651651/des-vagues-de-transes-perturbent-les-cours-au-lycee-de-prikro>; https://www.koaci.com/article/archive/2018/10/25/cote-divoire/societe/cote-divoire-des-eleves-tombent-regulierement-en-transes-dans-un-lycee-au-nord-du-pays_124562.html; <https://www.google.com/amp/s/www.ivoiresoir.net/le-censeur-coupe-ses-cheveux-et-touche-a-son-totem-une-eleve-en-transe-au-lycee-moderne-de-vavoua/%3famp>; <https://www.fratmat.info/article/70679/Soci%C3%A9t%C3%A9/scolarisation-des-filles-un-phenomene-de-transe-veut-paralyser-le-projet-a-dabakala>; <https://www.linodrome.com/faits-divers/36466-transe-collective-dans-une-ecole-des-revelations-troublantes>

(voir figure 5.1). La vue de ce passage sur les djinns dans la fiche d'inscription au séminaire de formation a définitivement capté mon attention et m'a incitée à porter mon attention sur les djinns en milieu scolaire pendant mon terrain.

Figure 5.1 Le formulaire d'inscription au SERFIK

DZMILLANI RANMANI RAHIM

SERFIK H

Séminaire Régional de Formation Islamique du Kabadougou
Édition 2019

Payer : oui non participation : 4000 FCFA par participant

Nom et prénoms : JURAS LAURENCE sexe F
Date et lieu de naissance : 5 MAI 1992 CANADA Age : 26
ville et quartier de provenance : MONTREAL QUERE // OBIENNE
Sous comité : SERVICE RESTAURATION Qualité :
Ecole fréquentée :
En cas d'urgence, prévenir (nom, prénoms et contact) :..

Avez-vous déjà participé à un ou des séminaire(s) islamique ? : Non
Si oui lequel, et quel niveau ? : ..

INFORMATIONS MEDICALES :
De quelle(s) maladie(s) souffrez-vous ? Aucune Groupe Sanguin :
Etes-vous allergique à un ou des produit(s) ? Si oui lesquels ? pas à ma connaissance

Suivez-vous un régime ? Si oui lequel ? Non
Pissez-vous au lit ? Non
Etes-vous confronté à un problème de Djinn (Géni) : Non

On voit qu'on doit déclarer si on a un problème de djinn à la dernière question du formulaire d'inscription au SERFIK. Source : l'auteure, 9 avril 2019

Avant d'aller plus loin dans l'analyse de ce que les lycéennes savent et font en lien avec les djinns, je prends quelques lignes pour présenter brièvement ces jeunes femmes.

5.3 Portrait des lycéennes AEEMCIstes

J'ai rencontré onze lycéennes âgées entre 14 et 22 ans, qui ont toutes en commun d'être des militantes ou sympathisantes de l'AEEMCI. Le degré d'engagement et l'ancienneté au sein de l'association varient d'une étudiante à l'autre. Certaines en sont à leurs premiers pas dans l'AEEMCI tandis que d'autres, fortes de plusieurs années d'implication, y ont acquis un statut de conseillère ou d'animatrice auprès des plus jeunes.

Certaines difficultés se sont posées lors de la réalisation des entretiens. Comme avec les djinatiguis, je n'ai pas toujours réussi à intégrer toutes mes questions d'entretien, par crainte de perturber la fluidité des conversations. La barrière de la langue était moins présente qu'avec les djinatiguis, les étudiantes s'exprimant toutes en français. Malgré cela, je n'arrivais pas toujours à bien me faire comprendre et j'ai dû expliciter et reformuler certaines de mes questions⁴⁶. Une difficulté particulière à laquelle j'ai été confrontée tient au fait que certaines étudiantes que j'avais contactées personnellement pour un entretien se sont présentées à notre rendez-vous avec des camarades. Je n'étais pas préparée à faire des entrevues de groupe et j'ai dû improviser pour inclure toute le monde dans la discussion. J'ai parfois peiné à modérer les conversations pour assurer à toutes, y compris à celles moins volubiles, un même temps de parole ou droit de réponse. Cela dit, tenir les entrevues en groupe a pu créer un climat plus convivial et détendu. Les étudiantes pouvaient compter sur le support d'une (ou de) consœur(s) pour expliciter leurs idées face à moi, une universitaire étrangère plus âgée qu'elles, qui les connaissait assez peu et dont la présence pouvait peut-être être intimidante.

Je présente donc le portrait de ces lycéennes AEEMCIstes suivant l'ordre chronologique de mes entrevues. Si je présente certaines étudiantes dans un même bloc, c'est parce qu'elles ont été interviewées ensemble. J'attire l'attention sur les modalités de leur implication dans l'AEEMCI, sur l'effet de leur militantisme sur leur religiosité ainsi que sur leur perception des rôles et responsabilités des femmes en islam et dans la société.

Maimouna Sangaré et Barakissa Koné

Fille d'un commerçant et d'une ménagère, Maïmouna est en classe de sixième. Elle vient de Guinée et s'est établie avec sa famille à Odienné vers 2014-15. Au moment de mes enquêtes, elle commence tout juste à s'intéresser à l'AEEMCI et vient de participer pour la première fois au SERFIK. C'est la présidente du club de poésie dont elle fait partie qui lui a parlé des activités de l'AEEMCI. Elle dit avoir beaucoup changé suite au SERFIK. Elle se montre plus obéissante envers ses parents, car elle a appris au séminaire que Dieu n'aime pas voir les enfants manquer de respect à leurs parents. En dehors de l'école, pendant les fins de semaine, elle s'instruit sur le Coran auprès de l'un de ses oncles, qui enseigne à elle et à d'autres enfants peuls les rudiments de la lecture coranique. Barakissa, quant à elle, est en classe de 4e. Son père est

⁴⁶ Je précise ici qu'il y a des différences notables entre le français québécois et ivoirien au niveau de la syntaxe, des expressions, des accents.

politicien et sa mère commerçante. Elle a appris les bases de sa religion (les interdits en islam) auprès de ses parents et dit avoir commencé à s'intéresser plus sérieusement à l'islam autour de 2016. Tout comme Maïmouna, elle a participé pour la première fois au SERFIK en 2019, après en avoir entendu parler par l'entremise de la présidente de son club de poésie. Elle a corrigé certains de ses comportements suite au SERFIK : elle a demandé pardon à ses parents, provoque moins sa mère et frappe moins son petit frère. Quand je questionne Maïmouna et Barakissa sur les rôles et responsabilités des femmes en islam, elles me disent que celles-ci doivent savoir comment s'habiller, comment se comporter en milieu de vice et comment prendre la grande ablution. Elles mettent aussi l'accent sur le respect du mari et de ses décisions.

Zaynab et Khadija Agbeke; Nabintou et Awa Cissé

Zaynab, en classe de première, et Khadija, en classe de seconde, sont deux sœurs respectivement âgées de 18 et 16 ans. Elles ont commencé à s'impliquer dans l'AEEMCI il y a cinq ans, suite aux conseils de leur père AJMCiste, qui leur a mentionné l'existence de cette association estudiantine. Zaynab décrit l'effet de son entrée dans l'AEEMCI ainsi : c'est « comme si on m'avait vaccinée », immunisée contre les mauvais comportements qui étaient auparavant dans ses habitudes. Son implication l'a amenée à abandonner les vêtements un peu sexys et à toujours attacher son foulard avant de sortir. Les deux sœurs, en plus de participer au SERFIK, assistent aux séances de formation dispensées par l'AEEMCI les mercredis midis. Zaynab est aussi la présidente du club de poésie de son lycée, au sein duquel elle cherche à recruter de nouveaux AEEMCistes, comme on l'a vu dans les portraits précédents. Nabintou, quant à elle, est en classe de seconde et a 16 ans. Elle prend part aux différentes activités de l'AEEMCI depuis six ans (SERFIK, formations hebdomadaires, journées culturelles). Les apprentissages qu'elle y a faits l'ont notamment conduite à changer sa façon de s'adresser aux aînés-es et aux grandes personnes. Awa, de son côté, a 17 ans et est en classe de quatrième. Ses parents l'ont confié à des membres de la cour familiale de SSM. Quand Awa était petite, elle voyait sa grande sœur et sa tante fréquenter l'AEEMCI. Elle a choisi de suivre leurs traces et de s'intégrer elle aussi à cette association (SERFIK et rencontres hebdomadaires). Quand je questionne les jeunes filles sur leur vision de la place et du rôle des femmes en islam et dans la société, Nabintou répond que la femme est le « pilier de la société » et qu' « éduquer une femme, c'est éduquer un pays ». Elle me parle de l'influence positive que les femmes peuvent avoir sur leurs enfants et leur mari (et par ricochet sur l'ensemble de la société) en leur transmettant des valeurs comme la solidarité et le partage. Nabintou me dit que les femmes doivent connaître leur religion. Zaynab renchérit en soulignant qu'elles doivent savoir faire la grande ablution et identifier les « mauvaises périodes » lors desquelles elles

ne doivent pas prier (menstrues). Nabintou m'explique aussi que « la femme doit rester chaste pour la dignité d'elle-même et de sa famille ».

Judith Yéo et Salimata Silué

Originaire de Madinani et établie à Odienné depuis 12 ans, Judith a 18 ans et est en classe terminale. Elle a appris l'islam auprès de son père inspecteur et de sa mère ménagère et a voulu approfondir ses connaissances en la matière en faisant ses propres recherches et en joignant l'AEEMCI quatre ans plus tôt, après que des camarades lui en aient parlé. Elle a participé aux quatre dernières éditions du SERFIK, en tant que séminariste et membre de différents comités d'organisation (restauration, hygiène, formation). Lors de sa première année d'engagement, elle a assumé le rôle de trésorière au sein du bureau de l'AEEMCI du lycée. Elle continue toujours d'assister aux séances d'instruction hebdomadaires du mercredi, mais a ralenti quelque peu sa cadence d'implication cette dernière année puisqu'elle est en classe d'examens et aussi parce que l'échec du BAC l'année précédente avait ébranlé un peu sa foi, avec laquelle elle a progressivement renoué ces derniers mois. Depuis ses débuts dans l'AEEMCI, elle dit avoir apporté des changements à son habillement : elle porte maintenant le foulard, elle met plus rarement les pantalons et se vêt de robes « décentes ». Elle me raconte aussi que l'AEEMCI lui a transmis le respect de soi, de ses parents et de ses proches ainsi que l'amour de l'islam. Sa camarade Salimata, d'une année sa cadette, est elle aussi en classe de terminale. En provenance de Samatiguila, où se trouvent toujours son père assistant social et sa mère ménagère, elle vit chez des tuteurs à Odienné (parents ou amis de la famille). Encouragée par un professeur de son village natal, elle a décidé d'intégrer les activités de l'AEEMCI il y a environ trois ans. Elle prend part aux rencontres du mercredi, mais ne participe pas au SERFIK (du moins pas celui de 2019). Elle dit que ces rencontres ont forgé son amour de l'islam, une religion dont les valeurs centrales sont, selon elle, la tolérance et solidarité. Quand nous parlons des femmes en islam, Judith et Salimata expriment certaines frustrations : « nous sommes toujours derrière », me dit Judith. Elles gardent ce genre de réflexions pour elles, par peur de se faire « traiter de mécréants ». Au sujet des relations conjugales, elles me disent qu'« il faut certes respecter son mari, mais il faut aussi faire valoir ses droits » et demander un certain partage des travaux domestiques et des factures. En l'absence d'une réelle réciprocité entre les époux et si les tentatives de médiation avec un guide religieux échouent, il faut envisager une solution « simple » : le remariage, m'expliquent-elles. Dans leurs discours sur les comportements exemplaires, elles mettent l'accent sur la courtoisie envers tous-toutes, sur l'amour et l'acceptation de son prochain peu importe sa confession. Elles critiquent à plusieurs reprises celles et ceux qu'elles désignent comme les

« sunnites », qui, à leurs yeux, restent entre elles-eux, « se croient supérieurs aux autres » et ainsi donnent une mauvaise image de l'islam.

Fanta Bakayoko

Fanta, âgée de 16 ans, provient de Samatiguila. Elle vit depuis 2 ans à Odienné avec des tuteurs, chez qui son père censeur et sa mère enseignante au primaire l'ont envoyée pour les études. Elle est née musulmane et dit n'avoir rien appris de spécial auprès de ses parents en matière de religion, hormis les connaissances de base (comment prier). Quoiqu'elle ait fait de la mémorisation coranique auprès d'un wali (guide spirituel) étant enfant, elle me raconte que c'est son entrée dans l'AEEMCI qui a donné une nouvelle profondeur à son engagement envers l'islam. Elle a commencé à fréquenter les activités de l'AEEMCI l'année passée, par curiosité et pour répondre à l'invitation de l'un de ses amis, qui était alors le secrétaire régional du regroupement. Ayant apprécié ce qu'elle y a appris, elle s'est mise à s'y impliquer, d'abord de manière sporadique, puis, dans les mois qui ont précédé l'entrevue, de manière beaucoup plus soutenue. Maintenant participante régulière aux formations du mardi (lecture coranique) et du mercredi (formation générale, mixte) ainsi qu'aux séminaires et journées culturelles, elle a été trésorière de la section AEEMCI de son lycée et est pressentie pour faire partie du bureau régional, en cours de formation au moment de l'entrevue. Selon ses dires, intégrer l'AEEMCI l'a incitée à apporter plusieurs changements à sa conduite : prier plus régulièrement, porter le foulard lorsqu'elle sort de chez elle, cesser de s'habiller « comme les filles aujourd'hui », renoncer à la consommation de liquides censés rendre « forts en classe ». Il s'en est suivi une transformation et une fortification de sa foi : « Avant j'étais musulmane, mais pas assez impliquée, pas assez croyante, j'avais pas assez la foi. Maintenant, franchement, ça a changé. » (entretien du 18 mai)

Mariam Cissé

Mariam a 22 ans et est en classe de première. Élevée par un père électricien malade depuis quelques années et par une mère ménagère, elle a passé deux années de son enfance sur les bancs d'une médersa. Désireuse de poursuivre les études islamiques entamées à la médersa dans le cadre de l'école laïque où elle a été plus tard inscrite, elle a joint l'AEEMCI dès la 5e année, après en avoir entendu parler dans une tournée de classe. Elle cumule donc six années d'implication dans l'association, qui l'ont menée à participer à une foule d'activités et à assumer de nombreuses responsabilités. Elle est une habituée des SERFIK : elle a assisté à la toute première édition de ce séminaire il y a six ans et n'en a pas manqué un

seul depuis. Ces deux dernières années, elle a fait partie du bureau du secrétaire régional sortant, au sein duquel elle a occupé le double poste de présidente de cellule féminine et de secrétaire chargée de la communication et des affaires institutionnelles. À deux reprises présidente du comité d'organisation de la journée de la militante AEEMCIste, elle a aussi endossé des fonctions de représentation, en tant que déléguée du secrétaire régional au Séminaire national de formation islamique de l'année précédente (à Yamoussoukro). Elle prend en outre part aux séances de formation hebdomadaires de son association et en anime à l'occasion, lorsque le formateur est absent. Intégrer l'AEEMCI, me dit-elle, lui a « permis d'améliorer [sa] manière de [s'] habiller », de se voiler « beaucoup plus » (entretien du 1^{er} mai 2019). Sa « manière de réfléchir » s'est aussi transformée : elle cherche à aller au-delà de ses impressions personnelles et à vérifier dans le Coran et les hadiths le bien-fondé de ses actions. Le respect des aînés, l'interdiction du vol, du mensonge et, surtout, de la fornication sont pour elles des lignes de conduite importantes, appuyées par l'islam. Elle considère qu'il revient aux femmes de veiller au bonheur de tous au sein du foyer — mari et enfants. Selon elle, les femmes, responsables de la bonne éducation des enfants, doivent aussi aspirer à se cultiver, à acquérir la connaissance de leur religion et, plus largement, de la science.

Zahra Coulibaly

Zahra a 19 ans et est en classe de terminale. Dès sa naissance, sa mère commerçante et son père travailleur du secteur minier lui ont montré le chemin « à emprunter pour adorer [le] Seigneur ». En 2013-2014, la vie religieuse de Zahra prend un nouveau tournant. Son professeur de mathématiques de l'époque, un ancien AEEMCIste s'identifiant comme sunnite, remarque son dévouement pour l'islam. Il l'encourage à pousser plus loin son engagement religieux et lui parle de l'AEEMCI et de la Sunna. Elle commence alors à participer aux activités de l'AEEMCI, notamment au SERFIK 2014, qui produit un déclic en elle : « c'est là-bas que j'ai su vraiment que l'islam était la vraie religion, que l'islam était vraiment utile pour moi, particulièrement la Sunna » (entretien du 19 mai). Suite à cela, elle change son « habillement, comportement, tout ». Elle adopte une compréhension renouvelée de l'islam, qui fait une place importante à la pudeur féminine : « Une fois dans la Sunna, j'ai su que l'islam ne se limitait pas à ça seulement [prier, jeûner, donner l'aumône]. La femme, elle doit s'habiller convenablement à la vue des autres. » (entretien du 19 mai). La femme doit aussi, selon elle, chercher la connaissance à tous les niveaux (scientifique, manuel, religieux) pour en faire bénéficier son foyer et pour pouvoir être prise au sérieux lorsqu'elle parle dans la société. Elle doit « se battre » pour demeurer dans un cadre islamique et, donc,

éviter de « juste s’asseoir et se dire musulmane ». Depuis 2014, Awa n’a raté aucun SERFIK. D’abord commissaire centrale aux comptes de la section AEEMCIste de son lycée, elle est devenue, en 2016-2018, secrétaire régionale adjointe chargée de la finance et adjointe du secrétaire régional. Maintenant sans poste, elle donne des conseils à ses sœurs moins expérimentées qui siègent au bureau régional. Elle mentionne aussi prendre part aux activités d’autres associations, par exemple aux ruptures de jeûne de l’AJMCI et aux cours sur l’islam donnés pendant les vacances par l’AMSCI (Association des musulmans sunnites de Côte d’Ivoire) à Anyama.

Plusieurs points communs se dégagent de ces onze portraits. Pour pratiquement toutes les participantes, l’entrée dans l’AEEMCI a eu pour corollaire une certaine transformation du comportement et l’adoption de nouvelles dispositions corporelles : rigueur dans la prière, plus grande déférence envers les aînés/les parents, nouveaux choix vestimentaires (ports du foulard et de tenues « décentes »), etc. Les propos des étudiantes, à l’exception de ceux de Salimata et Judith, suggèrent une réappropriation et une adhésion enthousiaste aux messages diffusés par les autorités religieuses sur l’importance de la pudeur féminine, de la chasteté, de l’éducation des femmes et de leur rôle de premier plan au sein du foyer (voir chapitre 3). On pourrait avancer, en puisant dans les travaux de Schulz, que militer dans l’AEEMCI a donné lieu, chez une bonne partie de mes participantes, à une sorte de conversion ou de ré-islamisation au sens d’une « reorientation and strengthening of personal piety » (Schulz, 2008a, p. 26). Éventuellement, je souhaite montrer dans ce chapitre que les djinns en milieu scolaire sont représentés de telle sorte qu’ils deviennent des catalyseurs importants de ce processus de ré-islamisation. Avant d’en arriver là, je décris, dans la section qui suit, comment se passent les attaques de djinns à l’école.

5.4 Le déroulement des attaques de djinns à l’école

Dans les récits des étudiantes, les crises paraissent souvent spectaculaires : les filles perdent le contrôle d’elles-mêmes, peuvent se débattre violemment, avec une force décuplée, s’exprimer dans une langue ou avec une voix inconnue, chercher à prendre la fuite vers la brousse. Elles peuvent commettre des gestes graves — comme prendre une autre personne d’assaut, voire la tuer⁴⁷ — sans même s’en apercevoir. La

⁴⁷ Sans parler spécifiquement des possessions en milieu scolaire, Barakissa et Maimouna avancent que les personnes sous l’emprise de djinns « têtus » peuvent commettre des meurtres sans s’en rendre compte :

Barakissa : Ce sont ceux qui ont des génies têtus... ceux qui ont des génies qui ne prient pas. Lorsque l’on met de l’eau sur eau, ils vont s’évanouir et ce sera très grave./ Maimouna : Après, ils peuvent se lever et prendre une machette pour tuer des gens sans le savoir. C’est quand le génie va partir ils vont se réveiller. Trop tard... ils vont se

façon dont les djinns se manifestent peut différer d'une personne à l'autre, certaines étant moins gravement « attaquées ». Dans l'extrait d'entretien ci-dessous (11 mai 2019), les étudiantes discutent de deux cas de possessions dont elles ont été témoins à leur école, l'un plus bénin (maux de tête, pleurs, fuite) et l'autre plus violent :

Judith : (...) Énervées, elles [les étudiantes possédées] commencent à se bagarrer avec la personne qui les a énervées. Y'a d'autres qui pleurent.

Salimata : Y'a d'autres ce sont des maux de tête seulement. Et puis ça passe.

Judith : Maintenant y'a d'autres, quand leur génie les appelle comme ça, elles peuvent s'enfuir. Aller dans...

Salimata : la brousse.

Judith : [mot inaudible] on les cherche jusqu'on les voit pas. Parfois on les voit revenir quand ça les laisse. Et quand ils [les génies] les laissent, quand on leur demande ce qu'il s'est passé, elles ne peuvent rien expliquer puisqu'elles n'étaient plus elles-mêmes. Elles n'avaient plus le contrôle

Moi : Ah, c'est leurs génies qui agissaient à leur place. Ok. Ok. C'est arrivé à vos camarades?

Salimata : Ouais.... Une...

Judith : Qui?

Salimata : Sakina.

Judith : Oh, Sakina

Salimata : Une aussi, elle n'est pas grave attaquée. Elle c'est quand tu...

Judith : ...tu l'énerves.

Salimata : Voilà. Et puis quand elle a les maux de tête. Et puis, elle se lève pas comme ça. C'est quand on verse l'eau sur elle⁴⁸ que pour elle, elle se lève. Et puis elle ne cherche pas à se bagarrer, elle cherche à partir seulement (Judith rajoute : pleurer... se coucher, pleurer). Donc, on l'attrape pour ne pas qu'elle parte en brousse et reste là-bas. ... il [le professeur ou autre membre du personnel scolaire] doit attraper et puis on fait les médicaments sur elle pour qu'elle se calme.

Moi : Oui oui oui ok. Elle va voir les guérisseurs pour ce problème-là?

Salimata : Mmm-mm. Souvent des marabouts aussi.

Judith : Dans ma classe de 4e à 3e, j'avais une dans ma classe. Mais folle, mais, elle était très...

Moi : Elle était très quoi?

Judith : Violente. Une fois que tu verses de l'eau sur elle, la [mot inaudible] commence. Et quand ça commence, elle dansait même d'abord sur le côté. Elle avait du mal à marcher.

demander ce qu'il s'est passé./ Moi : Ils tuent des gens parce que leurs génies leur demandent? /Maimouna : Oui. (entretien 1^{er} mai 2019)

⁴⁸ Recevoir de l'eau sur soi est un élément déclencheur de crises récurrent dans les récits des étudiantes. Ce n'est pas cela qui amène les djinns à aller derrière une personne. C'est plutôt que l'eau semble les provoquer, les faire sortir de leur état de latence. Je n'ai pas pu avoir d'explications là-dessus, mais je n'ai pas non plus fait énormément de recherches sur la question. Peut-être est-ce à cause du lien fort qui unit les génies au monde aquatique (Gibbal, 1982) ? Voici quelques extraits où les étudiantes mentionnent le contact avec l'eau comme déclencheur de crises : « L'eau ne les touche pas. » (1^{er} mai 2019, Mariam). « Lorsque quelqu'un met de l'eau sur toi, tu tombes. » (1^{er} mai 2019, Barakissa et Maimouna) « Tu peux verser de l'eau, sans faire exprès ça touche le djinn et ça le vexé » (18 mai 2019, Fanta) « quand toi tu verses de l'eau sur moi comme ça, ils sont en moi, ils n'aiment pas cela. Ils peuvent te frapper. » (19 mai 2019, Zahra)

Quand elle marchait, elle était toute approchée vers ses [mot inaudible]. Mais d'abord, la personne qui a versé l'eau sur elle, elle veut se bagarrer avec cette personne.

Moi : Ah. Elle l'a provoquée.

Judith : Oui oui. Même quand la personne chie⁴⁹. Mais là, pendant [mot inaudible], y'a le professeur qui l'avait énervée et une des camarades de classe, j'étais à côté, elle a juste jeté sachet de bissap⁵⁰ qu'elle avait fini de boire... peu d'eau qui était là-dessus qui est versé sur elle, ça l'a encore plus énervée donc elle s'est levée. Ce jour elle a failli tuer la fille en classe. Elle a failli la tuer!

Moi : Tuer sa camarade?!

Judith : Oui.

Moi : ...qui avait jeté le bissap sur elle.

Judith : la blesser... le professeur malgré ses forces, il n'a pas pu l'attraper. Il n'a pas pu. Elle était obligée maintenant... Celle qui a versé l'eau. Elle était obligée de fuir même. Malgré ça, elle [l'étudiante en crise] l'a pas laissée... Elle la cherchait partout. C'est après quelques jours, elle s'est rétablie, mais quand elle venait à l'école, elle a oublié, elle sait même pas ce qu'il s'est passé.

Moi : Mmmmm. Le professeur a réussi finalement à la maîtriser?

Judith : Non, on l'a finalement laissée tranquille. Elle se couchait à terre, elle pleurait. Elle se jetait partout. Et puis quand c'est comme ça, elle se lève, puisqu'on n'arrive pas à l'attraper, elle a plus de forces que le nombre de personnes qui cherchent à l'attraper. Donc on ne peut rien. Elle réussit toujours à s'enfuir. Elle court pour aller à ... [mot inaudible].

Moi : Ok, donc elle est partie cette fois-là.

Judith : C'est quand sa famille arrive à venir pour venir avec ses médicaments, ça peut l'aider un peu à dormir.

Si de tels épisodes de transes saisissent par leur intensité et ne laissent aucun doute sur la possession par les djinns, il existe aussi d'autres symptômes plus subtils indiquant la présence de ces entités. Ces symptômes — comme les transes d'ailleurs — peuvent survenir tant en classe qu'à l'extérieur de celle-ci. Il peut s'agir de malaises physiques : « ... souvent d'autres [génies] viennent derrière toi, tu as des maux, tu ressens des maux, ça peut être un mal de tête, de ventre, ou bien tu es tout le temps malade, tu ne grossis pas, tu ne grandis pas. Tu es comme ça et tu ne guéris pas aussi. Tu te rends à l'hôpital, on dit que tu n'as rien. » (entretien 19 mai 2019, Zahra Coulibaly). La possession peut aussi donner lieu à des visions ou rêves dans lesquels apparaissent les djinns. Mariam m'a confié faire l'expérience de tels rêves : « Souvent je fais des rêves, même quand je me suis fiancée tout récemment, ils [les djinns] sont venus.

⁴⁹ Je crois que l'étudiante faisait allusion au fait que la lycéenne possédée a poursuivi jusque dans les latrines celle qui l'avait « provoquée » en versant de l'eau sur elle.

⁵⁰ Le bissap est une boisson très populaire en Côte d'Ivoire. C'est une infusion très sucrée à base de pétales d'hibiscus. Elle est souvent vendue dans de petits sachets de plastique que les gens percent d'un côté pour pouvoir boire.

Immédiatement, je me suis endormie, et puis quand ils veulent te dire quelque chose, tu t'endors rapidement. » (1^{er} mai 2019, Mariam Cissé).

D'après ce que m'en disent les étudiantes, il est aussi possible d'avoir des djinns derrière soi sans que cela ne soit apparent. Comme me l'explique Fanta, le djinn peut en quelque sorte être latent et attendre un moment critique pour se manifester : « d'autres elles ont ça, mais c'est uniquement quand elles vont se marier que ça se réveille » (entretien 18 mai 2019, Fanta Bakayoko).

Les lycéennes arrivent au même constat que les chercheurs-es qui se sont penchés-es sur les possessions en milieux scolaires : le phénomène touche en très grande majorité les filles. Les lycéens peuvent être sujets à la possession par les djinns aussi, mais il semblerait que cela s'exprime autrement, d'une manière moins visible publiquement, moins intense aussi :

Moi : Et puis est-ce que ça arrive aux garçons des fois des problèmes comme ça?

Judith : Rarement.

Salimata : Très rarement.

Judith : Je n'ai jamais vu pour un homme. À part Astou, qui dit à tout le monde que son petit frère [a des djinns]. [phrase inaudible]. Il pleure seulement, il fait rien d'autre.

Moi : Ah ok, un garçon que vous connaissez? Ok.

Judith : Oui, oui, une camarade de classe qui dit son petit frère.

Moi : Ah ok ok ok. Mais c'est rare?

Judith et Salimata: Très rare!

Judith : Si c'était pas lui, je n'ai pas encore vu des hommes. J'entends parler, mais pas les voir.
(entretien 11 mai 2019, Judith Yéo et Salimata Silué)

Trances retentissantes, malaises physiques, songes... ce ne sont là que quelques-uns des symptômes et retombées de la possession par les djinns, tels qu'en ont été témoin les étudiantes interrogées lors de mon enquête. En m'appuyant toujours sur les récits des étudiantes, j'en dirai plus sur les conséquences sociales de la possession et sur les moyens à prendre pour s'en prémunir. Mais d'abord, je présente leurs vues sur les causes de ce phénomène.

5.5 Causes alléguées des possessions

Lorsque j'ai demandé aux lycéennes de m'expliquer ce qui fait en sorte que les djinns vont derrière une personne, les réponses ont été multiples. Je les rapporte ici l'une à la suite de l'autre, en incluant des extraits d'entretien, en les mettant en lien avec la littérature et en relevant, lorsque pertinent, les normes de genre et de religiosité qui les informe :

Certaines étudiantes évoquent l'hérédité comme cause possible (parmi d'autres) de l'affliction par les djinns : « Moi : [...] qu'est-ce qui explique qu'il y a certaines filles à qui ça arrive et pas à d'autres ? Salimata : Bon souvent, c'est dans la famille. Souvent, c'est héréditaire. » (entretien 11 mai 2019)

Certaines apportent plus de détails sur la nature de ce lien héréditaire. Dans le cas qu'elles présentent, les parents ou grands-parents auraient tenté de couper ce lien en abandonnant les pratiques d'adoration des génies. Ces derniers, offensés et vengeurs, se seraient retournés contre leur descendance :

« Zaynab : On a notre camarade, sa grande soeur, elle-même a ça. L'année passée, elle a eu ça. C'est comme, dans leur famille, ça tombe, ça l'a contaminée.

Nabintou : Eux, avant là, eux ils adoraient ça. Maintenant, ils ont laissé. Les djinns veulent qu'ils adorent encore. Ils veulent que ses parents les adorent. Quand c'est comme ça, pour se venger, ils s'amènent derrière les enfants. » (entretien 28 avril 2019)

Mariam m'explique qu'on peut contracter des djinns en les blessant (eux ou leurs enfants) par inadvertance : « [...] y'a heures de la nuit ou bien de la journée quand il fait chaud, on dit de ne pas sortir. Parce qu'en marchant, si tu marches sur leurs enfants... Ha! C'est bizarre, deh! Ils te poursuivent. » (entretien 1^{er} mai 2019, Mariam Cissé)

Salimata déclare qu'une quête d'amitié peut pousser certains génies à posséder : « D'autres aussi, ce sont des amis. Eux ils cherchent des amis. Donc euh, ils viennent. » (11 mai 2019, Judith Yéo et Salimata Silué)

Aux dires de quelques étudiantes, certaines possédées auraient délibérément appâté un djinn vers elles pour leur profit personnel ou pour contourner un règlement qui les importune : « Fanta : [...] y'a d'autres qui achètent volontairement ces djinns-là. Moi : Pourquoi? Fanta : Pour l'argent. » (entrevue du 18 mai 2019) Dans le même ordre d'idée, Barakissa m'explique que « les génies... y'a d'autres qui les achètent. Au tourbillon, le tourbillon, lorsque le vent vient. Ça tourne, ça tourne, ça tourne, la pièce de 5F, tu la mets. D'après les gens, si tu mets ça dans le tourbillon, le génie, il parle avec toi. Il met dans ta tête qu'il viendra auprès de toi [...] » (1^{er} mai 2019, Maïmouna Sangaré et Barakissa Koné). Quant à Judith, elle raconte que certaines étudiantes s'achèteraient des génies pour avoir une excuse afin de ne pas se faire couper les cheveux (il est obligatoire à l'école d'avoir les cheveux courts) (11 mai 2019).

Une réponse revient cependant pratiquement toutes les fois dans les entrevues : pour les femmes, le fait d'être habillée « sexy », de ne pas se couvrir le corps et la tête et de faire des sorties nocturnes, en boîte

de nuit par exemple, augmente les chances de s'attirer un djinn malfaiteur. Je rapporte ici, les uns à la suite des autres, les nombreux extraits d'entretien illustrant cette idée, afin de montrer comment elle est répandue :

« Maïmouna : Il faut aussi couvrir ses cheveux. On dit, dans un milieu comme ça, y'a une femme et y'a un danger. Si la femme n'a pas couvert sa tête, c'est pas les bons anges qui vont venir, ce sont les mauvais parce que [mot inaudible] ils sont attirés par les cheveux des femmes. » (1^{er} mai 2019). Lors de la même entrevue, Barakissa rajoute encore : « ...les mauvais génies n'aiment pas ceux qui attachent le foulard. Ça les repousse. »

Mariam : [...] d'autres attrapent souvent quand elles s'habillent mal. Et que les djinns la voient. Voilà. Il est attiré. [...]. Ça arrive surtout aux filles. On reste pas sans foulard.

Moi : Aux filles, ok.

Mariam : C'est vraiment, c'est vague hein. Y'a plein de djinns là. Le fait de rester sans foulard, s'habiller mal, ça les attire. (1^{er} mai 2019)

Moi : Qu'est-ce qui fait que les djinns vont sur une personne ?

Fanta : [...] y'a d'autres, les filles, c'est à cause de leur beauté, la plupart du temps. [...] Il faut beaucoup porter le voile. En tout cas, il faut couvrir sa tête et son corps. » (18 mai 2019)

Moi : Qu'est-ce qui fait qu'on peut avoir un problème de djinns ?

Zaynab : Quand on n'attache pas le foulard. Les filles aussi se baladent [Nabintou rajoute : les sexy] la nuit, elles vont dans les boîtes de nuit. Elles s'habillent [Nabintou rajoute : presque nues quoi] en mode sexy, très mal. (28 avril 2019)

Zahra : Les génies, surtout les génies hommes, ils viennent, bon je ne sais pas comment dire, ils nous contaminent. Surtout, surtout au niveau des soeurs. Voilà, nous sommes beaucoup vulnérables. (...) La femme quand elle ne s'habille pas convenablement au niveau, en tout cas... surtout surtout celles qui se disent musulmanes. Voilà, celles qui se disent musulmanes et ne pratiquant pas l'islam en tant que tel. Nous devons vraiment beaucoup faire attention. (...) Celles qui sont issues d'une famille musulmane et qui se disent musulmanes. Tu dois attacher foulard. (...) Quand tu n'as pas couvert tes cheveux, tu as une tentation... Je ne sais pas. Déjà, les anges ne viennent pas auprès de toi pour inscrire tes bienfaits. C'est quand tu as un voile maintenant ou bien tes cheveux sont cachés euh... l'ange vient, il écrit tes bienfaits. Ce que tu fais de bon, il écrit. Il fait ça voilà pour que le jour de la résurrection, Il voit ça. Et toi, quand tu n'attaches jamais le foulard, tu te dis que tu fais des bons actes, des bonnes choses. Or tes actes là ne sont pas inscrits. Ça, c'est au niveau des personnes qui se disent musulmanes. Je ne connais pas le cas des personnes qui ne sont pas musulmanes. (...) Quand tu n'attaches pas de foulard, les djinns viennent avec toi puisque tu n'es pas protégée par les anges. (...) Voilà, sans la protection ils viennent et quand tu es habillée d'une manière — toi qui te dit musulmane eh! — et tu es habillée d'une manière, ils tombent amoureux de toi. (19 mai 2019)

Cette dernière cause alléguée de la possession par les djinns, comme elle est évoquée par toutes les étudiantes, demande que je m’y attarde un peu plus. Dans ce scénario, la beauté des femmes, exposée immodestement dans les lieux publics et dans les lieux de vices comme les boîtes de nuit, séduit les djinns et les rend amoureux, ce qui les amène à prendre possession d’elles. Ici, on attribue aux femmes une part de responsabilité dans leur affliction. Elles se sont elles-mêmes mises à risque en dérogeant aux normes islamiques de pudeur. Ce discours accentue la représentation du corps des femmes comme objet de tentation, tant aux yeux des hommes que des djinns. La pression du regard masculin et le devoir, pour les femmes, de s’en soustraire et de ne pas l’attiser sont prolongés dans le monde invisible des djinns.

En faisant allusion au non-port du voile comme facteur de risque, les lycéennes, qui portent elles-mêmes foulard et tenues couvrantes, verbalisent leur propre adhésion aux idéaux féminins de modestie vestimentaire. Elles mettent aussi en évidence l’un des usages assignés au voile dans le contexte local : celui de bouclier de protection contre les attaques et incursions non désirées des djinns. Comme le dit l’anthropologue Adeline Masquelier à propos des possessions de masse dans les lycées au Niger, le voile agit comme « a literal safeguard, shielding women against spiritual violation » (Masquelier, 2018, p. 312). Cela montre que les relations avec les entités surnaturelles peuvent jouer sur le choix d’adopter certaines pratiques religieuses et sur les significations qui leur sont assignées.

On le voit bien aussi avec cet autre exemple : une lycéenne m’a dit avoir changé certains de ses comportements après avoir été éprouvée par des génies. Elle a commencé à attacher le foulard et a cessé de porter les minis-jupes. Quand elle ressent les signes avant-coureurs d’une crise ou quand il se produit un événement susceptible de provoquer les djinns, elle attache son foulard. Cela la calme et semble dissuader les génies de se manifester. Dans le lycée qu’elle et ses amies AEEMCistes fréquentent, l’uniforme est obligatoire et le port de couvre-chef, y compris du foulard, est interdit. En expliquant sa condition à ses professeurs, elle a pu obtenir la permission de déroger à ce règlement. Fanta m’a informée qu’un collègue d’Odienné, où travaillait son père, avait momentanément assoupli ses règlements et autorisé le port du voile suite à une flambée de cas de possession. La menace que les djinns font planer sur les filles et la perception du foulard comme barrière protectrice semble ouvrir un espace de légitimation du port du voile dans les établissements scolaires publics.

Comme le soulignent O’Brien et Masquelier (Masquelier, 2018 ; O’Brien, 2006), de tels discours contribuent à naturaliser la susceptibilité des femmes à attirer les esprits et à normaliser l’idée que cette

perméabilité est exacerbée par le manque de pudeur. Ils cadrent l'immodestie féminine comme dangereuse et favorisent la stigmatisation des féminités alternatives au modèle qui est présenté dans l'AEEMCI et les autres associations islamiques que j'ai fréquentées. Le danger soulevé par le fait de mal s'habiller est double : il découvre tout autant une brèche dans le corps poreux des étudiantes (dès lors à risque d'être pénétré par les djinns) que dans l'ordre moral de la société (Masquelier, 2018). Les témoignages des étudiantes, en quelque sorte, justifient le besoin de contrôler, d'encadrer les femmes, leurs corps et leur sexualité. Ils participent d'une logique, aussi observée par LeBlanc dans les milieux associatifs islamiques des années 1990, de construction du « female body as a site of religious regulation » (LeBlanc, 2014). Les propos des étudiantes, en particulier ceux de Zahra, montrent comme l'a relevé Masquelier, que « the normativization of public piety as affected all women - not just those who actively embrace the modest attire and conduct prescribed by conservative Muslim leaders. » (Masquelier, 2018, p. 310) Les dynamiques de publicisation de la piété jouent sur la manière dont sont vues, considérées les femmes non-religieuses ou celles qui « se disent musulmanes et ne pratiquant pas l'islam en tant que tel », pour reprendre les mots de Zahra.

5.6 La foi comme bouclier de protection

5.6.1 Les djinns dans les toilettes et les douches

Lorsque je me suis entretenue avec l'instructeur des AEEMCIstes, celui-ci m'a expliqué que les djinns apprécient les lieux où se trouvent saletés et impuretés, en donnant pour exemples les dépotoirs et les douches. Cela rejoint les propos des lycéennes, qui ont mentionné comme lieux à haut risque de contamination par les djinns les douches et les toilettes. Mais l'explication que me fournit Zahra sur la présence de ces entités dans les toilettes ne met pas tellement l'accent sur leur attirance pour la saleté de ce lieu :

Moi: J'ai entendu dire que les toilettes, la douche, c'était un lieu où...

Zahra: Oui, ça c'est en pleine journée comme ça. Voilà, puisque quand il fait, le soleil brille d'une manière, nous les êtres humains, nous sommes sous le soleil, ça ne nous dérange pas. Mais les djinns ça ne les arrange pas. Eux ils rentrent dans les toilettes pour se reposer là-bas. Chez eux dans les toilettes, le soleil n'est pas trop chez eux là-bas dans les toilettes. Et comme toi tu ne pries pas avant d'entrer dans les toilettes, automatiquement quand tu rentres, ils viennent en toi. Ils sont pas contents quand tu viens avec eux. Moi: Ça les dérange?

Zahra: Voilà, ça les dérange. (19 mai 2019)

Même dans ces espaces où l'on pourrait croire les jeunes filles seules avec elles-mêmes, à l'abri des regards, celles-ci se sentent scrutées, observées. Au moindre faux pas, elles craignent de subir les représailles des

djinns. Ainsi, Maïmouna et Barakissa demeurent silencieuses dans la douche par peur qu'un djinn les frappe :

Barakissa : [...] il ne faut pas parler dans la douche parce qu'il y a des génies dans la douche. Y'a des génies qui te suivent. Si toi tu parles, le génie il peut te gifler. [...]

Maïmouna: Moi j'ai une camarade, elle m'a dit que, y'a un jour sa grande soeur est rentrée dans la douche, elle a commencé à parler. Tout à coup, quelque chose l'a giflée. Moi je ne sais pas si c'est la vérité, mais elle m'a dit ça. Et c'est pourquoi moi je ne parle pas dans la douche, hein!

Barakissa : Même quand moi mes parents m'appellent, je ne réponds pas quand je suis dans la douche. [...] Jusqu'à présent, j'ai très peur. (26 avril 2019)

Bien que ces êtres soient intangibles, les conséquences des contacts avec eux sont bien réelles et s'inscrivent dans la durée : pauvreté, célibat, maladies... Dans un message Whatsapp⁵¹, Mariam met en garde ses sœurs AEEMCIstes sur les dangers des djinns dans les toilettes :

Salam mes soeurs! Alhamdoulillahie chaque être humain utilise les toilettes au moins une fois par jour surtout nous les musulmans . C'est pourquoi l'islam à donner [sic] les règles à suivre pour ce moment! Faire tout pour rentrer dans ce lieu la tête couverte et ne pas se mettre totalement nu on entre avec le pied gauche et on ressort avec la droite car quiconque fait le contraire s'expose à la pauvreté, en plus avant d'y entrer on doit dire ce doua de protection (Allahoumah inni aoudzoubika minal khoubthi walkhabaïss, Seigneur protège moi contre les génies mâles et femelles! Amin). Car le diable et les djinns habitent les toilettes donc quiconque y entre sans invocation s'expose aux rapports sexuelles avec 70000 de ses êtres [sic] maléfiques et répugnants surtout nous les soeurs. Ainsi les maladies comme les fibromes, les kystes, le fait d'accoucher par sesarienne [sic] dérivent de ces contacts malsains! On fait tout pour ne pas durer et on n'y invoque pas le nom d'Allah Lorsqu'on a deffequer [sic] après le rinçage on se lave les doigts avec du sable. Et on fait attention à bien nettoyer l'urine sinon on peut être châtié dans la tombe pour cette négligence. En sortant on dit (ghoufr anak, Seigneur pardonne moi! Amin) voilà un beau cadeau à pratiquer et à enseigner! Ma Salam à jeudi prochain inch'Allah♥⁵² (3 mai 2019)

Il n'est pas anodin que dans cet exemple, toutes les maladies concernent les organes sexuels et mettent en danger ou compliquent la capacité à enfanter. Les rapports avec les djinns compromettent donc l'un des plus importants socles de la féminité. Pour tenir les djinns loin d'elles, les lycéennes adoptent une ligne

⁵¹ Je spécifie ici que je n'ai pas fait de veille sur des groupes Whatsapp ou sur d'autres réseaux sociaux pendant mon terrain. Je n'ai pas prolongé mon ethnographie sur le terrain du numérique, bien que cela aurait sûrement été intéressant et enrichissant. Dans ce cas-ci, l'étudiante avait mon numéro de téléphone cellulaire et avait pris l'initiative (sans que je lui demande quoi que ce soit) de m'envoyer certains conseils islamiques qu'elle partageait aussi à ses autres consœurs.

⁵² Je signale ici que j'ai recopié le message tel que je l'ai reçu.

de conduite précise et stricte, basée sur les valeurs au cœur de la piété féminine en islam. Face au caractère vicieux des djinns et à la saleté des lieux (voire de leur propre corps?), elles rappellent avec plus de pureté, en islamisant leurs rituels d'hygiène corporelle. Avant d'entrer dans la douche (ou les toilettes) et après en être sortie, plusieurs lycéennes m'expliquent qu'il faut réciter des douas (invocations) protectrices, qui agissent un peu de la même manière que le voile, en faisant barrière aux djinns :

Zahra : Y'a ces douas, tu dis : Ô seigneur [elle récite une invocation en arabe]. Seigneur protège moi de toute tentation des djinns. Seigneur protège moi de toute tentation des djinns. Tu dis ça avant d'entrer.

Moi: Tu dis ça avant d'entrer dans la toilette?

Zahra: Oui. (elle répète l'invocation). Que tu dises à la voix basse ou à la voix haute, ça n'a rien à voir.

Moi: Ok. L'important c'est juste de le dire et d'avoir l'intention?

Zahra: Voilà. Voilà, d'avoir l'intention et Dieu met la protection sur toi. Voilà, tu rentres avec ça, il n'y a pas de problème. Avec foi, bien sûr! (entretien, 19 mai 2019)

« Barakissa : Avant de rentrer dans la douche, il faut dire 7 douas. Et même si tu n'as pas dit, quand tu rentres, il ne faut pas parler dans la douche. » (entretien 26 avril 2019)

« Fanta : Avant de rentrer dans la douche, faut dire une invocation et en sortant aussi une invocation. » (entretien 18 mai 2019)

Pendant qu'elles se lavent ou font leur besoin, elles font preuve de discrétion en s'abstenant de parler et en se couvrant le corps et la tête, quand c'est possible. Les normes islamiques de pudeur et de réserve, d'après lesquelles le corps doit être soustrait à la vue et la voix féminine absente des lieux publics, sont donc transposées et performées jusque dans l'espace intime de la toilette et de la douche. Ces pratiques, par lesquelles les lycéennes instituent un rapport pudique à elles-mêmes, leur permettent de vivre, d'inscrire à même leur corps leur foi, à l'encontre d'entités qui en sont l'antithèse.

5.6.2 Les maris de nuit

D'après les propos que j'ai récoltés, le monde des rêves est un autre espace propice aux manifestations de djinns. Les lycéennes utilisent le terme « mari de nuit » pour désigner les djinns qui s'immiscent dans les rêves pour faire des avances aux femmes, se marier et avoir des relations sexuelles avec elles et même des enfants... Comme me l'a raconté Mariam, aux prises avec un mari de nuit, on peut carrément mener une vie parallèle avec les maris de nuit : « si j'acceptais [les avances du mari de nuit], j'allais mener deux

vies. Une vie dans le rêve, une vie ici. C'est comme on fait des enfants là-bas, les mariages. C'est bizarre oh! » (entretien avec Mariam Cissé) Le concept de mari de nuit est loin de se limiter aux communautés musulmanes de Côte d'Ivoire. On le retrouve dans plusieurs contextes socioreligieux, un peu partout sur le continent africain) (Tonda, 2016, 2021 ; Yengo, 2016).

Encore une fois, les relations avec les djinns, même si elles prennent place dans les rêves, ont des répercussions bien concrètes. Il n'y a pas de rupture entre la réalité rêvée et la réalité éveillée. La promiscuité avec les djinns dans les rêves peut occasionner des malaises physiques envers lesquels la médecine moderne sera impuissante et peut conduire aux épisodes de transe décrits au début. Surtout, la jalousie, la possessivité des djinns amoureux risquent sérieusement de mettre en péril la vie de couple et le mariage des femmes aux prises avec ces entités. En plus de poser toutes sortes de barrières aux relations conjugales (perte de désir, conflit perpétuel), les génies peuvent venir tourmenter et attaquer l'époux de la femme possédée, le rendre malade à son tour. Mes discussions avec les étudiantes en rendent bien compte :

Zahra : Comme les gens le disent, les maris nocturnes...

Moi: Les maris nocturnes?

Zahra : Voilà...

Moi: Ils vont visiter les soeurs pendant la nuit?

Zahra: Han-han, voilà, voilà. Au moment que toi tu dors, ils viennent. Souvent même, ils tiennent des relations sexuelles avec toi, dans ton sommeil.

Moi: Sans qu'on le sache?

Zahra: Voilà, sans que tu ne saches. Après ça, toi tu te réveilles le matin, tu dis ah j'ai mal à la tête. Tu te sens fatiguée. Or, tu n'as rien en réalité. Tu te rends à l'hôpital, on fait des analyses, on dit que tu n'as rien. Or ils t'ont déjà contaminée. Une fois les deux gènes mélangés, tu es déjà atteinte par leur tentation. Eux, à leur tour, une fois cette relation effectuée, ils ne veulent pas qu'autre homme te marie, un être humain homme te marie encore. Toi tu ne sais pas ça, un être humain va venir te proposer, ou bien le mariage. Tu vas accepter ça et c'est à ce moment-là qu'ils vont commencer à agir. Ils ne veulent pas que l'homme te marie. [Ils vont] aller derrière l'homme ou bien venir derrière toi. [...] Si un homme te dit que lui va te marier, ils viennent derrière cet homme-là maintenant. Ils peuvent lui donner une maladie, je sais pas.» (entretien Zahra Coulibaly, 19 mai 2019)

« Mariam : Or, ils [les djinns] ne sont même pas de la même espèce [que les humains], donc euh il vient derrière la fille se mêler de sa vie, l'empêcher de se marier. » (entretien 1^{er} mai 2019)

« Judith : Y'a d'autres, eux ils sont mariés avec leurs génies. [...] eux ils les empêchent de se marier, de fonder leurs familles. » (entretien 11 mai 2019)

Zaynab: quand c'est un génie mécréant, chré... on peut dire mécréant, et puis aussi qui ne prie pas, qui est méchant aussi, il veut pas te voir heureuse. Il veut pas te voir aussi mariée, mariée à un homme. Parce qu'il est jaloux. C'est comme s'il veut que tu appartiennes à lui seul. Même si tu ne veux pas...

Nabintou: Lui il veut te marier comme si c'était un homme! (entretien 28 avril)

Ici aussi, l'un des noyaux de la féminité islamique — soit le mariage — est menacé par les djinns. Mariam m'a confié avoir été éprouvée par un djinn amoureux dans son sommeil. Il est venu la voir peu après qu'elle se soit fiancée pour la décourager dans ses projets conjugaux et lui proposer de s'unir à lui à la place. Bien que d'autres lycéennes m'aient dit que les rapports avec les maris de nuit se passent sans que les femmes s'en aperçoivent, cette étudiante-ci était bien consciente de ce qui se produisait dans ses songes. Elle a pris action pour se débarrasser du génie harcelant :

Mariam : Ils m'ont dit je ne devrais pas me fiancer. C'est avec lui et avec les djinns. Il a commencé à parler plus sur mon dos. [elle parle comme si elle était le djinn] Non faut te, faut te marier avec moi, je t'aime bien, des trucs comme ça.

Moi : Ha!

Mariam : Il a dit ça. Moi j'ai dit non. Non, non, non, non. Il dit d'accord, mais de lui donner au moins ma virginité. J'ai dit non, je ne veux pas. Il était violent. Il a fallu que je récite dans ce rêve la sourate, euh la sourate de protection là.

Moi : Ok

Mariam : Et puis je l'ai récitée. Il est parti en poussière. Machallah [ce qu'a voulu Allah, en arabe]. » (entretien 1^{er} mai 2019)

Dans ce cas, la sourate a servi de moyen d'autodéfense contre le djinn et comme moyen d'affirmer — jusque dans le rêve — l'attachement aux préceptes islamiques, dont la chasteté avant le mariage.

Pour se prémunir des agressions des djinns pendant leur sommeil, les lycéennes prennent d'autres mesures, semblables à celles qu'elles exécutent avant d'aller aux toilettes ou à la douche. La majorité des étudiantes m'ont dit qu'avant de se coucher, elles récitent des invocations (entretien 28 avril, entretien 1^{er} mai, entretien 18 mai, entretien 19 mai 2019). Plus précisément, elles prononcent les trois dernières sourates du Coran (112, 113 et 114) ainsi que le verset du trône (appelé Ayat al-kursi) pour s'attirer la protection d'Allah contre les djinns pendant la nuit :

Mariam : ...Faut réciter. Le prophète Sallahou 'alayhi wasalam [paix et bénédictions soient sur lui] avait l'habitude de [Al-]Ikhlas [sourate 112] trois fois, [An-]Nas [sourate 113] et puis [Al-]Falaq [sourate 114] et ensuite il récite Ayat al-kursi. Voilà. Et il se couche.

Moi : Ok, donc ça c'est des sourates qu'on récite avant de dormir. Ça nous protège des...

Mariam : Des djinns et des sorciers qui travaillent avec eux. (1^{er} mai 2019)

Fanta (18 mai 2019) et Zahra (19 mai 2019) identifient les mêmes sourates à prononcer avant le coucher.

Ainsi, la crainte des djinns pousse certaines étudiantes à intégrer à leur quotidien de nouvelles pratiques religieuses, ici des prières surérogatoires avant l'heure du coucher. Lors de l'entretien avec Fanta, je l'ai interrogée sur les différentes pratiques religieuses qui ponctuent son quotidien. Après qu'elle m'ait raconté qu'elle fait des jours de jeûnes en extra du ramadan (les lundi et jeudi, à chaque semaine si elle en a l'énergie), je lui demande si elle accomplit aussi des prières en bonus, en surplus des cinq prières quotidiennes obligatoires en islam. Elle me répond :

Fanta : Oui, la nuit, avant de me coucher.

Moi: Ah ok ok. Toutes les nuits?

Fanta: Bon, je ne fais pas toutes les nuits.

Moi: Quand tu y penses, quand tu peux.

Fanta: Quand je suis trop fatiguée, ça marche pas.

Moi: Ça fait longtemps que tu fais ça?

Fanta: Mmm, cette année.

Moi: Cette année. Et tu as commencé pourquoi?

Fanta: Bon, à cause des djinns. (entretien 18 mai 2019)

Il n'a pas été question des djinns avant ce moment dans l'entrevue. Ce passage, de même que d'autres cités précédemment, montrent bien comment, pour les lycéennes, la manière dont sont perçus les djinns (et plus généralement le vaste monde mystique, qui est aussi le théâtre des attaques de sorcellerie) influe sur la construction de leurs pratiques et subjectivités religieuses. À leurs yeux, la meilleure des prophylaxies anti-djinns consiste à demeurer dans le rappel constant de Dieu et à mouler leur comportement sur celui du Prophète (comme l'a évoqué Mariam dans l'avant-dernier extrait), de même que sur l'idéal féminin islamique véhiculé dans leur milieu associatif.

Les moyens de guérison reconnus par les étudiantes en cas de possession par les djinns ressemblent beaucoup aux techniques préventives que je viens de détailler. Zahra déclare dans son entrevue que « c'est le Coran qui fait guérir tous ces trucs-là » (19 mai 2019). Pour faire cesser une transe de possession, cette même étudiante m'informe qu'il suffit de s'approcher de la sœur qui est « tombée » pour lui lire les sourates 112-113-114 ainsi que le verset du trône un nombre impair de fois (19 mai 2019). Barakissa et Maïmouna m'expliquent elles aussi qu'il y « a des sourates pour ça. Lorsqu'une personne son djinn est venu et que tu as mis l'eau sur elle, une personne doit dire des sourates sur sa tête et dans ses oreilles. [elle prononce la sourate en arabe] Tu dis et un coup ça va se stopper. Elle va se réveiller. » (1^{er} mai 2019). Pour un traitement à plus long terme visant à déloger (définitivement ou au moins pour un certain temps)

les djinns possesseurs, la même logique de guérison par les versets coraniques s'applique, mais elle est opérée par des spécialistes religieux, des « grands *ustaz* [terme en arabe qui signifie professeur, guide religieux] », comme me les désignent les sœurs Agbeke et Cissé (entretien 28 avril 2019). Zahra et Mariam, les deux AEEMCIstes qui cumulent la plus longue expérience associative, m'indiquent quant à elles clairement le nom de la technique à laquelle recourent ces spécialistes religieux : la *roqya* (que j'ai présentée plus tôt dans ce mémoire).

Comme je l'ai expliqué dans les dernières sections, les moyens de prévention et de guérison mis de l'avant par les étudiantes se basent beaucoup sur la récitation et la maîtrise des écritures saintes. De plus, pour que le plein potentiel du texte se déploie, il doit être prononcé avec foi par quelqu'un qui démontre dans ses agissements quotidiens la sincérité de sa piété. Les sœurs Agbeke et Cissé me l'expliquent bien : « Et puis les gens qui font ça [la guérison par le Coran], ils ont la foi... quand tu n'as pas la foi ... bon les trucs... tu peux réciter ça comme ça, comme tu connais une sourate, mais tu récites et ça n'a aucun effet si tu n'as pas la foi en Dieu...Ça peut avoir un effet, mais pas un vrai effet comme la personne qui a la foi. » (28 avril 2019)

Comme chez les *raqis*, c'est suivant les enseignements directement disponibles dans le Coran et la Sunna que les étudiantes disent devoir régler leurs (non-)relations au monde des djinns. Les savoirs islamiques requis pour la gestion des (non-)contacts avec les djinns, les étudiantes les acquièrent par l'intermédiaire de leurs guides religieux, mais aussi de leur lecture personnelle du Coran. La nature de ces savoirs est telle qu'elles peuvent facilement se les approprier et les retransmettre à d'autres, ce qui leur permet du même coup d'affirmer auprès de leurs consœurs moins avancées une certaine forme d'autorité. Par exemple, Mariam me raconte en entrevue qu'elle a bénéficié de l'aide d'un *ustaz* qui a mené des études avancées en Arabie Saoudite pour calmer ses problèmes de maris de nuit et de rêves de sorcellerie. Elle m'explique qu'il a écrit des sourates pour elle, fait couler de l'eau sur les écritures et recueilli l'eau imprégnée des versets du Coran pour qu'elle puisse se soigner avec (on appelle cette eau *nassidji*). Elle rajoute : « Mais moi-même je peux faire par exemple... par exemple si toi tu ne sais pas réciter la sourate (*falaq?*), les trucs qu'on récite la nuit, moi je peux les écrire et puis laver et ça devient... tu mets sur toi avant de te coucher.» Je valide avec elle que c'est quelque chose qu'elle a déjà fait pour des camarades :

Moi : Mais toi-même comme tu connais les sourates, tu peux te protéger toi-même des génies (Mariam : exactement), tu peux aider d'autres gens à le faire aussi en écrivant les sourates sur une tablette

Mariam : Voilà, tu mets ce que tu veux. Si tu veux tu écris même en français pour donner à la personne. (Ah ok) La personne n'est pas forcément charlatan.

Moi : Ah ok. Est-ce que tu as déjà fait ça pour des amis-es?

Mariam : Des amis-es? Oui, quand j'ai donné les formations [...]. (1^{er} mai 2019)

La logique d'appropriation, de valorisation et d'incorporation des savoirs textuels qui informe les discours et pratique des étudiantes se distingue des formes de savoir plus secrètes que j'ai observées chez les djinatiguis, sans toutefois entrer complètement en rupture avec la logique d'utilisation talismanique des versets du Coran employée par ces derniers-ères. Certes, ces dernières reconnaissent l'efficacité thérapeutique des mots du Coran et des noms d'Allah, mais, comme je l'ai mentionné précédemment, ces savoirs, comme ceux sur les plantes d'ailleurs, leur ont été inculqués par leurs djinns. Elles les ont construits à travers leur relation individualisée et privilégiée avec les djinns ainsi qu'avec le soutien de leur communauté rituelle (comme on l'a vu avec Kaba Denguélé et ma propre expérience). Elles ne peuvent les révéler à des non-initiés.

Néanmoins, je ne peux m'empêcher de constater qu'une certaine atmosphère de secret enveloppe mes conversations sur les djinns avec les étudiantes. Leur volubilité sur le sujet contraste avec les mises en garde qu'elles me font. Barakissa et Maïmouna me préviennent quand je leur pose une question un peu trop directe :

Moi : Vous avez les génies vous?

Barakissa : Non! Si moi j'avais un génie, si tu avais parlé du génie, je me serais levée comme ça et je serais partie, et je pouvais même te gifler. Parce que ceux qui ont les génies n'aiment pas trop trop qu'on parle.

Maïmouna : Ils ne veulent pas entendre parler des génies. Donc, tata, si tu passes à côté des gens, il ne faut pas trop parler des génies.

Barakissa : Parce qu'ils n'aiment pas trop.

Moi : Ça les fâche?

Maïmouna : Il ne faut pas savoir qu'il a un génie. (1^{er} mai 2019)

Dans la même optique, Zahra m'avise qu'« on ne doit pas trop parler de ça en public » parce que la simple évocation des djinns suffit pour réveiller et faire agir ceux qui se trouvent derrière les personnes possédées.

5.7 Les conséquences sur le parcours scolaire

Zahra, à l'instar d'ailleurs de Barakissa, Maïmouna, Judith et Salimata, me partage qu'elle ne se sent pas à l'aise, à cause de cela, de me mettre en contact avec des amies qui ont vécu des expériences de possessions scolaires. Elle déclare même qu'elle a « peur de parler avec elles ». Je ne sais pas si cette peur

est circonscrite au seul sujet de conversation des djinns et si, pour le reste, la relation d'amitié n'a pas été trop affectée par la possession. Il reste que cette peur, selon moi, témoigne d'un certain stigmatisme qui entoure les étudiantes possédées. Parce qu'au-delà des conséquences potentielles de la possession sur les chances de mariage et sur la fertilité, ce trouble — dans les récits qu'en font les étudiantes — impacte aussi leur parcours et vie sociale à l'école. Une lycéenne possédée qui m'a été référée par des AEEMCIstes m'a fait part des effets sur sa vie à l'école : depuis l'irruption des génies, elle accuse des retards dans ses cours; elle a délaissé les activités parascolaires, elle qui était pourtant très douée en poésie; elle « est plus dans son coin » et elle se considère elle-même comme n'étant « plus intelligente ». Des AEEMCIstes m'ont en outre confirmé que les abandons de l'école des suites de problèmes de génies, documentés par Masquelier au Niger, se produisent aussi à Odienné :

Judith : Ces génies empêchent de continuer les études. Les empêchent de réussir dans la vie. Les anéantissent totalement. Donc ça fait peur.

Salimata : Y'a d'autres qui empêchent leur maître de travailler. Qu'ils fassent seulement ce que seulement eux ils disent. Même si tu es à l'école, il t'empêche de partir à l'école. Tu es intelligent, il t'empêche de réussir. Tu veux faire un boulot honnête, ils disent non, que faut lancer cauris. Donc euh, tu dois t'engager dans le maraboutage, être un marabout, c'est ce qu'eux veulent que tu es, que tu sois.

Judith: Donc ça fait, y'a des abandons de l'école.

Moi : Ça arrive beaucoup?

Judith : Oui. (18 mai 2019)

Fanta aussi fait mention d'une camarade qui ne se présente plus en cours depuis le déclenchement des crises. Zahra acquiesce lorsque je lui demande si elle connaît des sœurs qui ont laissé l'école à cause de ça. Elle suggère que l'interdiction du port du foulard et le manque de compréhension des éducateurs ont favorisé le départ des étudiantes, qui se trouvaient ainsi privées d'un moyen de prévention des crises efficaces pour elles.

Ces témoignages des étudiantes sur les incidences négatives de la possession sur la santé, la vie scolaire, les rapports amoureux et conjugaux... me ramènent au constat posé par Ceriana-Mayneri à propos des trances scolaires au Tchad :

la crise vécue à l'école, avec ses retombées importantes sur la vie personnelle et familiale, s'apparente à ces trances perturbatrices, « sauvages », potentiellement « catastrophiques » pour l'individu qui en fait l'expérience, que Bastide (2003 [1972] : 116) a distinguées des possessions « bénéfiques », acceptées, voire encouragées, et en tout cas socialisées. (Ceriana Mayneri, 2018, p. 905)

La « fonction de socialisation de la transe » semble fortement « inaboutie » ou « entravée » (Ceriana-Mayneri, p.905) comparativement à ce que j'ai pu observer chez certaines djinatiguis, qui peuvent retirer de leur relation avec les djinns un gagne-pain, des connaissances exceptionnelles et, dans certains cas, un accès à une communauté rituelle.

À la lumière des recherches de Masquelier et d'O'Brien, on pourrait aussi supposer que la peur qu'éveillent les djinns chez les étudiantes et le sentiment qui les habite de ne jamais en être vraiment à l'abri les renvoient à la fragilité de leurs propres projets scolaires, professionnels, familiaux. Les étudiantes avec qui je me suis entretenue débordent d'ambitions — elles s'imaginent plus tard journalistes, sagefemmes, vétérinaires, etc. Mais à quel point le cadre normatif dans lequel elles évoluent et l'école, une institution censée rendre ces futurs possibles, mais aussi responsable de la reproduction de bien des inégalités, permettront-ils de « accommodate the aspirations of many girls to become skilled, prosperous, and self-sufficient professionals » (Masquelier, 2020b, p. 133)? Si ce ne sont pas les djinns qui se mettent en travers de leurs aspirations, il pourrait bien se trouver d'autres circonstances — sur lesquelles elles ont peu de contrôle — pour leur faire obstacle :

- Une école sous-financée, dont les infrastructures tombent en désuétude (voir photo ci-bas)
- L'exposition à des violences et du harcèlement sexuel, notamment de la part de profs qui restent dans l'impunité
- Les importantes responsabilités domestiques des étudiantes, qui empiètent sur leur temps d'études
- Les pressions de leur entourage, amplifiées par les discours de certaines autorités religieuses, à se marier et à fonder une famille...

Cependant, comme je l'ai montré dans les lignes précédentes, les étudiantes, bien qu'inquiètes et éprouvées par le phénomène des possessions scolaires, ne se cantonnent pas dans une position de victimes passives. Elles tentent de prendre action, de se protéger en procédant à une réforme d'elles-mêmes, en adaptant leurs pratiques religieuses d'une manière qui, en général, réitère les normes de la piété féminine véhiculées à l'AEEMCI et dans les autres associations islamiques odiennékas.

Figure 5.2 Une classe du lycée que fréquentent mes participantes



Source : l'auteure, 16 juin 2019

5.8 Les djinns, le shirk et les frontières de la communauté musulmane

Comme on l'a vu dans de nombreux extraits d'entretiens rapportés dans les sections précédentes, la malveillance des djinns est souvent mise à l'avant-plan dans les descriptions qu'en font les étudiantes. Salimata me les dépeint spontanément comme « des esprits maléfiques, qui s'en prennent aux gens » lorsque je lui demande de m'expliquer ce que sont les djinns. Elles et ses consœurs tendent à les voir comme des êtres dégoûtants, pervers, jaloux, qui ambitionnent d'« anéantir totalement » (Judith, voir citation dans la section précédente) leurs victimes et qui « sont prêts à tout pour détruire [leur] bonheur » (paroles de Zaynab, 28 avril 2019), même à « prendre des années » dans le seul but de « tromper une personne », comme le dit Mariam. Ils menacent les étudiantes de ruiner leurs aspirations (scolaires, professionnelles, amoureuses...) et leurs espoirs d'ascension sociale. Ils pénètrent les corps féminins rendus vulnérables par un manque de protection à la manière de microbes⁵³, d'agents pathogènes qui « contaminent » les sœurs, pour reprendre les termes de Zahra (entrevue du 29 mai 2019) et Nabintou

⁵³ Voir Mateo Dieste, 2015, pour l'analogie entre djinns et microbes.

(entrevue du 28 avril 2019). Certaines étudiantes, de la même façon que les raqis d'ailleurs, suggèrent que les djinns sont des collaborateurs de Satan. C'est ce que soutient Mariam :

Même le Shaytan aussi si je ne me trompe pas, lui il est djinn. Satan.

Moi : C'est un djinn Satan?

Mariam : Satan, mm-mm (acquiesce). Lui il a son équipe là-bas.

Moi : Il a une équipe de djinns?

Mariam : Ah! Il a son équipe là-bas. (entrevue du 1^{er} mai 2019)

Les étudiantes concèdent, lorsque je leur pose la question, qu'il existe aussi de « bons djinns », donc des djinns bien intentionnés envers leurs hôtes. Ces djinns, par opposition aux mauvais djinns, sont musulmans et prient. Ces djinns pourraient rendre leurs hôtes riches et les protéger d'éventuels malheurs, soit en les avertissant en rêve, soit en leur recommandant des sacrifices censés les contrecarrer. Ces djinns, comme me l'ont souligné certaines étudiantes, ne « fatiguent pas » (entretien Judith Yéo et Salimata Silué, 11 mai 2019). Ils n'occasionnent pas de blocages ni de malaises importants et laissent leurs hôtes mener leur propre vie, sans s'en mêler. Les étudiantes en ont beaucoup moins à dire sur ces djinns que sur ceux qui sont mal intentionnés. Cela s'explique peut-être par la discrétion des bons djinns, qui les fait passer pratiquement inaperçus : « Judith : Ce sont les mauvais nous on connaît puisque... ce sont les mauvais qui se manifestent beaucoup. Les bons, bon, on sait même pas » (entrevue du 11 mai 2019). Contrairement aux mauvais djinns, il ne semble pas y avoir de moyens connus par les lycéennes de s'attirer les bons djinns et celles-ci ne paraissent pas rechercher particulièrement leur présence. Barakissa m'explique que le fait d'avoir un « bon » djinn relève en fait de la volonté divine : « C'est Dieu. C'est Dieu (qui) fait. Lorsqu'il sait que ton avenir ne sera pas bon. C'est un génie musulman qui vient près de toi. (...) ils viennent pour t'aider. » (entrevue du 1^{er} mai 2019)

Les lycéennes se montrent néanmoins, en grande majorité, méfiantes à l'égard des djinns, même musulmans. Fanta doute de la sincérité de leur foi. On lui a dit qu'ils seraient des « hypocrites ». Zahra, quant à elle, me raconte une anecdote. Au village de son arrière-grand-père, il y a une sœur possédée par un génie musulman. Avant l'arrivée du génie, elle n'était pas très pratiquante. Maintenant, elle prie assidûment, car son génie la frappe s'il ne la trouve pas en train de prier à l'heure. La lycéenne déplore cette situation et plaide pour que l'on chasse tous les génies, même les musulmans. Ces derniers font en sorte que leurs hôtes prient sous contrainte et non pas par choix personnel. Cet exemple rejoint les discours de réislamisation dont j'ai parlé plus tôt, qui accordent une grande importance au fait de prendre

pour soi — et non pas pour autrui — l'intention sincère de respecter sa religion et de se transformer en conséquence.

Trois autres étudiantes, dans des entretiens séparés, qualifient la collaboration avec les djinns — même les musulmans — d'acte répréhensible, de péché. Maïmouna sous-entend que d'avoir travaillé avec des bons djinns empêcherait d'aller au paradis : « Même si tes génies prient. Faut pas travailler avec les génies. Laisse-les faire son travail. Toi tu vas mourir peut-être. Comme tu n'as pas travaillé avec lui, tu pourras peut-être aller au paradis » (entrevue du 1^{er} mai 2019). Une autre étudiante, Mariam, est plus précise sur la nature du péché commis lorsque l'on collabore avec des génies musulmans : « ça devient du shirk, de la sorcellerie » (entrevue du 1^{er} mai). Zahra va dans le même sens : « moi je n'aime pas ça [les pratiques des guérisseurs et djinatiguis] parce que quand tu rentres dans ce domaine là, tu ne vas pas t'en sortir sans le shirk » (entrevue du 19 mai).

La perspective des étudiantes sur les pratiques de collaboration avec les djinns rejoint celle des raqis, dont j'ai discuté au chapitre 3. Les deux présentent une parenté importante avec les discours de l'islam salafi, que l'on reconnaît à son souci de « purify Islam by rejecting unlawful/illicit innovations (bida') and popular associationism that combines syncretism, idolatry, and polytheism (shirk, i.e., the deification or worship of anyone or anything other than Allah) », comme le résume Frédéric Madore (Madore, 2016, p. 419). Par ailleurs, au-delà de la proximité au niveau des idées, j'ai remarqué certains liens entre l'AEEMCI et les milieux salafi. En effet, l'animateur des séances d'instruction islamique mixtes, ustaz Fofana, milite lui-même dans l'AMSCI, l'Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire, la principale association de tendance salafie en Côte d'Ivoire. Lorsque j'ai participé à une conférence organisée par la JAMSCI (section jeunesse de l'AMSCI) et à laquelle ustaz Fofana m'avait invitée, j'ai compté, sur la vingtaine de participants (qui étaient tous des hommes) au moins six ou sept jeunes que je reconnaissais de l'AEEMCI. Il semblerait donc que tant les engagements militants des AEEMCIStes que leur rapport aux djinns témoignent d'une certaine popularisation de l'islam salafi dans les milieux musulmans ivoiriens, propulsée notamment par le dynamisme de l'AMSCI, qui, ces dernières années, a su se hisser parmi les associations islamiques les plus importantes de la Côte d'Ivoire (Madore 2016).

En outre, on peut placer les rituels de protection adoptés par les étudiantes sur un même continuum que les traitements déployés par les raqis. Comme on l'a vu dans le chapitre 3, les interventions de ces spécialistes consistent à affaiblir les djinns possesseurs en les brûlant avec des sourates, pour

éventuellement les convaincre de se convertir, de quitter leur hôte et de retourner définitivement dans leur monde. Comme l'a remarqué Casey au sujet des malamai pratiquant la roqya au Nigeria, il s'agit de rétablir la frontière entre le monde des djinns et le monde des humains, frontière qui aurait été mise à mal par l'érosion morale de la société (Casey, 2021). C'est aussi vers cette finalité que tendent les rituels de protection des étudiantes. Les gestes de « boundary maintenance » (Casey, 2021, p. 146) des étudiantes et des raqis présupposent la diabolisation des djinns, l'effacement dans les discours de la figure du bon djinn au profit de celle du djinn maléfique, qui est assez manifeste dans les récits que j'ai récoltés. Paradoxalement, ce procédé discursif de diabolisation maintient la réalité des djinns, permet d'intégrer dans l'islam ces entités qui font partie du sens commun et qui ont de fortes attaches avec les pratiques culturelles et religieuses locales. Ce processus les intègre à l'islam parce qu'en fait, pour reprendre les mots de Meyer, qui parle du rapport que le protestantisme entretient envers les démons en milieu ewe au Ghana, ils deviennent « the basis against which, and hence also with which » (Meyer, 1999, p. 101) l'identité musulmane est définie. Autrement dit, les djinns sont érigés comme "the "necessary other" against which many Muslims anxiously assert their modernity and moral uprightness" (Masquelier, 2020b, p. 137). Et les étudiantes, elles-mêmes, à travers leurs différentes actions visant à repousser les djinns donnent encore plus de saillance au phénomène, contribuent à sa vivacité, et même les instituent comme le négatif essentiel sur le fond duquel leur propre éclat moral peut rayonner. Ce travail de la frontière spirituelle trace du même coup les contours de la communauté musulmane imaginée par les raqis et les étudiantes, une communauté dont sont exclus djinatiguis, dozos, marabouts et autres spécialistes coopérant ouvertement avec des entités mystiques.

CONCLUSION

Ces prochaines pages marquent la fin de mon mémoire. Je retrace donc ici tout le fil de mon argumentaire et je clos la discussion en relevant les retombées de ma recherche de même que les avenues d'investigation qu'elle laisse ouverte.

Mon mémoire a eu pour point de départ une interrogation générale sur la manière dont se croisent deux dynamiques traversant les sociétés ouest-africaines : 1) l'une de visibilisation des femmes dans la sphère islamique et d'appropriation croissante des savoirs religieux par ces dernières; 2) et l'autre de vivacité des pratiques mystiques, y compris dans le champ islamique, et ce, sous couvert de controverses. Suivant les découvertes et rencontres que j'ai faites lors de mon séjour d'enquête à Odienné (mars-juin 2019), j'ai choisi de me concentrer sur le rapport de femmes musulmanes ivoiriennes au monde des djinns pour montrer comment celles-ci mobilisent savoirs et pratiques mystiques potentiellement sujets à litige dans une société où la piété féminine est de plus en plus au centre de l'attention publique. Plus précisément, je me suis demandé quelle place les pratiques et savoirs liés au monde des djinns prennent dans le processus de subjectivation religieuse de deux groupes de femmes vivant à Odienné, une localité où l'islam se démarque par son profond enracinement historique, sa vitalité actuelle et sa cohabitation de longue date avec d'autres pratiques religieuses et culturelles (héritage sénoufo et bamana, dozoya, etc.). Les guérisseuses collaborant avec les djinns (appelées djinatigui) forment le premier groupe, tandis que les militantes AEEMCistes témoins d'attaques de djinns à leur lycée constituent le second. J'ai montré que pour ces deux groupes de femmes, leurs relations avec les djinns forment un espace de savoirs et de pratiques déterminant dans la construction de leur subjectivité religieuse. Pour étayer cette idée, je me suis appuyée sur une conception plurielle de la subjectivation, qui situe le sujet dans un jeu dynamique entre reproduction et transformation des normes religieuses, où celui-ci ou celle-ci peut tout à la fois les incorporer inconsciemment; les réinterpréter et les réassembler singulièrement selon ses diverses contraintes et visées pratiques; les poser comme idéal en vertu duquel modeler ses comportements.

Dans la première moitié du chapitre 3, j'ai d'abord montré que le dynamisme de l'islam à Odienné transparaît dans les nombreuses initiatives d'instruction des musulmans-es, portées entre autres, par les associations islamiques locales et nationales établies dans la région. Ces initiatives participent d'une mouvance de ré-islamisation. Elles donnent l'occasion aux acteurs et actrices de reformuler, expliciter et réapprendre leur religion. Ils et elles cessent de la voir comme un simple « allant de soi » (Saint-Lary et

Samson) hérité des parents et l'envisagent désormais comme un guide individualisé de conduite au quotidien, comme un remède aux mauvais comportements à l'origine, selon eux et elles, des problèmes sociaux et comme la clé de voûte du salut individuel et collectif. Les femmes, parce qu'elles sont représentées de manière ambivalente dans l'imaginaire social (entre mères éducatrices de la future génération et pécheresses séductrices), sont spécialement visées par et investies dans ces efforts de ré-islamisation. Elles sont encouragées à se conformer à un certain modèle de féminité centré sur leur rôle de mères et d'épouses et articulé autour de valeurs telles que la pureté, la modestie, la réserve et la sollicitude.

Si les activités des associations islamiques rythment la vie de nombreux-euses Odiennékas, l'univers des savoirs et des pratiques mystiques, intimement imbriqué avec l'islam, façonnent aussi leur rapport au monde. À travers une sortie au mont Denguélé, des rencontres avec des marabouts s'adonnant à la divination, aux prescriptions sacrificielles et à la fabrication de médicaments ainsi que des échanges avec des raqis et autres guides religieux, j'ai constaté que pour bien des Odiennékas, le monde ne s'arrête pas à ce qui est immédiatement perceptible. Il est peuplé d'entités invisibles et forces mystiques puissantes, qui jouent sur le cours des choses et que l'humain peut chercher — non sans danger — à repousser ou à orienter en sa faveur, avec ou sans l'aide de spécialistes. J'ai aussi attiré l'attention sur le climat de suspicion généralisé entourant ces spécialistes, en plus d'évoquer les débats auxquels ils prennent part sur les manières légitimes d'intervenir sur les forces mystiques. Ils tendent à opposer les spécialistes qui fondent leurs pratiques sur des savoirs secrets aux raqis qui accusent les premiers de shirk, qui avancent que seuls le Coran et le respect sincère de ses enseignements sont en mesure de protéger des entités et des forces mystiques. J'ai terminé cette section en rappelant qu'au-delà de ces dissensions, l'immense majorité des acteurs et actrices rencontrées dans le cadre de mes « déambulations mystiques » s'entendent sur l'existence d'entités agissantes et intermédiaires entre Dieu et les humains, susceptibles d'interférer avec les affaires de ces derniers. Une sorte d'entité en particulier se démarque pour sa capacité à faire sens dans différents univers : celle du djinn.

Dans le chapitre quatre, j'ai défendu cette idée principale : les djinatiguis entretiennent un rapport ambigu aux normes dominantes de religiosité. Leur travail avec les djinns, qui allie d'une manière unique et créative pratiques islamiques et pratiques considérées localement comme traditionnelles, peut autant produire un certain détachement vis-à-vis de ces normes que consolider leur adhésion à celles-ci.

Pour étayer cette idée, j'ai présenté les portraits de sept djinatiguis et mis de l'avant ma propre expérience d'initiation auprès de l'une d'entre elles. Les profils des sept femmes se rejoignent sur plusieurs points : peu ou pas scolarisées et issues de milieux populaires/ruraux, elles sont en grande majorité établies dans un foyer (mariées et avec enfants) et contribuent à sa subsistance avec les revenus qu'elles tirent de leurs consultations et, bien souvent, d'autres occupations. Plusieurs djinatiguis mentionnent avoir été, dans une certaine mesure, forcées à collaborer avec les djinns, car ceux-ci leur causaient malaises physiques et malheurs qui allaient s'aggraver si elles refusaient leur présence. En même temps, elles trouvent une certaine fierté à avoir été choisies par les djinns parce que ceux-ci, après avoir été reconnus et satisfaits dans leurs demandes, leur fournissent protection et leur transmettent des savoirs exceptionnels, grâce auxquels elles peuvent aplanir leurs difficultés et celles des autres.

Pour s'allier les djinns et les mettre hors d'état de leur nuire, il a fallu que les djinatiguis formalisent leur engagement avec ces derniers. Ma karamogo et moi-même avons pu le faire à l'occasion d'un rituel initiatique de « lavage » se soldant par un mariage avec notre djinn. Compte tenu de cette alliance, les djinatiguis se trouvent à composer avec les demandes et attentes pas toujours compatibles de leur époux mystique jaloux, d'un côté, et celles de leur mari humain, de l'autre. Ceci les amène à naviguer entre le registre moral de l'islam, qui valorise une attitude soumise face au mari, et les codes de conduite de la djinatiguiya, en donnant préséance à l'un ou à l'autre selon les situations. De plus, en attribuant une part de leurs actions à leur djinn possesseur et en voyant aussi dans les gestes des autres la marque des djinns, elles peuvent prendre un recul, une distance réflexive vis-à-vis des rôles culturellement prescrits et relativiser les logiques de responsabilisation individuelle au cœur des discours de ré-islamisation.

Ceci dit, les djinns agissent aussi comme des supports importants dans la pratique de l'islam des djinatiguis. Ils les assistent ou même leur exigent la réalisation de certains actes favorisant la réalisation d'un soi pieu (prière, zikr, ablutions, sacrifices proches de l'aumône); ils accroissent leur connaissance du Coran en le leur enseignant; ils les amènent à se réseauter avec certains spécialistes religieux (mori karamogo); ils se fâchent lorsqu'elles enfreignent certains interdits islamiques; ils leur fournissent des ressources (connaissances, aptitudes) qu'elles peuvent mettre au service d'une cause qui rallie bien d'autres musulmans-es : le combat contre le mal et la sorcellerie.

Tout cela met en lumière le rapport complexe et dialogique entre l'islam et la djinatiguiya (et plus largement les pratiques culturelles/religieuses mandées qui en sont proches comme la dozoya et la

bolitiguiya). Cela montre les dimensions multiples, mais convergentes de la subjectivité de ces femmes, qui s'affirment djinatiguis ET musulmanes sans y voir de contradictions, chaque dimension nourrissant l'autre sans pourtant complètement s'y assimiler.

Dans le chapitre cinq, je me suis enfin intéressée aux rapports aux djinns de lycéennes AEEMCIstes. J'ai avancé l'idée qu'elles cherchent à repousser les djinns, qu'elles perçoivent surtout comme dangereux, en demeurant au plus près et en incarnant les discours sur la bonne religiosité et féminité islamiques véhiculés dans leur association religieuse. Les rapports d'évitement avec les djinns, tenus à l'écart par la répétition quotidienne de rituels corporels basés sur l'expression sincère de la foi et la récitation de versets coraniques, constituent, chez les étudiantes, un point d'ancrage important d'un processus plus vaste de façonnement de soi comme sujet pieux.

J'ai montré qu'une vague de possessions scolaires balaie la Côte d'Ivoire, y compris Odienné, et que celle-ci inquiète réellement les acteurs et actrices du milieu scolaire. J'ai aussi spécifié que ce phénomène n'est pas propre à la Côte d'Ivoire. Il a été documenté dans différentes régions d'Afrique subsaharienne par plusieurs chercheurs-es, qui ont relevé l'écrasante surreprésentation des femmes parmi les victimes. Ils et elles ont surtout abordé les épisodes de transe à l'école comme un langage symbolique par l'entremise duquel les possédées attirent l'attention sur les contradictions auxquelles elles font face. Pour ma part, j'ai cherché à comprendre comment les menaces que font planer les djinns possesseurs jouent sur la religiosité d'étudiantes AEEMCIstes qui, pour la plupart, n'ont pas été directement victimes de leurs attaques, mais en ont été témoins.

Pour ce faire, j'ai brossé le portrait de mes onze participantes et présenté leur perception des attaques, de leurs causes, de leurs conséquences et des moyens de les prévenir ou guérir. Bien que d'âges différents et de niveaux d'ancienneté variable dans l'association, à peu près toutes les lycéennes décrivent leur entrée dans l'AEEMCI comme ayant entraîné une transformation profonde dans leur manière de vivre et de ressentir leur foi, au point où on peut désigner ce processus comme une conversion. Elles racontent que la possession par les djinns peut non seulement occasionner des crises explosives en pleine classe, mais aussi se manifester à l'extérieur des murs de l'école et sous des formes plus subtiles (pleurs, malaises physiques, rêves, blocages...). Elles attribuent plusieurs causes à la possession par les djinns. Toutefois, celle qu'elles invoquent systématiquement est le manque de pudeur et le fait de ne pas porter le foulard. Ce faisant, elles signalent indirectement leur propre conformité avec les idéaux de modestie promus par

leurs guides religieux et ainsi se différencient des victimes, qu'elles tiennent pour responsables de leur affliction. Elles normalisent aussi l'idée que le corps féminin, prétendument perméable aux esprits, représente un danger pour l'ordre moral s'il n'est pas contrôlé.

En dehors de l'école, elles craignent aussi les attaques de djinns dans les espaces intimes que sont les toilettes, les douches et même leurs rêves. Leur appréhension est grande, car ces attaques peuvent mettre en péril leur vie scolaire, leur (futur) mariage et leurs capacités reproductives; autrement dit, leurs chances de s'établir comme femmes respectées et respectables. Face à cette menace, elles agissent et adoptent des rituels d'hygiène corporelle et de préparation au sommeil modelés suivant les idéaux de pudeur et de réserve relayés dans les milieux associatifs. Ces rituels engagent quotidiennement le corps, s'appuient sur la connaissance du Coran et n'atteignent leur pleine efficacité que s'ils sont exécutés avec foi, et non pas seulement mécaniquement. Ils contribuent à la production et à l'entretien d'un corps discipliné, qui forme le socle de la subjectivité pieuse des étudiantes. En quelque sorte, ces rituels anti-djinns prolongent et supportent le processus de conversion et de ré-islamisation que ces dernières ont amorcé en entrant dans l'AEEMCI.

Les moyens de guérir de la possession, eux aussi fortement basés sur la récitation du Coran, opèrent selon une logique semblable aux moyens de protection, mais peuvent requérir l'intervention d'un spécialiste religieux (ustaz, raqi), reconnu pour sa grande foi. Recourir à des guérisseuses de l'acabit des djinatiguis semble être exclu pour les étudiantes qui, comme les raqis, condamnent toute forme de collaboration avec les djinns, même quand ceux-ci sont « bons » (c'est-à-dire musulmans). Les actions des étudiantes vis-à-vis des djinns sont d'ailleurs en continuité avec celles des raqis et partagent avec elles une parenté avec l'islam salafi. Les gestes des étudiantes comme des raqis s'orientent vers une même finalité : faire cesser les intrusions pernicieuses des djinns en colmatant la frontière qui devrait les séparer des humains (frontière qui a été abîmée par le manque de moralité de ces derniers). Ce travail de la frontière est en même temps un acte de délimitation des contours de la communauté musulmane, qui exclut de cette dernière djinatiguis, dozos, marabouts et autres spécialistes coopérant ouvertement avec des entités mystiques. Mais en mettant au cœur de leur pratique de l'islam protection et combat contre des djinns (et leurs adorateurs-trices) dépeints comme sataniques, les étudiantes et raqis donnent à ces entités encore plus de réalité, leur insufflent une vivacité renouvelée; en bref, ils et elles les rendent indispensables à la mise en relief de leur propre rigueur morale.

Mes recherches ont des retombées intéressantes. Ils contribuent à renverser l'invisibilisation des femmes dans les études sur l'islam, qui est assez marquée en ce qui concerne la région d'Odienné. Ils mettent en lumière leur apport crucial dans la construction et la mise en circulation des savoirs et des normes religieuses.

Mon enquête a aussi permis d'enrichir les connaissances sur les pratiques mystiques du point de vue peu exploré des musulmans-es, les perspectives des chrétiens-nes ou des animistes étant souvent privilégiées dans la littérature scientifique. En dépit des travaux qui, depuis une trentaine d'années, laissent dans l'ombre ces pratiques au point de donner l'impression que leur disparition est inévitable, j'ai pu montrer leur actualité, leur importance dans la vie quotidienne des musulmanes ainsi que leur rôle de premier plan dans la définition des subjectivités religieuses. J'ai aussi pu mettre en évidence la plasticité de ces pratiques et entités ainsi que leur circulation entre divers univers de sens (islam, dozoya, djinatiguiya, bolitiguiya...) et aussi entre le local et le global.

En m'intéressant à deux groupes de femmes qui ont des conditions de vie, des expériences de l'islam et des relations avec les djinns assez différentes, j'ai mis de l'avant la diversité des processus de subjectivations et la coexistence de plusieurs « orthodoxies » en islam. Cela dit, cette pluralité dans les manières d'être musulmanes-es entre en tension avec une tendance à la standardisation des pratiques. L'idée selon laquelle l'observance des normes de pudeur contrecarrerait les actions nuisibles des djinns n'est pas que l'apanage des étudiantes AEEMCIstes. On la retrouve aussi, dans une certaine mesure, chez les djinatiguis, dont certaines m'ont mentionné que le fait d'être frivole ou de ne pas rester en ablution amène les djinns à mal se comporter.

Mes travaux laissent aussi ouvertes plusieurs voies futures d'investigation. Par exemple, il serait intéressant d'enrichir les réflexions amorcées ici en intégrant à l'analyse d'autres sites que les associations islamiques (les médias par exemple) où sont aussi produits des discours sur les femmes et la féminité.

ANNEXE A

GRILLE D'ENTRETIEN DU PROJET CRSH « QUE SONT DEVENUS LES MARABOUTS? »

Consignes pour l'enquêteur :

Avant de débiter l'entretien, expliquer que les entretiens se font dans le cadre d'une étude universitaire sur les marabouts de Côte d'Ivoire menée par la professeure LeBlanc de l'Université du Québec à Montréal, le professeur Savadogo de l'Université Félix Houphouët-Boigny et du docteur Binaté de l'Université Alassane Ouattara.

Expliquer que l'étude s'intéresse au parcours des marabouts.

Expliquer que l'information recueillie est confidentielle et restera anonyme, que la personne n'est pas obligée de répondre aux questions et que à tout moment elle peut interrompre l'entretien. Accord obtenu : oui _____

Demander si la personne donne son accord pour être enregistrée : oui _____ non _____

À la fin de l'entretien, remercier la personne et lui demander si ce serait possible de revenir discuter avec elle.

Identification

Nom :

Date :

Lieu de la rencontre :

Langue de l'entretien :

Prise de contact/comment la personne a été contactée/identifiée :

Lieu de résidence :

Décennie de la date de naissance :

Lieu de naissance :

Si né à un autre endroit que le lieu de résidence actuel, date d'arrivée :

Autres lieux de résidence :

Scolarisation & formation :

Avez-vous fréquenté des écoles et quel niveau scolaire avez-vous atteint (laïques-francophone) ?

Lesquelles ?

Où ?

Avez-vous fréquenté des medersas ou des écoles franco-arabes et quel niveau scolaire avez-vous atteint ?

Lesquelles ?

Où ?

Avez-vous fréquenté une université islamique ?

Laquelle ?

Où ?

Lisez-vous l'arabe ?

Parlez-vous l'arabe ?

Où l'avez-vous appris ?
Lisez-vous le français ?
Parlez-vous le français ?

Parlez-moi de votre formation comme marabout

Comment avez-vous appris ?
Où avez-vous appris ?
Après de qui avez-vous appris ?
Avez-vous été initié ?

Entrée dans les pratiques ésotériques

Parlez-moi de comment vous avez commencé à pratiquer comme marabout (élément de relance possible à cette question : Est-ce qu'un évènement particulier vous a conduit à commencer à pratiquer ? Comment votre entourage a-t-il réagi ?)
Pourquoi avez-vous décidé de devenir marabout ?

Pratiques

Quelle est votre spécialité ?
Quels types de savoir utilisez-vous (herbes, coran, etc ...) ?
Qui vient vous consulter (femmes, hommes, malades, etc) ?
Pourquoi vient-on vous consulter ?
Comment aidez-vous les gens ?
Est-ce que vous voyagez parfois pour aider des gens ? Si oui à quelle fréquence ?
Dans quels villes ou villages voyagez-vous ?
Quand vous voyagez, quels genres de demande ces personnes vous font-elles ?
Comment vous accueillent-elles ?

Liens avec les milieux islamiques

Est-ce que vous collaborez avec d'autres marabouts ? Si oui, lesquels ?
Où sont-ils ?
Comment les avez-vous connus ?
Est-ce que vous officiez dans une mosquée ? Si oui, laquelle ?
Est-ce que vous êtes membres d'une association islamique ? Si oui, laquelle ?
Est-ce que vous intervenez dans une radio islamique ou un autre média ? Si oui, laquelle ?
Est-ce que vous êtes membre ou participez aux activités d'une ONG ? Si oui, laquelle ?

Collaboration avec les milieux bio-médicaux et autres milieux de la guérison

Est-ce que vous collaborez avec des médecins ?
Avec des cliniques ?
Avec de CHU ?
Si oui, lesquels ?
Si oui, comment collaborez-vous ?
Est-ce que vous collaborez avec des féticheurs, des komians ou d'autres guérisseurs ?
Si oui, lesquels ?
Si oui, comment collaborez-vous ?

Catégories et perception des marabouts

Parlez-moi des différents types de marabouts

Que pensez-vous des marabouts en Côte d'Ivoire aujourd'hui?

Est-ce que la pratique des marabouts a changé ?

Comment peut-on distinguer un marabout d'un charlatan ?

Quels termes devraient être utilisés pour parler des marabouts (dans n'importe quelle langue) ?

Que pensez-vous des autres personnes qui pratiquent aussi la guérison comme les féticheurs, les cheikhs, les komians ou les prophètes ? En quoi vos pratiques se distinguent-elles de ces autres guérisseurs ?

ANNEXE B

GRILLE D'ENTRETIEN ADAPTÉE AUX DJINATIGUIS

Identification

Nom :

Date :

Lieu de la rencontre :

Langue de l'entretien :

Prise de contact/comment la personne a été contactée/identifiée :

Lieu de résidence

Évaluer l'âge approximatif (30, 40, 50, 60, 70) :

Lieu de naissance :

Si né.e à un autre endroit que le lieu de résidence actuel, date d'arrivée :

Autres lieux de résidence :

Occupation (autre que djinatigui) :

Parlez-moi un peu de vous et de votre famille

Qui sont vos parents? Que font/faisaient-ils?

Travaillaient-ils avec les génies eux aussi? Si oui, qu'est-ce qu'ils vous ont dit/appris sur ce travail?

(Si génies héréditaires, demander de raconter un peu l'histoire entre les génies et la famille, demander si pacte entre ancêtres et génies et pourquoi...)

Vos parents, étaient-ils religieux? Que vous ont-ils appris en lien avec la religion?

Vous avez des frères et sœurs? Combien? Que font-ils-elles?

Travaillent-ils-elles avec les génies?

Vous êtes mariée? Que fait votre mari? Vient de quelle famille? Religieux? Occupe une fonction religieuse ou traditionnelle?

Vous avez des enfants? Combien? Quel âge? Que font-ils?

Scolarisation & formation :

Avez-vous fréquenté des écoles et quel niveau scolaire avez-vous atteint (laïques-francophone) ?

Lesquelles ? Où ?

Avez-vous reçu une éducation religieuse et si oui de quel type?

Où ? Quels établissements? Quel niveau? Quel contenu?

Maîtrisez-vous d'autres langues que le malinké/français (quel niveau de maîtrise... écrit, parlé, etc.)?

Entrée dans la pratique

Depuis quand faites-vous ce travail?

Quand est-ce que les génies se sont manifestés la première fois?

De quelle façon se sont-ils manifestés? Pouvez-vous nous raconter un peu comment ça s'est passé?

Pouvez-vous nous décrire vos génies? Nombreux? Des hommes? Des femmes? Religieux? Amoureux?

Jaloux? Bienveillants? Occupation? Apparence?

Vous faisiez quoi avant de travailler avec vos génies? Comment était votre vie quand ils sont venus vous dire de travailler pour eux? (mariée? Enfants? Travail?...) Est-ce que vous viviez des difficultés particulières?

Pourquoi pensez-vous que les génies sont venus vers vous?

Comment vous êtes-vous sentie quand vos génies sont arrivés?

Avez-vous accepté tout de suite de travailler avec eux? Pourquoi avez-vous décidé de travailler avec eux? [si menacée par ses génies, lui demander si elle a pensé à faire des traitements pour s'en débarrasser, pour les chasser]

Par la suite, les génies ont-ils continué de se manifester à vous de la même manière?

Comment votre entourage a réagi quand vous avez commencé à faire ce travail? Vos parents? Vos frères et sœurs? Votre mari? Vos enfants? Vos ami-e-s?

Qui sont les gens qui venaient vous consulter au départ?

Pratiques

Quels sont les savoirs que les génies vous ont envoyés? (cauris, herbes, géomancie, etc.)

Est-ce que des personnes vous ont appris à utiliser ces savoirs en dehors de vos génies? Qui? Quel était votre lien avec ces personnes? Où étaient-elles? Pendant combien de temps avez-vous appris avec elles? Avez-vous eu une forme d'initiation?

Qui vient vous consulter? (hommes, femmes, jeunes, vieux, etc.)

Comment ces personnes ont-elles entendu parler de vous?

Combien de personnes en moyenne recevez-vous par jour/semaine?

Pourquoi les gens viennent vous consulter? Quel genre de personne a quel genre de problèmes? Quelles sont les maladies les plus populaires? Quelles sont les causes de ces maladies? Avez-vous remarqué des différences entre les problèmes des hommes et ceux des femmes? Des jeunes et des vieux, etc.?

Pouvez-vous me décrire les différentes étapes d'une consultation?

Est-ce que vous donnez des conseils aux gens pour qu'ils ne rattrapent pas de maladie? Lesquels?

Mise en situation : Je suis une élève... des mauvais génies sont venus après moi. Ils me donnent des maux de têtes, me visitent dans mes rêves, me disent de ne pas aller à l'école, de ne pas prier, de m'enfuir de la maison... pouvez-vous faire quelque chose pour moi? Comment pouvez-vous m'aider? Pouvez-vous chasser, tuer, capter les mauvais génies? Voyez-vous souvent des cas comme ça? On m'a dit que ce sont la plupart du temps les femmes qui ont des problèmes de mauvais génies. Est-ce que c'est vrai? Pourquoi c'est comme cela? Est-ce que ces femmes font quelque chose qui attire les mauvais génies? Génies hommes ou génies femmes qui viennent après elles? Qu'est-ce que les femmes peuvent faire pour éviter ce genre de problème? Comportement qu'elles ne doivent pas avoir, lieux qu'elles ne doivent pas fréquenter...

Quand vous faites un médicament pour quelqu'un, cette personne prend le médicament où? Chez elle, chez vous, pourquoi?

Vous avez des installations pour recevoir les gens? (demander de les montrer) Depuis quand?

Est-ce que des amis, des membres de votre famille vous aident à recevoir vos clients, à faire votre travail? Depuis quand?

Y a-t-il des dangers associés à votre travail? (attaques de sorcellerie, mauvais génies des personnes que vous soignez qui s'en prennent à vous, etc.) Vous est-il déjà arrivé quelque chose Comment vous en protégez-vous (et votre famille)?

Est-ce qu'il vous arrive de faire votre travail devant des foules? Si oui, à quels endroits? Comment ça se passe? Décrire le déroulement de ces événements. Sinon, pourquoi vous ne le faites pas? L'avez-vous déjà fait par le passé et vous avez décidé d'arrêter? Pourquoi?

Est-ce que vous voyagez parfois pour aider des gens ? Si oui, à quelle fréquence ?

Dans quels villages ou villes voyagez-vous ?

Quand vous voyagez, quels genres de demande ces personnes vous font-elles ?
Comment vous accueillent-elles ?

Transmettez-vous les connaissances que vous ont données vos djinns à d'autres personnes? Si oui, qui et pourquoi?

Est-ce que vos génies ont suivi vos enfants? Si oui, lesquels et pourquoi? Comment vous avez su? Comment avez-vous réagi? Est-ce que vous aidez/conseillez/enseignes à ces enfants?

Retombées du travail sur la vie

Comment votre vie s'est-elle transformée depuis que vous travaillez avec les génies? Aspects de votre vie facilités ou rendus plus difficiles... (vie économique, familiale, conjugale, sociale, religieuse...)

Est-ce que vous sentez que la manière dont les gens vous voient dans votre communauté, votre voisinage a changé depuis que vous travaillez avec les génies? Comment?

J'ai entendu que, pour certaines femmes, travailler avec les génies peut rendre plus difficiles les relations avec le mari. Parfois, les génies demandent aux femmes de faire des choses avec lesquelles le mari n'est pas d'accord. Est-ce que ça vous est déjà arrivé? Pouvez-vous donner un exemple? Est-ce que votre mari vous aide parfois dans votre travail? Comment?

Collaboration avec les milieux biomédicaux et autres milieux de la guérison

Est-ce que vous collaborez avec d'autres femmes qui font un travail semblable au vôtre? Si oui, comment les avez-vous connues?

Si vous avez un cas que vous ne savez pas comment traiter, que faites-vous? Le réferez-vous à quelqu'un d'autre? Qui? D'où connaissez-vous cette personne? Comment avez-vous commencé à vous associer? À l'inverse, est-ce qu'il arrive que d'autres camarades vous envoient des cas?

Est-ce que vous collaborez avec des médecins ? Avec des cliniques ? Avec le CHU ?
Si oui, lesquels ? Si oui, comment collaborez-vous ?

Est-ce que vous collaborez avec des marabouts, des féticheurs, des komians ou d'autres guérisseurs ? Si oui, lesquels ? Si oui, comment collaborez-vous ?

Est-ce qu'il peut arriver que des marabouts, des féticheurs viennent vous consulter? Pour quelles raisons?

Est-ce que vous collaborez avec des médecins ? Avec des cliniques ? Avec le CHU ?
Si oui, lesquels ? Si oui, comment collaborez-vous ?

Liens avec l'islam et les milieux islamiques

On m'a expliqué qu'il y a des génies qui prient et d'autres qui ne prient pas. C'est un peu comme chez les humains... il y en a qui prient, d'autres non... Vos génies à vous sont comment?

Est-ce que l'islam joue un rôle dans votre travail? Si oui, pouvez-vous nous le décrire?

Est-ce que vos génies vous envoient des sourates? Vous montrent comment soigner avec le nom de Dieu, avec le Coran?

Importance de l'islam dans votre vie? Signification pour vous? Vous priez? Allez à la mosquée (si oui, fréquence)? Autres lieux pour activités religieuses? Jeûnez? Faites des douas? Faites l'aumône? Jeûnes et prières surrogatoires. Bref, quelles pratiques?

Rattachement à un groupe religieux en particulier?

Est-ce que vous êtes membres d'une association islamique ? Si oui, laquelle ?

Est-ce que vous intervenez dans une radio islamique ou un autre média ? Si oui, laquelle ?

Est-ce que vous êtes membre ou participez aux activités d'une ONG ? Si oui, laquelle ?

Catégories et perception des marabouts

Vous guérissez grâce aux savoirs de vos djinns. D'autres font la guérison en utilisant des méthodes différentes... Pouvez-vous me parler des différents types de guérisseurs?

Que pensez-vous des guérisseurs en Côte d'Ivoire aujourd'hui?

À votre avis, est-ce que les façons de faire des gens qui travaillent avec les génies se sont transformées ces dernières années? Est-ce que les façons de voir ceux qui font ce travail ont changé?

Comment peut-on distinguer un guérisseur d'un charlatan ?

Quels termes devraient être utilisés pour parler de ceux et celles qui travaillent avec les génies (dans n'importe quelle langue) ?

Que pensez-vous des autres personnes qui pratiquent aussi la guérison comme les féticheurs, les cheiks, les komians ou les prophètes ?

En quoi vos pratiques se distinguent-elles de ces autres guérisseurs ?

ANNEXE C

GRILLE D'ENTRETIEN POUR LES MILITANTES D'ASSOCIATIONS ISLAMIQUES

IDENTIFICATION

Nom
Date
Prise de contact
Lieu de résidence
Langue de l'entretien
Âge
Occupation (emploi) – depuis combien de temps
Date d'arrivée si née à l'extérieur
Autres lieux de résidence

ENFANCE

Parlez-moi de votre enfance.
Où avez-vous grandi?
Que faisaient vos parents (occupation)?
Comment étaient-ils avec vous?
Vos parents étaient-ils religieux? Occupaient-ils une fonction religieuse?
Quelles étaient leurs pratiques religieuses?
(Si les parents étaient musulmans-es) Que vous ont-ils appris en islam?
Vos parents appartenaient-ils à un groupe religieux particulier (confrérie, wahhabiya, etc.)? En faites-vous partie aussi? Pourquoi?
Militaient-ils au sein d'une association islamique/ONG? Laquelle ou lesquelles?
Pratiquez-vous toujours ce que vous ont enseigné vos parents? Comment vos croyances et pratiques ont-elles changé depuis votre enfance?

SITUATION CONJUGALE ET FAMILIALE

Êtes-vous mariée?
Que fait votre mari?
Est-il musulman? Fait-il partie d'un groupe religieux particulier?
S'implique-t-il au sein d'une association, d'une ONG?
A-t-il d'autres épouses?
Avez-vous des enfants? Combien? Que font-ils?
Qu'est-ce que vous leur enseignez en lien avec l'islam? De manière générale, comment une mère doit-elle s'y prendre pour apprendre la religion à ses enfants? Quelles valeurs souhaitez-vous transmettre à vos enfants?

PRATIQUES RELIGIEUSES AU QUOTIDIEN ET CONNAISSANCES EN ISLAM

Que signifie être musulmane pour vous?
Vous rattachez-vous à une branche de l'islam en particulier (wahhabiya, tijaniya, chiisme, etc.)? Depuis quand? Qu'est-ce qui vous a incitée à rejoindre cette branche?
Quelles sont vos pratiques en islam? Pouvez-vous me les décrire un peu?
Fréquentez-vous une ou des mosquées? Laquelle ou lesquelles? À quelle fréquence?

Fréquentez-vous d'autres lieux pour vos activités religieuses? Lesquels? Pour y faire quoi?
 Maîtrisez-vous l'arabe? (oral, lecture, écriture...)
 Avez-vous mémorisé des sourates du Coran? En quelle langue? Combien/lesquelles?
 Lisez-vous le Coran? En quelle langue? À quelle fréquence?
 Faites-vous des douas? À quels moments? Lesquelles?
 Faites-vous l'aumône (zakat)? Des offrandes (saraka)? Dans quelles circonstances?
 Planifiez-vous faire le hajj ou l'avez-vous déjà fait? Quelle est la signification du hajj pour vous?
 Faites-vous des prières/jeûnes surérogatoires (bonus)? Qu'est-ce qui vous motive à le faire?
 Comment voyez-vous la place des femmes en islam?
 Quelles connaissances et quelles pratiques toute femme musulmane doit-elle avoir?
 Que doit-elle enseigner à ses enfants?
 Comment doit-elle se comporter dans son foyer? Dans les lieux publics?
 Avez-vous remarqué des transformations au cours des dernières années dans les façons de pratiquer l'islam/d'être musulman-e? Dans les discours des formateurs, imams, prédicateurs-trices?

SCOLARISATION ET FORMATION

Avez-vous fréquenté l'école laïque?
 Si oui, jusqu'à quel niveau? À quelle(s) école(s)?
 Avez-vous reçu une éducation religieuse (en dehors de celle dispensée par vos parents)?
 De quel type (école coranique, dougoumakalan, formation au sein d'une association...)?
 Quel niveau avez-vous atteint?
 Quelles langues maîtrisez-vous? Précisez comment vous les maîtriser : oral, lecture, écriture...

MILITANTISME RELIGIEUX

Pouvez-vous nous décrire au sein de quelles organisations (associations, ONG, etc.) vous avez été actives au cours de votre vie?

Pour chacune d'entre elles, préciser :

- Comment vous avez connu l'association/ le groupe en question?
- Ce qui vous a attiré dans ce groupe, ce qui vous a motivé à le fréquenter.
- Description rapide de la mission, de la structure du groupe, de ses principales activités, de ses priorités, etc.
- Les activités auxquelles vous preniez part au sein de ce groupe (formations, journées culturelles, conférences, tournées de prêches, etc.)
- Vos responsabilités au sein de ce groupe, si vous en aviez.
- Vos relations avec les autres membres du groupe?
- Vos relations avec les responsables du groupe, les formateurs, imams, etc.
- Ce que votre engagement au sein de ce groupe vous a apporté, comment il vous a transformée...
 - o En termes de connaissances et pratiques
 - o de réseau social
 - o de confort matériel
- Comment est-ce que votre engagement s'accordait (ou non) avec votre travail/vos études, votre vie familiale?
- Comment est-ce que vos proches percevaient votre engagement?
- Les raisons pour lesquelles vous avez cessé de vous impliquer au sein de ce groupe, si c'est le cas.

STATUT/RECONNAISSANCE AU SEIN DE LA COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE

Sœurs ou frères en islam qui viennent chercher conseil auprès de vous? À quelle fréquence? Quel est le genre de personnes/groupe qui vient vous voir (hommes, femmes, jeunes, vieux, etc.)? Comment est-ce que ces personnes vous ont connue? À quel sujet viennent-ils-elles vous voir? Comment les aidez-vous? Vous donnent-ils-elles quelque chose en échange de votre aide, de vos conseils?

Êtes-vous parfois sollicitée pour animer des conférences? Donner des formations? Par qui? À quelle fréquence? Et sur quels sujets?

Vous arrive-t-il d'intervenir dans les médias (journaux, radio, facebook, whatsapp, télévision, etc.) sur des thématiques liées à l'islam? À quelle fréquence? Sur quels sujets plus précisément? Pouvez-vous nous donner quelques exemples d'interventions que vous avez faites? En quel nom intervenez-vous (en votre propre nom ou bien en tant que représentante d'une organisation?)

ANNEXE D

QUESTIONS D'ENTRETIEN SUR LES GÉNIES

Les caractéristiques des génies et de leur monde

Introduire : j'entends souvent parler de génies autour de moi. Ça a attiré mon attention et j'aimerais en savoir plus là-dessus.

Est-ce que vous pourriez un peu me dire ce que vous savez sur les génies? Qui sont-ils?

On parle d'eux dans le Coran? Qu'est-ce qu'on en dit?

Pouvez-vous me décrire les génies? Leur apparence, leur comportement, les différentes sortes de génies (et ce qui les différencie), leur nombre, leur âge, etc. Ce qu'ils font?

Les génies sont-ils dans le même monde que les humains? À quoi ressemble le monde des génies?

Comment est-il organisé? Comment les choses se passent chez les génies...

Y a-t-il des lieux particuliers où on retrouve les génies? Par exemple, j'ai entendu dire qu'ils étaient attirés par les lieux humides ou les endroits où il y a du sang (comme les boucheries – abattoirs)... Est-ce qu'il y a des génies dans la région? Par exemple, j'ai entendu parler des génies du Mont Denguélé... Des génies à l'école?

Les interactions des génies avec les humains

De quelles manières les génies interagissent-ils avec les humains? Quelles sont leurs intentions envers les humains? Qu'est-ce que leurs actions peuvent avoir comme effet dans la vie des humains? Quels types de génies vont vers quel type de personnes?

Si j'ai bien compris, les génies sont comme les humains, mâles ou femelles... Est-ce que leur sexe a une influence sur leur comportement envers les humains?

Les génies sont-ils religieux? Est-ce que ça change quelque chose à leur comportement?

Provenance des savoirs sur les génies

Toutes ces informations que vous me donnez sur les génies, comment les avez-vous apprises?

Les mauvais génies

On m'a dit qu'il y a des bons et des mauvais génies. Quelles caractéristiques permettent de les différencier?

Quels sont les signes d'un problème de mauvais génies?

Que font-ils à la victime? Quelles sont les conséquences sur la vie de la personne (vie académique, professionnelle, amoureuse, familiale, économique)?

Quelles sont les causes des problèmes de mauvais génies? (sorcellerie, hasard, hérédité, comportement, etc.)

Y a-t-il des personnes plus à risque d'avoir ce genre de problèmes (hommes, femmes, jeunes, vieux, personnes éduquées ou moins éduquées, etc.)? Pourquoi? Qu'est-ce qui explique qu'un génie vienne sur une personne et pas une autre?

Peut-on prévenir les problèmes de mauvais génies? Si oui, comment?

Une personne qui a des problèmes de mauvais génies, peut-elle se guérir? Par quels moyens? Qui peut-on aller voir pour avoir de l'aide? (élaborer ensuite en demandant, dans la mesure du possible, de décrire les traitements, d'expliquer comment elles ont entendu parler de ça, etc. Dépendamment de la réponse de la personne, demander comment ces traitements se comparent à d'autres – comparer roqya, guérisseur traditionnel, marabout, djinatigui, etc.).

J'ai entendu dire qu'il y avait beaucoup de cas jeunes filles à l'école qui ont des problèmes de mauvais génies? Est-ce que c'est vrai? Qu'est-ce qui explique cela? Pourquoi leurs frères sont-ils relativement épargnés?

Les bons génies

Et les bons génies? Quels sont leurs effets sur la vie des gens? Se manifestent-ils autant que les mauvais? Qu'est-ce qui explique qu'un bon génie va sur une personne? Une fois qu'il-elle vient derrière elle, que peut-il-elle lui faire?

Rapport aux génies

Est-ce que tu crois en l'existence des génies? Qu'est-ce que tu penses d'eux? Est-ce que toi-même tu peux sentir la présence des génies? Les voir (dans la réalité ou en rêve)? Comment te sens-tu dans ces moments-là? Comment sais-tu que tu te retrouves devant un génie? Que fais-tu? Est-ce que tu penses qu'il faut écouter ce que les génies nous disent?

Que pensez-vous des personnes qui travaillent avec les génies?

Les génies aujourd'hui

J'ai entendu dire que les génies interviennent plus dans le monde des humains de nos jours que par le passé... Est-ce que c'est vrai? Si oui, qu'est-ce qui explique cela?

RÉFÉRENCES

- Abderraouf, B. H. (2022). *Site officiel Ben Halima Abderraouf*.
<https://www.benhalimaabderraouf.fr/index.php?lang=fr>
- AJMCI. (2017). *Mission*. Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire.
<http://ajmci.org/2017/08/29/mission/>
- Alidou, O. (2011). Rethinking Marginality and Agency in Postcolonial Niger: A Social Biography of a Sufi Woman Scholar. Dans M. Badran (dir.), *Gender and Islam in Africa : rights, sexuality, and law* (p. 41-68). Woodrow Wilson Center Press.
- Alidou, O. et Alidou, H. (2008). Women, Religion, and the Discourses of Legal Ideology in Niger Republic. *Africa Today*, 54(3), 21-36.
- Alidou, O. D. (2005). *Engaging modernity : Muslim women and the politics of agency in postcolonial Niger*. The University of Wisconsin Press. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40116981m>
- Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire. (2017). *Connaissance de l'AEEMCI*.
- Augis, E. (2014). Aïcha's Sounith Hair Salon: Friendship, Profit, and Resistance in Dakar. *Islamic Africa*, 5(2), 199-224.
- B. McGuire, M. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Bakayoko, B. (2014). Altération et traitement des sources orales: Impact de l'islam sur les sources de l'histoire dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. *Revue Échanges (Université de Lomé)*, 1(2), 243-264.
- bamada.net. (2020, 11 novembre). Chérif Ousmane Madani Haïdara : « Nous avons toujours prié pour ceux qui veulent sauver le pays ». *Bamada.net*. <http://bamada.net/cherif-ousmane-madani-haidara-nous-avons-toujours-prie-pour-ceux-qui-veulent-sauver-le-pays>
- Barry, A. (2014). Version féminine du malaise juvénile dans les villes africaines. Réflexions cliniques et anthropologiques autour d'un nouveau « phénomène social ». *Essaim*, 33(2), 91-105.
- Berger, L. (2010). La centralisation d'un culte périphérique. Islam, possession et sociétés d'initiation au Bèlèdugu (Mali). *Politique africaine*, 2(118), 143-164.
- Berger, L. (2012). Learning possession trance and evaluating oracles' truthfulness in jinè cults of bèlèdugu Mali. *Journal of Cognition and Culture*, 12(3-4), 163-181.
<https://doi.org/10.1163/15685373-12342071>
- Bertaux, D. (2005). *Le récit de vie* (2e éd.). Armand Colin.
- Bilge, S. (2010). Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9-28.
<https://doi.org/10.1080/07256860903477662>

- Binaté, I. (2015). Célébrations du Mawlid en Côte d'Ivoire : nouvelle dynamique religieuse et enjeux de pouvoirs. *Bulletin de la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique*, (41), 5-14.
- Binaté, I. (2016). Ousmane Doumbia : un Cheikh en pays Sénoufo en Côte d'Ivoire contemporaine. *Journal des africanistes*, (86-2), 96-120.
- Binaté, I. (2017a). Kéлиндjan: Monographie d'un centre religieux au Nord de la Côte d'Ivoire. *Acta islamica, revue d'études islamiques*, (1), 6-21.
- Binaté, I. (2017b). Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte-d'Ivoire. *Cahiers d'études africaines*, 225(1), 39-58.
- Binaté, I. (2021). L'UTMBS à l'épreuve des célébrations du Maouloud: *Emulations - Revue de sciences sociales*, (37), 57-73. <https://doi.org/10.14428/emulations.037.04>
- Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits : Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. University of Wisconsin Press.
- Boddy, J. (1994). Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, 23, 407-434.
- Bondaz, J. et Bonhomme, J. (2014). Don, sacrifice et sorcellerie: L'économie morale de l'aumône au Sénégal. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 69(2), 469-504. <https://doi.org/10.1017/S0395264900008568>
- Bop, C. (2005). Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal. *Journal of the American Academy of Religion*, 73(4), 1099-1119. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfi116>
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 150(1), 43-58. <https://doi.org/10.3406/arss.2003.2770>
- Boyd, J. et Last, M. (1985). The Role of Women as 'Agents Religieux' in Sokoto. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 19(2), 283-300.
- Brégand, D. (2012). 2. Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin . WorldCat.org. Dans M. N. LeBlanc et M. Gomez-Perez (dir.), *L'Afrique des générations* (p. 73-73). Éditions Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.gomez.2012.01.0073>
- Brenner, L. (1985). The « Esoteric Sciences » in West African Islam. Dans B. M. du Toit et I. H. Abdalla (dir.), *African Healing Strategies* (p. 20-28). Trado-Medic Books.
- Brenner, Louis. (1984). *West African Sufi : the religious heritage and spiritual search of Cerno Bokar Saalif Taal*. University of California Press.
- Buggenhagen, B. (2009). Beyond Brotherhood: Gender, Religious Authority, and the Global Circuits of Senegalese Muridiyya. Dans Mamadou. Diouf et Mara. Leichtman (dir.), *New perspectives on Islam in Senegal : conversion, migration, wealth, power, and femininity* (p. 189-210). Palgrave Macmillan.

- Callaway, B. et Creevey, L. E. (1994). *The heritage of Islam women, religion, and politics in West Africa*. Lynne Rienner Publishers.
- Cantone, C. (2005). Radicalisme au féminin? Les filles voilées et l'appropriation de l'espace dans les mosquées à Dakar. Dans Muriel. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux* (p. 119-130). Karthala.
- Cantone, C. (2009). The Shifting Space of Senegalese Mosques. Dans Mamadou. Diouf et Mara. Leichtman (dir.), *New perspectives on Islam in Senegal : conversion, migration, wealth, power, and femininity* (p. 51-69). Palgrave Macmillan.
- Cantone, C. (2012). Women, Space and West African Mosques. Dans *Making and remaking mosques in Senegal* (p. 297-361). Brill.
- Casey, C. (2021). Eco-intimacy and spirit exorcism in the Nigerian Sahel. *The Senses and Society*, 16(2), 132-150. <https://doi.org/10.1080/17458927.2020.1858651>
- Ceriana Mayneri, A. (2018). Les impasses de la transe à l'école. Violences de genre, religions et protestations à N'Djamena. *Cahiers d'études africaines*, (231-232), 881-911.
- Cherak, F.-Z. (2019). La roqya, une forme d'automédication chez les possédés et les ensorcelés (Algérie, Égypte, France) ? *Anthropologie & Santé. Revue internationale francophone d'anthropologie de la santé*, (18). <https://doi.org/10.4000/anthropologiesante.5101>
- Coles, C. M. et Mack, B. (dir.). (1991). *Hausa Women in the Twentieth Century*. University of Wisconsin Press.
- Colleyn, J.-P. (2004). L'alliance, le dieu, l'objet. *L'Homme*, (170), 61-77.
- Colleyn, J.-P. (2014). Religion publique, religion clandestine: la bamanaya à l'ombre de l'islam. Dans J. Brunet-Jailly, J. Charmes et D. Konaté (dir.), *Le Mali contemporain* (p. 365-386). Éditions Tombouctou. <https://books.openedition.org/irdeditions/21197#ftn7>
- Comaroff, Jean. et Comaroff, J. (1999). Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist*, 26(2), 279-303.
- Contijoch Torres, M. (2021, 17 novembre). *Infrastructures du quotidien, « mystique » et islam dans un système de transport informel en Basse Casamance (Sénégal)* [Conférence]. UQAM (en ligne).
- Cooper, B. M. (1999). The Strength in the Song: Muslim Personhood, Audible Capital, and Hausa Women's Performance of the Hajj. *Social Text*, (60), 87-109.
- Cotten, A. Marie. (1969). Le développement urbain d'Odienné. *Cahiers ORSTOM. Série sciences humaines*, VI(2), 21-49.
- Coulibaly, N. F. (2010). L'influence de la culture mandingue à travers le processus d'islamisation de la culture sénoufo de Côte d'Ivoire, des origines à nos jours. *Revue africaine d'anthropologie, Nyansa-Pô*, (10), 62-79.

- Coulon, C. et Reveyard, O. (1990). *L'Islam au féminin: Sokhna Magat Diop, cheikh de la confrérie mouride, Sénégal*. Centre d'étude d'Afrique noire, Institut d'études politiques de Bordeaux.
- Creevey, L. (1996). Islam, Women and the Role of the State in Senegal. *Journal of Religion in Africa*, 26(3), 268-307.
- De Jorio, R. (2009). Between dialogue and contestation: gender, Islam, and the challenges of a Malian public sphere. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, S95-S111. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01544.x>
- Debevec, L. (2012). Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim . WorldCat.org. Dans J. S. Schielke et L. Debevec (dir.), *Ordinary Lives and Grand Schemes : An Anthropology of Everyday Religion* (p. 33-47). Berghahn Books.
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern : gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press.
- Deeb, L. (2015). Thinking piety and the everyday together: A response to Fadil and Fernando. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 93-96. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.007>
- Deeb, L. et Harb, M. (2013). *Leisurely Islam : Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848560>
- Delafosse, M. (1912). *Haut Sénégal Niger : le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations* (vol. tome 1). Larose.
- Dessing, N. M., Jeldtoft, N., Nielsen, J. S. et Woodhead, L. (2013). *Everyday lived Islam in Europe*. Ashgate Publishing Ltd.
- Fadil, N. et Fernando, M. (2015). Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 59-88. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.005>
- Ferrarini, L. (2016). The dankun network: the donso hunters of Burkina Faso between ecological change and new associations. *Journal of Contemporary African Studies*, 34(1), 80-96. <https://doi.org/10.1080/02589001.2016.1190529>
- Förster, T. (2019). The Invisible Social Body: Experience and Poro Ritual in Northern Côte d'Ivoire. *African Studies Review*, 62(1), 99-119. <https://doi.org/10.1017/asr.2018.10>
- Foucault, M. (1994). Le sujet et le pouvoir. Dans D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et écrits (1954-1988), tome IV : 1980-1988* (p. 224-245). Gallimard.
- Frede, B. (2014). Following in the Steps of 'Ā'isha: Ḥassāniyya-Speaking Tijānī Women as Spiritual Guides (Muqaddamāt) and Teaching Islamic Scholars (Limrābuṭāt) in Mauritania. *Islamic Africa*, 5(2), 225-273.
- Frede, B. (2020). Female Muslim Scholars in Africa. Dans F. Ngom, M. H. Kurfi et T. Falola (dir.), *The Palgrave Handbook of Islam in Africa* (p. 221-232). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-45759-4_12

- Frede, B. et Hill, J. (2014). Introduction: En-gendering Islamic Authority in West Africa. *Islamic Africa*, 5(2), 131-165.
- Geertz, C. (1998). La description dense. *Enquête. Archives de la revue Enquête*, (6), 73-105. <https://doi.org/10.4000/enquete.1443>
- Gemmeke, A. B. (2008). *Marabout women in Dakar: creating trust in a rural urban space*. Lit ; Global distributor.
- Gemmeke, A. B. (2009). Marabout Women in Dakar: Creating Authority in Islamic Knowledge. *Africa*, 79(01), 128-147. <https://doi.org/10.3366/E0001972008000648>
- Geschiere, Peter. (1995). *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Karthala. <http://books.google.com/books?id=V67tAAAAMAAJ>
- Ghasarian, C. (2002). Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. Dans C. Ghasarian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. (p. 5-33). Armand Colin.
- Gibbal, J.-Marie. (1982). *Tambours d'eau : journal et enquête sur un culte de possession au Mali occidental*. Le Sycomore.
- Giles, L. L. (1987). Possession Cults on the Swahili Coast: A Re-Examination of Theories of Marginality. *Africa: Journal of the International African Institute*, 57(2), 234-258.
- Giles, L. L. (2009). Spirit Possession: Sub-Saharan Africa, Introduction. Dans S. Joseph (dir.), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (Brill). http://dx.doi.org/10.1163/1872-5309_ewic_EWICCOM_0206d
- Gomez-Perez, M. (2009). Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar: lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes. Dans Laurent. Fourchard, O. Goerg et Muriel. Gomez-Perez (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique* (p. 405-433). L'Harmattan.
- Gomez-Perez, M. et LeBlanc, M. N. (2012). Introduction. De la jeunesse à l'intergénérationnel. Dans M. N. LeBlanc et M. Gomez-Perez (dir.), *L'Afrique des générations*. Karthala.
- Gomez-Perez, M. et Madore, F. (2016). Muslim Women in Burkina Faso since the 1970s: Toward Recognition as Figures of Religious Authority? *Islamic Africa*, 7(2), 185-209. <https://doi.org/10.1163/21540993-00702001>
- Grillo, L. S. (2009). Divination: Epistemology, Agency, and Identity in Contemporary Urban West Africa. *Religion Compass*, 3(6), 921-934. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00174.x>
- Groop, K. (2010). Spirit Attacks in Northern Namibia: Interpreting a New Phenomenon in an African Lutheran Context . WorldCat.org. Dans B. E. Schmidt et L. Huskinson (dir.), *Spirit possession and trance : new interdisciplinary perspectives*. Continuum.
- Hamès, Constant. (2007). *Coran et talismans : textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Karthala. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41085809s>

- Hardy, F. et Semin, J. (2009). Fissabilillah ! Islam au Sénégal et initiatives féminines. *Afrique contemporaine*, 231(3), 139-153.
- Heitz-Tokpa, K. (2019). Mande hunters and the state: cooperation and contestation in post-conflict Côte d'Ivoire. *African Studies Review*, 62(1), 148-172. <https://doi.org/10.1017/asr.2018.143>
- Hellweg, J. (2006). Manimory and the Aesthetics of Mimesis: Forest, Islam and State in Ivoirian Dozoya. *Africa*, 76(4), 461-484.
- Hellweg, J. (2009). Hunters, ritual, and freedom: dozo sacrifice as a technology of the self in the Benkadi movement of Côte d'Ivoire. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), 36-56. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.01529.x>
- Hellweg, J. (2011). *Hunting the Ethical State. The Benkadi Movement of Côte-d'Ivoire*. University of Chicago Press.
- Hellweg, J. (2019). Songs from the Hunters' Qur'an: Dozo Music, Textuality, and Islam in Northwestern Côte d'Ivoire, from the Repertoire of Dramane Coulibaly. *African Studies Review*, 62(1), 120-147.
- Hilgers, M. (2013). Observation participante et comparaison : Contribution à un usage interdisciplinaire de l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 37(1), 97-115. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.7202/1016149ar>
- Hill, J. (2010). « All Women are Guides »: Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal. *Journal of Religion in Africa*, 40, 375-412.
- Hill, J. (2014). Picturing Islamic Authority: Gender Metaphors and Sufi Leadership in Senegal. *Islamic Africa*, 5(2), 275-315.
- Hill, J. (2018). *Wrapping authority: women Islamic leaders in a Sufi movement in Dakar, Senegal*. University of Toronto Press.
- Hirschkind, C. (2014). Everyday Islam: Commentary by Charles Hirschkind. *Cultural Anthropology Online, Curated Collection-Everyday Islam*. <https://journal.culanth.org/index.php/ca/everyday-islam-charles-hirschkind>
- Holder, G. (2012). Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. *Cahiers d'études africaines*, 206-207(2), 389-425.
- Hutson, A. (1999). The Development of Women's Authority in the Kano Tijaniyya, 1894-1963. *Africa Today*, 46(3-4), 43-64.
- Hutson, A. S. (2004). African Sufi Women and Ritual Changes. *Journal of Ritual Studies*, 18(2), 61-73.
- Ibrahima, B. A. (2014). *Recensement général de la population et de l'habitat 2014. Rapport d'exécution et présentation des principaux résultats*. Institut national de la statistique de Côte d'Ivoire. http://www.ins.ci/n/documents/RGPH2014_expo_dg.pdf
- Jacobsen, C. M. (2011). troublesome threesome: feminism, anthropology and Muslim women's piety. *Feminist Review*, (98), 65-82.

- Kedzierska-Manzon, A. (2009). L'amour de la brousse : le rôle de l'espace dans la construction de l'identité du chasseur malinké. *Journal des Africanistes*, 2(79), 65-81.
- Kedzierska-Manzon, A. (2013). Humans and Things: Mande « Fetishes » as Subjects. *Anthropological Quarterly*, 86(4), 119-1152.
- Kedzierska-Manzon, A. (2014). *Chasseurs mandingues. Violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*. Karthala.
- Kedzierska-Manzon, A. (2016). Le sacrifice comme mode de construction. Du sang versé sur les fétiches (mandingues). *Archives de sciences sociales des religions*, (174), 279-301.
<https://doi.org/10.4000/assr.27839>
- Kedzierska-Manzon, A. (2017). *Les génies, les fétiches et leurs humains. Le religieux en pays mandingue aujourd'hui* [Thèse d'habilitation à diriger les recherches, École pratique des hautes études].
- LeBlanc, M. N. (1998). *Youth, Islam and Changing Identities in Bouaké, Côte d'Ivoire* [Thèse, University College London].
- LeBlanc, M. N. (2007). Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire. *Anthropologica*, 49(1), 35-50.
- LeBlanc, M. N. (2009). Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes au tournant du XXIe siècle. Dans Laurent. Fourchard, O. Goerg et Muriel. Gomez-Perez (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique* (p. 435-459). L'Harmattan.
- LeBlanc, M. N. (2014). Piety, Moral Agency, and Leadership: Dynamics Around the Feminization of Islamic Authority in Côte d'Ivoire. *Islamic Africa*, 5(2), 167-198.
- LeBlanc, M. N. (2016). *Que sont devenus les marabouts?* [Demande de subvention pour le programme Savoir du CRSH]. Université du Québec à Montréal.
- LeBlanc, M. N. (2019). Penser les nouvelles figures du marabout : le cas de la Côte d'Ivoire. *Revue ivoirienne d'histoire*, (32).
- Lewis, I. M. (1971). *Ecstatic religion : an anthropological study of spirit possession and shamanism*. Penguin Books.
- Locoh, T. (2007). *Genre et sociétés en Afrique : implications pour le développement*. Institut national d'études démographiques.
- M. O'Sullivan, J. (1980). Slavery in the Malinke Kingdom of Kabadougou (Ivory Coast). *The International Journal of African Historical Studies*, 13(4), 633-650.
- M. O'Sullivan, J. (1983). The French Conquest of Northwest Ivory Coast. The Attempt of the Rulers of Kabadugu to Control the Situation. *Cahiers d'Études africaines*, 23(89), 121-138.
<https://doi.org/10.3406/cea.1983.2259>
- Madore, F. (2016). The New Vitality of Salafism in Côte d'Ivoire: Toward a Radicalization of Ivoirian Islam? *Journal of Religion in Africa*, 46(4), 417-452. <https://doi.org/10.1163/15700666-12340090>

- Madore, F. (2018). *Rivalry and collaborations between elders and social cadets in Islamic associations in Côte d'Ivoire and Burkina Faso (1970-2017)* [Theses, Université Laval]. <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01880373>
- Madore, F. (2020). Muslim Feminist, Media Sensation, and Religious Entrepreneur: Aminata Kane Koné as a Figure of Success in Côte d'Ivoire. *Africa Today*, 67(2_3), 17-38. https://doi.org/10.2979/africatoday.67.2_3.02
- Mahmood, S. (2009). *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. La Découverte.
- Marsden, Magnus. (2005). *Living Islam : Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge University Press.
- Masquelier, A. (2016). Locating Islam: Aspirations, Conflicts, and Ambivalence in the Lives of Young Muslims in Niger. *Proceedings of the African Futures Conference*, 1(1), 204-205. <https://doi.org/10.1002/j.2573-508X.2016.tb00057.x>
- Masquelier, A. (2018). Schooling, spirit possession, and the « modern girl » in Niger. Dans M. Gomez-Perez (dir.), *Femmes d'Afrique et émancipation: entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles* (p. 301-326). Karthala.
- Masquelier, A. (2019). Are Spirits Satanic? The Ambiguity of Evil in Niger. Dans W. C. Olsen et T. J. Csordas (dir.), *Engaging Evil: A Moral Anthropology* (p. 177-196). Berghahn Books.
- Masquelier, A. (2020a). A Disenchanted Landscape? Jinn, Schoolgirls, and the Demonization of the Past in Niger. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 9(2), 243-266.
- Masquelier, A. (2020b). A Matter of Time: Spirit Possession and the Temporalities of School in Niger. *Journal of Africana Religions*, 8(1), 122-145.
- Masquelier, A. M. (2009). *Women and Islamic revival in a West African town*. Indiana University Press. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42067306k>
- Mateo Dieste, J. L. (2015). "Spirits are like microbes": Islamic revival and the definition of morality in Moroccan exorcism. *Contemporary Islam*, 9(1), 45-63. <https://doi.org/10.1007/s11562-014-0312-0>
- Mbow, P. (1997). Les femmes, l'islam et les associations religieuses au Sénégal. Dans E. E. Rosander (dir.), *Transforming female identities : women's organizational forms in West Africa* (p. 148-163). Nordiska Afrikainstitutet.
- Meyer, B. (1999). *Translating the Devil : religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh University Press for the International African Institute.
- Miran, M. (2006a). Chapitre 6. L'émergence d'un islam moderne ou la réislamisation de la jeunesse musulmane occidentalisée, c. 1972-1988. Dans *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire* (p. 295-346). Karthala.

- Miran, M. (2006b). *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Karthala.
- Miran, M. (2017). Muslim society and the Ouattara regime in Côte d'Ivoire. Partial elective affinities. *Afrique contemporaine*, 263-264(3-4).
- Miran-Guyon, M. (2007). « La lumière de l'Islam vient de Côte d'Ivoire »: Le dynamisme de l'Islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 41(1), 95-128.
- Miran-Guyon, M. et Oyewolé, N. (2015). Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 4(36), 141-158.
- Mommersteeg, G. (2009). *Dans la cité des marabouts : Djenné, Mali* (M. Cohendy, trad.). Grandvaux.
- O'Brien, S. (2006). Spirit Discipline: Gender, Islam and Hierarchies of Treatment in Postcolonial Northern Nigeria. Dans A. Rao et S. Pierce (dir.), *Discipline and the Other Body. Correction, Corporeality, Colonialism* (p. 273-302). Duke University Press.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Academia-Bruylant.
- Osella, F. et Soares, B. (2020). Religiosity and its others: lived Islam in West Africa and South India. *Social anthropology*, 28(2), 466-481.
- Osella, Filippo. et Soares, B. F. (dir.). (2010). *Islam, politics, anthropology*. Wiley-Blackwell.
- Østebø, T. (2014). The revenge of the Jinns: spirits, Salafi reform, and the continuity in change in contemporary Ethiopia. *Contemporary Islam*, 8(1), 17-36. <https://doi.org/10.1007/s11562-013-0282-7>
- Otayek, R. et Soares, B. (2007). Introduction: Islam and Muslim politics in Africa. Dans B. Soares et R. Otayek (dir.), *Islam and Muslim politics in Africa* (p. 1-24). Palgrave Macmillan.
- Ouattara, S. (2008). *Deux sociétés secrètes dans des espaces publics en Afrique de l'Ouest : bois sacrés, initiations et rites de passage en milieu Sénoufo en Côte d'Ivoire et au Mali*. Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Ouedraogo Sawadogo, H. (2020). *Logiques sociales de la pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)* [Thèse, Université Laval]. <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/38300>
- Pontzen, B. (2021). *Islam in a Zongo: Muslim Lifeworlds in Asante, Ghana*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108900706>
- Recensement Général de la Population et de l'Habitat*. (2014). Côte d'Ivoire — Portail de données. <http://cotedivoire.opendataforafrica.org//hxghsjf/recensement-général-de-la-population-et-de-l-habitat-rgph-2014-côte-d-ivoire?regionId=CI-DE-KB>

- Reveyrand-Coulon, O. (1993). Les énoncés féminins de l'islam . WorldCat.org. Dans J.-François. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi* (p. 63-99). Karthala. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb355803890>
- Rosander, E. E. (1997). Le dahira de Mam Diarra Bouso à Mbacké. Analyse d'une association religieuse de femmes sénégalaises. Dans E. E. Rosander (dir.), *Transforming female identities : women's organizational forms in West Africa* (p. 160-174). Nordiska Afrikainstitutet.
- Rosny, É. de. (2011). Transes au lycée, en Afrique Centrale. *Etudes, Tome 414*(4), 451-462.
- Saint-Lary, M. (2012). Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso. *Autrepart, 61*(2), 137. <https://doi.org/10.3917/autr.061.0137>
- Saint-Lary, M. et Samson, F. (2011). Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne. *ethnographiques.org*, (22). <https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary-Samson>
- Samson, F. (2017). Pluralisme et concurrence islamique dans l'appropriation d'un espace public religieux. Analyses comparées au Sénégal et au Burkina Faso. Dans G. Holder et J.-P. Dozon (dir.), *Les politiques de l'Islam en Afrique : mémoires, réveils et populismes islamiques* (p. 281-298). Karthala.
- Savadogo, M. (2005). L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990. Dans M. Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. (p. 583-600). Karthala.
- Savoie-Zajc, L. (2008). L'entrevue semi-dirigée. Dans Gauthier (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données* (p. 337-360). Presses de l'Université du Québec.
- Schielke, S. (2009). Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 15*, 24-40.
- Schielke, S. (2012). Being a Non-Believer in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies, 44*(2), 301-320. <https://doi.org/10.1017/S0020743812000062>
- Schielke, S. (2015). *Egypt in the Future Tense : Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Indiana University Press.
- Schielke, S. et Debevec, L. (dir.). (2012). *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Berghahn Books.
- Schulz, D. (2011). Renewal and Enlightenment: Muslim Women's Biographic Narratives of Personal Reform in Mali. *Journal of Religion in Africa, 41*(1), 93-123.
- Schulz, D. E. (2003). Political Factions, Ideological Fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali. *Islamic Law and Society, 10*(1), 132-164.

- Schulz, D. E. (2005a). Ambiguous interventions: On the Professionalization of Divination Practices in Urban Mali. *Mande Studies*, 7, 49-67.
- Schulz, D. E. (2005b). Love potions and money machines: commercial occultism and the reworking of social relations in urban Mali. Dans *Wari Matters: ethnographic explorations of money in the Mande world* (p. 93-115). Lit Verlag.
- Schulz, D. E. (2008a). (Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali. *Africa Today*, 54(4), 21-43.
- Schulz, D. E. (2008b). (Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali. *Africa Today*, 54(4), 21-43.
- Schulz, D. Elisabeth. (2012). *Muslims and new media in West Africa : pathways to God*. Indiana University Press.
- Seesemann, R. (2011). *The divine flood : Ibrahim Niassé and the roots of a twentieth-century Sufi revival*. Oxford University Press.
- Séne Mame, F. (2016). Scolarisation des filles et (re)configuration des rapports de genre. L'éducation arabo-islamique au Sénégal. *Afrique contemporaine*, 257(1), 41-55.
<https://doi.org/10.3917/afco.257.0041>
- Sharp, L. A. (1990). Possessed and dispossessed youth: Spirit possession of school children in Northwest Madagascar. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14(3), 339-364.
<https://doi.org/10.1007/BF00117560>
- Sidio, S.-R., N'Guessan, K. et Wangny, A. A. (2020). Médecine traditionnelle et spécificité des tradithérapeutes du Département de Gagnoa, Côte d'Ivoire. *Afrique Science*, 17(2), 160-176.
- Sieveling, N. (2007). « We don't want equality; we want to be given our rights »: Muslim women negotiating global development concepts in Senegal. *Afrika Spectrum.*, 42(1), 29.
- Sieveling, N. (2008). Negotiating Women's Rights from Multiple Perspectives: The Campaign for the Reform of the Family Law in Senegal . WorldCat.org. Dans Gudrun. Lachenmann et Petra. Dannecker (dir.), *Negotiating development in Muslim societies : gendered spaces and translocal connections* (p. 145-170). Lexington Books. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41495971c>
- Smith, J. H. (2001). Of Spirit Possession and Structural Adjustment Programs: Government Downsizing, Education and Their Enchantments in Neo-Liberal Kenya. *Journal of Religion in Africa*, 31(4), 427-456. <https://doi.org/10.2307/1581468>
- Soares, B. F. (2005). *Islam And the Prayer Economy: History And Authority in a Malian Town*. University of Michigan Press.
- Sounaye, A. (2011). "Go Find the Second Half of Your Faith With These Women!" Women Fashioning Islam in Contemporary Niger. *The Muslim World*, 101(3), 539-554.
<https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2011.01385.x>

- Sow, F. (2005). Les femmes, l'État et le sacré. Dans Muriel. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux* (p. 283-307). Karthala.
- Sule, B. B. M. et Starratt, P. E. (1991). Islamic Leadership Positions for Women in Contemporary Kano Society,". Dans C. Coles et B. B. Mack (dir.), *Hausa women in the twentieth century* (p. 29-49). University of Wisconsin Press.
- Tonda, J. (2016). Fanon au Gabon: sexe onirique et afrodystopie. *Politique africaine.*, 143, 113-136.
- Tonda, J. (2021). *Afrodystopie : la vie dans le rêve d'Autrui*. Éditions Karthala.
- Torab, A. (2007). *Performing Islam : gender and ritual in Iran*. Brill.
- Touag, H. (2012). Guérir par l'islam : l'adoption du rite prophétique – roqya – par les salafistes en France et en Belgique. Dans B. Maréchal et F. El Asri (dir.), *Islam belge au pluriel* (p. 201-217). Presses universitaires de Louvain. <https://books.openedition.org/pucl/2550?lang=fr>
- Triaud, J.-L. (1974). Lignes de force de la pénétration islamique en Côte d'Ivoire. *Revue des études islamiques*, XLII, 123-160.
- Umar, M. S. (2004). Mass Islamic Education and Emergence of Female Ulama in Nigeria. Dans S. S. Reese (dir.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa* (p. 99-120). Brill.
- Worldometer. (2021). *Map of Côte d'Ivoire*. Worldometer. <https://www.worldometers.info/maps/cote-d-ivoire-road-map/>
- Yaya, K. (2016). Le dioula véhiculaire : Situation sociolinguistique en Côte d'Ivoire. *Corela. Cognition, représentation, langage*, (14-1). <https://doi.org/10.4000/corela.4586>
- Yengo, P. (2016). *Les mutations sorcières dans le Bassin du Congo : du ventre et de sa politique*. Éditions Karthala. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb45078303d>
- Zakaria, Yakubu. (2001). Entrepreneurs at home : secluded Muslim women and hidden economic activities in northern Nigeria. *Nordic journal of African studies; Nordic Journal of African Studies*.