

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RELIGION ET SAVOIRS MYSTIQUES EN ISLAM : DISCOURS ET  
DIMENSIONS ÉTHICO-MORALES DE LA LÉGITIMITÉ CHEZ LES  
KARAMOGOS DE LA VILLE DE BOUAKÉ (CÔTE D'IVOIRE)

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
MAITRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
PIER-OLIVIER TREMBLAY

MARS 2020

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.10-2015). 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

J'aimerais dans un premier temps remercier Marie Nathalie LeBlanc pour son support et sa présence tout au long de mes études à la maîtrise. J'ai pu sentir à travers tes conseils bien avisés et ta direction dévouée une réelle passion. Tu m'as légué des outils et des ressources qui me seront utiles pour la suite. J'ai grandement apprécié travailler avec toi ces dernières années et tu as toute ma reconnaissance.

Ce mémoire s'inscrit dans le cadre du projet de recherche *Que sont devenus les marabouts*, et j'aimerais encore remercier Marie Nathalie ainsi que le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) qui a financé ce projet pour m'avoir permis d'y participer. Dans un même temps, j'aimerais remercier les membres du projet de recherche Issouf et Boris, qui m'ont conseillé sur le terrain, ainsi que la chaire de recherche sur l'islam contemporain en Afrique de l'ouest et le CRSH pour les bourses qui m'ont permis de mener à bien mon projet d'études.

Dans un second temps, je voudrais remercier les gens de Bouaké, celles et ceux qui m'ont si chaleureusement accueillis, ceux qui ont bien voulu m'apprendre en répondant à mes questions et sans qui ce mémoire n'existerait pas. J'aimerais remercier tout particulièrement Bourahima pour son assistance et son amitié tout au long des enquêtes de terrain, ainsi que les amis qui ont généreusement acceptés de nous introduire dans leurs réseaux. Comme on dit en Dioula, Allah ka tile here caya.

Mes derniers remerciements vont à ma famille et mes amis.es pour leurs encouragements continus pendant ce périple de 2 ans. Merci à mes parents pour leur indéfectible support ainsi qu'à ma conjointe, Fanny St-Louis, pour sa présence irremplaçable. Tu as été pour moi une source de réconfort et d'inspiration ainsi qu'une complice extraordinaire dans les moments les plus difficiles comme dans les meilleurs. Enfin, je voudrais remercier Camille, Corynne, Laurence, et Jean-Philippe pour les discussions enrichissantes et les bons moments.

## DÉDICACE

*À ces rencontres  
qui marquent l'existence*

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES .....	vi
RÉSUMÉ .....	vii
ABSTRACT .....	viii
CHAPITRE I	
INTRODUCTION .....	1
1.1. Terminologie.....	2
CHAPITRE II	
PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE.....	7
2.1 Problématique : Les karamogos face au renouveau islamique .....	7
2.1.1. Les vagues de renouveau islamique en Côte d'Ivoire et la redéfinition de l'islamité .....	8
2.1.2. Les nouvelles catégories de praticiens des savoirs ésotériques dans l'islam en Afrique de l'Ouest .....	16
2.2. Questions et objectifs de recherche.....	17
CHAPITRE III	
PERSPECTIVES THÉORIQUES.....	18
3.1. Problématisation des savoirs et des pratiques occultes dans les études africaines .....	18
3.1.1. Les approches fonctionnalistes.....	18
3.1.2. L'ambiguïté des savoirs et la légitimité des praticiens de l'occulte....	20
3.1.3. L'occulte et l'islam en vase clos .....	21
3.1.4. Les karamogos dans la littérature scientifique .....	22
3.2. Le religieux : discours, tradition et vécu .....	25
3.2.1. Islam, discours et tradition .....	25
3.2.2. L'islam vécue .....	27
3.3. Les approches en anthropologie de l'éthique et de la morale.....	28
3.3.1. Agentivité et subjectivation religieuse : L'éthique de la piété.....	30
3.3.2. L'éthique ordinaire .....	32
3.3.3. Éthique et religion, des notions commensurables?.....	36

3.3.4. Définir l'éthique et la morale .....	38
3.4. Synthèse conceptuelle .....	40
CHAPITRE IV	
MÉTHODOLOGIE .....	43
4.1. Matériau et démarche .....	46
4.2. Recrutement et collecte des données.....	52
4.2.1 Portrait des karamogos rencontrés.....	57
4.3. Méthode d'analyse .....	60
CHAPITRE V	
LE KARAMOGO, FIGURE DE LA MORALISATION.....	62
5.1. Le féticheur, le charlatan, le guérisseur et le karamogo : une échelle de la moralité .....	63
5.1.1. Les discours sur l' <i>alter</i> .....	64
5.1.2. Jugement de soi et des autres : une réaffirmation de la religiosité des karamogos.....	83
CHAPITRE VI	
DEVENIR ET ÊTRE KARAMOGO : LE SUJET FACE AUX NORMES.....	97
6.1 Portraits.....	97
6.2 : Entre obligations et vertus : baraka, quête du savoir, responsabilité et humilité .....	110
6.2.1. La <i>baraka</i> : signe de la soumission, signe de la vertu. ....	110
6.2.2. La quête du savoir .....	119
6.2.3. Responsabilité et souci d'autrui .....	123
6.2.4. La vertu de l'humilité .....	128
6.3. Esthétique et tradition discursive .....	133
CHAPITRE VII	
CONCLUSION .....	136
7.1. Diversité et standards du discours.....	137
7.2 Interpénétrabilité des références de légitimations : les karamogos, sujets de l'islam contemporain .....	139
ANNEXE A	
GRILLE D'ENTRETIEN .....	142
LISTE DES RÉFÉRENCES .....	144

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
2.1 La médessa Dar al-Hadith de Baouké.....	13
4.1 Carte de la Côte d'Ivoire.....	45
4.2 Vue d'une ruelle du quartier Air France à Bouaké.....	46
4.3 Carte de la ville de Bouaké et ses quartiers .....	55
4.4 Lot d'habitations dans le quartier Air France à Bouaké .....	58
4.5 Habitations dans le quartier d'Ahougnansou .....	58
5.1 Planche de bois contenant des versets coraniques servant à la réalisation du nassidji .....	74
5.2 Coranisation de l'eau (nassidji).....	75
5.3 Représentation graphique de l'ordre moral du discours des karamogos rencontrés.....	84

## RÉSUMÉ

Ce mémoire se penche sur la construction de la légitimité chez les karamogos de la ville de Bouaké en Côte d'Ivoire en lien avec les changements socioreligieux survenus dans les milieux musulmans en Afrique de l'Ouest et en Côte d'Ivoire au cours de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Historiquement, les karamogos étaient des figures importantes de l'islam confrérique en Afrique de l'Ouest. Connus pour leur érudition, leur piété exemplaire, et parfois pour les propriétés mystiques de certaines de leurs savoirs, les karamogos formaient l'élite religieuse de ces confréries d'allégeance soufie. Les récentes vagues de renouveau islamiques en Côte d'Ivoire ont cependant affecté l'organisation de la communauté ainsi que les modes d'expression légitime du religieux d'une manière qui fut défavorable aux karamogos, en associant ces derniers et l'usage de savoirs mystiques à des formes syncrétiques et non-orthodoxes de l'islam. Dans ce contexte, notre objectif est de comprendre les modalités par lesquelles les « petits karamogos » d'aujourd'hui construisent leur légitimité en lien avec l'usage des savoirs mystiques. Dans le cadre de ce travail nous proposons de concevoir la construction de la légitimité des karamogos à partir des travaux en anthropologie sur l'éthique et la morale, en portant attention aux propriétés éthico-morales du discours des karamogos. Pour ce faire, nous concentrons dans un premier temps notre attention sur les autres praticiens des savoirs mystiques dans le discours des karamogos et comment ces derniers cherchent à s'en détacher. Dans un second temps, nous analysons les discours que les karamogos produisent sur eux-mêmes à partir de leur propre compréhension de la manière dont ils sont effectivement devenus des karamogos. Ces angles d'analyse font ressortir une logique de remoralisation des savoirs mystiques et de la figure du karamogo par l'islam, et ainsi éclairent comment les karamogos d'aujourd'hui s'inscrivent dans la continuité des dynamiques de renouveau des années 1990.

Mots clés : islam, occulte, Afrique de l'Ouest, savoirs mystiques, renouveau, marabout, éthique, morale

## ABSTRACT

This thesis focuses on how the karamogos in Bouaké, Côte d'Ivoire, build their legitimacy in light of recent socioreligious changes that occurred in Côte d'Ivoire and across West Africa in the last decades. Historically, karamogos were important figures of Islamic brotherhoods in west Africa. They were known for their erudition, their exemplary piety, and sometimes for the mystical powers associated with some of their knowledge. As such, they constituted the religious elite of west African Sufi brotherhoods. However, recent waves of Islamic renewal have deeply affected the community's organization and legitimate modes of religious expression among Muslims in a way that has been unfavourable for karamogos. Through that process, karamogos and mystical knowledge have been labelled unorthodox and syncretic. In light of this, our research aims at understanding the ways by which "petits karamogos" legitimate themselves and their use of mystical knowledge to others in contemporary Bouaké. We look at the process of legitimacy building through recent anthropological work on ethics and morality, by turning our attention to the ethical and moral dimensions of the karamogos' discourses. First, we will focus on how karamogos describe other figures associated with the use of mystical knowledge (charlatans, féticheurs and guérisseurs) and how they seek to distinguish themselves from such figures. Secondly, we will analyze how karamogos narrate their life course and the way it led them to effectively become karamogos. Both approaches emphasize how the karamogos' discourses embrace a logic of moralization, which aims at "remoralizing" the karamogo figure and its use of mystical knowledge through Islam. We argue that this moral ordering and aestheticization of discourse is in line with the 1990's renewal dynamics and discourses that were characterized by a desire to make society better through Islam.

Key words: Islam, occult, West Africa, esoteric knowledge, renewal, marabout, ethics, morality

## CHAPITRE I

### INTRODUCTION

Ce mémoire se penche sur la construction de la légitimité chez les karamogos de la ville de Bouaké en Côte d'Ivoire, en lien avec les changements socioreligieux survenus dans les milieux musulmans en Afrique de l'Ouest et en Côte d'Ivoire au cours de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Plus précisément, en lien avec les différentes vagues de réformismes musulmans qui se sont déployées en Afrique de l'Ouest, des changements multiples survenus dans les manières « légitimes » d'être musulman-e nous laissent croire que les bases sur lesquelles reposaient autrefois l'autorité des karamogos ne sont plus les mêmes aujourd'hui. De fait, nous nous questionnons quant à la manière dont les karamogos aujourd'hui légitiment leur rôle d'expert en matière de savoirs et de pratiques mystiques en islam.

Dans le cadre de ce travail nous proposons de concevoir la construction de la légitimité des karamogos à partir des travaux en anthropologie sur l'éthique et la morale, soit, en portant attention aux propriétés éthico-morales du discours des karamogos. Une telle approche nous permet d'affiner notre compréhension des microdynamiques de définition et redéfinition des frontières séparant le religieux et le profane, de la façon dont elles s'ancrent dans l'expérience quotidienne de la foi, ainsi que de la façon dont elles inscrivent les individus dans une tradition discursive particulière qui est celle de l'islam. Nous menons cette réflexion essentiellement à partir des discours que nous avons recueillis par des entretiens semi-dirigés et des récits de vie menés auprès de karamogo de la ville de Bouaké en Côte d'Ivoire.

Notre travail se divise en 6 chapitres, en plus d'une section introductive apportant des précisions d'ordre terminologique. Le chapitre 2 retrace l'histoire récente des transformations de l'islam en Afrique de l'Ouest. Cela met en place les différents éléments qui composent notre problématique de recherche et justifie les questions que nous posons. Le chapitre 2 recense les écrits des différents champs de littérature scientifique dans lesquels s'inscrit notre recherche. Nous y élaborons également le cadre conceptuel à la lumière duquel nous analyserons nos données. Les dimensions méthodologiques de la recherche font l'objet du chapitre 3, où nous y décrivons notre démarche, nos méthodes de collecte et d'analyse, notre échantillon et la pertinence du choix de la ville de Bouaké pour notre étude. Les chapitres 4 et 5 sont tous les deux consacrés à l'analyse des données. Dans le chapitre 4, nous nous concentrons essentiellement sur les discours de différenciation des karamogos que nous avons rencontrés. Nous suivons ces derniers là où ils nous amènent, ce qui nous permet de décortiquer les différentes figures et leur position dans le champ des pratiques mystiques. Nous faisons ainsi ressortir la logique discursive par laquelle le soi et l'autre sont mis en tension, ce qui nous fait voir finalement le procédé de légitimation à travers lequel les karamogos veulent se présenter. Le chapitre 5 poursuit cette approche à partir de portraits individuels complétés par des extraits d'entretiens et une analyse par regroupement thématique. Ces portraits, qui sont des mises en récit de soi détaillant le parcours par lequel des karamogos sont effectivement devenus karamogos, nous éclairent sur les vertus et les obligations que les karamogos associent à leur occupation, et de fait, par lesquelles ils se constituent en sujet de celle-ci.

### 1.1. Terminologie

Le terme « marabout » est aujourd'hui couramment utilisé en Afrique de l'Ouest pour faire référence à diverses figures religieuses musulmanes, incluant les chefs des ordres confrériques, les guérisseurs, les spécialistes des savoirs divinatoires et les enseignants

coraniques (Soares, 2005). Cependant, ce terme serait une déformation en français du terme arabe *murabit*, qui désignait à l'origine les moines soldats nord africains qui ont contribué à l'expansion de l'islam en Afrique de l'Ouest au 12<sup>e</sup> siècle (Encyclopaedia Britannica, 2006). Pour les colons français présents en Afrique de l'Ouest au 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle, les marabouts étaient vus comme des chefs religieux dont la compréhension « partielle » des doctrines de l'islam rendait moins prompt au jihad et à la résistance armée (Ware, 2014, p. 180). En fait, la résistance de nombre de confréries à la colonisation passait surtout par la promotion de l'islam à travers la structure éducative qu'offrait la confrérie, mais l'image que les colons français se sont fait des confréries soufies et de leurs chefs fut celle d'un islam « noir », passif et syncrétique (Samson, 2012 ; Ware, 2014). Il est donc à retenir que le terme français marabout est d'origine coloniale.

En dioula, une langue ouest africaine largement parlée par les musulmans-es dans la ville de Bouaké, on retrouve également le terme karamogo, qui signifie littéralement « celui qui a la connaissance », et qui renvoie aux maîtres enseignants des écoles coraniques traditionnelles (Binaté, 2015b ; Binaté et LeBlanc, 2012 ; LeBlanc, 2019), mais aussi parfois aux spécialistes des savoirs ésotériques musulmanes, ces deux occupations n'étant pas mutuellement exclusives (Mommersteeg, 2009). Au-delà du terme karamogo, le terme en français entretient également une correspondance avec d'autres termes dans d'autres langues africaines (Mommersteeg, 2009), entraînant ainsi une multiplication des significations qu'il peut avoir pour les individus dans la sous-région. Mais comme mentionné plus haut, le terme marabout reste majoritairement utilisé en français pour désigner une variété d'érudits en islam, signalant ainsi son enracinement dans le sens commun. Pour la présente recherche, et en continuité avec d'autres recherches sur l'islam en contexte de redéfinition des frontières de l'islamité

(Samson, 2005), nous optons pour une définition sociologique des marabouts<sup>1</sup>. Soit, nous considèrerons comme étant un marabout quiconque se présente et est reconnu comme tel. Il s'agit aussi de cette façon d'ancrer la recherche dans une perspective émique, soit de faire usage des notions, des termes et du sens donné par les acteurs.trices. C'est également une des raisons pour lesquelles nous privilégierons l'usage du terme karamogo pour désigner ceux avec qui nous avons mené cette recherche, l'autre étant la réticence par moment de certains individus à se faire associer au titre de marabout en vertu de sa connotation péjorative. On trouve de nombreux exemples évocateurs de cette mauvaise réputation dans la presse abidjanaise. Sur le site abidjan.net, entre autre, on retrouve plusieurs articles où des « marabouts » apparaissent régulièrement impliqués dans des cas de vol, de fraude, de corruption et de sacrifice d'enfants (*Côte d'Ivoire : Un guérisseur lynché par la foule après le meurtre d'une fillette*, 2017 ; *Guiberoua : 320.000FCFA disparaissent chez un marabout*, 2017 ; *Marcory : Mis aux arrêts, le marabout escroc tente de corrompre un gendarme*, 2017 ; *Un acheteur d'hévéa se fait voler 10 millions de FCFA par un marabout à Bettié*, 2019 ; *Un charlatan fabriquant de « portefeuille magique » arrêté à Dimbokro*, 2018).

Dans le cadre de cette recherche, nous porterons notre attention essentiellement sur la dimension de la figure du karamogo associée à la guérison et à l'usage des savoirs ésotériques. De fait, il sera fait référence à la littérature sociologique et anthropologique sur les savoirs et les pratiques « occultes » en Afrique. En continuité avec le projet de recherche intitulé *Que sont devenus les marabouts* dirigé par Marie Nathalie LeBlanc et financé par le CRSH dans lequel s'inscrit cette recherche, nous postulons que les pratiques des karamogos et leur rôle social ne peuvent se comprendre en dehors de la place qu'occupe le monde de l'occulte en Afrique de l'Ouest et en Afrique

---

<sup>1</sup> Pour une approche similaire en milieu chrétien, voir McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford ; New York : Oxford University Press.

subsaharienne plus généralement (voir aussi (LeBlanc, 2019). Donc comme nous disions, la catégorie de l'« occulte » en Afrique, ou encore du « magico-religieux » (Olivier de Sardan, 1988), renvoie à une dimension de l'expérience de la vie quotidienne faisant l'objet d'une importante littérature sociologique et anthropologique (cf. : Ashforth, 2005; Comaroff et Comaroff, 1993, 1999; De Boeck, 2012; Geschiere et Fisiy, 1995; Moore et Sanders, 2001). Cette dernière a été abordée à partir des thèmes de la sorcellerie et de ses formes contemporaines, des savoirs ésotériques et de leur fonction sociale, et de la construction sociale de la légitimité des praticiens (cf. chapitre 3). Dans une terminologie plus sociologique, nous dirons que les savoirs occultes plus particulièrement correspondent à un domaine fini de sens, qui se situe lui-même à l'intérieur d'un système de signification qui sous-tend la vie quotidienne (Olivier de Sardan, 1988 ; voir aussi Nyamnjoh, 2001). Conséquemment, dans le cadre de cette recherche, la figure du karamogo en Afrique de l'Ouest sera considérée sous l'angle de son rôle social de médiateurs du rapport des individus au monde des savoirs et des pratiques occultes en islam.

Dans cet ordre d'idées, il est pertinent que la recherche s'attarde sur la place des savoirs et des pratiques ésotériques en islam. À cet égard, certains travaux se sont ancrés dans la notion de « science ésotérique islamique » (Brenner, 1985 ; Hamès, 2007a, 2007b ; Soares, 2005, 2007). Cette expression a été employée par Louis Brenner (1985) et Benjamin Soares (2005) pour désigner une importante diversité de savoirs et de pratiques qui incluent les prières et les bénédictions personnalisées, la géomancie, les incantations thérapeutiques, l'astrologie, la fabrication d'amulettes et la médecine coranique. Ces savoirs ésotériques requièrent régulièrement l'usage de l'écriture arabe, de passages du coran et d'autres ouvrages de la littérature islamique, et c'est en vertu de ce lien étroit qu'elles entretiennent avec les ouvrages de la religion musulmane que certains ont jugé pertinent de les qualifier de « sciences ésotériques islamiques » (Soares, 2005). Cette notion, d'autre part, a été utilisée au profit de l'absence de termes

locaux ou sous régionaux qui rassembleraient l'ensemble des savoirs et des pratiques désignés par celle-ci et dont l'usage par les karamogo

s a été documenté (Brenner, 1985; Soares, 2005). Enfin, Soares (2005) justifie l'usage de ce terme en raison de son lien avec le domaine des connaissances et de leur acquisition, et avance que le terme est plus utile au niveau analytique que la notion d' « occulte », qui conserve ses référents euro-chrétiens (Soares, 2005, p. 129. Cela dit, en excluant le lien entre les textes islamiques et les divers savoirs ésotériques, un pan de la documentation scientifique qui s'est intéressée à ce domaine s'accorde sur l'aspect ambigu et mouvant de ces savoirs, ce qui rendrait obsolète une distinction claire entre savoirs islamiques et savoirs non islamiques (Brenner, 2007 ; Gemmeke, 2008 ; Graw, 2005 ; Hamès, 2007a, 2007b, 2008 ; Rasmussen, 2004). Nous avons donc décidé d'ancrer notre recherche dans la notion plus générale de « savoirs ésotérique », tout en gardant comme point de repère empirique les différentes pratiques susmentionnées. Enfin, nous privilégierons l'emploi du qualificatif « mystique » en remplacement de celui d'« ésotérique », car il s'agissait du terme qui était constamment utilisés par les karamogos que nous avons rencontrés.

## CHAPITRE II

### PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE

#### 2.1 Problématique : Les karamogos face au renouveau islamique

En vertu de la place importante de l'islam confrérique en Afrique de l'Ouest, la figure du karamogo représentait historiquement un des piliers des sociétés musulmanes ouest africaines, aussi bien en tant qu'érudit que chef religieux, et parfois même politique (Copans, 1989 ; Samson, 2005 ; Triaud, 1986 ; Triaud et Robinson, 2000 ; Ware, 2014)<sup>2</sup>. Dans ce contexte, le titre de karamogo était associé au rôle d'enseignant de la religion, mais aussi au statut d'érudit en islam. Les karamogos, en se distinguant par leur éducation supérieure, leur piété et leur comportement exemplaire dont ils devaient faire preuve tout au long de leur parcours éducatif, formaient l'élite religieuse et intellectuelle des confréries musulmanes ouest africaines (Ware, 2014). Ces confréries ont une présence de longue date dans l'ensemble des pays islamisés d'Afrique de l'Ouest. Elles peuvent se décrire comme des réseaux de fidèles regroupés autour de figures charismatiques, de leur lignage et de leurs disciples, et appartiennent au courant soufie de l'islam qui est reconnu pour sa tendance ésotérique (Triaud, 2010, p. 832). L'historien Louis Brenner avançait dans les années 1980 que certains savoirs ésotériques musulmans étaient plus légitimes que d'autres en Afrique de l'Ouest au 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, mais que toutes ont été étudiés par au moins quelques intellectuels musulmans ayant une réputation importante. Ces savoirs ésotériques, selon lui, auraient

---

<sup>2</sup> Voir aussi l'article de Rüdiger Seesemann et Benjamin Soares (Seesemann et Soares, 2009) qui aborde la place de l'islam confrérique dans la notion coloniale d'« islam noir ».

contribué à la diffusion de l’islam en Afrique de l’Ouest en vertu de l’aide et du support qu’elles apportaient dans la vie quotidienne aux yeux des populations locales (Brenner, 1985). Certains de ces savoirs et de ces pratiques ésotériques, comme par exemple les retraites spirituelles (*khalwa*), les supplications (*Dou’a*) et la consultation de Dieu (*istikhara*) peuvent d’ailleurs être considérées comme faisant partie intégrante du soufisme et sont reconnus dans les textes de jurisprudence islamique de tradition malikite (*fiqh*) – dominante en Afrique du Nord et de l’Ouest (Wright, 2015, p. 43). Or, depuis quelques décennies, l’Afrique de l’ouest musulmane a été le théâtre de transformations sociales, politiques et religieuses en lien avec l’apparition de différentes mouvances religieuses à visée réformistes, qui ont affecté l’organisation sociale des sociétés musulmanes (Brenner, 2001 ; Kane, 2012 ; Miran, 1998a, 2006 ; Soares, 2005 ; Soares et Otayek, 2007 ; Ware, 2014). Même si elles ont souvent été regroupées sous le sceau homogénéisant du réformisme, qui laisse penser qu’elles avaient toute la même orientation doctrinaire, il convient de dire que ces mouvances étaient plurielles et que l’on ne peut les réduire à une orientation religieuse unique (Kane, 2012 ; Østebø, 2015 ; Saint-Lary, 2012 ; Samson, 2012 ; Soares et Otayek, 2007). Comme l’indique Fabienne Samson (2012, 343), « les mouvements de l’islam politique, passés ou actuels, doivent toujours être contextualisés, car leur radicalisation dépend de leur rapport à l’ordre politique en place. »

### 2.1.1. Les vagues de renouveau islamique en Côte d’Ivoire et la redéfinition de l’islamité

La société musulmane ivoirienne a connu au cours de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle des transformations rapides et importantes qui l’ont affecté à plusieurs niveaux. Parler de ces transformations en terme seulement de réformisme les réduirait à une affaire de doctrines religieuses et éclipserait une bonne partie des mutations traversée par cette société. C’est pourquoi nous pensons plus juste de les décrire comme des vagues de

renouveau, soit un engouement renouvelé pour l'islam qui s'observe à travers ses modes d'expression, de transmission et d'organisation communautaire. Ce nouveau islamique peut s'observer avec des variantes locales dans toute l'Afrique de l'Ouest et, comme nous le verrons, il est en partie attribuable à des flux transnationaux d'idées, de personnes et de technologies. Comme l'indiquent Jean-Louis Triaud et Leonardo Villalon (Triaud et Villalón, 2009, p. 26), « l'impact de la mondialisation dans les années 1980 et 1990 s'est traduit par une influence grandissante du contexte islamique transnational dans la forme prise par les dynamiques des communautés africaines ». En Côte d'Ivoire, certains travaux divisent le nouveau islamique en deux vagues : la première est incarnée par les mouvements des années 1950 se réclamant de la Wahhabiyya, et la seconde correspond à l'incursion et à la structuration du religieux dans l'espace public dans les années 1980 et 1990, soit à travers la création de médias et d'association à caractère islamique, de mosquées et d'établissement d'enseignement adoptant des méthodes d'éducation dites « modernes » (LeBlanc, 1999, 2009, 2012, 2014 ; Miran, 1998a, 2006).

Une idée phare portée par les acteurs et actrices du mouvement « wahhabite<sup>3</sup> » était la nécessité de purifier l'islam de certains éléments de culture ouest africaine qui s'y seraient greffés avec le temps. Alors que les confréries soufies forment la mouvance majoritaire de l'islam en Afrique de l'Ouest, le wahhabisme fait son apparition à Bouaké en Côte d'Ivoire à la fin des années 1940 grâce à des intellectuels musulmans revenus de leur séjour d'études ou de pèlerinage dans des pays du Moyen-Orient (Launay, 1992 ; Miran, 2006). De manière générale, la compréhension de l'islam

---

<sup>3</sup> Les travaux de Miran (2006) et de Triaud et Villalon (2009) soulignent qu'en Afrique de l'Ouest francophone, le qualificatif « wahhabite » est surtout employé par les détracteurs de cette mouvance. Les adhérents.es de ce courant rejettent ce terme et tendent plutôt à se désigner comme « sunnites ». Pour ces chercheurs, ils font cela « comme s'ils étaient les seuls et vrais sunnites, alors que tous les autres musulmans d'Afrique de l'Ouest le sont, sauf rares exceptions récentes, eux aussi » (Triaud et Villalon, 2009, p. 30). C'est l'administration coloniale française qui fût vraisemblablement la première à utiliser le terme « wahhabisme », qu'elle dérivait du nom du théologien arabe du 18<sup>e</sup> siècle Muhammad Ibn Abd al-Wahhab et qu'elle considérait comme l'influence principale des nouveaux réformismes ouest-africains (Miran, 2006, 2).

portée par cette mouvance est dite « scripturaliste » ou « textualiste », c'est-à-dire qu'elle accorde une place prépondérante aux textes islamiques comme le Coran et les Hadiths dans la définition et la délimitation de ce qui relève de la religion et de ce qui y est extérieur. Dans ce contexte, la figure du karamogo et les pratiques occultes ont été particulièrement visées par la critique en raison de leur soi-disant manque d'orthodoxie religieuse (Brégand, 2009 ; LeBlanc, 1999 ; Østebø, 2014). Au-delà de désaccords vis-à-vis des soufis liés aux doctrines et à la pratique des rituels<sup>4</sup>, les wahhabites se sont surtout opposés à l'organisation en confrérie et à la figure du karamogo. Pour les wahhabites, ces éléments représentaient des innovations (*bid'a*) non accréditées par le Coran et les Hadiths, soit sous la forme d'un culte de certaines figures saintes ou charismatiques qui se serait illégitimement imposées en tant qu'intermédiaires entre Dieu et les fidèles (Launay, 1992, p. 86-87 ; Miran, 2006, p. 4). De fait, en questionnant la légitimité religieuse de la figure du karamogo sur la base des textes islamiques, ces réformistes remettaient également en question l'authenticité de l'érudition des karamogos et l'orthodoxie du processus par lequel cette érudition s'opérait.

La forme dite « classique » (Ware 2014) de l'enseignement de l'islam en Afrique de l'Ouest était historiquement attachée à la figure du karamogo et privilégiait des méthodes d'apprentissage mnémotechniques. Autrement dit, le corps et les sens des apprenants étaient mobilisés tout au long de l'apprentissage à travers différentes pratiques disciplinaires, de manière à faire de ces derniers ce que Ware nomme des *walking Qur'an* (des Corans qui marchent). Ces pratiques de discipline et de transmission corporelle du savoir incluent par exemple la soumission, le travail pour le maître et la mendicité. Elles visent à inculquer aux apprenants les mêmes dispositions subjectives qui étaient celles du prophète Mohammed et à reproduire la relation qui le liait à l'ange

---

<sup>4</sup> Par exemple, un désaccord entre les musulmans de tradition malékite et les réformistes concernant la position des bras pendant les prières : Les premiers priaient avec les bras le long du corps, tandis que les seconds considéraient que cette position était non conforme à l'islam et qu'il fallait plutôt prier les bras croisés (Binaté, 2016, p. 127).

(*jibril*) qui lui a transmis le Coran (Ware, 2014). Le karamogo, dans ces conditions, était donc un modèle de la parole divine, au sens où il était parvenu à mémoriser le Coran en entier, mais aussi à l'intérioriser et à vivre en parfait exemple du message et de la sensibilité qu'il véhicule.

Sur les plans curriculaire et organisationnel, les karamogos avaient autour d'eux des apprentis, des gens venus apprendre le Coran et l'islam selon le principe du *dogouma kalan* en langue dioula, que l'on a aussi appelé l'école coranique traditionnelle (Binaté, 2016a ; Binaté et LeBlanc, 2012). Cette institution sociale dédiée à la transmission de l'islam se divisait en 3 cycles : *Walaga kalan*, *Kitabou kalan* et *Jalala kalan*. L'historien Issouf Binaté résume l'enseignement dispensé par ces établissements de la manière suivante :

L'enseignement comprend des exercices de lecture, de mémorisation et d'écriture de versets coraniques à l'exégèse du Coran (*tafsir*), en passant par l'assimilation des cours portant sur la jurisprudence islamique (*fiqh*), la théologie (*tawhid*), la biographie du Prophète (*sira*), la grammaire (*nahw*), la conjugaison (*safu*), etc. À l'issue de ces cycles, l'apprenant reçoit le titre de *karamoko* (« celui qui a la connaissance », en langue malinké), symbolisée [sic] par un turban (*namou*) autour de la tête et une attestation (*Isnad*) (Binaté 2016, p. 125).

Ce volet plus « théorique » de l'enseignement dispensé par le karamogo était complémentaire au volet disciplinaire mentionné plus haut. Et comme ces établissements d'enseignement étaient « privés », ce qu'on y apprenait reflétait alors la volonté des individus y enseignant (Binaté et LeBlanc, 2012). Dans le même esprit, Brenner (2001) voyait dans ce dispositif d'accès à la connaissance une dynamique de hiérarchisation et de privatisation des connaissances. Par exemple, les connaissances textuelles (théologie, jurisprudence, biographie du prophète) qui s'acquièrent de manière intellectuelle n'avaient pas la même valeur que les connaissances dites « spirituelles », qui elles pouvaient s'acquérir dans des visions et des rêves et avoir été transmises par des saints ou le prophète lui-même. De la même manière, des connaissances étaient considérées d'ordre public, alors que d'autres étaient destinées à

rester secrètes (voir ici les savoirs mystiques) (Brenner, 2001, p. 7). En résumé, « this hierarchical structuring of knowledge and the initiatic form of its transmission tends to restrict the dissemination of Islamic knowledge to a very few specialists who occupy its higher and more ‘spiritual’ levels » (Brenner, 2001, p. 7). Ceci donnait toute leur importance aux karamogos, qui étaient les seuls dépositaires du savoir (textuel et spirituel) ayant l’autorité pour le transmettre.

Dans ce contexte où la vie communautaire, religieuse et intellectuelle s’articule autour de la figure du karamogo, les réformistes se sont de leur côté impliqués dans la création d’établissements d’enseignement confessionnels de type médersa (ar. *madrassa*) (Binaté, 2016a ; Binaté et LeBlanc, 2012 ; Brenner, 2001). Ces nouveaux établissements d’enseignement offraient un curriculum combinant des matières séculières comme la grammaire, les mathématiques et le français et des matières religieuses. Or, la plus importante réforme pédagogique opérée par les médersas fut de placer l’apprentissage de la langue arabe au centre de l’apprentissage religieux (Brenner, 2001 ; Ware, 2014). En continuité avec leur propre conception de l’islam, ces nouveaux acteurs du milieu éducatif considéraient qu’en apprenant l’arabe, les élèves pourraient apprendre par eux-mêmes le Coran et les autres livres islamiques. L’apprentissage dispensé dans ces écoles se centrait donc sur les textes de l’islam et laissaient de côté les dimensions initiatic et spirituelle propre à l’islam soufi. Les médersas rompaient donc avec les principes de castes et de chaînes de transmission des savoirs.



Figure 2.1. : La médessa Dar al-Hadith de Baouké.

La seconde vague de renouveau islamique qui émerge dans les années 1990 est en continuité avec la première. En effet, les dynamiques religieuses et identitaires qui la

caractérisent s'observent chez les premières générations de jeunes musulmans-es scolarisés-es dans les médersas. Ces derniers se mobilisent, forment des associations à visée pédagogique et prosélyte, et ainsi portent de nouveaux enjeux de distinction identitaire parmi les musulmans dans l'espace public (LeBlanc, 2009). Ces nouveaux marqueurs de distinction ont trait au niveau d'éducation formel islamique, à la connaissance de la langue arabe, et à la pratique de l'islam en accord avec les principes du mouvement wahhabite (LeBlanc, 1999, 2005, 2006). Ces éléments entretiennent un lien fort entre eux, et s'inscrivent dans un processus qualifié par l'historien Louis Brenner d' « arabisation » de l'islam (Brenner, 1993 ; LeBlanc, 1999). Plus spécifiquement, l'arabisation renvoie à la centralité de la langue arabe dans la connaissance de l'islam, du fait qu'elle est censée permettre aux musulmans-es un accès direct aux textes fondateurs de l'islam et ainsi garantir une pratique religieuse exempte d'éléments culturels non islamiques. Ainsi, dans les années 1990, les jeunes, les femmes et d'autres musulmans associés.es aux nouvelles structures associatives revendiquent une « meilleure » connaissance de l'islam qui leur permet à la fois de revendiquer leur appartenance identitaire à la communauté musulmane universelle (*oumma*) et de se distinguer d'une forme d'islam associée à leur aînés-es, i.e. l'islam confrérique et la tradition soufie, qu'ils et elles conçoivent comme étant syncrétique (LeBlanc, 1999, 2005, 2014). Selon LeBlanc (2012, p. 493), à travers cette mobilisation de nouvelles catégories d'acteurs dans l'espace public, « le religieux devient ainsi un des espaces de contestation des modèles de socialisation existants. »

Cette revitalisation de la mobilisation des musulmans.es dans l'espace public s'inscrit en continuité avec la libéralisation politique de la Côte d'Ivoire dans les années 1980 et le débat identitaire sur l'ivoirité qui s'intensifie pendant la même période (LeBlanc, 2014, p. 174). La libéralisation politique en Côte d'Ivoire, avec la première élection multipartiste qui eut lieu en 1990, était une conséquence des programmes d'ajustement structurel imposés en 1981 par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international. La libéralisation a permis au fil de la décennie 1990 une décentralisation et une

multiplication des associations islamiques. Ce processus était propulsé en parallèle par le débat sur l'identité ivoirienne, qui tendait à exclure les musulmans que l'opinion publique décrivait comme des étrangers venus des pays voisins, dont les parents n'étaient pas nés en Côte d'Ivoire. La mobilisation des musulmans dans l'espace public avait donc comme corollaire la mise en valeur à l'échelle nationale d'une identité musulmane partagée et la structuration de la communauté musulmane à l'échelle nationale (Leblanc, 2014, p. 174-175).

En somme, les deux vagues de renouveau ont eu une influence considérable sur les espaces sociaux de transmission des connaissances islamiques, sur la conception de l'islam véhiculée dans des établissements d'enseignement islamiques dont la popularité est croissante (Bell, 2015 ; Binaté, 2016a) et sur l'organisation sociale de la communauté. Les karamogos et les confréries ne sont plus les pôles autour desquels s'organise la vie communautaire, tandis que les questions religieuses sortent de l'espace privé des mosquées et des écoles coraniques (traditionnelles et médersas) pour se retrouver dans les milieux associatifs et dans les médias nationaux. Certes, le militantisme associatif des années 1990 ne se revendique pas nécessairement de l'influence doctrinaire wahhabite, mais il promeut tout de même une relecture littéraliste des textes fondateurs de l'islam qui s'ancre dans une démarche identitaire de revendication de l'appartenance à la *oumma* et de moralisation de la société (LeBlanc, 2009 ; Leblanc et Gomez-Perez, 2007). En filigrane de ces développements sociohistoriques se dessine donc le déclassé social d'une conception ésotérique de l'islam au profit d'une conception textualiste qui ne laisserait plus de place à la figure du karamogo et aux savoirs mystiques.

### 2.1.2. Les nouvelles catégories de praticiens des savoirs ésotériques dans l'islam en Afrique de l'Ouest

Les éléments de contexte présentés ci-haut probléatisent la figure du karamogo en Afrique de l'Ouest. Ils nous amènent à penser que la place et le rôle des karamogos dans le contexte de la société musulmane ivoirienne contemporaine ont considérablement changé depuis la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. De la même manière, malgré la légitimité ambiguë que certains chercheurs considèrent comme inhérente aux savoirs ésotériques (Brenner, 1985 ; Hamès, 2007a, 2007b, 2008 ; Mommersteeg, 2009 ; Soares, 2005), leur statut actuel peut sembler d'autant plus incertain à la lumière des transformations récentes insufflées par les dynamiques de renouveau islamique des dernières décennies. Par conséquent, la tendance qui se dessine dans la mise en parallèle des travaux sur les changements chez les adeptes de l'islam en Afrique de l'Ouest, et plus particulièrement en Côte d'Ivoire, et ceux sur les savoirs ésotériques islamiques, est celle d'une diminution majeure de l'influence des savoirs ésotériques et de leur praticiens-es musulmans-es dans les sociétés musulmanes.

Quelques recherches récentes (Gemmeke, 2009, 2008; LeBlanc, 2012, 2019) semble cependant contredire cette idée. Ces dernières révèlent en effet l'apparition de nouvelles catégories de praticiens des savoirs ésotériques en milieu musulman, soit chez les jeunes et les femmes. L'attrait pour les savoirs ésotériques ne semble donc pas s'être complètement estompé avec les changements sociaux des dernières décennies. Face à ce paradoxe, une question générale qui reste alors en suspens a trait à ce que peut nous apprendre la persistance contemporaine des pratiques ésotériques chez les musulmans en Afrique de l'Ouest.

## 2.2. Questions et objectifs de recherche

La présente recherche se penche sur la vitalité contemporaine des pratiques ésotériques à Bouaké en Côte d'Ivoire. À la lumière de l'intrigue posée par la persistance des pratiques ésotériques dans le contexte des vagues consécutives de réformisme musulman, la question générale qui émerge est la suivante : *comment les praticiens-es des savoirs ésotériques islamiques se sont adaptés-es aux changements socioreligieux insufflés par les différentes vagues de réforme dans l'islam en Côte d'Ivoire?* L'angle précis par lequel nous souhaitons aborder cette question a trait aux modalités par lesquelles les karamogos à Bouaké construisent leur légitimité dans le domaine des savoirs ésotériques. Plus précisément, dans un contexte où la légitimité de la figure du karamogo, de ses pratiques et de ses savoirs est contestée, il est pertinent de se questionner au sujet de la manière dont ces derniers tentent de légitimer leurs savoirs, leurs pratiques et leur rôle social de médiateur du rapport des individus au monde de l'occulte en islam. En ce sens, la question spécifique posée par la recherche sera la suivante : *comment les karamogos à Bouaké construisent-ils leur légitimité en tant que praticien des savoirs ésotériques islamiques?* Nous explorerons cette question à travers une approche foucaldienne de l'éthique et du sujet qui nous amènera à réfléchir sur le mode d'être des karamogos. De la sorte, nous espérons avoir une meilleure compréhension de la conception du soi idéal chez les karamogos, et potentiellement voir comment des éthiques particulières s'y articulent.

## CHAPITRE III

### PERSPECTIVES THÉORIQUES

#### 3.1. Problématisation des savoirs et des pratiques occultes dans les études africaines

La littérature sur l'occulte en Afrique rassemble en grande majorité des travaux anthropologiques et sociologiques. Quelques-uns adoptent aussi une perspective historique. Trois tendances émergent de cette littérature.

##### 3.1.1. Les approches fonctionnalistes

Deux courants de la littérature scientifique sur le thème de l'occulte en Afrique proposent des interprétations de ce phénomène qui insistent sur sa fonction sociale dans les espaces nationaux ou régionaux où il est étudié. L'une de ces approches s'intéresse principalement aux transformations des sociétés africaines postcoloniales en prenant pour objet l'imaginaire et les discours sur l'occulte et la sorcellerie, tandis que l'autre s'intéresse plutôt à sa capacité à représenter une voie de déblocage devant les difficultés de la vie quotidienne.

La première approche vis-à-vis de l'occulte est surtout ancrée autour du phénomène de la sorcellerie, des thèmes du capitalisme et de la modernité. Selon elle, il y aurait une résurgence des forces occultes à l'époque contemporaine. Cette partie de la littérature propose une interprétation fonctionnaliste des forces occultes où celles-ci sont

dépeintes comme un schème interprétatif qui permettrait aux Africains-es d'appréhender les transformations sociales associées à l'entrée des pays africains dans le système capitaliste, la globalisation, et de manière plus abstraite, la modernité (Ashforth, 2005 ; Comaroff et Comaroff, 1993 ; Geschiere et Fisiy, 1995 ; Moore et Sanders, 2001). La catégorie de l'occulte, en d'autres termes, y est étudiée comme une sorte de miroir des transformations de ces sociétés, et d'une sorte d'état de choc qui résulterait de leur « entrée » dans la modernité. Si les chercheurs-es s'inscrivant dans cette tendance ont contribué de manière importante à documenter la vie et les transformations vécues par les sociétés postcoloniales africaines lors de leur entrée dans le système économique capitaliste, leurs travaux sont néanmoins marqués par une forme de dérive métaphorique qui, comme l'indique l'anthropologue Adam Ashforth, conçoit au sens figuré ce que des gens affirment au sens littéral (Ashforth 2005, 114). Pour reprendre la terminologie de Jean-Pierre Olivier de Sardan, il semble que ces chercheurs confondent dans leurs travaux les définitions émique et étique de l'occulte, soit respectivement la conception propre aux acteurs.trices et celle issue de l'interprétation des chercheurs. Ces derniers en effet projettent leur analyse et leurs intuitions sur les acteurs sociaux en nous présentant ces dernières comme étant le point de vue « autochtone » sur la question (Olivier de Sardan 2008, 119).

La seconde tendance observable dans la littérature scientifique sur les forces occultes et les savoirs ésotériques en Afrique consiste à présenter ces dernières comme des voies de déblocage qui permettraient de surmonter les obstacles personnels de la vie quotidienne, qu'ils soient d'ordre professionnel, spirituel ou encore amoureux (Ashforth, 2000 ; Fancello, 2008 ; Graw, 2005 ; Newell, 2007 ; Parish, 2001). Cet angle d'approche n'est pas si différent du précédent, si ce n'est qu'il se focalise davantage sur les dimensions thérapeutiques de l'occulte. La surinterprétation savante laisse place à une interprétation plus proche du sens accordé à ces pratiques par les agents-es locaux, mais le spectre du fonctionnalisme hérité de l'anthropologie classique (Delas et Milly, 2015) plane encore sur ces analyses.

### 3.1.2. L'ambiguïté des savoirs et la légitimité des praticiens de l'occulte

Une troisième perspective présente dans la littérature met l'accent sur l'ambiguïté propre aux savoirs mystiques et, par conséquent, amène à réfléchir sur ce qui fait leur légitimité sociale ainsi que la légitimité de ceux et celles qui s'en revendiquent les experts (Gemmeke, 2008, 2009 ; Graw, 2006, 2009 ; Hill, 2010 ; Jansen, 2009 ; Kahn, 2011 ; Mommersteeg, 2009 ; Soares, 2005, 2007). Deux exemples sont éclairants à ce sujet. D'abord, les travaux de l'anthropologue Amber Babke Gemmeke (2008, 2009) dans l'espace urbain de Dakar illustrent comment, malgré les conceptions de la pureté et de l'érudition arabe qui freinent les femmes souhaitant se former dans le champ des savoirs ésotériques islamiques, certaines parviennent à se faire reconnaître par le titre de « marabout » et ainsi occuper une position d'autorité sociale et religieuse. Ces femmes arrivent à franchir les frontières socioculturelles du genre en insistant sur leur pureté, sur leurs connaissances ésotériques, leurs pouvoirs hérités des *djinnns*<sup>5</sup>, ou sur le support qu'elles reçoivent de familles qui ont une notoriété sociale importante (Gemmeke, 2008, 2009). De la même manière, Joseph Hill (2010) décrit comment des femmes de la confrérie soufie Talibe Baye au Sénégal se font reconnaître comme Muqaddam(a), un rôle de guide spirituel et mystique normalement réservé aux hommes. Pour ce faire, les femmes Talibe Baye qui ont le titre de Muqaddama mobilisent la consonance entre la nature cachée des savoirs « mystiques » soufis et les conceptions musulmanes de modestie et d'introversité pour se présenter comme des icônes du savoir et de l'autorité soufie (2010, p. 402). Plusieurs retracent leur savoir spirituel et leur légitimité en partie dans des sources d'un autre monde, soit les djinns, des visions du cheik Ibrahim 'Baye' Niasse ou des rêves (2010, p. 402). De ces exemples, il apparaît que la légitimité des savoirs mystiques est construite socialement selon différentes modalités qui varient en fonction de la localisation sociale des experts, des consultants et des types de savoirs occultes mobilisés. Dit simplement, un individu

---

<sup>5</sup> Êtres spirituels ou esprits, dont il est fait mention dans le coran.

n'aura pas à justifier son expertise de la même façon selon qu'il soit un homme ou une femme, qu'il se situe en ville ou en campagne, qu'on le consulte pour des motifs de santé ou de réussite personnelle, qu'il puise ses savoirs dans le Coran ou de ses ancêtres, etc. Un tel postulat théorique a comme avantage d'éclairer la complexité et la pluralité des trajectoires et des localisations sociales des experts.es des savoirs mystiques. Notre recherche s'inscrit en continuité avec cette perspective, en documentant les univers de normes et de pratiques qui sont constitutifs du mode d'être au monde des karamogos.

### 3.1.3. L'occulte et l'islam en vase clos

Un champ de la littérature pertinent à notre projet est celui rassemblant les travaux scientifiques sur l'islam en Côte d'Ivoire. En résumé, la majorité de ces travaux adoptent une approche anthropologique ou historique, et se sont intéressés aux changements survenus chez les nouveaux adeptes des mouvances réformistes, aux transformations du milieu éducatif et associatif, ainsi qu'aux figures religieuses médiatisées (Binaté, 2015b, 2015a, 2016a, 2017 ; Binaté et LeBlanc, 2012 ; Kone, 2015 ; Launay, 1992 ; Launay et Ware, 2009 ; LeBlanc, 1999, 2005, 2006, 2009, 2012 ; Leblanc, 2016 ; Miran, 1998b, 2000, 2006, 2007 ; Miran et Moussa Touré, 2012 ; Savadogo, 2005). Notre recherche s'ancrera principalement dans la suite des travaux sur les changements sociaux associés aux nouveaux adeptes du réformisme, en situant les données collectées auprès des karamogos dans ces dynamiques de changements sociohistoriques et religieux (voir la problématique de recherche). Les travaux de l'anthropologue Marie Nathalie LeBlanc, notamment, sont éclairants à l'égard du processus d'arabisation qui marque la pratique de l'islam chez les jeunes dans les années 1990 (LeBlanc, 1999, 2005, 2006, 2009), et plus récemment à l'égard de ce qui semble être une nouvelle tendance à l'entrepreneuriat religieux et à la « moralisation par le bas » (LeBlanc, 2012). Ainsi, la prise en compte de ces dynamiques locales dans

notre analyse de la construction de la légitimité des karamogos devrait apporter un éclairage nouveau sur les modalités de la légitimité sociale chez les praticiens des savoirs mystiques en islam en Afrique de l'Ouest, qui ont surtout été observé à partir de cas situés au Mali et au Sénégal.

En combinant les études sur l'islam et les études sur l'occulte en Afrique de l'Ouest, notre recherche contribuera de manière originale à la littérature sur la Côte d'Ivoire. Elle apportera en effet des données nouvelles sur les dynamiques entourant l'islam dans ce contexte national, qui est souvent peu considéré par les chercheur.es sur l'islam, ceux-ci et celles-ci préférant mener leur recherche dans des pays où la population musulmane est très fortement majoritaire (par exemple au Mali ou au Sénégal). De la même manière, les quelques travaux sur les « sciences ésotériques » en milieux musulmans ne font aucune référence ou presque à la littérature sur l'occulte, tout comme la littérature sur l'occulte ne s'intéresse pas à ses dynamiques en milieu religieux musulman. Notre recherche propose de penser l'interpénétrabilité des deux, en concevant l'occulte comme une dimension de la vie quotidienne en Afrique de l'Ouest, et en décrivant les dynamiques sociales qui l'entourent en milieux musulman à travers la figure du karamogo (LeBlanc 2019).

#### 3.1.4. Les karamogos dans la littérature scientifique

Les informations que l'on peut recueillir dans la littérature scientifique sur la figure du karamogo varient en fonction de l'orientation plus générale de l'étude dans laquelle sont puisées ces informations. Ainsi, des travaux se sont intéressés à l'influence politique des « marabouts » (Samson, 2005), à leur place dans les économies morales des confréries et des communautés musulmanes (Cruise O'Brien, 2002 ; Soares, 2005, 2007), à leur rôle d'enseignant de l'islam en Afrique de l'Ouest (Moya, 2015 ; Ware, 2014), à leurs pratiques en contexte diasporique (Kuczynski, 2002, 2007, 2008), et à

leur rapport aux savoirs ésotériques et à l'islam (Gemmeke, 2008, 2009 ; Mommersteeg, 2009). Certains travaux traitent aussi des savoirs ésotériques en islam, mais sans toutefois s'attarder à ceux ou celles qui les pratiquent (Brenner, 1985, 2007 ; Hamès, 2007a, 2007b, 2008). La diversité des orientations prises par ces travaux qui partagent pourtant le même objet d'étude montre la centralité de la figure du karamogo dans l'islam et dans la vie quotidienne en Afrique de l'Ouest. Cela tend également à appuyer l'idée que les rôles sociaux des karamogos peuvent être multiples, et que ces derniers occupent une position située au carrefour de différentes dimensions de la vie sociale (politique, économique, religieuse, thérapeutique, etc). C'est le cas notamment des « Grands marabouts » auxquels s'est intéressé Soares (2007). Autour de ces derniers gravitent différents-es acteurs et actrices sociaux-les comprenant des intermédiaires, des adeptes, des marchands/commerçant d'objets spirituels et thérapeutiques, des artisans, et même, selon les rumeurs, des autorités gouvernementales importantes. Pour Soares, ces « Grands marabouts » ne se distinguent des autres, les petits karamogos, que par le volume de leurs opérations et leur charisme qui leur aurait permis de devenir des personnes de très grande envergure<sup>6</sup>. Les grands marabouts, si on les conçoit de manière idéal-typique, ont une réputation bien établie pouvant s'étendre au-delà des frontières nationales. En tant que guides spirituels, ils ont autour d'eux des adeptes, des élèves, des gens qui sollicitent leur aide, des marchands et intermédiaires qui font le commerce de leurs amulettes et autres traitements. Certains auraient même de l'influence dans le champ de la politique (Samson, 2005). Le fait que beaucoup de gens soient attirés vers eux fait en sorte qu'ils disposent de ressources matérielles et humaines relativement importantes, ce qui contribue à renforcer leur réputation. Les petits karamogos, d'un autre côté, auraient une réputation plus modeste se limitant généralement au quartier ou à la ville dans laquelle ils sont établis. Leurs ressources et leur influence seraient également relatives à leur

---

<sup>6</sup> Samson reprend elle aussi l'approche wébérienne du charisme dans son études du mouvement Dahiratoul Moustarchidina et de l'influence politique de certains marabouts au Sénégal (Samson, 2005).

réputation. Nous reviendrons au chapitre 4 sur le profil des karamogos que nous avons rencontrés, ce qui permettra de mieux cerner la réalité empirique derrière la notion de petit karamogo. Il convient cependant de noter qu'en matière de savoirs ésotériques, l'implication des karamogos dans ce domaine serait la même pour les petits comme les grands (Soares, 2007).

À la lumière des travaux de Gemmeke (2008, 2009), il nous semble judicieux d'approfondir la question de la légitimité des karamogos au-delà de la simple possession des attributs wébériens du charisme comme le propose l'explication de Soares. En effet, construire sa légitimité sociale peut être une entreprise subtile et complexe, comme le suggère le cas des femmes « marabouts » documenté par Gemmeke. Si l'enjeu de la légitimité sociale peut apparaître important lorsque l'on considère la situation particulière de femmes qui aspirent à incarner un rôle social normativement considéré comme masculin, la situation privilégiée des hommes en ce domaine semble avoir fait de l'enjeu de la légitimité un pré-acquis pour eux du point de vue des chercheurs, et aurait ainsi contribué à éclipser cette dimension de l'analyse. À cet égard, l'anthropologue Geert Mommersteeg a pourtant noté le caractère ambigu des savoirs ésotériques vis-à-vis de l'islam dans l'étude descriptive qu'il propose sur les karamogos de la ville de Djenné au Mali (2009). L'analyse de Mommersteeg repose essentiellement sur la distinction entre les savoirs ésotériques et exotériques chez les karamogos. Ce chercheur remarque que certains karamogos sont réputés posséder des connaissances « claires », et qu'ils sont reconnus et respectés par la collectivité parce qu'ils contribuent à son maintien et à son épanouissement. Il est fait référence ici aux karamogos qui enseignent l'islam et qui sont reconnus pour leurs savoirs essentiellement théologiques, donc exotériques de l'islam. D'autres karamogos, de leur côté, possèdent les connaissances dites secrètes, soit les savoirs ésotériques grâce auxquels ils peuvent demander l'aide de dieu pour résoudre les problèmes de ceux qui font recours à eux. Parmi ces derniers, Mommersteeg rapporte que certains considèrent que ces connaissances ne sont pas toutes appuyées par les

doctrines islamiques, et que parce que ces karamogos y ont néanmoins recours pour aider les gens, ils se retrouvent parfois dans l'incapacité d'accomplir certains rites islamiques en raison de leur impureté (Mommersteeg, 2009). Enfin, il note également qu'à Djenné, certains individus sont connus pour leur connaissance des savoirs ésotériques islamiques, mais qu'ils ne sont pas reconnus comme des karamogos à part entière (Mommersteeg, 2009, 46-47). Cela nous indique encore une fois que les enjeux associés à la légitimité des karamogos et des pratiques occultes en islam ne sont pas récents, mais qu'ils n'ont toujours pas fait l'objet d'un questionnement sociologique approfondi. Notre recherche sera l'occasion de voir si la distinction entre les types de savoirs notée par Mommersteeg (éxotériques et ésotériques) est pertinente dans le cas de la construction de la légitimité des karamogos à Bouaké.

### 3.2. Le religieux : discours, tradition et vécu

Notre recherche traite de la figure du karamogo en rapport avec les dynamiques contemporaines de l'islam en Afrique de l'Ouest. Afin de rendre compte de ce rapport particulier, de son enracinement géographique et historique, et de son caractère sociopolitique, nous faisons appel aux travaux de Talal Asad sur le concept de religion en sciences sociales et à sa notion de « tradition discursive » (Asad, 1993, 2009 ; Mahmood, 2009), et aux travaux de Meredith McGuire sur le religieux en tant qu'expérience vécue.

#### 3.2.1. Islam, discours et tradition

Pour Asad, s'intéresser à l'islam dans une perspective anthropologique exige que l'on conçoive ce dernier non comme un ensemble de doctrines faisant l'objet d'une interprétation unique et transhistorique, mais plutôt comme une tradition discursive,

c'est-à-dire un ensemble d'énoncés et de pratiques qui, en référence aux textes fondateurs du Coran et des hadiths, cherchent à instruire les pratiquants (de l'islam) sur le but approprié et la forme appropriée de pratiques historiquement établies. La perspective asadienne s'inscrit dans une conception historico-philosophique de la notion de discours développé par Michel Foucault (1969, 1971). Le concept de tradition discursive, tel que développé par Asad, insiste sur l'importance des textes fondateurs de l'islam comme source de réflexion, de compréhension et de reformulation du passé, du présent et de l'avenir. Dans une telle perspective, il est fait référence à la notion de « tradition » au sens où les énoncés et pratiques pédagogiques qui constituent le discours sont en relation 1) au passé, en tant qu'origine du savoir sur la manière de performer les pratiques religieuses; 2) au futur, par les motifs et les façons envisagées pour préserver ou modifier les pratiques à court ou long terme; 3) au présent, soit aux autres pratiques, institutions et conditions sociales qui forment le contexte dans lequel le discours est véhiculé et réapproprié (Asad, 2009). Selon l'anthropologue Saba Mahmood, les réflexions et reformulations qui prennent place dans les pratiques pédagogiques à partir des textes correspondent à des pratiques discursives islamiques, qui « lient les pratiquants les uns aux autres selon les modalités temporelles du passé, du présent et de l'avenir par l'enseignement de formes pratiques, savantes et incorporées de connaissances et de vertus considérées comme centrales à cette tradition » (Mahmood, 2009 : 172).

Enfin, dans une telle perspective, l'orthodoxie religieuse se conçoit en termes de relation de pouvoir entre les agents d'une même tradition discursive plutôt que de relation absolue aux doctrines (Asad, 2009). Selon nous, cette manière d'envisager l'islam est conditionnelle à la possibilité d'envisager le dynamisme qui le traverse en Côte d'Ivoire et dans la sous-région, sans recourir aux catégories politiques que sont celles de l'orthodoxie et du syncrétisme. En effet, une ouverture analytique importante de ce concept est qu'il permet de penser la possibilité qu'existe une multitude d'*ethos*, ou de manière d'être au monde, relié à une même tradition discursive. Ainsi, concevoir

l'islam comme une tradition discursive permet de rendre compte de la multiplicité, passé, présente et future, des manières d'être musulman-e. Ce que la recherche vise donc précisément à comprendre à travers ce concept, c'est l'ethos qui est incarné aujourd'hui par certains karamogo à Bouaké, et de quelle manière ils s'inscrivent dans la tradition discursive de l'islam.

### 3.2.2 L'islam vécue

Dans son ouvrage *Lived religion* (2008), la sociologue Meredith McGuire propose une nouvelle approche pour l'étude du religieux par les sciences sociales en développant la notion de « religion vécue » (*lived religion*). Le point de départ de sa réflexion est le caractère ethnocentrique de l'appareillage conceptuel propre à l'étude de la religion dans les sciences sociales. Comme elle l'illustre, ce dernier a été fortement influencé par les luttes historiques pour la définition des frontières du religieux dans l'Europe chrétienne du Moyen-Âge. Plus précisément, selon McGuire, il semblerait que la sociologie ait adopté à son insu une conception puritaine et post-protestante du religieux, excluant d'une part de son champ d'études nombre de croyances et de pratiques qui constituent une part importante des expériences vécues comme étant religieuses par plusieurs individus, et privilégiant d'autre part la croyance au dépend de la pratique en tant qu'indicateur de la religiosité (McGuire, 2008, p. 20). Ainsi, les lieux de cultes, pas plus que les fêtes, les rituels et les cérémonies officielles, ne devraient être considérés comme étant par définition les seuls endroits ou les seuls moments où les individus entrent en relation avec le sacré. Selon McGuire, la sociologie devrait être en mesure de concevoir que ce qui est vécue comme étant religieux (*religion as lived*) peut varier d'un individu à l'autre, faire place à de la créativité et à des mélanges, et pénétrer la vie quotidienne au-delà des événements du calendrier « officiel », des pratiques et de la fréquentation des lieux reconnus par les élites religieuses. Car la délimitation des frontières entre le sacré et le profane est

toujours un processus socio-historique qui relève d'enjeux de pouvoir auxquels les chercheurs-es doivent porter attention pour ne pas les reproduire à travers leur analyse. Les notions d'authenticité et de syncrétisme, par exemple, sont marquées par de telles luttes autour de la création de frontières : elle donne lieu à des distinctions entre pratiques légitimes et illégitimes, entre magie et religion, entre vrai et faux, qui sont fondamentalement sociales et politiques.

En ce sens, par le concept de religion vécue, McGuire nous invite à appréhender la religion à partir de l'expérience qu'en font les individus au quotidien et de la manière dont ils.elles en parlent, plutôt qu'à partir du discours des institutions et des acteurs en position d'autorité (McGuire, 2008). Les préoccupations qui sont au centre de son analyse rejoignent celles de Asad, qui insiste sur la possibilité du changement à l'intérieur même d'une tradition discursive. Mais tandis qu'Asad semble accorder une importance plus grande aux textes fondateurs, notamment dans le cadre de pratiques qui visent à transmettre la tradition, McGuire s'intéresse surtout aux pratiques individuelles et à l'expérience subjective des individus. Dans le cas que nous voulons étudier ici, soit celui des « petits karamogos », l'approche de McGuire nous semble toute indiquée en raison de leur position ambivalente et contestée, entre figure d'autorité et d'érudition, musulmans ordinaires et agents accusés de syncrétisme. Les individus que nous avons rencontrés se situent au cœur même d'un processus de construction de ces frontières, et nous souhaitons savoir comment ces derniers contestent, réinterprètent, négocient et acceptent ces frontières et les discours qui leur sont associés, et comment cela façonne leur expérience de l'islam.

### 3.3. Les approches en anthropologie de l'éthique et de la morale

L'éthique et la morale ont fait l'objet de plusieurs travaux en anthropologie ces dernières décennies, avec certain-es auteur-es qui semblent s'être démarqués dans ce

champ tout en y ayant apporté leur contribution théorique particulière (Fassin, 2012 ; Faubion, 2012a ; Keane, 2016 ; Laidlaw, 2014 ; Lambek, 2010 ; Mahmood, 2012). Les discussions autour de ces thèmes empruntent régulièrement à la philosophie, à travers notamment des auteurs comme Aristote, Alasdair MacIntyre, Ludwig Wittgenstein, Hannah Arendt, et Michel Foucault, avec toutefois une approche dans le sillage de celles prises par Émile Durkheim dans *De la division du travail social* et *La morale*, et par Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plus précisément, une approche anthropologique de la morale et de l'éthique consiste en l'adoption d'un regard scientifique qui prend comme objets d'études l'éthique et la morale, les tensions et les débats qu'ils génèrent, et les valeurs et les jugements qui leur sont associés (Fassin, 2012, 2), en portant attention à la manière dont le langage et l'action sont pénétrés par ces derniers (Lambek, 2010).

La perspective théorique que nous adoptons vis-à-vis de la morale et de l'éthique dans le cadre de cette recherche est double. D'une part, nous mobilisons l'approche de Mahmood (2007, 2012) qui, dans un cadre plutôt aristotélicien et inspiré de Foucault, met l'emphase sur les pratiques de discipline corporelle et de souci de soi comme bases pour la cultivation de dispositions éthiques. Cette perspective nous permet de rendre compte de certaines pratiques particulières que des karamogos considèrent comme indispensables dans le processus socialisateur qui permet de devenir karamogo. D'autre part, nous mobilisons la perspective de Michael Lambek (2010, 2015a, 2015b, 2015c) sur l'« éthique ordinaire » dans l'objectif de comprendre les critères à partir desquels les karamogos exercent leur jugement en rapport à ce qu'ils conçoivent comme étant la figure idéal du karamogo, ou du « vrai » karamogo, et celle de Webb Keane (2016) pour une distinction entre les notions d'éthique et de morale (nous y reviendrons).

### 3.3.1. Agentivité et subjectivation religieuse : L'éthique de la piété

« L'éthique de la piété » correspond au nom donné par l'anthropologue Saba Mahmood à l'un de ses travaux (2012) qui associe éthique et religion. La perspective qu'elle adopte vis-à-vis du concept d'« éthique » dans son étude d'un groupe de femmes engagés dans un processus de moralisation islamique au Caire en Égypte (Mahmood, 2009, 2012) se rapproche d'une conception aristotélicienne de l'éthique. Il s'agit d'une perspective dite « positive », dont s'est aussi inspiré Foucault dans ses travaux sur la constitution du sujet (Foucault, 2001, 2012, 2014). L'éthique, chez Aristote, renvoie aux modifications de l'âme, ou du caractère d'une personne, c'est-à-dire de ses émotions, de ses facultés, de ses dispositions. Ceci implique que les vertus incarnées par un individu ne sont pas un fait naturel, mais le produit d'un travail, et de ce travail résulte un ethos (Colebrook, 1998, p. 46). L'éthique aristotélicienne, donc, produit des modes d'être au monde. Elle est positive au sens où elle appelle à juger des actions selon ce qu'elles font plutôt que ce qu'elles signifient (Colebrook, 1998). C'est cette approche vis-à-vis du domaine de l'éthique que Foucault reprend dans l'*Histoire de la sexualité* et dans ses cours au collège de France. Or, tandis que chez Aristote le sujet éthique est strictement un « praticien », que son jugement porte sur « quoi faire » dans l'intérêt de la cité, chez Foucault, il est aussi capable d'intervention réflexive sur soi, afin de se produire lui-même comme sujet (Faubion, 2012b, p. 74).

Dans cette perspective, l'éthique renvoie au « travail » que l'on effectue sur soi dans l'objectif d'incarner des vertus, des normes ou des codes moraux particuliers et ainsi d'atteindre un mode d'être particulier. Ce travail comprend un ensemble de pratiques, de techniques, de discours qui sont inhérents à un modèle de vie, c'est-à-dire par lesquels les individus se transforment pour atteindre une certaine manière d'être au monde qui incarne la vertu, ou qui est en accord avec des principes moraux. Une analyse de ce travail devrait donc montrer comment des pratiques, des techniques et des discours particuliers sont mobilisés pour susciter en soi-même et venant de soi-

même, des dispositions particulières vis-à-vis des normes sociales, des vertus et des codes moraux (Mahmood, 2009, 2012). L'ensemble des dispositions subjectives créées dans le cadre de ce travail sur soi et incarnées par le sujet correspondent à ce que nous considérerons comme un ethos. C'est à l'intérieur du cadre créé par elles seulement que, suivant Colebrook et Mahmood, la question du choix et de la délibération morale peut se poser (Colebrook, 1998 : 46 ; Mahmood, 2009 : 50). Cette approche ne présuppose donc pas un but universel ou une conception transcendantale du bien vers laquelle toute action devrait tendre. Au contraire, elle permet de penser la constitution du soi en relation à des conditions discursives particulière et une configuration locale du pouvoir.

Dans une perspective foucauldienne, le sujet n'existe pas de manière préalable, mais dans une relation co-constitutive au pouvoir. Le pouvoir chez Foucault correspond à un champ de possibilités (Colebrook, 1998 : 42). Il s'agit d'un ensemble de rapports de forces traversant tous les domaines de la vie, produisant des formes nouvelles de désirs, d'objets, de relations et de discours qui assujettissent le sujet en même temps qu'ils le dotent d'une capacité d'agir (Mahmood, 2009 : 36). En ce sens, le pouvoir n'est pas répressif ou contraignant, mais productif (Colebrook, 1998 : 42) : il produit des sujets, leur identité et leur capacité d'agir. Pour comprendre ce lien entre le sujet et le pouvoir, il est possible de revenir à la notion asadienne de la tradition discursive<sup>7</sup>, qui présente une synthèse des notions foucaaldiennes du discours et du pouvoir. Selon Mahmood, en effet, la notion de tradition discursive met l'accent sur les « micropratiques de la pédagogie interpersonnelle, qui permettent d'établir la vérité d'une pratique discursive particulière, et du niveau 'macro' des discours historiquement sédimentés, qui déterminent la possibilité de ce qui peut être débattu, énoncé et réalisé dans le présent » (Mahmood, 2009, p. 172).

---

<sup>7</sup> Voir les sections 1.1 : définition de l'objet, et 2.2.1 : démarche pour une définition de cette notion.

Ce que nous souhaitons donc observer dans le cadre de cette recherche, ce sont la forme et le caractère des pratiques et des conceptions du soi idéal chez les karamogos, leur inscription dans une tradition discursive islamique, et le genre de sensibilité qui est produite par ce processus. Dans des termes foucaaldiens, ils s'agira d'interroger l'expérience que le sujet fait de lui-même, la manière dont cette expérience se trouve formée et transformée par la circulation et l'imposition de discours qui sont considérés comme vrais, sur le sujet et à partir du sujet, et la manière dont le sujet, par son expérience, transforme les discours qui sont considérés comme vrais (Foucault, 2014, p. 13-14). Ceci, en résumé, devrait nous offrir une meilleure compréhension de l'ethos des karamogos que nous avons rencontrée à Bouaké. Notre étude du processus de constitution des sujets en islam s'inspire des travaux du même genre menés par Mahmood en Égypte. Cependant, les sujets étudiés par Mahmood étaient des femmes, donc des sujets différemment assujettis par rapport à leurs homologues masculins. L'originalité de notre recherche par rapport à celle de Mahmood relève donc du fait que nous étudierons l'assujettissement de sujets qui font/faisaient figure d'autorité dans l'islam en Afrique de l'Ouest.

### 3.3.2. L'éthique ordinaire

Les travaux de l'anthropologue Michael Lambek sur ce qu'il a nommé « l'éthique ordinaire » insistent sur la centralité de la question éthique – qu'est-ce que le bien, le juste, le vertueux ? – dans les actions, les jugements, et les questions que se posent les êtres humains dans le quotidien de leur vie. Dans cette approche, l'éthique est qualifiée d'« ordinaire » au sens où elle est considérée comme une dimension immanente de la vie humaine, et inhérente à la vie en société. Cette approche ne postule pas une conception philosophique particulière du « bien souverain », mais propose plutôt une manière anthropologique d'aborder la place de la vertu, de la morale, du bon (« *the good* ») dans la vie sociale. Il est d'ailleurs important de noter qu'aucune distinction

n'est établie par Lambek entre les termes éthique et moral, son argument étant que les différentes définitions proposées dans le champ philosophique ne sont pas cohérentes entre elles et donc qu'une distinction de la morale et de l'éthique à partir des définitions existantes serait difficilement opérationnalisable dans l'expérience humaine vécue (voir aussi Keane, 2016, p. 17-21). Enfin, l'anthropologue préconise le recours à la notion « *the ethical* » plutôt que « *ethics* » dans le but d'insister sur la « qualité » ou la « propriété » de l'action plutôt que sur un corps identifiable et figé de faits, de règles, de réflexions, de motifs, etc. En d'autres termes, l'éthique est ici conçue comme une *dimension* de la vie et de la condition humaine ; une dimension de la parole et de l'action, du caractère interactionnel et intersubjectif de l'existence humaine qui donne toute son importance à ce qui est dit et ce qui est fait, de même que comment c'est dit et comment c'est fait (Lambek, 2015a).

Ainsi, l'« éthique ordinaire », ou encore la dimension éthique de la vie humaine selon Lambek, est identifiable dans les critères sociaux qui définissent la « bonne chose à faire », ces derniers se trouvant entremêlés aux fonctions, aux catégories et aux usages du langage, ainsi qu'aux pratiques de la vie quotidienne et rituelles (Lambek, 2010, 2015b). D'un côté, en tant que modalité de l'action et du langage, l'éthique ordinaire peut prendre forme à travers des « actes performatifs », c'est-à-dire des actes qui établissent, reconnaissent et réalisent les normes indiquant ce qui est une bonne conduite dans un contexte donné. Ces actes performatifs peuvent relever autant de la langue dans ses propriétés grammaticales et sémantiques que d'actes de langage impliquant un choix de mots, de verbes, de pronom, un-e locuteur-trice, un objet, une référence, une manière d'adresser ou de répondre, etc. Quant à la dimension de l'action, Lambek suggère que c'est dans les actes rituels que la performativité est la plus manifeste, une des fonctions de ce derniers étant de rendre un individu responsable de ce qu'il fait et dit et, dialectiquement, de rendre publique son engagement envers certains critères tout en les énonçant et en les rappelant à tous-tes (Lambek, 2015c).

D'un autre côté, il y a le jugement pratique, qui s'appuie sur les critères rendus effectifs par les actes performatifs, langagiers ou pratiques, pour juger des individus, des actions, des propos, des circonstances, des événements, etc. L'acte performatif reprend des critères déjà établis, ou alors s'appuie selon Lambek sur des conditions qui lui sont favorables (*felicity conditions*) pour produire ses effets. Ses effets engagent ceux qui performant l'acte dans une voie éthique parmi d'autres, et cet engagement par la suite informe le jugement des pratiques. Mais ceci, selon Lambek, ne veut pas dire pour autant que l'acte performatif, le jugement pratique et les critères éthiques déterminent les actions, les pratiques, les jugements et les idées qui peuvent être faits ou énoncés en société par les individus. Simplement, ils lui confèrent (ou non) la qualité d'une vertu. Ils sanctionnent des pratiques particulières comme étant des bonnes conduites, ou les condamnent (Lambek, 2015c). En résumé, dans les termes de Lambek :

That there is an ethical dimension immanent to the social is not at all the same as to argue that we are determined by nature or by law; it is to say, rather, that the criteria that enable us to distinguish situations, problems, and specific kinds of persons, relations, conditions, acts, and even intentions, and to exercise our judgment with respect to them (to think and act for ourselves) are socially and linguistically embedded. We can act and discern action only by means of discrete criteria; that is the human condition. Criteria are both necessary for and intrinsic to speech and action. Which criteria are relevant or made relevant to which situation is part of the work of culture, the work of social interaction, and the work of ethics itself (Lambek, 2015a, p. 16).

Ainsi, l'acte performatif, tout comme le jugement pratique, peuvent être des occasions où se dévoile un décalage entre les critères de la performance, ceux du jugement, et les pratiques réelles. Le fait que ces dimensions sociales de l'action fonctionnent en relation les unes aux autres permet à l'éthique ordinaire d'être flexible, de s'adapter aux contextes, voire de se transformer au fil du temps. Ceci ouvre un espace à l'influence que peuvent exercer une situation particulière, un contexte, ou des changements sociaux plus importants sur les questions d'éthique « locale ».

Pour donner un exemple simple, le mariage peut être conçu comme un acte performatif qui réalise et communique à tous-tes les critères qui serviront ensuite à juger de la pratique des mariés. On pourrait dire qu'à un moment particulier au Québec, les critères éthiques énoncés et pratiqués par le mariage concernaient les mœurs sexuelles autorisées, l'union ad vitam aeternam, la fidélité et l'hétérosexualité du couple. Plusieurs de ces critères sont aujourd'hui remis en question par les pratiques, mais continuent en même temps d'informer le jugement d'une frange de la société, ce qui donne à voir comment l'éthique ordinaire est mouvante, mais aussi comment elle est une dimension intrinsèque de la vie quotidienne et relationnelle des êtres humains. Cette conception de l'éthique appelle une posture analytique et descriptive, c'est-à-dire qu'elle invite à se pencher sur ce que les individus eux-mêmes considèrent comme étant bon, juste, vertueux, comment ils tentent d'agir en fonction de ces notions, ou encore cherchent la voie à suivre qui leur permettrait d'agir au mieux de leur capacité selon leur conception de ce qui est bon ou juste. Nous ne sommes donc pas dans le domaine de la réflexion philosophique sur ce que serait l'éthique, mais plutôt dans la compréhension sociologique d'une conception du bien ancrée dans un milieu social, un espace et une temporalité donnés.

On notera que différents thèmes ont été traités en lien avec la question de l'éthique en philosophie – la liberté, le jugement, la responsabilité, la dignité, la modélisation de soi, le souci de l'autre et de soi, l'empathie, la vertu, la vérité, la raison, la justice, la vie bonne – et de cette pluralité de thèmes découlent différentes approches en anthropologie de l'éthique et de la morale ayant mis une emphase variable sur ces différents thèmes (Lambek, 2010, p. 6). Pour la présente recherche, nous retiendrons les thèmes de la bonne vie, du jugement, de la modélisation de soi (*l'ethos*) et de la responsabilité, car ce sont ceux qui correspondent le mieux à ce que nous avons retrouvé dans les discours des karamogos que nous avons rencontrés.

### 3.3.3. Éthique et religion, des notions commensurables?

Selon Lambek, penser la relation entre l'éthique et la religion soulève plusieurs questions, notamment de savoir si la religion est intrinsèque ou nécessaire à l'éthique, ou encore si l'éthique est l'un des critères nécessaires par lesquels des pratiques deviennent religieuses (2012, p. 341). Malgré tout, cela ne veut pas dire que ces deux champs sont commensurables. Simplement, il est possible que des pratiques ou des propos soient jugés immoraux, ou non éthique, et que ce jugement soit religieusement inspiré, tout comme il est possible que dans d'autres circonstances, des adhérentes jugent que certaines pratiques religieuses dépassent les limites du « bon sens ». Ainsi en est-il par exemple lorsqu'une frange d'un groupe d'appartenance religieuse se dissocie d'un courant dominant, qu'elle n'adhère plus au discours et aux pratiques de certaines élites religieuses, qu'elle se range derrière d'autres figures « plus » morale ou qu'elles établissent d'autres critères de la « bonne » pratique (Lambek, 2012).

D'un point de vue théorique, deux traditions ont marqué durablement les sciences sociales en ce qui a trait à la relation entre éthique et religion : la perspective durkheimienne, selon laquelle la religion constitue, à travers notamment l'acte rituel, un ordre moral et une direction pour le bien commun, et la perspective wébérienne (d'inspiration aristotélicienne), selon laquelle la religion, comme ensemble de pratiques intériorisées sous forme d'habitus, constitue un horizon à partir duquel des choix et des jugements (éthiques) sont réalisés (Lambek, 2012). Dans la perspective durkheimienne, l'emphasis est mise sur l'obligation et l'engagement qui émanent de l'acte rituel, et sur le caractère performatif de ce dernier. Le rituel énonce des valeurs et des critères moraux, et c'est par le respect des obligations de chacun à l'égard de ces valeurs et de ces critères que la réalisation du bien commun devient possible. La perspective wébérienne, de son côté, amène à considérer les valeurs et les pratiques qui sont à la base d'un *ethos* particulier, un ensemble de dispositions sur lesquelles

s'appuient le jugement et les décisions d'un groupe d'adhérents-es. L'emphase est donc mise sur l'exercice du jugement face à une pluralité d'options, sur le développement de la capacité à faire le « bon » choix, et donc sur le caractère intentionnel plutôt qu'obligatoire de l'action (Lambek, 2012).

Ces approches vis-à-vis de la relation qu'entretiennent la religion et l'éthique ne sont pas mutuellement exclusives. Elles se concentrent sur différents aspects, différentes composantes de ce que l'on appelle La Religion : elles éclairent différents lieux où l'éthique peut s'observer à travers le religieux, et elles décrivent différentes manières par lesquels les acteurs-trices aspirent à la réalisation d'une forme du bien commun, de la bonne vie, de ce qui est juste. Pour ces raisons, elles peuvent être mobilisées de manière complémentaire et productives pour mettre en évidence les diverses modalités du lien entre religion et éthique dans la vie et le discours des sujets. Dans le cas des karamogos qui font l'objet de la présente étude, on peut percevoir ces deux approches à travers la manière dont ils se rapportent à l'islam en lien avec leur conception du bien et la manière d'y parvenir. Plus précisément, nous remarquerons que l'islam est parfois vu comme un bien commun vers lequel tous devraient tendre, notamment par le respect des obligations rituelles, tandis qu'à d'autres moments, l'islam est vu comme un horizon à partir duquel une réflexion sur l'action et sur la « bonne action » est possible, donc une base pour l'exercice du jugement. Les karamogos ne seront pas opposés entre eux sur la base de leur positionnement vis-à-vis du religieux et de l'éthique, car là n'est pas l'objectif de ces approches. Au contraire, nous tentons de faire ressortir l'interpénétrabilité de ces approches dans le discours des individus que nous avons interrogés. Et pour mieux disséquer ce rapport entre religion et éthique, nous sommes d'avis qu'il faut aussi considérer comment on peut distinguer les notions de morale et d'éthique.

### 3.3.4. Définir l'éthique et la morale

Tout comme cela semble être le cas pour Lambek, Keane part du principe emprunté à James Laidlaw (2014) selon lequel les êtres humains sont des êtres « évaluatifs », et qu'ils font instinctivement usage de cette faculté au quotidien (Keane, 2016, p. 17). C'est cette propension à l'évaluation qui permet selon lui l'existence de l'éthique et de la morale, mais à la différence de Lambek, Keane soutient qu'il est possible de distinguer ces notions, tout en reconnaissant qu'elles peuvent interagir entre elles et empiéter l'une sur l'autre. Dans le cadre de cette recherche, nous reprenons la distinction formulée par Keane pour mieux cerner dans quel registre, celui de la morale ou de l'éthique, s'insèrent les discours des karamogos, les actions qu'ils décrivent, les récits qu'ils articulent, et les jugements qu'ils portent.

Pour Keane, la morale renvoie à un système cohérent de principes qui met l'emphase sur l'obligation de chacun vis-à-vis ceux-ci. Ces principes sont aisément verbalisés sous la forme de règle ou de doctrines, et les sujets en sont généralement hautement conscients (Keane 2016, p. 133). D'un autre côté, l'éthique est définie comme les valeurs et les vertus dont le sens et l'importance vont d'eux-mêmes, soit des valeurs et des vertus qui n'ont pas besoin d'être justifiées au-delà d'elles-mêmes. Ces dernières s'inscrivent dans une trajectoire, un désir et une motivation soutenus sur le long terme par un individu qui aspirent à la réalisation de la bonne vie, d'un modèle pour les autres :

I take ethics to center on the question of how one should live and what kind of person one should be. This encompasses both one's relations to others and decisions about right and wrong acts. The sense of "should" directs attention to values, meaning things that are taken by the actor to be good in their own right rather than as means to some other ends. This refers to the point where the justifications for actions or ways of living stop, having run up against what seems self-evident (Keane, 2016, p. 20-21).

Dans cet ordre d'idée, la morale a plus à voir avec des décisions momentanées prises dans des circonstances particulières, tandis que l'éthique se rapprocherait plus d'une démarche qui se développe et se dévoile sur le long terme d'une vie (Keane, 2016, p. 18). Mais pour Keane, cela n'implique pas que l'éthique et la moralité sont des dimensions complètement détachées l'une de l'autre. Au contraire, ce chercheur qui a reçu une formation d'anthropologue reconnaît que dans certains contextes, l'un et l'autre s'interpénètrent de manière à ce que l'éthique dépende de l'engagement d'une personne vis-à-vis d'un système moral. En ses termes : « in certain communities, following rules *is* what the virtuous life consists in » (Keane, 2016, p. 19).

Keane emprunte également à la psychologie le concept d'affordance (*affordances*) dans l'optique d'expliquer comment l'éthique ne se résume pas qu'à des moments de réflexivité, mais qu'elle inclut également des phénomènes sociaux et psychologiques qui sont à l'œuvre au-delà de la conscience immédiate. Ces phénomènes incluent en outre les intuitions et les réflex profondément ancrés qui poussent à agir dans des situations particulières, tout comme les présupposés sociaux et culturels qui fournissent à l'action et au jugement les références nécessaires à leur compréhension commune. En ce sens, le domaine de l'éthique et de la morale selon Keane se situe entre l'universelle et le particulier : tous les êtres humains sont capables de jugements et d'actions proprement éthique ou moraux, mais tous les êtres humains ne forment pas de la même manière, selon le contexte social ou historique, le contenu de ce qui relève de questions éthiques ou morales pertinentes. C'est pourquoi Keane introduit le concept d'affordance éthique, c'est-à-dire « any aspects of people's experiences and perceptions that they might draw on in the process of making ethical evaluations and decisions, whether consciously or not » (Keane, 2016, p. 27). La notion d'affordance, ici, renvoie à une potentialité : les affordances sont des propriétés qui invitent à agir, mais qui ne donnent pas d'instructions exactes sur la manière appropriée ou correcte de répondre à cette propriété. Les affordances se révèlent donc dans le cours de l'action, d'une activité pratique qui dévoile des affordances et en écarte d'autres, et dépendent

des informations (sociales, culturelles) que l'acteur a à sa disposition (Keane, 2016, p. 28-29). La façon dont Keane recourt à cette notion s'apparente à ce que Lambek définissait comme les critères socio-culturels qui rendent possible le jugement et l'action au quotidien. Toutefois, celui-ci va plus loin, en y incluant également les traits psychologiques humains comme l'empathie, la recherche d'intention, le partage, la conformité, la recherche et l'application de normes, etc. (Keane, 2016, p. 31) dans un souci de joindre l'universel et le particulier. En résumé, ce qui relève de l'éthique à le potentiel d'être compris de manière universelle, tout comme il peut être modelé par des préoccupations socialement, culturellement et historiquement situées.

#### 3.4. Synthèse conceptuelle

Les approches théoriques de Asad, Mahmood et Lambek se rejoignent sur différents points. Chez Lambek, le jugement et l'action reposent sur des critères (culturels, religieux, etc). Ces derniers confèrent une qualité à l'action et permettent au jugement de s'exercer. Pour Asad et Mahmood, la tradition discursive constitue un ensemble d'énoncés, de « vérités » qui sont mobilisés pour instruire ceux-celles qui y sont engagé-es sur le but et la forme appropriés de pratiques historiquement établies et associées à cette tradition. Le travail transformateur que l'un ou l'une réalise sur soi-même dépend dans cette perspective de « discours historiquement sédimentés » qui dictent ce qui peut être fait et dit dans le présent, et qui puisent leur légitimité dans des textes fondateurs. Les deux approches renvoient ainsi à des « outils » culturels à partir desquels s'élabore du sens (Wuthnow, 2011). La tradition discursive d'une part, et les critères de l'autre, peuvent tous les deux être mobilisés par le sujet pour interpréter le monde, juger et agir, dans le monde et sur soi. En d'autres termes, ils constituent des horizons à partir desquels des conceptions du bien, du juste, et du vertueux s'élaborent et orientent l'action dans le monde. Cela d'autant plus que ces horizons peuvent s'influencer mutuellement : les critères du jugement et de l'action peuvent s'inspirer

d'une tradition discursive tout comme ils peuvent dans certaines circonstances être la base de nouveaux discours à l'intérieur d'une tradition.

Bien que Asad et Mahmood insistent sur la place de la discipline corporelle et des dispositions, sur la cultivation d'un habitus qui permet au sujet d'agir de manière « éthique » sans avoir à y penser (Lambek, 2012), leur approche met l'accent sur l'agentivité des sujets qui s'exerce dans la reformulation et la réinterprétation de la tradition, et la production de nouveau discours en lien avec la tradition. Comme dans l'approche de Lambek, l'éthique n'est pas un objet fixe, composé de règles et de principes inflexibles et immuables, mais un objet débattu, sujet à réinterprétation et à changement. Les deux perspectives misent ainsi sur l'agentivité des acteurs-trices plutôt que sur leurs déterminants sociaux. Les deux approches laissent également place au langage comme pratique sociale, et comme objet sociologique légitime.

En guise de synthèse, l'approche théorique empruntée dans cette recherche peut se résumer en trois notions clés : discours, *ethos* et jugement. D'abord, notre espace d'investigation correspond à celui des discours, soit la manière dont le langage est ordonné, s'organise selon une logique ou un modèle particulier, forme une structure narrative qui confère à certains énoncés le statut de vérité, et ce faisant produit une mise en forme du réel. Les discours sont des actes de langage structurés, desquels ressortent des thèmes généraux, des valeurs, et qui constituent un moyen à travers lequel ces valeurs et ces thèmes acquièrent suffisamment de sens pour guider les comportement (cultiver des dispositions) et offrir un modèle à partir duquel l'individu peut se comprendre lui-même (devenir sujet) (Wuthnow, 2011). En ce sens, une attention particulière est portée à la manière dont les discours s'ancrent dans une tradition par les catégories et les sources canoniques qu'ils mobilisent, et par leur relation au présent et au futur de cette tradition. Nous insistons sur la façon dont les discours reflètent des tentatives particulières d'incarner des normes sociales, des vertus et des codes moraux associés à une tradition discursive, tout cela de manière à se faire soi-même le sujet

d'une tradition discursive. C'est la question de l'*ethos* qui sera ainsi traitée par une analyse de la forme, de l'esthétique des discours (Moya, 2015) qui renvoient à des dispositions précises. La question du jugement est quant à elle abordée sous l'angle du processus herméneutique d'interprétation du monde, de soi-même et de sa trajectoire dans le monde, de la vie juste et bonne, tel qu'exprimé sous forme de discours par des individus à partir des ressources sociales, culturelles et religieuses mises à leur disposition et des circonstances historiques qui les traversent. Ces deux dimensions de notre analyse devraient éclairer la façon la subjectivation et la pratique du jugement ouvre la voie à diverse manière de vivre l'islam, et comment dans les discours le religieux peut renvoyer autant au vécu des personnes qu'à une catégorie discursive générique.

## CHAPITRE IV

### MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre clarifie ce que représente une approche émiqque des données et tisse un lien entre cette notion et notre conception théorique du discours et du sujet. Il y sera question notamment des limites de l'approche foucaldienne du discours en lien avec l'étude de l'islam en Afrique de l'Ouest, et des ajustements conceptuels que cela implique. Cette discussion méthodologique sur le matériau et la démarche de notre recherche débouche ensuite sur le choix de la méthode de collecte des données ainsi que sur la manière dont nous avons procédé au recrutement des karamogos. Dans cette section, nous discuterons du lien entre notre démarche émiqque, le choix d'effectuer des entretiens semi-dirigés et des récits de vie, ainsi que la façon dont nous avons procédé afin d'identifier des karamogos. Concernant le recrutement, nous aborderons aussi certaines des limites de notre recherche associées à notre inscription dans un réseaux particulier d'informateurs et à notre statut d'*outsider* aux yeux des gens que nous avons rencontré. Il sera alors question d'établir les frontières de l'analyse qui est présentée dans ce mémoire.

Cette recherche fut réalisée dans la ville de Bouaké, qui est située au centre de la Côte d'Ivoire. Bouaké est la deuxième ville en importance du pays sur le plan démographique, après Abidjan. Selon le dernier recensement de l'Institut national de la statistique (INS) (2015) réalisé en 2014, la population de Bouaké s'élevait à 536 719. Cette ville est un carrefour commercial et migratoire important en Afrique de l'Ouest, qui relie le Mali, le Burkina Faso, Abidjan et la côte (Vennetier, s. d.), ainsi qu'un lieu

significatif de l'implantation des populations musulmanes en Côte d'Ivoire. C'est d'ailleurs par le commerce que des populations musulmanes et dioulaphones originaires des pays sahéliens limitrophes s'y sont progressivement installées. Selon Miran (2006, p. 202), « (a)u cours de la période coloniale, c'est Bouaké, ville nouvelle en pleine expansion et carrefour d'influences au centre du pays, qui prit la tête pour la propagation et la rénovation de l'islam. » Cela est dû autant au mouvement wahhabite, qui fut à l'origine de la mise sur pied de médersas qui comptent encore parmi les meilleures écoles islamiques de Côte d'Ivoire, qu'aux nombreux migrants musulmans du nord d'allégeance soufie, dont des « grands marabouts » (Miran, 2006, p. 202-203). Bouaké a ainsi été le lieu d'un dynamisme religieux islamique important dans l'histoire récente de la Côte d'Ivoire, et sa communauté musulmane, majoritaire dans cette ville, a profité de structures sociales (confrériques et éducatives) qui n'étaient pas présentes dans la mégapole abidjanaise jusqu'à la libéralisation politique de la Côte d'Ivoire dans les années 1990 (cf. chapitre 2). C'est donc en vertu de la présence historique de l'islam à Bouaké, en plus de notre participation au projet *Que sont devenus les marabouts* dirigé par Marie Nathalie LeBlanc, que nous avons fait le choix de mener nos recherches dans cette ville.

De 2002 à 2007, un conflit civil armé a divisé le pays entre le nord et le sud de la Côte d'Ivoire, la ligne front passant non loin de la ville de Bouaké. Ce conflit prenait sa source dans les politiques identitaires liées à l'« ivoirité » adoptées pendant les mandats de Henri Konan Bédié, Robert Gueï et Laurent Gbagbo et ayant permis d'exclure le candidat d'origine burkinabé Alassane Ouattara de la course à la présidence. Ces politiques, selon Alfred Babo, ont « contribué à (re)construire un nouvel étranger social dont la citoyenneté est désormais remise en question » (Babo, 2012, p. 109). Par exemple, cette figure de l'étranger sous-jacente aux discours sur l'ivoirité était associée à la criminalité, à la progression de l'islam au nord qui aurait déréglé l'équilibre religieux préexistant, et à l'accaparement des secteurs d'emplois informels à l'origine du taux de chômage élevé des ivoiriens « autochtones » (Babo,

2012). Le conflit ivoirien se doublait ainsi d'une dimension religieuse qui opposait un sud supposément chrétien et majoritairement ivoirien à un nord supposément musulman et majoritairement étranger. Pendant cette période, Bouaké est en quelque sorte devenue la capitale des rebelles qui s'opposaient au régime en place. La ligne de démarcation nord-sud est restée présente jusqu'à la fin de la crise post-électorale.



Figure 4.1. : Carte de la Côte d'Ivoire (*Côte d'Ivoire, les cartes et informations sur le pays*, s. d.)



Figure 4.2. : Vue d'une ruelle du quartier Air France à Bouaké. On peut apercevoir au loin le minaret d'une petite mosquée de quartier.

#### 4.1. Matériau et démarche

La démarche adoptée dans le cadre de la recherche se rapproche de celle préconisée en anthropologie, qui accorde une place importante aux données dites émiques tout au long de la recherche. Le niveau émique des données empiriques renvoie au point de vue des participants de la recherche. Selon l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de

Sardan, l'émique représente l'une des extrémités du spectre des degrés d'interprétation possible des chercheurs-es. À l'autre bout de ce spectre se trouve le niveau étique, qui renvoie à l'analyse interprétative des chercheurs-es et aux données qu'elle produit (Olivier de Sardan, 2008). Pour revenir à l'émique, et en donner une définition plus précise, ce dernier se divise lui-même en quatre niveaux : les données discursives, les représentations, les codes, et les structures symboliques. Dans le cadre de la recherche, seuls le premier niveau émique sera concerné, soit celui relatif aux données discursives.

À propos des discours, Olivier de Sardan nous dit qu'ils sont des propos exprimés par les acteur.trices locaux du terrain d'enquête, donc dans des contextes discursifs particuliers et selon des stratégies discursives particulières (Olivier de Sardan, 2008, 118-19). L'attention des chercheur.es, dans ce cas-ci, est alors tournée vers ce qui est exprimé par les participants.es, dans le souci d'accorder à ce qui est dit un statut particulier dans la recherche. À ce niveau, il est important également de noter qu'à l'intérieur d'un espace discursif s'enchâssent des « sens spécialisés », c'est-à-dire des discours techniques, professionnels, initiés, qui mobilisent une sémiologie « experte » qu'il est nécessaire de maîtriser si l'on souhaite comprendre ce qui est dit (Olivier de Sardan, 2008, 120). Dans le cadre de cette recherche, il nous semble justifié de considérer les karamogos comme des énonciateurs d'un discours spécialisé. En vertu de leur statut historique d'érudit en islam en Afrique de l'Ouest, que ce soit par rapport à l'enseignement du coran ou à la maîtrise des savoirs ésotériques islamiques, il y a de fortes chances que les karamogos mobilisent un registre discursif propre à leur expertise mystico-religieuse. En ce sens, la recherche met en lumière la manière dont les discours contemporains des karamogos s'inscrivent dans le contexte qui sous-tend la problématique de la recherche, à savoir celui des transformations survenues depuis l'apparition des mouvances réformistes et leurs discours critique à l'endroit des karamogos et des savoirs ésotériques.

Notre démarche est influencée également par l'approche foucauldienne du discours, et plus particulièrement par les travaux de Talal Asad, qui applique généralement un cadre d'analyse foucauldien à l'étude de l'islam. Dans son acception classique, l'approche foucauldienne offre un modèle d'analyse plutôt macrosociologique où le discours est conçu comme un ensemble d'énoncés performatifs et qui, à travers l'histoire, est soumis à divers mécanismes de délimitation et de contrôle qui visent à en maîtriser les pouvoirs, l'apparition et les conditions de sa mobilisation. Dans les termes du philosophe : « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer » (Foucault, 2009, 12). Le discours, autrement dit, agit et produit. En ce sens, il doit être considéré par les chercheur-es non pour ce qu'il signifie, mais pour ce qu'il fait et comment il fonctionne (Colebrook, 1998). Cette approche vis-à-vis du discours sous-tend aujourd'hui en sociologie la méthode de l'analyse de discours critique, une méthode permettant d'éclairer comment les rapports de pouvoir agissent à travers le langage. Cette méthode vise, en d'autres termes, à révéler les effets du pouvoir conçu comme étant dissimulé dans le langage. Selon Moya (2015), cependant, la perspective foucauldienne et l'analyse de discours critique sont quelque peu en déroute lorsqu'il s'agit de les appliquer à un espace discursif comme celui des relations hiérarchiques en islam, où le discours est un moyen ostentatoire d'afficher sa soumission et de correspondre à une norme islamique :

Les belles paroles des disciples sont la forme par laquelle se manifeste la relation fondamentalement hiérarchique, instaurée dans le cadre de l'islam, entre marabout et talibé. Les proclamations ostentatoires par les disciples de leur soumission à l'autorité du marabout ne dissimulent rien, que ce soit l'autonomie des disciples ou leurs attentes, pour la simple raison qu'elles n'ont pas vocation à faire illusion. Ces discours expriment des lieux communs dans une phraséologie stéréotypée qui n'ont pas de lien direct avec le pouvoir effectif ou non du marabout sur son disciple et l'obéissance de ce dernier. Ils n'en sont pas moins la forme, c'est-à-dire le mode d'être de cette relation. » (Moya, 2015, 190)

Nous sommes en accord avec Moya quant à l'importance de la relation du discours à la norme dans l'islam. C'est sur cette relation spécifique, ainsi que sur les normes, les critères et les jugements exprimés dans le discours que notre recherche se penchera plutôt que sur l'effectivité des rapports de pouvoir rapportés par les discours. Cependant, nous sommes d'avis que Moya rejette la perspective foucauldienne de façon précipitée. En continuité avec la conceptualisation anthropologique asadienne de l'islam et son influence foucauldienne, c'est, non pas les rapports de pouvoir en tant que discours, mais bien l'islam en tant que tradition discursive et en tant que modalité du discours qui doivent faire l'objet de notre analyse.

Dans cette même lancée, Robert Wuthnow, sociologue de la religion, considère le discours religieux comme une pratique sociale à part entière :

[it is] patterned by the social institutions in which it is learned and in which it is practiced, explicitly taught, and implicitly modeled so that practitioners adhere to commonly accepted rules governing the practice, internalized so that these rules often do not require conscious deliberation, and yet observable in the structure and content of discourse itself (Wuthnow, 2011, p. 7).

Loin donc d'être une structure langagière existant indépendamment des sujets et en dehors des relations sociales, le discours est la matérialisation langagière d'un réseau de relations sociales et de son pouvoir de socialisation. Il est ce par quoi une compréhension mutuelle entre des sujets est possible, ce par quoi les sujets font sens de leur propre vie, et ce par quoi les croyances et les valeurs acquièrent suffisamment de sens pour orienter le comportement des sujets (Wuthnow, 2011, p. 9). Même lorsqu'il s'inscrit dans une tradition, le discours reste quelque chose de malléable, qui peut être transformé par l'expérience des sujets autant qu'il peut la transformer. Pour Asad,

*Islam as the object of anthropological understanding should be approached as a discursive tradition that connects variously with the formation of moral selves,*

*the manipulation of population (or resistance to it), and the production of appropriate knowledges. (Asad, 2009 : 10).*

Mais le religieux n'est pas que du discours. Pour Asad, les pratiques sont au centre de la tradition et entretiennent un lien fort avec le discours :

*A practice is islamic because it is authorized by the discursive traditions of Islam, and so is taught to Muslims – whether by an 'alim, a khatib, a sufi shaykh, or an untutored parent (2009 : 21).*

De ces citations, on retiendra que pour Asad, les pratiques pédagogiques sont au centre de la circulation d'un discours qui s'appuie sur les textes fondateurs de l'islam. C'est dans le cadre de ces pratiques pédagogiques que des sujets sont mis en cause par le discours, et du coup, qu'ils sont produits, autorisés, sanctifiés, ou écartés de la tradition (Mahmood, 2009), tout comme c'est là également que la tradition peut être remise en cause, remodelée, réinterprétée par les sujets. Dans le cadre de notre démarche, ceci prendra la forme d'une attention portée aux parcours d'apprentissage des karamogos, ainsi qu'à l'utilisation et à la mention des textes fondateurs de l'islam (Coran, et hadith) par les karamogos dans le cadre des entretiens. Cela nous permettra d'observer comment les karamogos s'inscrivent dans cette tradition discursive, la réitèrent, la réactualisent et se la réapproprient. En d'autres termes, notre objectif est de voir comment les karamogos se font les sujets de la tradition discursive islamique. Ce processus de subjectivation s'observe d'une part dans des discours individuels, qui sont en fait des réponses, harmonieuses ou dissonantes, au discours hégémonique, et d'autre part dans les pratiques qui forment un *ethos* propre à cette subjectivité.

Concernant précisément la question de la légitimité, les travaux d'Ismaël Moya (2015) sur les relations matrimoniales à Dakar offrent, indirectement, une piste de réflexion intéressante. Confronté au refus des participants-es de décrire dans le détail leur contribution réelle à l'économie domestique, le chercheur s'est alors tourné vers les discours sur les relations matrimoniales des dakarois-es et leur participation d'un mode

d'être dans les relations hiérarchiques liées à l'islam. Pour ce faire, il s'appuie à la fois sur ses propres recherches sur les relations matrimoniales ainsi que sur d'autres travaux traitant de la relation entre karamogos et disciples au Sénégal (cf. Cruise O'Brien, 2002). Plus précisément, l'exemple de la relation karamogo-disciple est pour Moya un cas idéal-typique permettant de saisir les dimensions normative et discursive des relations hiérarchiques dans l'islam et au Sénégal. Ainsi, à partir de ces études de cas, Moya montre que les discours sur les relations d'autorité, qu'ils correspondent ou non à la réalité « vraie » des relations qu'ils décrivent, sont avant tout conforme à un système moral islamique valorisant la discrétion (*sutura*), l'harmonie des relations et la bonne entente (*maslaa*), et dont l'objectif est la préservation au quotidien des apparences. Ceci fait en sorte que la reconnaissance ostentatoire de la soumission dans les discours sur les relations d'autorité est l'expression d'une esthétique du discours particulière, qui est à la fois constitutive de la relation d'autorité et réitération d'un acte performatif (Moya, 2015). Cette démonstration du rôle esthétique et performatif du discours dans les relations hiérarchiques dans l'islam en Afrique de l'Ouest est éclairante pour la suite de la recherche. D'abord, au niveau méthodologique, cela nous indique que l'espace du discours est, dans l'islam, l'espace privilégié où se construisent et se préservent au quotidien les apparences. De facto, ceci fait du discours un élément clé de la construction sociale de la légitimité, et du coup le matériau sur lequel se penchera la recherche. Ensuite, cela nous indique également que la construction de la légitimité se fait en relation à des normes sociales – la soumission à l'autorité dans ce cas-ci. Ces normes trouvent dans le discours un espace où circuler, se réactualiser ou se réitérer, plus ou moins indépendamment de la manière dont elles sont performées au quotidien.

En guise de synthèse, nous serons attentifs au sens qui est véhiculé par les discours, soit ce qui est explicitement dit par les karamogos que nous avons rencontrés. Nous nous soucierons également de cadrer ce qui est dit à l'intérieur d'un univers de sens associé à l'islam, c'est-à-dire la manière dont les discours particuliers renvoient à une

tradition discursive, par moment consensuel, et d'autres conflictuel. Les discours que nous analyserons ne seront pas considérés comme synonymes de pratiques, d'actions et d'évènement réels ou réellement arrivés, mais plutôt comme des mises en forme de ceux-ci par une logique langagière qui leur donne sens à l'intérieur d'une structure plus large. Nous traiterons en d'autres termes du discours comme manière d'habiter son environnement, d'être un sujet actif capable de conformisme, de réinterprétation, de transformation, de négociation.

#### 4.2. Recrutement et collecte des données

Les données furent collectées par entretiens semi-dirigés avec des individus s'identifiant comme karamoko et reconnus comme tels. La forme semi-dirigée des entretiens fut privilégiée afin de nous permettre d'aborder des thèmes issus de la mise en relation de la littérature sur les karamogos et l'islam avec notre univers conceptuel qui emprunte à la philosophie et à l'anthropologie éthico-morale, tout en garantissant qu'un espace soit aménagé pour la prise de parole des participants. Cette méthode s'ancre dans notre approche méthodologique qui vise à donner place aux discours émiques à travers l'exploration de thèmes plus ou moins ancrés dans la littérature scientifique. Soit, l'émique renvoie au vécu et au sens donné à celui-ci par les acteurs.trices. Cependant, ce sont des dimensions particulières du vécu qui nous intéressent ici, dont notamment le rapport aux autres et à soi-même, le sens donné aux pratiques mystiques ainsi que le parcours de vie. D'autre part, si la portion dirigée des entrevues nous permettait d'aborder ces thèmes, seule une flexibilité dans l'entretien laissant place à la dimension émique des données pouvait nous permettre lors de l'analyse d'observer par quels thèmes, critères ou logiques les karamogos que nous avons rencontré se façonnent en sujet.

Les thèmes abordés dans les entretiens concernent de manière non exclusive : la façon dont on devient karamogo, ce qu'on apprend en devenant karamogo, la différence entre les karamogos et les autres praticiens/experts des savoirs ésotériques, les savoirs dont se servent les karamogos, les relations avec d'autres karamogos et praticiens, et la transmission des savoirs à des apprentis. Malgré que nous adoptions un cadre semi-dirigé pour les entretiens, notre recours aux trajectoires de vie devrait nous permettre de pénétrer la dimension émique des données. Des thématiques d'entretiens furent donc proposées, mais leur généralité laissait aux individus l'ouverture pour déployer leur propre discours. Par exemple, le thème de la trajectoire permettait que les karamogos retracent leur propre parcours, dans leurs propres termes, selon leurs propres critères, et donc en adoptant les normes discursives à travers lesquelles ils se rendent légitimes. Les entretiens visaient en quelque sorte à recueillir les discours des karamogos sur le soi-karamogo, c'est-à-dire des discours sur ce que c'est que d'être un karamogo. Nous espérons que cela nous renseigne sur les vertus, les normes et les codes moraux associées à l'ethos de ces figures, et sur les pratiques qui visent la réalisation de ces mêmes vertus, normes et codes moraux.

Certains des thèmes d'entretien nous amenèrent à recourir à la méthode des récits de vie et de pratique (Atkinson, 2002 ; Bertaux, 1997 ; Bremborg, 2011 ; Chaxel *et al.*, 2014). Cette méthode s'est montrée féconde pour aborder des questions ayant trait à la religion et à la spiritualité, en inscrivant ces catégories dans l'expérience vécue plutôt que dans le discours des institutions (Atkinson, 2002 ; Bremborg, 2011 ; McGuire, 2008). La combinaison de la méthode d'entretien semi-dirigé et de la méthode des récits de vie devrait nous permettre d'observer l'arrimage entre la tradition discursive de l'islam et les discours des karamogos, ceci à travers la relation qui se constitue entre leurs pratiques et leurs expériences personnelles d'une part, et les normes et principes moraux qui les influencent, d'autre part. Dans cet arrimage, nous souhaitons explorer les éléments normatifs du discours que les karamogos tiennent sur eux-mêmes, la forme

que prend le soi idéal/vertueux chez les karamogos, et enfin, les moyens pratiques et discursifs mis en place par les karamogos pour incarner le soi idéal.

Pour être admissible à la recherche, il suffisait que les participants se présentent et soient reconnus comme des karamogos/marabouts. Par exemple, le fait que nous sollicitions l'aide de gens sur place pour rencontrer des karamogos impliquait par défaut que ces derniers étaient reconnus comme tels. Le recrutement fut conduit de cette manière en raison de la diversité des pratiques qui pouvaient être utilisées par les karamogos et de la complexité de leur réputation contemporaine. Nous ne pourrions en effet établir de critères de sélection rigide sans risquer de reconduire un jugement normatif délimitant qui est un « vrai » karamogo et qui n'en est pas un. Ce débat est déjà en cours parmi les musulmans-es à Bouaké, et notre objectif est plutôt de comprendre comment les karamogos se positionnent par rapport à ces discours qui sont produit sur eux. Il est d'ailleurs probable que des karamogos aient recours à cette rhétorique du « vrai » et du « faux » karamogo. Ainsi, en continuité avec notre démarche qui met l'emphase sur le sens émique des discours, il s'agira d'observer comment ceux qui se disent karamogo se présentent effectivement comme tel, ou comment, à travers leur propre discours, les karamogos se réapproprient, reconduisent ou rejette ce discours sur le sujet-karamogo. Les karamogos furent sélectionnés dans différents quartier de la ville de Bouaké (Dar es Salam, Broukro, Kôkô, Belleville, Odienné Kourani, Ahougnassou, Sokoura, La zone) afin de diversifier les milieux sociaux desquels proviennent les participants.

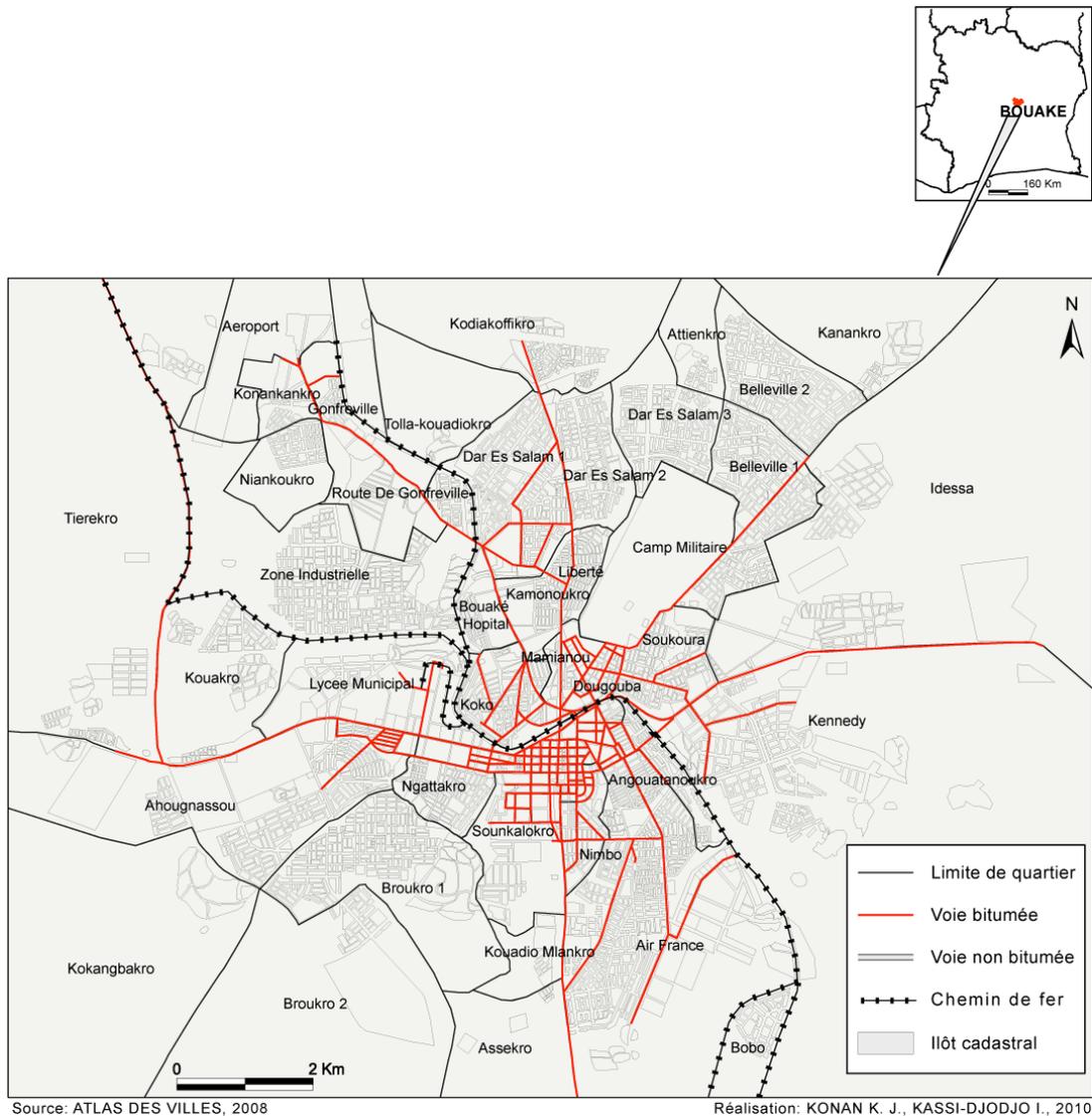


Figure 4.3. : Carte de la ville de Bouaké et ses quartiers (Kassi-Djodjo, 2013)

En tout, nous avons mené 16 entretiens avec 18 individus, 2 entretiens ayant été réalisés avec 2 individus à la fois. Cette formule particulière n'était pas anticipée, et résultait de la présence d'un collègue ou ami (karamogos lui aussi) invité par la personne avec qui nous avons rendez-vous. Nous avons donc à chaque fois mené l'entretien en simultané avec les 2 personnes en prenant soin de départager leurs réponses respectives dans nos notes. Nous avons recouru à l'aide de collègues étudiants de l'Université de

Bouaké pour le recrutement et la traduction des entretiens. Un de ceux-ci a pu être menés entièrement en français, alors que les autres furent menés en langue dioula ou dans des dialectes de la même famille linguistique. Nos expériences précédentes à Ouagadougou au Burkina Faso, dans le cadre de l'Université d'été sous les Baobabs<sup>8</sup>, nous ont appris qu'il était préférable d'être accompagné par un individu connu de l'interviewé, d'annoncer notre visite et de prendre le temps d'expliquer le contenu de l'entretien et l'objectif de la recherche. En tout, la collecte de données s'est étalée sur près de deux mois entrecoupés de quelques semaines d'absence, soit des mois de juin à juillet et d'août à septembre. Nous avons réalisé exactement 16 entretiens semi-dirigés, allant d'une durée de 30 minutes à presque 2 heures, tout dépendamment du nombre et de l'humeur des gens en présence.

La collaboration avec des collègues étudiants de l'université de Bouaké implique que nous avons nécessairement pénétré dans leurs propres réseaux, ce qui pourrait ou non se refléter dans les données que nous avons recueillies. En outre, le recrutement s'est fait dans le cadre d'un projet de recherche financé auxquels participaient déjà certains collègues sur place. Ceux-ci ont donc pu nous faire circuler dans leurs réseaux, et cela dans la perspective de répondre au projet selon l'interprétation qu'ils en avaient. Un autre paramètre à considérer est celui de notre statut d'étudiant chercheur étranger, qui a pu inciter des réponses particulières à nos questions, des réactions particulières à notre venu et des attitudes particulières en notre présence. En outre, les catégories du « blanc » ou du « chercheur blanc » à laquelle nous associait selon des degrés divers les personnes que nous avons rencontrées généraient parfois des attentes en matière de réciprocité monétaire, et parfois diplomatique, que nous ne pouvions pas toujours satisfaire. Or, sur le plan méthodologique, cette particularité de notre statut a pu être bénéfique pour la recherche, en constituant un incitatif pour les karamogos à se

---

<sup>8</sup> L'édition 2014 de L'université d'été sous les baobabs était une initiative conjointe des départements de science politique et de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Elle se constituait de 2 cours de deuxième cycle universitaire comportant des séminaires, des conférences et des ateliers méthodologiques avec une portion d'exercices pratiques (entretien, observation).

présenter sous leur plus beau jour. Par exemple, plusieurs personnes interrogées étaient ravies qu'un chercheur étranger s'intéresse à l'islam et que ce dernier vienne les voir pour apprendre. D'autres encore semblaient plus méfiantes et soucieuses de présenter une bonne image, ou alors nous donnaient peu de détails sur leur vie ou leurs activités au-delà des grandes lignes que nous savions déjà grâce aux autres entretiens. Dans tous les cas, il semblerait que nous ayons eu droit à un discours stéréotypé de la part des karamogos rencontrés, qui n'aurait pas été exactement le même si nous les avions fréquentés plus longtemps et que nous ayons établis un lien différent avec eux. Moya (2015) a d'ailleurs rencontré les mêmes difficultés dans les débuts de ses études sur les relations matrimoniales à Dakar. Dans son article, il aborde la fonction du discours dans les relations d'autorités en islam, et décrit comment l'esthétisation du discours en dehors de l'espace privé est une manière de respecter le rapport d'autorité, indépendamment des actions et du comportement réel des individus dans le cadre de ces mêmes relations. Dans le même ordre d'idée, nous chercherons en quelque sorte à exploiter la dimension de « premier contact » propre à nos entretiens et l'esthétique discursive qui y est associée.

#### 4.2.1 Portrait des karamogos rencontrés

Les karamogos que nous avons rencontrés étaient tous des hommes. Ils nous ont pour la plupart accueillis à leur domicile, qui se résumait généralement en une cour familiale bâtie sur un seul étage comprenant quelques appartements pour les différents membres de la cellule familiale (ainées, femmes et enfants). D'autres nous ont accueillis sur les terrains d'une mosquée qu'ils fréquentent, dans un espace loué dans un marché public, ou encore dans une boutique leur appartenant et s'apparentant à un petit magasin général.



Figure 4.4. : Lot d'habitations dans le quartier Air France à Bouaké.



Figure 4.5. : Habitations dans le quartier d'Ahougansou

Peu parlaient français. Certains comprenaient le français, mais préféraient s'adresser en Dioula à notre collègue Bourahima. Bien que nous n'ayons pas de données sociodémographiques complètes pour l'ensemble des karamogos interrogés, il semblerait que la plupart aient grandi en Côte d'Ivoire, mais pas nécessairement à Bouaké. En fait, une majorité a fréquenté des écoles coraniques ou des médersas dans des petites villes comme Daloa, Toubala, Daoukro, Boundiali, et Satama Sokoro. Deux karamogos étaient originaires de Bobo Dioulasso au Burkina Faso, et un de Sokoura au Mali. Presque tous sont arrivés à Bouaké plus tard dans leur vie, pour s'y installer et gagner leur vie, ou encore pour poursuivre leurs études dans une médersa de la ville. 13 des 18 karamogos interrogés ont étudié dans une médersa à un moment dans leur vie. Les plus avancés ont leur baccalauréat français, et d'autres leur brevet (BEPC). C'était le cas pour 8 des individus rencontrés. Parmi ces derniers, certains se sont rendus jusqu'à la terminale mais n'ont pas obtenu le baccalauréat<sup>9</sup>. Les autres, pour leur part, ont fait quelques années seulement, parfois jusqu'à l'équivalent québécois du secondaire. Nous avons noté que quelques karamogos avaient d'autres occupations en dehors des savoirs mystiques, comme par exemple la tenue d'un petit magasin, la location de brouettes ou l'enseignement dans une médersa. Quelques-uns également avaient des fonctions d'imam ou d'imam adjoint dans des mosquées de leur quartier.

La plupart des karamogos que nous avons interrogés sont nés entre la fin des années 1960 et la fin des années 1970. Ils avaient donc entre 50 et 60 ans. Les plus âgés avaient environ soixante-dix ans, et les plus jeunes seulement entre 20 et 30 ans. Ces derniers se considéraient généralement toujours comme des « étudiants » ou des « apprenants », même s'ils disaient connaître certains savoirs mystiques et les utiliser pour les gens. Également, ces différentes catégories d'âge font en sorte que les karamogos qui composent notre échantillon appartiennent à différentes générations de musulmans ivoiriens. Les plus vieux par exemple, appartiennent à la génération ayant connue

---

<sup>9</sup> Le baccalauréat français est l'équivalent dans le système québécois du diplôme d'études collégiales. Les BEPC correspondent pour sa part à un diplôme d'études secondaires.

l'essor du wahhabisme en Côte d'Ivoire au cours de la dernière moitié du dernier siècle ainsi que celui du milieu associatif au cours des années 1990. La plupart des karamogos interrogés avaient donc entre la vingtaine et la trentaine au moment de la libéralisation politique, de l'engouement pour l'ivoirité et de la mobilisation des musulmans.es dans l'espace public. Quant au plus jeunes, ils appartiennent à la génération ayant traversé la crise militaro-politique du début des années 2000. À l'inverse des militants des années 1990, le rapport à l'islam des jeunes d'aujourd'hui reste grandement inexploré dans la littérature. LeBlanc (2012) suggère à cet égard qu'en parallèle de la figure bien connue du militant se dégage celle de « l'entrepreneur ». Elle distingue ces deux attitudes vis-à-vis du religieux de la manière suivante :

Tandis que la figure du militant se déploie à travers un décloisonnement doctrinaire, la confessionnalisation des milieux associatifs et la pénétration des espaces publics, celle de l'entrepreneur est marquée par l'absence de militantisme, les logiques de l'individualisation de la quête spirituelle et une relecture de tous les aspects de la vie quotidienne à la lumière de l'islam (LeBlanc, 2012, p. 494).

Ces caractéristiques socio-générationnelles du rapport à l'islam des individus pourront être considérées au moment de l'analyse.

#### 4.3. Méthode d'analyse

L'analyse des entretiens procédera par thèmes et par restitution de l'expérience vécue. Nous envisageons une approche mixte vis-à-vis des données qui laissera place à une interprétation inductive propre à l'approche phénoménologique en analyse qualitative (Paillé et Mucchielli, 2016) ainsi qu'à une interprétation thématique plus déductive, inspirée de notre cadre conceptuel. Concernant l'analyse de contenu thématique, elle consiste « à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus » (Paillé et

Mucchielli, 2016, p. 162). Afin de procéder à la thématisation de notre corpus, nous nous inspirerons d'une part de notre cadre théorique et des outils conceptuels qu'il met à notre disposition, et d'autre part, de la récurrence de certains thèmes et catégories dans le discours des participants. Notre objectif, en procédant de la sorte, est de mener une étude exploratoire de l'ethos et des lieux communs du discours des karamogos rencontrés à Bouaké. Cela impliquera de veiller à ne pas faire violence aux discours recueillis, et d'adopter une logique d'analyse interprétative plus que représentative, en cherchant à maintenir un équilibre dans la présentation des données entre la phraséologie stéréotypée des karamogos exprimant des lieux communs et les éléments personnalisés du discours nous permettant d'appréhender la dimension vécue dans laquelle ils s'ancrent.

## CHAPITRE V

### LE KARAMOGO, FIGURE DE LA MORALISATION

« There is a crucial link between one's sense of self-worth and what one values beyond the self. » Keane, 2016, p. 21

Ce chapitre aborde les discours des karamogos que nous avons rencontrés sur les diverses figures associées à l'univers des savoirs et des pratiques mystiques. Ces figures sont celles du féticheur, du charlatan et du guérisseur. À partir des discours, nous prenons ces figures et les descriptions qui en sont faites comme les points de repère d'un ordre moral dans lequel les karamogos cherchent eux-mêmes à se situer. Cet ordre moral a en son centre une conception générique de l'islam, et c'est toujours en relation à celle-ci que sont définies les différentes figures des savoirs mystiques. Dans cette logique du discours que nous tentons d'éclairer, la figure du karamogo apparaît comme un idéal moral de l'usage des savoirs mystiques, cela en raison de sa proximité avec l'islam. Et au fur et à mesure que l'on s'en éloigne, on rencontre les figures du guérisseur, du charlatan et du féticheur. Nous proposons que cette logique discursive dans laquelle karamogos, charalans et autres sont évalués mobilise une dimension morale de manière à inscrire les pratiques des karamogos dans le domaine de l'islam, ou du moins en accord avec celui-ci. Les discours des karamogos rejoindraient ainsi ceux des militants des années 1990, dont la logique était celle d'une remoralisation de la société par l'islam. Dans le cas présent, il s'agirait de remoraliser les savoirs mystiques et les pratiques des karamogos dans un contexte qui serait celui

d'une confusion généralisée entre les « bonnes » et les « mauvaises » pratiques et où il n'y aurait en définitive plus de pratiques et d'usages légitimes possibles des savoirs mystiques.

### 5.1. Le féticheur, le charlatan, le guérisseur et le karamogo : une échelle de la moralité

Une première façon d'aborder la question de la construction de la légitimité chez les karamogos est de porter attention à la manière dont ces derniers se distinguent d'une variété d'autres praticiens qui recourent eux aussi aux savoirs mystiques. Dans les entretiens que nous avons menés avec les karamogos, les moments où ceux-ci différencient les différents praticiens-es et pratiques mystiques sont généralement des moments où des notions comme celles du « bon », du « bien », et du « devoir être » étaient mobilisés. Or, pour comprendre le caractère moral de la distinction que les karamogos opèrent entre les différents praticiens des savoirs ésotériques, il est nécessaire de considérer comment ces notions s'articulent à ce qui est décrit comme une adhésion aux valeurs et aux pratiques de l'islam. C'est en ce sens que nous parlerons ici d'une éthique « ordinaire » (voir section 2.2.2), et de la manière dont celle-ci se manifeste dans le discours des karamogos, en délimitant une frontière entre des praticiens et des pratiques moraux et légitimes, et des praticiens et des pratiques immoraux et illégitimes. C'est en construisant cette frontière que, selon nous, nos interlocuteurs tentent de se situer eux-mêmes dans la zone circonscrite de la moralité islamique, et du même coup, d'une légitimité sociale qui repose avant tout sur l'islam comme catégorie de sens, mais aussi comme médiation et critère de légitimité de leur rapport au mystique.

### 5.1.1. Les discours sur l'*alter*

À partir des discours que les karamogos tiennent sur les autres praticiens des savoirs mystiques, on peut identifier de manière générale les figures du féticheur, du charlatan et du guérisseur. Ces discours que nous rapportons ici ne forment pas un bloc homogène ni consensuel. Or cela ne constitue pas un problème en soi, l'objectif de ce chapitre n'étant pas de faire une typologie des différentes figures associées aux pratiques mystiques, mais plutôt d'explorer la logique de présentation du soi des karamogos à partir de la manière dont ils se distinguent des autres praticiens. Nous espérons, au terme de notre analyse, faire ressortir la place qu'occupe la moralité dans la logique discursive de présentation du soi des karamogos.

Une première figure associée à l'usage de savoirs mystiques dont certains individus interrogés tentent de se distinguer est celle du « féticheur ». Et à cet égard, un premier signe de la mise à distance morale opérée par les répondants à l'endroit des féticheurs nous est apparu à la fin d'un entretien mené en tandem avec deux individus s'identifiant comme karamogo (entretien n°8 et 9). À ce moment, nos deux interlocuteurs, Idi Aziz et Issa Konaté<sup>10</sup>, ont explicitement demandé que nous notions la chose suivante : « les karamogos ne tuent pas les gens ». Ces interlocuteurs déploraient « l'ignorance » des gens, qui les confondent avec les « féticheurs ». Ils tenaient à ce que nous opposions cette idée au discours qui est répandu aujourd'hui sur les karamogos (entretiens n°8 et 9, Idi Aziz et Issa Konaté, 31 août 2018, Bouaké, notes d'entretiens). D'une part, cette remarque est significative de l'immoralité qui est associée à la figure du féticheur, qui dans ce cas-ci est celle d'un assassin, et d'autre part, du sentiment partagé par ces deux répondants que ce qu'ils font et ce qu'ils sont en tant que karamogo est

---

<sup>10</sup> Tous les noms mentionnés dans ce mémoire sont fictifs.

malencontreusement amalgamé à la figure et aux pratiques de praticiens immoraux, et *de facto* illégitimes.

Pour en donner une description grossière, le féticheur peut être décrit à partir des entretiens que nous avons colligés comme celui qui vénère et tire ses pouvoirs des « fétiches ». S'il est parfois associé à l'usage « traditionnel » des plantes dans la guérison de divers maux, il est le plus souvent vu sous l'angle de celui qui adore des entités et des objets sans lien avec l'islam. Par exemple, Tamela Kane (entretien n°11) nous expliquait que différents types de praticiens, comme le féticheur et le karamogo, peuvent recourir aux mêmes types de savoirs, la différence entre eux réside principalement dans le respect des principes islamiques :

P.O. : Quelles différences faites-vous entre le karamogo et le charlatan ?

T.K. : Je peux classer les gens qui font les pratiques mystiques en trois catégories : les karamogos qui utilisent le savoir coranique et les plantes, les *Tountigui* (qui guérissent à l'aide des plantes et font aussi du *tourab*) et les féticheurs. Nous avons en commun la pratique de la consultation (*Lagbéli* ; *lagbêlikêla* : celui qui fait de la consultation) et l'usage des plantes. Mais, seuls karamogos utilisent les noms de Dieu et les fondamentaux de l'islam dans leur pratique (comme la prière *istikhara* et le chapelet) et les plantes pour la guérison. C'est pourquoi leur travail est souvent lent à donner le résultat escompté. Mais ce résultat est immuable, même après ta mort. Quant aux deux autres, leurs pratiques sont liées à l'adoration du fétiche ou à des actes interdits par l'islam tel que l'associationnisme (*flankafo ya, Allah Kouta*). En tout cas, moi je pratique les savoirs mystiques (*borola bâra*) (entretien n°11, Tamela Kane, 2 septembre 2018, Bouaké, traduction et transcription).

Dans cet extrait d'entretien, Tamela rapporte constamment la figure du karamogo et ses pratiques à des éléments islamiques, comme l'usage du Coran et du chapelet, l'invocation de Dieu par ses différents noms, ou encore la prière *istikhara*, qui consiste à demander conseil à Dieu au sujet d'événements à venir ou d'actions à entreprendre. Selon lui, même si les karamogos peuvent utiliser des plantes médicinales et la divination comme les féticheurs et d'autres praticiens, seuls les karamogos se

rapportent au « fondamentaux de l'islam ». En d'autres termes, la figure du karamogo se distinguerait par son rapport à l'islam, un rapport même exclusif, au contraire des autres praticiens qui sont décrits comme des « adorateurs de fétiches » ou bien comme des « associationnistes ». Ce dernier qualificatif employé pour juger de la pratique des autres praticiens dont nous parlait Tamela est évocateur du caractère moral de son jugement. Car par « associationnisme » (flankafo ya Allah kouta), Tamela sous-entends que les autres praticiens associent Dieu à des choses auxquelles ils ne devraient pas, ce qui constitue un péché dans l'islam. En se positionnant par rapport à un autre praticien qui est dit évoluer hors du cadre de l'islam, Tamela affirme se situer pour sa part à l'intérieur de ce cadre, et pour cette raison, il se hisse lui-même à un niveau supérieur de moralité.

Selon d'autres répondants, le féticheur ferait usage de sang dans ses pratiques (entretien n°16) et n'hésiterait pas à mélanger entre eux des éléments de diverses religions. Considérons par exemple ce passage tiré de nos notes d'entretien avec Boubacar Dialo :

Au sujet de la distinction entre marabout et charlatan, Bakary dit que le féticheur peut tout mélanger. Ce dernier s'affiche avec les planchettes sur lesquelles on écrits des passages du coran, mais ne connaît pourtant pas le coran. Il est donc un charlatan : il a appris les secrets du coran sans apprendre les fondements de l'islam. Il tire ses pouvoirs des fétiches. À l'inverse, Bakary avance que celui qui prie dieu et le connaît ne fera pas les mauvaises choses. Aujourd'hui, les gens nomment tous ces praticiens marabout, ce qui crée la confusion (entretien n°10, Boubacar Dialo, 1<sup>er</sup> septembre 2018, Bouaké, notes d'entretien).

Pour cet interviewé, donc, être karamogo ne se résume pas à savoir utiliser les secrets du Coran pour résoudre les problèmes des gens. Être karamogo implique aussi de reconnaître l'existence de dieu (d'avoir la foi) et de respecter les fondements de l'islam. En faisant cela, on s'assure comme le dit Boubacar de ne pas faire de « mauvaises choses ». Implicitement, Boubacar semble dire que le karamogo qui respecte les principes de l'islam agit dans la moralité, même que c'est sa pratique de l'islam qui le garde sur le droit chemin et l'amène à faire ce qui est conçu comme étant bon. Et en

comparaison, notre interviewé semble suggérer que le féticheur/charlatan est opportuniste, qu'il utilise le coran sans avoir appris et sans respecter les valeurs islamiques qu'il contient, voir même qu'il associe dans sa pratique l'adoration de fétiches à l'utilisation du coran.

Le fait que l'on dise des féticheurs que leurs pouvoirs reposent essentiellement sur l'adoration de fétiches semble aussi, dans certains cas, être ce qui les définit comme l'antithèse de la figure du karamogo. Des individus interrogés affirment en effet que tout ce qu'ils rendent comme service à l'aide de savoirs ésotériques dépend ultimement de la volonté de Dieu. Par exemple, un individu nous disait que :

Quand tu dis à Dieu « résout ce problème-là », c'est dieu! C'est dieu qui résout. C'est comme hier je croise quelqu'un à la mosquée, il me dit « ah! Karamogo, toi tu es ici, tu viens tu fais quoi? » Et moi je dis, je fais rien, je suis là. Il me dit « c'est rare qu'on va te voir aller travailler, tu arrives à te défendre comment? » C'est Dieu. Quand chez nous, il y a quelque chose qui te monte à la tête, Dieu a plusieurs manières d'exaucer tes vœux (entretien n° 4, Yassouba Karamogo, 6 juillet 2018, entretien réalisé en français).

En d'autres termes, ce karamogo se présente comme un intermédiaire entre Dieu et ses clients, capable de faciliter la résolution des problèmes qui lui sont adressés. Il s'agit de cette manière de réaffirmer son impuissance devant Dieu, et d'afficher une forme de modestie, une attitude dont l'importance et la signification sont bien connues dans le monde musulman. Un extrait d'un échange avec un karamogo nommé Issiaka Ouedraogo est éclairant à ce sujet :

I.O. : Certes il y a plusieurs types de karamogos. Ce que nous nous faisons, c'est travailler avec les noms de Dieu. Les savoirs mystiques (borola bâra), c'est de la pure réalité. Sauf que certains ont terni l'image du karamogo. Quand on fait un travail mystique (borola bâra), ça marche toujours. Mais, aujourd'hui, il y a trop d'escrocs et de trahisons. Par exemple, tu peux venir me voir pour un souci d'argent. Et puis je vais invoquer le nom de Dieu pour que ça marche. Je ne donne pas de jour [où le vœu se réalisera], car *c'est Dieu qui exauce l'invocation. Je suis différent des charlatans et des féticheurs (djotigui)*. Je ne multiplie pas

l'argent. Quand tu viens me voir pour ton problème, je consulte en profondeur, puis je te dis ce qu'il y a à faire comme sacrifice. Si par exemple, tu souffres d'une maladie, je consulte, ensuite je te donnerai des plantes dans un récipient pour le traitement. *Et si Dieu le veut, tu seras guéri de cette maladie.* La multiplication d'argent, c'est pas vrai du tout. *C'est Dieu que j'invoque.* C'est pourquoi, je refuse de prendre beaucoup d'argent avec les gens pour qui je travaille, car, *mon traitement est fonction de l'acceptation de Dieu.* J'ai étudié avec les hommes d'avant qui étaient intègres. Toujours, concernant les maladies, si tu as été ensorcelé, je peux consulter et te proposer un remède pour la guérison. Il y a plusieurs catégories de karamogos. Certains nuisent aux gens. *Quant à nous, nous sommes là pour aider les gens à avoir une meilleure vie. Je fais ce travail-là.* Tu comprends ? (entretien n°1, Issiaka Ouedraogo, 21 juin 2018, Bouaké, traduction et transcription, notre emphase)

La fréquence à laquelle le terme « Dieu » est employé dans le précédent extrait n'est pas anodine. Elle signale l'importance accordée par notre interlocuteur à la figure du divin dans le cadre de sa pratique. Et les passages que nous avons mis en évidence dans le texte nous informe sur la raison de cette importance. Selon Issiaka, le fait qu'il invoque Dieu et que ce dernier exauce la demande qui lui est adressée le différencie des féticheurs et des charlatans. C'est l'invocation de Dieu par le karamogo et la piété de ce dernier qui donnent leur pouvoir à ses techniques. Il rappelle ainsi qu'il n'est pas comme ces autres praticiens, suite à quoi son discours se centre autour de Dieu en tant que figure de tous les recours. Il est constamment fait référence à l'omnipotence de ce dernier pour expliquer en quoi consiste la pratique « réelle » du karamogo. Si l'on suit la logique de ce discours, les pratiques du karamogo ne seraient qu'une forme de médiation entre Dieu et les individus qui demandent son aide. Notre interlocuteur, en niant toute responsabilité directe vis-à-vis le dénouement des événements, nous laisse ainsi savoir qu'il rejette toute capacité d'influence, voire toute capacité d'agir, vis-à-vis du problème qu'on lui demande de traiter. Plutôt, son discours nous fait savoir qu'il délègue toute sa capacité d'agir à Dieu, suivant le principe que ce dernier est le seul ayant le pouvoir d'agir sur la vie des gens. D'ailleurs, cette logique du discours est du même ordre que celle que résume la phrase en arabe *inch'allah* (si dieu le veut), qui ponctuait régulièrement les échanges quotidiens entre musulmans.es à Bouaké. Nous

reviendrons dans le chapitre 5 sur cette modestie qui est réitérée par les karamogos, et qui se présente comme une esthétique du discours qui marque le conformisme de celui qui le tient à l'égard d'une vertu islamique associée à la piété. Ici, nous voulons plutôt insister sur la manière dont cette déférence est mobilisée pour marquer une distinction entre Issiaka, les féticheurs et les charlatans. Dans le cas qui nous est présenté par Issiaka, n'implorer *que* Dieu pour la réalisation de ce qui a été demandé à Issiaka est une manière pour lui de nous indiquer que les pratiques mystiques que font les karamogos sont soumises à la volonté divine, au contraire des pratiques des autres praticiens, ici féticheurs ou charlatans, qui seraient réalisées hors du cadre de cette volonté divine. Ce qui est donc encore mis de l'avant pour se distinguer des autres praticiens des savoirs mystiques, c'est la piété des uns qui s'en remettent à la puissance de Dieu, et l'égarement des autres qui mobilisent d'autres sources mystiques de pouvoir.

Une autre figure faisant office de référence dans le processus de définition du soi des personnes interrogées est, comme nous l'avons vu, celle du charlatan. Cette dernière fait cependant l'objet de discours légèrement plus polysémiques que celle du féticheur. Dans un cas déjà abordé plus haut à partir de nos notes d'entretien avec Boubacar, par exemple, la catégorie sémantique du charlatan est utilisée comme équivalent de la figure du féticheur :

Au sujet de la distinction entre marabout et charlatan, Boubacar dit que le féticheur peut tout mélanger. Ce dernier s'affiche avec les planchettes sur lesquelles on écrits des passages du coran, mais ne connaît pourtant pas le coran. Il est donc un charlatan (entretien n° 10, Boubacar Dialo, 1<sup>er</sup> septembre 2018, Bouaké, notes d'entretien).

Il est arrivé également qu'un interviewé, sans amalgamer la figure du charlatan et du féticheur, les place au même niveau :

P.O. : C'est quoi la distinction entre les charlatans et les marabouts ?

A.S. : Je n'ai pas bien compris le terme charlatan.

B.D. : Ceux qui font de la divination.

A.S. : Il y a plusieurs sortes de divination. Quand on parle de *mori* et karamogo, c'est deux choses différentes. Les savoirs mystiques (*borola bâra*) s'inscrivent dans ce qui est permis par Dieu. Le *mori* (charlatan), ça n'a rien avoir avec Dieu. Il peut commettre la fornication et travailler avec les djinns. C'est pareil pour le féticheur. C'est pourquoi il est facile pour eux de faire du mal. Le karamogo travaille avec les noms de Dieu et se conforme à ses principes (entretien n° 6, Abdoulaye Soumaré, 30 août 2018, Bouaké, transcription et traduction).

Pour d'autres répondants, les karamogos peuvent eux aussi consulter l'avenir comme le font les charlatans, mais alors, c'est l'adhésion et le respect des principes de l'islam qui différencient fondamentalement le karamogo du charlatan (entretien n°2, 5, 6 et 8). Un karamogo nous disait par exemple que le charlatan « regarde le passé », soit qu'il cherche dans la vie d'un client des événements qui sont des présages de choses à venir. Le karamogo, selon cette même personne, est identifié à « celui qui sait lire le Coran et prêche », « celui qui guide les gens dans la prière et l'adoration de Dieu », et « celui qui aide les gens à connaître Dieu » (entretien n°5, Ibrahim Touré, 30 août 2018, Bouaké, notes d'entretien). Tamela, de son côté, nous disait que tous les praticiens font de la divination (consultation), mais pas nécessairement à partir des mêmes techniques :

L'*istikharah* est une forme de consultation dont le résultat se voit à travers le songe/rêve. Il arrive des fois que cela prenne 2 à 6 jours avant que Dieu ne nous montre le résultat. Cela dépend si la personne est chanceuse ou non. Quant au chapelet, c'est aussi une forme de consultation qui se fait sur place. Dépendamment du cas de la personne en face, je fais soit, l'*istikharah* ou le chapelet. Dans ces trois catégories que je viens de citer, on peut les appeler tous des charlatans, car ils font de la consultation. Cependant, certains karamogos n'aiment pas qu'on leur attribue l'appellation de charlatan, parce qu'ils ne font pas de la consultation (entretien n° 11, Tamela Kane, 2 septembre 2018, Bouaké, traduction et transcription).

Dans le même ordre d'idée, nous avons noté lors de notre entretien avec Idi Aziz que « la différence entre les charlatans et les karamogo qu'elle a trait au respect des

fondements de l'islam » (entretien no 8, Idi Aziz, 31 août 2018, Bouaké, notes d'entretien). Enfin, pour un karamogo dénommé Mamadou, la distinction serait à chercher dans la manière dont les karamogos et les charlatans consultent l'avenir, c'est-à-dire à l'aide du chapelet et de la prière pour les premiers (istikhara), et par l'interprétation des motifs dans le sable (*tourabou*) pour les seconds :

PO : Comment distinguer les marabouts et les charlatans ?

M.S. : Je faisais le tourabou (divination à partir du sable) mais mon père m'a demandé de l'abandonner. Mais je fais la consultation (*mafleli* / istikhara). Sinon, je connais le tourabou. Mais c'est rare chez moi. Si y a problème très urgent, je fais et puis recommande à l'intéressé de donner l'offrande qui s'impose. Ensuite l'affaire va se réaliser. Voilà ! Mais à part ça, non non.

B.D. : La pratique du tourabou va-t-elle en contradiction avec l'islam ?

M.S. : Non, mais c'est pas évident ! Parce que toute personne qui exerce cette pratique n'a jamais une bonne descendance. C'est ça le problème. Celui détient ce savoir n'a pas une bonne postérité. Les karamogos font istikhara, prière dans laquelle on demande à Dieu de nous monter les pous et les contres d'un projet dans lequel on veut embarquer (entretien n° 12, Mamadou Sanogo, 4 septembre 2018, Bouaké, traduction et transcription)

Cet extrait que nous venons de citer nous amène à considérer une autre distinction, à savoir entre des pratiques de divination qui se situeraient à l'intérieur de l'univers islamique et d'autres qui se situeraient à l'extérieur de ce dernier. En effet, le tourabou et l'istikhara sont tous les deux des formes de consultation de l'avenir. Le premier se fait par l'interprétation de motifs dans le sable, et le second est une prière dans laquelle on consulte Dieu à propos d'évènement à venir. Et l'anecdote de Mamadou au sujet du désaccord entre lui et son père illustre bien l'ambiguïté du rapport des savoirs mystiques à l'islam, qui n'est pas récente en Afrique de l'Ouest. Brenner, par exemple, soulignait que les jihadistes de Sokoto du 19<sup>e</sup> siècle s'opposaient à certaines savoirs ésotériques parce qu'elles distrayaient les étudiants de l'étude des principaux textes religieux (1985, p. 21). L'historien suggère également que les points de vue les plus « orthodoxes » sur la question au 19<sup>e</sup> siècle hiérarchisaient les savoirs mystiques en

islam en 3 catégories : les plus respectés étaient ceux dits prophétiques, ou associés à des révélations de nature prophétique comme les visions et les rêves. Venaient ensuite les savoirs faisant usages de mots, de textes religieux, de lettres et de nombres, comme la connaissance et la répétition de noms de Dieu (ar. : *al-hasma' al-husna*), l'interprétation de versets (ar. : *'ilm al-ta'wil*), la confection de talisman et la numérologie (ar. : *'ilm al-awfaq*). Enfin, au rang des moins « respectables » on trouvait les « sciences prédictives » comme la géomancie et l'astrologie, qui incluait notamment la divination à partir du sable (Tourabou ; ar. : *'ilm al-raml ou khatt al-raml*) (Brenner, 1985, p. 22-23) Or, malgré cette hiérarchisation, des preuves existent selon Brenner que même la divination par le sable (khatt al-raml) aurait été étudiée par des érudits notoires, tandis que des auteurs nord africains ont attribué son origine à une révélation de l'ange Jibril au prophète Idris, qui aurait par la suite reçu l'approbation de Mohammed pour l'utilisation de cette technique (Brenner, 1985, p. 23-24). Les propos de Mamadou au sujet de la technique du tourabou semble donc reproduire cette distinction entre des pratiques divinatoires moins légitimes, faisant usage de médiums non directement associés à l'islam, et des pratiques faisant usage de mots, dans ce cas-ci une prière, et établissant un lien avec Dieu.

Une autre figure qui apparaît par moment dans les discours des karamogos est celle du guérisseur, aussi parfois qualifié de médecin traditionnel ou de tradipraticien. Le guérisseur, dans les quelques propos que nous avons recueillis à son sujet, est essentiellement associé à l'usage des plantes et à la confection de médicaments. C'est par exemple ce que nous avons noté dans notre entretien avec un karamogo nommé Abdul :

Pour Abdul, les féticheurs reconnaissent l'existence de dieu, mais recourent à des intermédiaires, c'est-à-dire les fétiches. Les guérisseurs, de leur côté, soignent avec les plantes. Ces derniers peuvent donc être des marabouts autant que des féticheurs, même si les connaissances sur les plantes les distinguent (entretien no 17, Abdul Ouattara, 12 septembre 2018, Bouaké, notes d'entretiens).

Le qualificatif serait donc dans ce cas-ci une affaire de domaine de savoir, soit celui des plantes. Cela n'exclurait donc pas qu'un guérisseur s'inscrive dans une autre catégorie comme celles du féticheur et du karamogo, ou alors qu'un karamogo ait recouru au domaine de la médecine traditionnelle. Le principal point de tension, encore ici, concernerait plutôt l'allégeance religieuse de l'individu, c'est-à-dire s'il vénère un fétiche ou s'il adhère à l'islam. Un autre entretien, cette fois réalisé avec Abdoulaye Soumaré, va en ce sens :

P.O. : Quelle est la différence entre eux et le cas de la médecine traditionnelle ?

A.S. : La différence qu'il y a entre nous et les tradipraticiens (*dagadolaou*), est que nous traitons avec le *nassidji* [potion ou décoction recueillie à partir des versets coraniques et des noms de Dieu] alors qu'eux ne font pas ça. Par exemple, tu peux te rendre au marché chez des tradipraticiens (*dagadolaou*) et leur dire que tu as mal au ventre. Ils te donneront des plantes dans unealebasse que tu mettras au feu (chauffer avant de boire) pour servir de traitement. Chez nous, par exemple si tu me dis que tu as mal au ventre, je peux te préparer unealebasse avec des plantes, mais il y a des cas où je peux te donner du *nassidji*. Donc, c'est le *nassidji* qui nous différencie sinon nous faisons la même chose en matière de traitement. Le *nassi(dji)* se fait à partir des noms de Dieu. Les noms de Dieu sont écrits pour faire le *nassidji*. C'est ce que nous donnons au patient. Il y a des cas où quand tu dis que tu as mal au ventre, je ne mettrai pas des plantes dans la marmite, je te donnerai plutôt du *nassi*. Et par la volonté de Dieu, le patient sera guéri. Pour des cas de mal de tête, de peur ou encore pour le corps qui chauffe, je donne du *nassi* en lieu et place des plantes, pour soulager le patient. Les tradipraticiens ne travaillent pas avec les noms de Dieu. Ils travaillent essentiellement avec les plantes. Il y en a qui vivent des plantes, qui les connaissent parfaitement. Il y a des gens (guérisseurs : *fourakêlaou*) quand tu vas les voir pour un cas de paludisme ou autres, ils te mettent des plantes dans une marmite pour le traitement. C'est le cas d'un Vieillard à Djambourou qui traite plusieurs maladies, notamment le paludisme et autres à partir des plantes. Alors que chez nous nous utilisons autre chose en plus des plantes (entretien no 6, Abdoulaye Soumaré, 30 août 2018, Bouaké, traduction et transcription).

Dans le discours de Abdoulaye, le guérisseur est là encore associé à l'usage de plante. Plus précisément suivant Abdoulaye, ce serait l'usage exclusif de plantes qui distinguerait le guérisseur du karamogo. Car selon lui, le karamogo peut lui aussi

utiliser les plantes, mais il utilise en plus de cela la technique du nassidji (voir figures 4.1. et 4.2.), c'est-à-dire la coranisation de l'eau à partir des versets du Coran. Dans cette opposition, le karamogo est donc associé à des techniques qui nécessitent l'usage de mots, de lettres, de l'écriture arabe et de textes religieux. Son lien avec l'islam est donc réaffirmé par la voie des savoirs qu'il utilise, mais d'une manière qui connote moins la dimension morale de ce lien que dans les discours où il est question des charlatans et des féticheurs. Cette figure du guérisseur semble donc se situer dans une sorte de zone intermédiaire, à l'extérieur de la sphère d'influence de l'islam en matière de savoirs ésotériques, mais pas nécessairement en opposition à celle-ci.

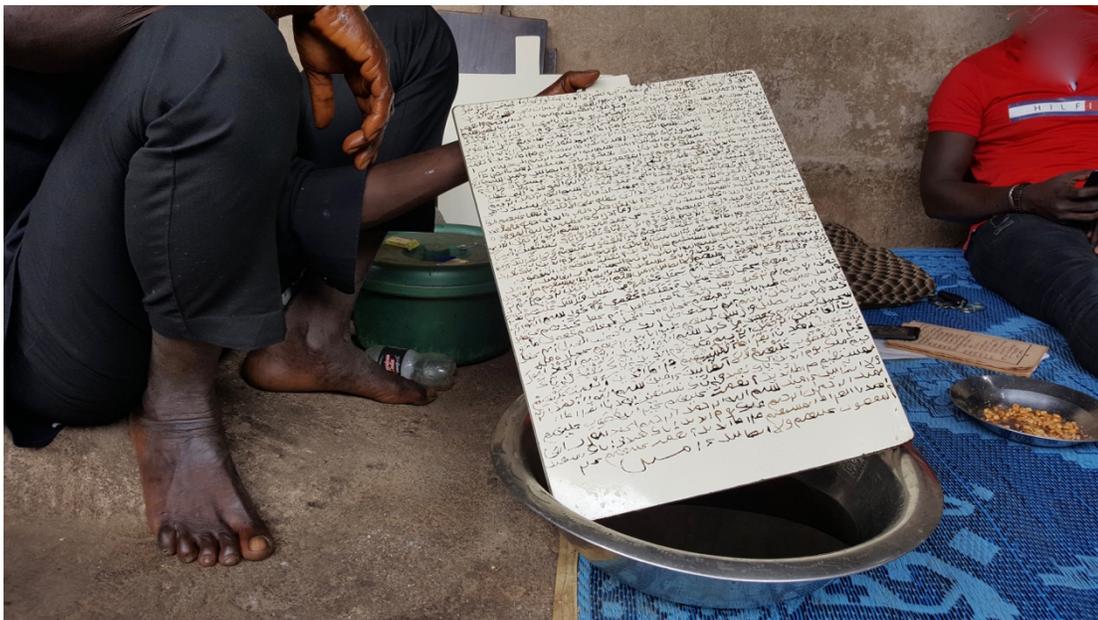


Figure 5.1. : Planche de bois contenant des versets coraniques servant à la réalisation du nassidji.



Figure 5.2. : Coranisation de l'eau (nassidji).

Les discours que l'on peut entendre au sujet des différentes figures du mystique et de leurs pratiques sont pluriels. Cela nous amène à considérer brièvement le rôle de la langue et de la diversité des pratiques dans l'univers du mysticisme en Afrique de l'Ouest, mais donne aussi à voir la pluralité des expériences vécues et des rapports au mystique des karamogos que nous avons rencontrés. Par exemple, nos échanges avec Abdoulaye Soumaré et l'intervention du traducteur laissent entrevoir la confusion sémantique qui règne autour du terme charlatan et nous introduisent à quelques pratiques mystiques qui font la renommée des différents praticiens en même temps qu'ils soulignent les limites de notre recherche en lien avec la traduction des entretiens :

P.O. : C'est quoi la distinction entre les charlatans et les karamogos ?

A.S. : Je n'ai pas bien compris le terme charlatan.

Traducteur : Ceux qui font de la divination.

A.S. : Il y a plusieurs sortes de divination. Quand on parle de mori et karamogo, c'est deux choses différentes. Les savoirs mystiques (borola bâra) s'inscrivent dans ce qui est permis par Dieu. Le mori, ça n'a rien avoir avec Dieu. Il peut

commettre la fornication et travailler avec les djinns. C'est pareil pour le féticheur. C'est pourquoi il est facile pour eux de faire du mal. Le karamogo travaille avec les noms de Dieu et se conforme à ses principes.

B.D. : Est-ce que les karamogos font de la divination ?

A.S. : Les karamogos font effectivement la divination. Mais la divination est répartie en plusieurs types. En Iran ça prend 7 à 8 ans pour apprendre la consultation. J'ai un maître qui a passé 6 ans en Iran à l'étude de la divination. On va dire il y a deux types de divination : le *Zaahir* (ce qui est apparent) et le *Baatin* (ce qui est caché). Le premier s'apprend à l'école, notamment en Iran tandis que le second s'apprend auprès des vieux sages. Pour ce qui est du *Zaahir*, on peut l'étudier jusqu'au niveau doctoral. Il y a un de mes maîtres au Mali qui a étudié pendant 6 ans en Égypte. Quant à l'autre, il faut approcher les vieux sages qui détiennent ce secret de la divination et qui peuvent te la transmettre. La transmission de ce savoir peut vous prendre un à deux ans. Ainsi, aux sorties de là, si quelqu'un vient te voir, sans lui demander tu devines ce qu'il veut te dire.

B.D. : Quel type de divination/consultation vous faites ? Est-ce l'*istikhara* ?

A.S. : Pour le cas de l'*istikhara*, voyons par exemple. Vous venez me voir pour me dire que vous voulez partir à l'aventure en Espagne. Et tu voudrais savoir ce que je peux faire pour faciliter cette aventure. Alors je te dirai de revenir me voir demain. Je ferai donc l'*istikhara*, Dieu me révélera en songe si cette aventure te sera meilleure ou mauvaise pour toi. L'*istikhara* demande une attente de quelques jours alors que les gens veulent savoir le résultat de la consultation dans l'immédiat. Ils apprécient ça beaucoup. Cela est aussi une forme de consultation que je fais. Nous la nommons *tourabou*. On fait des traces sur le sable comme sur du papier qui sont par la suite interprétées. L'*istikhara* est une prière de consultation enseignée par le prophète Mohammed qui se trouve dans les livres islamiques. On la fait lorsqu'on veut savoir l'issue d'un projet que nous voulons entreprendre (entretien n°6, Abdoulaye Soumaré, 30 août 2018, Bouaké, transcription et traduction).

Nous avons cité ce passage pour deux raisons, l'une étant qu'il illustre la confusion qui peut survenir au sujet des termes employés, et l'autre étant la description qu'il offre au niveau des différentes pratiques qui peuvent être réalisées par les karamogos. D'abord on remarque comment la pluralité linguistique à Bouaké et dans la sous-région plus généralement peut induire une confusion autour du terme « charlatan » qui est issu du français, et l'on notera que cela peut aussi être le cas avec les termes « féticheur » et « karamogo ». D'une langue à l'autre, et notamment à travers les différents dialectes

malinkés présents en Afrique de l'Ouest, il est fréquent que des mots particuliers existent pour qualifier des pratiques, des savoirs ou des individus qui leur sont associés. C'est justement le cas dans l'exemple d'entretien précédemment cité, où notre interlocuteur nous renvoie au terme « mori » pour parler de celui ou celle qui pratique la divination. Des termes locaux peuvent donner à ceux de charlatan et de karamogo une signification ancrée dans les conceptions locales, tout comme ces derniers, karamogo et charlatan, peuvent aussi devenir le véhicule d'un sens commun qui leur est propre. Cela est particulièrement vrai en milieu urbain, où la pluralité linguistique est plus importante et où le français devient un moyen de communication interlinguistique. Ceci nous empêche de mobiliser une définition précise de ces notions à des fins d'analyse du discours des répondants, ce qui représente certes une limite à notre étude. Par contre, même s'il nous est impossible de tracer des frontières bien définies entre les différentes définitions que nous offrent les individus interrogés, nous croyons qu'un autre type de construction de frontières se démarque par-dessus ce flou définitionnel.

Cette frontière entre un « moi » et son alter, comme nous avons tenté de la décrire jusqu'à présent, prend la forme d'une délimitation de la moralité. Toujours par rapport à l'extrait d'entretien précédemment cité, il semble d'ailleurs que cette logique de distinction qui mobilise un jugement moral soit opérante malgré la confusion sémantique autour des termes employés. Qu'il s'agisse du mori, du djotigui, du charlatan ou du féticheur, la logique discursive employée place ces figures au rang de ceux pour qui il est « facile » de faire du mal, face à la figure du karamogo qui, elle, ne fait que ce qui est « permis par Dieu » et se « conforme à ses principes ». Une frontière est ainsi délimitée entre les karamogos et les autres figures du mysticisme sur la base de ce qui respecte les principes de l'islam et ce qui ne les respecte pas, de ce qui est « bien » et de ce qui est « mal ». Cette logique discursive semble s'inscrire dans la continuité des dynamiques de remoralisation de la société par le religieux qui prévalaient dans les années 1990 à travers le discours arabisant et le militantisme des

jeunes musulmans.es (LeBlanc, 1999, 2005, 2006). Or à cette époque, les karamogos étaient exclus de ces dynamiques, voir même, ils en étaient l'objet. Comme le fait remarquer LeBlanc (2006, p. 418), le « maraboutage », au même titre que les mariages consanguins, étaient pour ces jeunes des pratiques syncrétiques, tandis que leur militantisme était motivé par l'idée qu'ils pouvaient réformer la société en sensibilisant leurs concitoyens.es aux normes et aux « vrais » valeurs morales de l'islam (LeBlanc, 2012, p. 496-497). De la même manière aujourd'hui, le discours des karamogos semble motivé par le désir de remoraliser les pratiques mystiques et la figure du karmogo en rappelant leur lien et leur conformité aux « principes de l'islam » et à la piété.

L'autre aspect abordé pas l'entretien mené avec Abdoulaye est celui des pratiques qui constituent l'univers de ce que font (ou pas) les karamogos. Par exemple, ce dernier nous parle de la prière de consultation nommée *istikhara*, et de la divination à partir de l'interprétation des traces laissées dans le sable nommée *tourabou*. Selon les entretiens que nous avons colligés, l'*istikhara* est un type de prière qui consiste à demander conseil à Dieu au sujet d'évènements à venir ou d'actions à entreprendre. La lecture du sable, et parfois des coquillages, quant à elles, sont des pratiques largement répandues en Afrique de l'Ouest et du Nord qui consistent à tenter de prédire l'avenir à partir de motifs tracés dans le sable ou par les coquillages. Certains de nos interlocuteurs indiquaient avoir recours seulement à l'*istikhara*, alors que d'autres disaient recourir aux deux types de consultations, le *tourabou* et l'*istikhara* (l'usage des coquillages étant généralement associé aux pratiques des féticheurs et des femmes). D'autres enfin affirmaient avoir parfois recours à des plantes médicinales et à des savoirs associés au monde de la médecine traditionnelle. Ceci nous permet de rappeler l'idée avancée par plusieurs chercheurs-es (Brenner, 2007 ; Gemmeke, 2008 ; Graw, 2005 ; Hamès, 2007a, 2007b, 2008 ; Rasmussen, 2004) selon laquelle les savoirs ésotériques en Afrique de l'ouest représentent un vaste de champs de savoirs et de techniques qui circulent à travers la région et entre les praticiens de différents milieux. Ces savoirs font l'objet d'emprunts, d'innovations et de délimitations plurielles, ce qui rend

superficielles les tentatives de les circonscrire à un domaine particulier de praticiens ou à une religion en particulier. Également, cela tend à indiquer que les pratiques, en elles-mêmes, ne nous permettent pas de distinguer objectivement les différents praticiens, et qu'elles ne sont pas la base sur laquelle se construit directement la légitimité des praticiens mysticistes que nous avons rencontrés. Comme l'indiquait Olivier de Sardan (1988), la catégorie du mystique en Afrique de l'Ouest, dans laquelle on inclut les savoirs et pratiques ésotériques, sont de l'ordre du banal, du quotidien, de l'ordinaire. Ce n'est donc pas leur existence qui a besoin d'être justifiée, mais plutôt leur inscription, leur déploiement et leur réappropriation par les acteurs.trices dans des espaces et des temporalités particulières, dans lesquelles évoluent les praticiens-es et leur clientèle. En ce sens, pour comprendre le processus de construction de la légitimité de nos interlocuteurs, il semble qu'il vaille mieux porter attention à la mise en forme discursive de certains savoirs et pratiques par des praticiens dans des contextes particuliers. En ce qui concerne notre recherche, nous nous attardons à la manière dont les savoirs et les pratiques ésotériques circulent dans le discours des acteurs, c'est-à-dire comment ils sont présentés, à quoi ils sont associés, et/ou comment ils sont regroupés.

Il y a enfin deux cas d'échange que nous jugeons exemplaires de la diversité des rapports que les karamogos rencontrés entretiennent vis-à-vis des savoirs mystiques, et qui nous permettrons de conclure cette section. Ces extraits d'entretiens concernent tous les deux le jugement pratique que des individus font à l'endroit de différentes pratiques mystiques et la façon dont ils négocient leur usage de ces mêmes pratiques. Nous considérons également que les discours qui sont tenus par ces deux karamogos présente un raisonnement légèrement différent de ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, soit des discours assez standardisés qui véhiculent une position très tranchée entre le bien et le mal, le permis et l'interdit, l'islam et les autres, etc. Ces deux entretiens viennent ainsi complexifier l'univers moral dans lequel évoluent les karamogos que nous avons présentés jusqu'à maintenant, en suggérant que celui est un

espace de débat plus que de consensus. Le premier extrait provient d'un entretien mené avec Keita Savadogo, qui s'identifiait comme un karamogo :

P.O. : Pouvez-vous nous parler de la différence entre les charlatans et les karamogos ?

K.S. : Je demande à Dieu de me pardonner. La véritable différence entre les savoirs mystiques (borola bâra) et le charlatanisme (*djason*) réside en la connaissance de Dieu. Dans mon travail, je sais ce que je suis musulman et je dois adorer Dieu. Pour ce faire, toutes mes actions doivent refléter la crainte de Dieu. Certains viennent demander à faire du bien comme d'autres viennent pour le mal. Alors, toi qui crains Dieu, il t'appartient d'œuvrer dans le sens du bien. C'est là le problème. Aussi, quelqu'un qui craint Dieu ne devrait pas adorer le fétiche.

B.D. : Faites-vous de la consultation ?

K.S. : Oui, je fais de la consultation (*flèli*). Mais disons qu'il y a plusieurs formes de consultation. Il y a des karamogos qui consultent en utilisant les cauris, certains consultent par le tourabou et d'autres par l'istikhara. Quant à moi, je procède par le nom (istikhara). Quand quelqu'un vient me voir pour une consultation, je demande que la personne me laisse son nom et qu'elle revienne demain. Moi je fais l'istikhara à partir du nom de la personne demanderesse et lui dit de revenir le lendemain pour la suite.

B.D. : Quelle est la différence entre ceux qui font le *tourabou* et les pratiques de cauris ?

K.S. : Il y a diverses formes de pratique de cauris. Il y a certains qui adorent autres choses. Ils ne lancent jamais les cauris sans avoir fait une offrande [c'est-à-dire adoré un fétiche] (ajout du traducteur). Il y en a qui ne font qu'interpréter les signes. Ils ne font pas d'offrandes. *Pour moi, cette pratique n'est pas mauvaise et n'est pas à rejeter même si ma compréhension des choses diffère de celle des autres. Je fais ça surtout lorsqu'il s'agit d'un problème urgent. Mais je n'associe rien du tout à Dieu.* Sans me consacrer à ça exclusivement, je le fais pour des cas très urgents. L'istikharah peut se faire la nuit comme le jour. Certains le font la nuit comme d'autres le font le jour. Tout dépend de la période de concentration de chaque karamogo pendant l'invocation de Dieu afin de pouvoir voir le résultat au réveil. *Je tiens à dire que pour tout travail que le karamogo fait, il doit y mettre la crainte de Dieu. Cela est fondamental* (entretien n°7, Keita Savadogo, 31 août 2018, Bouaké, traduction et transcription, notre emphase dans le texte).

D'abord, on remarque comment Keita établit une distinction nette entre les karamogos et les charlatans sur la base de l'adhésion à l'islam. Le karamogo, selon lui, œuvre pour le bien seulement. Et il est explicite concernant la manière dont ce dernier doit parvenir à œuvrer en ce sens, soit en se fiant essentiellement à l'islam avant de déterminer si une action peut être entreprise ou non. Toutefois, Keita ne rejette pas en bloc les pratiques que d'autres associent à la figure du féticheur ou à celle du charlatan, comme la consultation, par exemple. Il nous dit plutôt que ces pratiques ne sont pas immorales en elles-mêmes, en étant conscient que d'autres diraient le contraire, et que la moralité de leur utilisation dépend plutôt du rapport que l'un entretient à l'islam. Keita affirme ce faisant qu'il se permet de faire des consultations soit par les cauris ou l'interprétation du sable lorsqu'il y a une « urgence », mais que lorsqu'il le fait, il prend soin de ne rien associer à Dieu. Le caractère urgent d'une situation, comme il le mentionne, devient ainsi la source de son action, de son usage de savoirs mystiques. Keita se permet d'obéir à cet impératif pour autant qu'il y mette « la crainte de Dieu », ce qui est une façon pour lui de dire qu'il s'assure d'utiliser les savoirs mystiques en respectant les principes de l'islam. Le système appréciatif qui encadre les pratiques mystiques du karamogo est toujours identifié à la conception de l'islam de Keita, à la différence que le jugement ne porte pas sur les pratiques elles-mêmes comme base de la moralité des praticiens, mais sur la manière dont ces pratiques sont réalisées – selon qu'on se soumette devant Dieu ou non.

Dans le même ordre d'idée, un extrait d'un entretien mené avec Diabaté Sylla reflète une logique discursive similaire justifiant un usage de savoirs plus éclectique relativement à ce que nous avons vu jusqu'à présent. L'extrait fait suite à un moment de l'entretien où Diabaté nous racontait sa scolarisation dans une médersa et nous expliquait la vision qu'il avait alors des écoles tenues par des karamogos :

PO : Pourquoi étiez-vous opposé [au dougoumakalan] ?

D. : Parce que quand on étudie à la médersa, on a tendances à voir mal les pratiques du maraboutage ; on les perçoit comme des pratiques qui ne sont pas conformes aux principes de l'islam. Effectivement, il y a des pratiques qui sont rejetées par ceux qui ont fait la médersa. Mais il faut y entrer pour comprendre qu'il existe dans l'autre (le « maraboutage ») des pratiques islamiques. Quand on est dedans, il y a des pratiques qu'on peut faire et d'autres qu'on ne ferait pas et qu'on ne dira pas aux gens. C'est difficile.

[...]

PO : Le marabout et le charlatan sont-ils les mêmes ?

D. : je viens de dire que j'ai appris auprès de différentes personnes. Donc, le charlatanisme et le maraboutage ne sont pas les mêmes. Pour le charlatan, je peux consulter à partir du Coran, du tourabou, etc. il y a environ 5 manières de faire. Et j'en sais beaucoup en la matière. Tout ça c'est du charlatanisme. Contrairement au maraboutage qui consiste à s'asseoir pour travailler [c'est-à-dire invoquer les noms de Dieu pour régler les problèmes des gens, etc.] (ajout du traducteur) le charlatanisme quant à lui consiste à consulter les préoccupations des gens : « il est venu me voir, qu'est-ce qu'il a comme problème ». Alors, quand quelqu'un vient te voir, tu dois lui donner un Bic (stylo à bille) pour qu'il note ce que tu lui révéleras : voilà il y a tel ou tel problème, tu as besoin de ça, tu as besoin de ça. C'est ça le charlatanisme. Pour le maraboutage, quelqu'un peut venir te voir pour cause de maladie ou veut entreprendre quelque chose ou encore « je cherche à épouser telle femme mais je n'y arrive pas ». Pour cela, tu vas devoir t'asseoir pour écrire (nassidji). Dans le cas du charlatan, il verra quel remède proposer pour le traitement. C'est donc ça la différence entre les deux. Il arrive des fois où je fais le couplage des deux. Cela advient lorsqu'il s'agit de cas grave où le maraboutage seul ne peut régler le problème. Dans ce cas je recours aux pratiques charlatanistes pour faire le mélange pour lui donner. Il y a aussi des cas que le charlatanisme seul ne peut résoudre. Là aussi on associe le maraboutage là-dedans pour faire le travail. Pour le fétichisme, les gens ne le pratiquent pas, surtout ceux qui ont fait des études approfondies à la médersa, car ils le jugent contraire aux normes islamiques. J'ai appris beaucoup auprès des féticheurs. On s'en sert pour guérir, enseigner, exorciser le mauvais sort et poser des actes nuisibles. On pourrait l'utiliser, mais, vu que j'ai étudié et appris à connaître cette pratique, je refuse de l'utiliser [pour des raisons islamiques] (ajout du traducteur) (Entretien n°2, Diabaté Sylla, 22 juin 2018, Bouaké, traduction et transcription).

Dans cet échange avec Diabaté, celui-ci se positionne en quelque sorte de manière mitoyenne entre la construction idéologique véhiculée par la médersa et l'univers des pratiques et des savoirs mystiques. Son discours se construit autour du fait qu'il a

fréquenté ces deux milieux de savoirs, ceci lui permettant de juger par lui-même de ce qui est conforme à l'islam et de ce qui ne l'est pas. De la même manière, Diabaté affirme avoir appris auprès de charlatans, et même de féticheurs. Et là encore, c'est en vertu de cet apprentissage que notre interlocuteur affirme être en mesure de départager ce qui est permis de ce qui ne l'est pas à ses yeux. L'islam, comme catégorie du discours, reste au centre des propos de Diabaté, qui en fait lui aussi un critère du jugement et de l'action morale. Or, plutôt que de s'en tenir à la frontière que beaucoup de nos interlocuteurs établissent entre les savoirs et les pratiques mystiques propres aux karamogos d'une part, et ceux des autres praticiens d'autre part, le discours de Diabaté le décrit lui-même comme un individu capable d'exercer son libre arbitre. En d'autres termes, Diabaté soutient que ce n'est pas parce qu'il a fréquenté des féticheurs qu'il adhère comme eux à leurs pratiques et utilise leurs savoirs. Toute chose étant égale par ailleurs, il affirme avoir fréquenté une médersa sans pour autant adhérer entièrement à la conception de l'islam qui y est véhiculée. Plutôt, Diabaté se présente comme un karamogo en mesure d'exercer son jugement de manière « éclairé », tout en rapportant ce dernier à ce qu'il conçoit comme étant islamique. Son discours présente donc l'idée qu'être « marabout », pour reprendre les termes qu'il a employés, implique de devoir arbitrer vis-à-vis de choses que l'on peut faire et d'autres que l'on ne peut pas faire.

#### 5.1.2. Jugement de soi et des autres : une réaffirmation de la religiosité des karamogos

Nous avons abordé jusqu'à présent les discours de plusieurs karamogos sur les différentes figures associées aux savoirs et aux pratiques mystiques dans l'espoir de faire ressortir le système appréciatif qui est mobilisé pour juger de ces différents praticiens, et en même temps faire ressortir les critères qui distinguent la figure du karamogo des autres figures qui ont en commun l'usage de savoirs mystiques. En bref, dans le discours des karamogos que nous avons interrogés, le féticheur et le charlatan semblent être des figures qui évoluent dans une immoralité contraire à l'islam selon la

compréhension qu'en ont les karamogos rencontrés. Dans une zone mitoyenne, on retrouverait la figure du guérisseur, dont l'usage de plantes et de savoirs traditionnels ne serait pas nécessairement en contradiction avec l'islam, mais ne serait pas non plus en lien avec ce dernier ou dans un rapport à dieu quelconque. Les karamogos, enfin, se présentent constamment comme des exemples du respect de l'islam dans l'usage des savoirs mystiques, ou encore de l'usage « islamique » des savoirs mystiques, c'est-à-dire lorsque les adorations, les questions relatives à l'avenir et les supplications sont adressées explicitement et exclusivement à Dieu. La mise en ordre morale opérée par les discours des karamogos peut être représenté de manière graphique par la figure suivante :

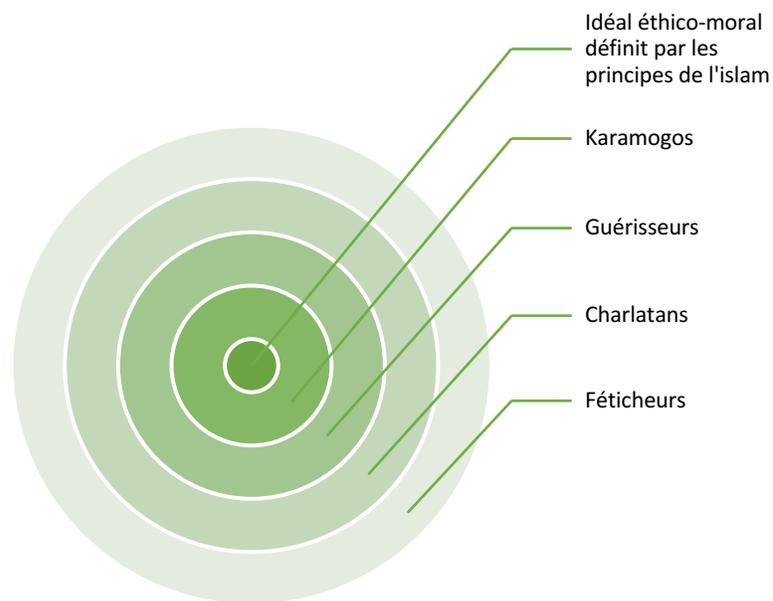


Figure 5.3. : Représentation graphique de l'ordre moral du discours des karamogos rencontrés.

Ceci nous a permis en parallèle de mettre en lumière la diversité des pratiques utilisées et les différentes catégorisations de ces dernières parmi les karamogos rencontrés, cette hétérogénéité étant le signe de l'existence de débats parmi les karamogos. Mais même

malgré cette absence de consensus, une même logique argumentative semble se démarquer dans l'ensemble des discours que tiennent les karamogos, soit que les autres figures du champ des savoirs mystiques, c'est-à-dire les charlatans et les féticheurs, sont plus prédisposés à commettre des actes répréhensibles. Cette prédisposition des charlatans et des féticheurs aux mauvais comportements et aux mauvaises actions, dans le discours de plusieurs karamogos, est mise en opposition aux actions et aux pratiques de ces derniers qui disent agir en accord avec les commandements de Dieu. Dans cette section, nous nous pencherons sur la signification théorique de cette logique discursive à partir des travaux de Lambek sur l'éthique ordinaire.

L'approche de Lambek sur la question de l'éthique cherche à réencastrer cette dernière dans le quotidien de l'existence humaine, en la concevant comme une dimension immanente de la condition humaine. Lambek n'opère d'ailleurs pas de distinction entre les termes moral et éthique, se contentant de voir dans ces derniers un produit de la tradition philosophique qui a peu d'ancrage dans les aléas quotidiens de la vie humaine. La dimension éthique de la vie, dans cette perspective, se manifeste dans les critères et les valeurs mobilisés dans la pratique du jugement et dans l'action. Ces derniers sont des actes performatifs, c'est-à-dire qu'ils sont accomplis en fonction de critères, et que leur accomplissement en lui-même énonce ou rappelle à tous la qualité morale de l'action qui est réalisée ou jugée. Cette qualité morale de l'action correspond à ce qui est refusé aux karamogos par les tenants du discours réformiste lorsque ces derniers affirment que les pratiques mystiques et les usages mystiques du Coran par les karamogos ne sont pas islamiques et de devraient pas être permis. Ainsi l'éthique ordinaire, lorsque conçue comme une dialectique entre l'établissement de critères permettant l'évaluation de pratiques et la performance de critères par la réalisation de pratiques spécifiques, implique autant l'autre que soi, par le questionnement de soi, de ses affirmations et ses comportements, et la responsabilité personnelle face à ses actions et ses propos.

À partir des extraits d'entretien que nous avons cités, nous avons vu que les karamogos rencontrés mobilisent une multitude de critères pour juger des pratiques des autres figures associées à l'usage de savoirs mystiques. Par exemple, on se rappellera que les féticheurs et les charlatans « tuent des gens », ne respectent pas les principes de l'islam, utilisent les « secrets du coran » par opportunisme, vénèrent des fétiches, ou encore ne distinguent pas le bien du mal. Bien que les propos tenus par les différents karamogos ne soient pas tous identiques, ni même consensuels, la logique qui sous-tend ces discours est la même, soit que les féticheurs et/ou les charlatans n'agissent pas de manière morale. En ce sens, les discours sur ces figures du mystique ont une logique moralisatrice, c'est-à-dire qu'ils énoncent un jugement et émettent des critères devant informer la pratique de ceux qui mobilisent les savoirs mystiques, ce qui est une référence indirecte, mais aussi parfois directe à la pratique des karamogos eux-mêmes. Par exemple, en opposition aux féticheurs et aux charlatans, il était dit des karamogos qu'ils adhèrent à l'islam (et non au « fétichisme »), qu'ils utilisent les « fondamentaux » de l'islam dans leur pratique, que leur utilisation des secrets du coran se fait dans le respect des principes islamiques, que leur pouvoir est issu de la volonté de Dieu (et non des fétiches), que prier Dieu préserve du mal (ce que ne font pas les féticheurs), et que le « vrai » karamogo lit le Coran, prêche et guide les gens sur la voie de l'islam. Elhadj Karamoko (entretien n°15) répondait à notre question d'une manière qui résume bien l'ensemble de notre propos :

P.O. : Quelle différence vous faites entre marabouts et charlatans ?

E.H. : Normalement, quand les blancs sont arrivés ici, on n'a pas pris la peine de leur expliquer la différence entre ces pratiques. Alors ils considèrent charlatans, féticheurs et même guérisseurs comme des marabouts. Aujourd'hui on n'arrive plus à faire la différence entre celui qui fait le mal et celui qui fait le bien. Il suffit que tu t'habilles d'une certaine manière pour se faire attribuer le titre de marabout. Et cela n'est pas bien. En vérité, le vrai, vrai marabout, il est là pour guider les gens sur le droit chemin. Le vrai marabout, c'est celui qui est l'Imam de la mosquée, c'est celui qui doit enseigner aux gens les pratiques islamiques, le vrai marabout c'est celui qui intervient en cas de problème. C'est ça notre travail! Il implore Dieu pour la paix dans le pays et joue le rôle de guide de la

communauté (Entretien n°15, Elhadj Karamoko, 8 septembre 2018, Bouaké, traduction et transcription).

Ces paroles, comme celles des autres karamogos sur les féticheurs et les charlatans, ne sont que l'autre versant d'un discours qui a comme logique la (re)moralisation des pratiques des karamogos, et incidemment, qui suggère que les karamogos sont les seuls en mesure d'utiliser les savoirs mystiques de façon éthique. Cette moralisation se fait via une réaffirmation du lien qui uni l'islam et les karamogos, selon différentes modalités qui sont fonction du discours auquel on s'adresse. Mais dans l'ensemble, au niveau de la logique du discours, la question de la (re)moralisation telle que la pose les karamogos est du même type que celle qui est au cœur du renouveau religieux en Côte d'Ivoire depuis les années 1990. Ce renouveau, selon LeBlanc, « correspond à la dynamisation des structures institutionnelles (associations, ONG médias, écoles et mosquées) et à la revitalisation de la pratique à travers une volonté accrue de moraliser la société ivoirienne » (LeBlanc, 2012, p. 496).

Dans le cas des karamogos rencontrés, le discours sur la moralisation s'adresse aux différentes figures des savoirs mystiques, dont les karamogos eux-mêmes. Il invite, pour être légitime, pour être dans la voie de la moralité, ceux qui pratiquent les savoirs mystiques à se rapprocher de l'islam par l'usage du Coran, des prières et des retraites spirituelles, et par la soumission à Dieu. Ce « souci de soi » a pour idéal une version renouvelée du karamogo, débarrassée des savoirs mystiques non islamiques. En cherchant à se distinguer et à se légitimer de la sorte par rapport aux autres praticiens des savoirs occultes, les karamogos que nous avons rencontrés lancent une invitation aux autres karamogos à se conformer à ce discours. Les propos de Keita Savadogo au sujet de son jeune frère qui est lui aussi karamogo, mais qui ne s'est pas toujours conformé à un usage éthico-moral des savoirs mystiques selon Keita, illustrent clairement cette logique :

B.D. : Pourquoi avez-vous décidé de vous installer dans le marché et pas à la maison ?

K.S. : [...] Je reçois aussi assez de monde aussi bien à la maison qu'ici. Mais je suis ici pour une cause particulière. Mon jeune frère pratique les savoirs mystiques (borola bâra), celui qui suit ce dernier est aussi un karamogo venu du Mali. Nous étions tous dans la même maison familiale. Mais, ce jeune frère pratiquait l'associationnisme (flankafo ya) contraire à la vision islamique. Nous ne pouvions pas rester ensemble, car je suis opposé à cela. C'était comme l'eau et le feu. C'est la raison principale pour laquelle j'ai quitté la maison (en lui cédant ma place) pour venir m'installer ici. Mais mon frère a aujourd'hui renoncé au fétichisme (djoson). Gloire à Dieu ! Il continue les savoirs mystiques (borola bâra) et voyage pour vendre les médicaments à base de plantes. Il fait la prière et observe le jeûne de ramadan. Nous faisons tout ensemble aujourd'hui. Alors, je dis Dieu merci ! (entretien n°7, Keita Savadogo, 31 août 2018, Bouaké, traduction et transcription).

En tant que karamogo eux-mêmes, les interviewés qui tiennent ces discours affirment par la même occasion leur responsabilité par rapport à leur position morale ou éthique supérieure. En se soumettant et en soumettant leur pratique à la volonté de dieu, en préconisant le respect des valeurs islamiques à l'usage de n'importe quel savoir mystique, les karamogos affirment rester sur le droit chemin, et ce contrairement aux féticheurs et/ou aux charlatans. La qualité éthico-morale de leur usage des savoirs mystiques relève de son rapport à l'islam, qui est la plupart du temps cité comme une catégorie générique. En effet, si quelques passages parmi nos entretiens mentionnent les « wahhabites », les « arabisants » ou les médersas comme ayant leur conception particulière de l'islam, les karamogos n'opposent pas cette dernière à leur *propre* conception de l'islam, ni ne circonscrivent ce que serait celle-ci. Ils ne font pas par exemple la promotion de l'islam soufi au dépend d'une autre tradition. En ce sens, lorsque les karamogos dans leurs discours renvoient au « respect de l'islam », des « principes de l'islam », ou même à la soumission ou à la « crainte » de Dieu, ils le font de manière à se rapprocher d'un islam générique, universelle, et de la *oumma*, de la communauté des croyants.es. en islam.

Dans cette perspective, certains karamogos se positionnent même explicitement comme des agents de ce rapport entre l'islam et les savoirs mystiques qu'ils cherchent à établir et à préserver. La moralité de leur action, ils l'attribuent à leur propre volonté, leur propre responsabilité vis-à-vis leur conformité à l'islam. Deux cas que nous avons cités plus haut, soit les échanges menés avec Diabaté (entretien n°2) et Keita (entretien n°7), sont particulièrement illustratifs de cela. Rappelons en effet que ces deux individus affirmaient avoir appris de féticheurs et/ou de charlatans et recourir à certains de leurs savoirs, spécialement dans des situations « d'urgence » qui le nécessitaient, ne jugeant pas ces savoirs immoraux en eux-mêmes. Plutôt, ces karamogos jugeaient qu'il est légitimement possible d'utiliser ces savoirs pour autant que celui qui les utilise sait comment les utiliser « de manière islamique », ou du moins sans entrer en contradiction avec l'islam de par leur usage. Revoici les extraits en question, qui sont respectivement ceux de Diabaté et de Keita :

Extrait 1 :

PO : Pourquoi étiez-vous opposé [au dougoumakalan] ?

D. : Parce que quand on étudie à la médersa, on a tendances à voir mal les pratiques du maraboutage ; on les perçoit comme des pratiques qui ne sont pas conformes aux principes de l'Islam. Effectivement, il y a des pratiques qui sont rejetées par ceux qui ont fait la médersa. Mais il faut y entrer pour comprendre qu'il existe dans l'autre (le « maraboutage ») des pratiques islamiques. Quand on est dedans, il y a des pratiques qu'on peut faire et d'autres qu'on ne ferait pas et qu'on ne dira pas aux gens. C'est difficile.

[...]

PO : Le marabout et le charlatan sont-ils les mêmes ?

D. : je viens de dire que j'ai appris auprès de différentes personnes. Donc, le charlatanisme et le maraboutage ne sont pas les mêmes. Pour le charlatan, je peux consulter à partir du Coran, du tourabou, etc. il y a environ 5 manières de faire. Et j'en sais beaucoup en la matière. Tout ça c'est du charlatanisme. Contrairement au maraboutage qui consiste à s'asseoir pour travailler [c'est-à-dire invoquer les noms de Dieu pour régler les problèmes des gens, etc.] (ajout du traducteur) le charlatanisme quant à lui consiste à consulter les préoccupations

des gens : « il est venu me voir, qu'est-ce qu'il a comme problème ». Alors, quand quelqu'un vient te voir, tu dois lui donner un Bic (stylo à bille) pour qu'il note ce que tu lui révéleras : voilà il y a tel ou tel problème, tu as besoin de ça, tu as besoin de ça. C'est ça le charlatanisme. Pour le maraboutage, quelqu'un peut venir te voir pour cause de maladie ou veut entreprendre quelque chose ou encore « je cherche à épouser telle femme mais je n'y arrive pas ». Pour cela, tu vas devoir t'asseoir pour écrire (nassidji). Dans le cas du charlatan, il verra quel remède proposer pour le traitement. C'est donc ça la différence entre les deux. Il arrive des fois où je fais le couplage des deux. Cela advient lorsqu'il s'agit de cas grave où le maraboutage seul ne peut régler le problème. Dans ce cas je recours aux pratiques charlatanistes pour faire le mélange pour lui donner. Il y a aussi des cas que le charlatanisme seul ne peut résoudre. Là aussi on associe le maraboutage là-dedans pour faire le travail. Pour le fétichisme, les gens ne le pratiquent pas, surtout ceux qui ont fait des études approfondies à la médersa, car ils le jugent contraire aux normes islamiques. J'ai appris beaucoup auprès des féticheurs. On s'en sert pour guérir, enseigner, exorciser le mauvais sort et poser des actes nuisibles. On pourrait l'utiliser, mais, vu que j'ai étudié et appris à connaître cette pratique, je refuse de l'utiliser [pour des raisons islamiques] (ajout du traducteur) (Entretien n°2, Diabaté Sylla, 22 juin 2018, Bouaké, traduction et transcription).

#### Extrait 2 :

P.O. : Pouvez-vous nous parler de la différence entre les charlatans et les karamogos ?

K.S. : Je demande à Dieu de me pardonner. La véritable différence entre les savoirs mystiques (borola bâra) et le charlatanisme (djason) réside en la connaissance de Dieu. Dans mon travail, je sais ce que je suis musulman et je dois adorer Dieu. Pour ce faire, toutes mes actions doivent refléter la crainte de Dieu. Certains viennent demander à faire du bien comme d'autres viennent pour le mal. Alors, toi qui crains Dieu, il t'appartient d'œuvrer dans le sens du bien. C'est là le problème. Aussi, quelqu'un qui craint Dieu ne devrait pas adorer le fétiche.

B.D. : Faites-vous de la consultation ?

K.S. : Oui, je fais de la consultation (fléli). Mais disons qu'il y a plusieurs formes de consultation. Il y des karamogos qui consultent en utilisant les cauris, certains consultent par le tourabou et d'autres par l'istikhara. Quant à moi, je procède par le nom (istikhara). Quand quelqu'un vient me voir pour une consultation, je demande que la personne me laisse son nom et qu'elle revienne demain. Moi je fais l'istikhara à partir du nom de la personne demanderesse et lui dit de revenir le lendemain pour la suite.

B.D. : Quelle est la différence entre ceux qui font le tourabou et les pratiques de cauris?

K.S. : Il y a diverses formes de pratique de cauris. Il y a certains qui adorent autres choses. Ils ne lancent jamais les cauris sans avoir fait une offrande [c'est-à-dire adoré un fétiche] (ajout du traducteur). Il y en a qui ne font qu'interpréter les signes. Ils ne font pas d'offrandes. Pour moi, cette pratique n'est pas mauvaise et n'est pas à rejeter même si ma compréhension des choses diffère de celle des autres. Je fais ça surtout lorsqu'il s'agit d'un problème urgent. Mais je n'associe rien du tout à Dieu. Sans me consacrer à ça exclusivement, je le fais pour des cas très urgents. L'istikharah peut se faire la nuit comme le jour. Certains le font la nuit comme d'autres le font le jour. Tout dépend de la période de concentration de chaque karamogo pendant l'invocation de Dieu afin de pouvoir voir le résultat au réveil. Je tiens à dire que pour tout travail que le karamogo fait, il doit y mettre la crainte de Dieu. Cela est fondamental (entretien n°7, Keita Savadogo, 31 août 2018, Bouaké, traduction et transcription, notre emphase dans le texte).

Dans cette perspective, c'est-à-dire dans l'ordre de ces discours, il est donc de la responsabilité de chacun de s'engager dans un usage des savoirs mystiques qui reste en accord avec l'islam si l'on souhaite faire « bien », et de fait, d'exercer son jugement à partir de ce que l'on comprend de l'islam. S'en remettre à l'islam et à Dieu pour exercer son propre discernement serait donc une manière d'exercer sa responsabilité morale vis-à-vis des pratiques mystiques.

Malgré les différentes formulations des karamogos interrogés, le critère principal qui ressort pour qualifier la moralité des pratiques des karamogos est celui du respect de l'islam. Ce souci unanime de la part des karamogos de présenter une version de soi et de ses pratiques en accord avec l'islam est significatif dans le contexte religieux contemporain qui fait suite aux vagues de réformes islamiques qui ont pris place à Bouaké. Au cours de ces deux vagues, les karamogos ont été accusés de ne pas avoir une bonne connaissance de l'islam, notamment du Coran et de la langue arabe, et de mélanger des éléments de culture africaine à la pratique de l'islam (LeBlanc, 1999, 2006, 2014). Comme l'indiquait déjà un extrait cité plus haut (entretien n°2), la méfiance à l'égard des karamogos est toujours présente, notamment dans des

établissements scolaires comme les médersas. Un karamogo nommé Yassouba nous disait par exemple la chose suivante au sujet de celles et ceux qui s'opposent aux pratiques mystiques des karamogos :

Tu vas trouver des gens, ceux qui vont sur cette lancé-là, on te dit que ceux qui font le mystique là, ils sont pas propres. Ils vont te dire qu'ils sont pas propres. Est-ce que tu vois? On les prendra en général souvent comme des féticheurs. Parce qu'eux ils se disent que c'est pas possible, [qu'] on peut pas résoudre les soucis de quelqu'un sans que au moins un mauvais génie viennent t'aider, c'est pas possible. Eux, pour eux c'est comme ça. Nos frères wahhabiya là, eux là ils renient ça catégoriquement. (entretien n° 4, Yassouba Karamogo, 6 juillet 2018, Bouaké, entretien réalisé en français, transcription)

L'extrait précédent offre un exemple de la manière dont la figure du karamogo est perçue de manière péjorative dans certains milieux musulmans. Et lorsque l'on rassemble les divers entretiens qui en font mention, on obtient un aperçu de la manière dont nos hôtes divisent ces espaces de sens commun. Soit, pour eux, les médersas sont des lieux où on est indifférent aux karamogos et aux possibilités mystiques du Coran, ou dans le pire, où on y est même hostile (entretiens n° 1, 2, 6, 12, 15, 16). Ces établissements d'enseignement sont associés aux « arabisants », aux « saoudiens », ou encore aux « wahhabites », à des conceptions de l'islam qui leur seraient propres, et qui ne partageraient pas la même attitude que les karamogos que nous avons rencontrés face aux savoirs et à l'usage mystique du Coran. On se souviendra en effet que les premières médersas à Bouaké et en Côte d'Ivoire plus généralement étaient l'œuvre de réformateurs wahhabites qui revenaient de leur pèlerinage ou de séjours d'études à l'étranger (cf. chapitre 2). Ces médersa ont ensuite joué un rôle important dans la transformation de la conception et de la pratique de l'islam, en devenant des voies de diffusion d'une version arabisante de celui-ci (Binaté, 2016b, p. 127). Les karamogos ont ainsi une conscience de ne pas être acceptés dans ces milieux de l'islam arabisant où les savoirs mystiques et la figure du karamogo sont considérés comme des innovations – les médersas et les groupes religieux (« wahhabites ») qui y sont associés

– ou du moins de l’être selon des modalités précises : ne pas promouvoir, pratiquer ou enseigner l’usage des savoirs mystiques. Ils sont conscients également que c’est au nom de l’islam, c’est-à-dire d’une conception de celui-ci, ainsi qu’en raison du discours médiatique sur les marabouts à Abidjan que l’on dépeint comme des escrocs et des assassins (cf. terminologie) qu’on refuse toute légitimité, voire toute légalité d’un point de vu islamique aux savoirs mystiques et à leur usage.

C’est précisément dans la continuité de cette logique, mais cette fois inversée à leur avantage, que les karamogos inscrivent leur discours sur les autres figures du mystique et sur leur propre usage des savoirs mystiques. Ces discours, comme nous avons pu le constater, sont l’occasion pour les karamogos d’affirmer que l’un dépend de dieu pour la réussite des pratiques mystiques, que l’un prie pour rester sur le droit chemin, que l’un se donne la responsabilité de guider les gens sur la voie de l’islam, etc. En d’autres termes, ce sont des discours de remoralisation de la pratique des karamogos, qui procèdent par une réaffirmation de leur engagement religieux personnel d’une part, et par un recours à l’islam ou à l’islamité comme critère moral dans leurs jugements et leurs actions. En tant que critère de la moralité, l’islamité disqualifie les pratiques mystiques qui ne sont pas fait dans le respect de l’islam et de la volonté divine selon une définition islamique, ou encore les figures qui n’utilisent pas les savoirs mystiques dans le respect des principes islamiques. À travers cela, l’agissement des karamogos et l’usage des savoirs mystiques est en quelque sorte réislamisé en réponse à un discours qui leur refusait tout caractère islamique, et qui par le fait même s’appropriait la délimitation des frontières de l’islamité. Dans l’absolu, cette réislamisation est subjective plus qu’objective, au sens où les contours de l’islamité telle qu’en parlaient les karamogos rencontrés variaient d’un individu à l’autres : certains jugeaient légitime l’usage de savoirs particuliers que d’autres disaient éviter pour des raison de conformité aux principes de l’islam, de la même manière que certains considéraient comme fondamentalement immoraux les autres praticiens des savoirs mystiques tandis que d’autres n’hésitaient pas à apprendre d’eux, mais disaient adapter leur usage de ces

savoirs de manière à se conformer à l'islam. En somme, ce sont là différentes manières exprimées par les karamogos de conjuguer son engagement religieux et son usage des savoirs mystiques, et qui renvoient à la façon dont les individus rencontrés vivent et conçoivent l'islam dans leur quotidien.

Le rapprochement discursif que nous décrivons entre les savoirs mystiques et la religion, ou encore la remoralisation des savoirs mystiques par le religieux, est clairement exprimé par Yassouba (entretien n° 4) lorsque nous cherchions à en savoir plus sur ce qui l'avait motivé à devenir karamogo<sup>11</sup>. Dans l'extrait qui suit, c'est suite à un malentendu que Yassouba tente de corriger la conception que nous avons alors de son occupation, et qu'il élabore sur la façon dont il conçoit ses activités mystiques en tant que karamogo :

P.O. : pourquoi avoir choisi d'apprendre les connaissances mystiques plutôt que...

Y.K. : je n'ai pas choisi.

P.O. : c'est à cause du don?

Y.K. : Voilà! C'est ce qui m'a lancé dedans. Moi je n'ai pas choisi. Tu n'as pas le choix, on t'impose.

P.O. : c'est votre principal métier?

Y.K. : au fait c'est une adoration. Tu vois c'est une adoration. Maintenant dans ces adorations-là, le mystique revient toujours. Est-ce que vous voyez? C'est une adoration comme toute autre, c'est pour ton Dieu. Tu veux parler à Dieu, tu essaie de te rapprocher de ton Dieu. Dans ce genre de truc là, rendu à un certain niveau d'élévation là, c'est là, c'est quelque chose qui est là. Je sais pas comment on peut dire ça, mais on va dire que c'est du mystique. Parce qu'à partir du moment où tu arrives à dire quelque chose à Dieu, et lui son problème il est résolu, c'est quoi? Hein, ça devient quoi? Voilà... (entretien n° 4 Yassouba Karamogo, 6 juillet 2018, Bouaké, entretien réalisé en français).

---

<sup>11</sup> Nous nous attardons spécifiquement sur cette question dans le chapitre 5. Voir aussi le portrait de Yassouba à la section 5.1.

Ce discours aurait pu être une réponse également adressée aux discours réformistes, arabisants ou autres, du fait qu'il fait suite à un malentendu sur la nature même de ce que font les karamogos. Notre conceptualisation erronée de l'occupation de Yassouba, c'est-à-dire lorsque nous la qualifions de « métier », suscite chez lui le souci de corriger l'erreur que nous venions de faire en associant les pratiques mystiques à la catégorie sémantique d'un « métier ». Et en nous répondant qu'il s'agit en fait d'une adoration destinée à Dieu, Yassouba réinscrit ce qu'il qualifie de mystique à l'intérieur des frontières du religieux, et il gomme ainsi la nuance que d'autres établissent entre ce qui relève pour eux du mystique et du religieux. Ce qui est dit implicitement, c'est que l'adoration (religieuse) de Dieu, rendu à un niveau que les karamogos s'évertuent à atteindre, ne peut que devenir mystique. Pour Yassouba, en d'autres termes, le mystique fait donc partie du religieux. Ce discours se rapproche d'une conception soufi de l'islam et s'éloigne de l'attachement aux textes propre aux défenseurs du renouveau islamique ivoirien des années 1990. En ce sens, le discours de Yassouba, comme celui des autres karamogos que nous avons rencontrés, est un contre-discours qui s'attaque à la distinction entre les savoirs mystiques et l'islam et à leur opposition : il subvertit l'antagonisme que construisaient les discours des renouveaux islamiques des précédentes décennies, qui s'est maintenu aujourd'hui selon les karamogos dans les médersas, par les « arabisants » et les « wahhabiyas », en faisant du mystique l'une des propriétés du religieux, c'est-à-dire de l'islam.

Les karamogos ont comme nous l'avons vu plusieurs façons d'aborder le rapport des savoirs mystiques à l'islam, mais la logique derrière leurs discours reste la même. C'est celle d'une réaffirmation de leur religiosité par la voie de la moralité, i.e. ce qu'ils font en relation avec « le bien », ce qu'ils font pour éviter « le mal », ces notions étant toujours rapportées à un cadre islamique. Les discours, comme l'exprimait Foucault (2009) sont ce par quoi et ce pour quoi les individus entrent en lutte. Dans le cas qui est le nôtre ici, la joute discursive a comme enjeu la délimitation de ce qui compte pour religieux, de ce qui peut s'inscrire dans la tradition discursive de l'islam (Asad,

2009). C'est précisément de cette inclusion dans la tradition que dépend la légitimité des karamogos, et les multiples discours que nous avons mis en évidence jusqu'ici sont des tentatives de réaliser cette inclusion.

## CHAPITRE VI

### DEVENIR ET ÊTRE KARAMOGO : LE SUJET FACE AUX NORMES

Ce chapitre se penche sur les parcours de vie des karamogos, et plus particulièrement sur la manière dont ces derniers mettent leur vie en récit. Il sera question d'y analyser les modalités et le contenu du discours par lequel les individus que nous avons rencontrés affirment être devenus des karamogos. Pour ce faire, nous avons constitué des portraits sous forme narrative à partir des récits de vie et des entretiens que nous avons menés avec les karamogos concernés. D'une part, la discussion de ces portraits se centrera autour de 4 thèmes que nous aurons identifiés et sera complété par le recours à des extraits d'entretien qui permettront d'aller plus en profondeur sur ces thèmes. D'autre part, nous aborderons en conclusion du chapitre la question de la forme des discours et de sa signification du point de vue de l'islam et des interviewés.

#### 6.1 Portraits

Les portraits que nous présentons ici résument le parcours de vie des karamogos que nous avons rencontrés, de leurs premiers moments en tant qu'élève à aujourd'hui. Ces récits de vie proviennent en partie de la réponse des karamogos à la première question de notre grille d'entretien : pourriez-vous nous raconter votre vie, et comment vous êtes devenu marabout? Toutefois, les individus que nous avons interrogés donnaient parfois peu de détails lorsqu'ils répondaient à cette question. Nous devions donc les relancer avec d'autres questions, par exemple concernant le type d'école qu'ils

ont fréquenté, leur relation avec leur maître, etc. C'est pour cette raison que certains portraits peuvent sembler aborder ces thèmes plus que d'autres. Aussi, afin de constituer les portraits, nous avons parfois délibérément modifié l'ordre des réponses des karamogos par souci de cohérence chronologique des portraits, ou encore par souci de clarté dans la mise en forme et la présentation de ce type de données. Nous avons ainsi complété les portraits à partir de diverses sections des entretiens qui venaient ajouter plus de détails à des moments du récit qui avaient été peu ou pas développés au moment de l'entretien dédié explicitement aux parcours des individus. De cette manière, les ajustements que nous avons faits éclairent simplement des thèmes ou des propos qui avaient été mentionnés dans la première tentative des karamogos de résumer leur parcours de vie. Ils ne dérangent donc pas nécessairement la perspective émique que nous souhaitons adopter en collectant des parcours de vie.

Également, nous avons inclus à ces portraits les occupations actuelles des karamogos, c'est-à-dire ce qu'ils en disaient, de même que ce qu'ils disaient de leurs pratiques et de celles des autres. L'objectif était que les récits de vie racontés par les karamogos soient complétés par des informations sur la situation, les pratiques et les occupations actuelles des karamogos, qui n'avaient peut-être pas été mentionnées dans les récits de vie initiaux. Ces commentaires, souvent brefs et cités dans les termes utilisés par les karamogos eux-mêmes, visent à ajouter de la précision aux récits tout en évitant de déformer le sens que leur donnent les individus rencontrés. En fait, en continuité avec l'approche que nous avons adoptée jusqu'à maintenant, nous continuons de considérer les données recueillies comme des constructions discursives, cette fois articulées autour d'une trajectoire personnelle propre à chaque karamogo. En d'autres termes, les récits peuvent être considérés comme des discours construits autour du parcours vécu des karamogos, devenant l'occasion d'une réflexion sur soi-même, sur les autres et sur les conditions de possibilité et la façon de mener une vie juste et bonne, mais aussi une manière d'afficher une version de soi conforme à des principes, à des valeurs, ou à la poursuite d'une conception de la vertu. Notre démarche ne consiste donc pas à

reconstituer des trajectoires types qui mèneraient à devenir karamogo, mais plutôt à observer comment les trajectoires personnelles sont le lieu de construction de discours, et comme ces derniers véhiculent des logiques de légitimation, des thèmes particuliers, des principes moraux auxquels s'identifier, et des réflexions sur le bien et ce qu'il était bon de faire dans une situation donnée.

Le choix des individus et du nombre de portraits a été fait pour répondre aux besoins de l'analyse, c'est-à-dire relativement aux thèmes que nous avons identifiés par le regroupement des entretiens (nous y reviendrons). Nous voulions ainsi que chaque thème se retrouve dans plus d'un portrait, de manière à mettre en relief autant les similitudes entre les karamogos retenus que les particularités de leur parcours. De fait, la présentation de cinq portraits suffisait à ce que chaque thème se retrouve dans au moins deux portraits, ce qui permet d'illustrer la récurrence des thèmes en même temps que les formes particulières qu'ils prennent dans des discours qui sont des interprétations de trajectoires personnelles. Nous aurions pu inclure d'autres portraits à ceux présentés ici, mais notre choix s'est arrêté sur ceux-ci parce qu'ils représentaient à notre avis le mieux les thèmes mis de l'avant dans notre échantillon quant à la manière de devenir karamogo.

#### Portrait 1 : Boubacar Dialo (entretien n°10)

Enfant, Boubacar a fréquenté la médersa Moalin Moussa, à Daloa (sud ouest de la Côte d'Ivoire; région de plantation) où ils résidaient. Il y a étudié pendant 3 ans, où il a fait le CP1 et le CP2<sup>12</sup>. À la suite de cela, Boubacar dit avoir fréquenté une école coranique traditionnelle (*dogouma kalan*), où il a appris le coran pendant une quinzaine d'année auprès de son maître, Diarassouba Adama. À la fin de sa formation, le maître Adama a transmis un secret à tous les élèves en même temps. Ce secret, c'était comment

---

<sup>12</sup> Correspond à la première et deuxième année du primaire au Québec.

faciliter l'apprentissage des livres. Selon Boubacar, les élèves pouvaient ainsi l'utiliser pour eux-mêmes. Lui-même l'a fait.

Selon Boubacar, c'était la volonté de son père qu'il soit instruit sur l'islam. Le père de Boubacar avait un champ de café et un champ de cacao lorsque ce dernier était petit, mais un jour les champs ont brûlé. À ce moment, le père de Boubacar a tout fait pour envoyer ses fils en Arabie Saoudite afin qu'ils poursuivent leur éducation islamique. Son père lui-même souhaitait devenir Karamogo, mais les gens autour de lui n'aimaient pas qu'il refuse ainsi de travailler au champ. Par exemple, le père de Boubacar possédait des connaissances sur les plantes et faisait des décoctions pour les gens, mais il ne faisait pas la promotion de ses savoirs. Selon Boubacar, les gens se déplaçaient de leur propre initiative pour voir son père, même lorsqu'il est décédé. Il applique cette même conduite dans son occupation d'imam (karamogo) aujourd'hui. Boubacar et ses frères ont reçu des connaissances de leur père, et il y a certaines dont il se sert encore aujourd'hui pour traiter les problèmes de fécondité, de faiblesse sexuelle, d'estomac, tout en demandant toujours l'aide de dieu pour accomplir ces traitements.

Ne pouvant devenir Karamogo comme il l'aurait souhaité, le père de Boubacar accordait une grande importance à l'éducation islamique de ses enfants. C'est pour cette raison qu'il a décidé de les envoyer dans une médersa, et qu'il voulait ensuite qu'ils aillent en Arabie Saoudite. Boubacar souhaitait de la même manière poursuivre ses études en Arabie Saoudite, car selon lui, étudier à la médersa en Côte d'Ivoire ne permet pas de trouver un travail. Il a donc entrepris les procédures auprès de la *Muslim world League* afin d'obtenir une bourse d'étude pour aller en Arabie Saoudite. Il leur a fait parvenir les documents demandés, mais l'organisme a mis fin à la correspondance lorsque la guerre en Côte d'Ivoire a commencé (2002). En raison de l'absence d'université islamique en Côte d'Ivoire<sup>13</sup>, Boubacar a décidé de poursuivre sa

---

<sup>13</sup> Depuis 2009, la Côte d'Ivoire possède deux universités islamiques : l'Université musulmane d'Afrique (UMA) et l'Université islamique al-Fourqane de Côte d'Ivoire (UIFCI).

recherche de connaissance auprès de deux imams : Isaac Dosso et Bakary Konaté. Mais Boubacar dit que beaucoup terminent d'apprendre le coran et cherchent un autre boulot. Ils ne deviennent pas nécessairement karamogo.

Aujourd'hui, Boubacar est imam principal dans une mosquée et imam adjoint dans une autre. Connus pour rendre divers services grâce à ses savoirs religieux et mystiques, Boubacar se considère néanmoins comme un imam avant tout. Mais ces deux occupations ne sont pas mutuellement exclusives selon lui. Au contraire, Boubacar dit que lorsque les gens voient que tu as la connaissance, ils te sollicitent, que tu sois ou non un karamogo. C'est comme ça qu'il dit être devenu imam. En ses mots à lui, « quand tu as la connaissance, c'est à toi de te préparer. » De la même manière selon Boubacar, si des gens le consultent pour avoir une solution à leur problème<sup>14</sup>, ce n'est pas en raison de ses efforts directement, mais de la volonté de Dieu. Il dit qu'il peut ainsi prier pour demander à Dieu de guider les gens vers lui, mais que c'est Dieu qui a le dernier mot. En ses termes, « tout ce que le marabout peut faire, c'est prier à dieu ». De bouche à oreille, les gens entendent parler de lui, ce qui fait en sorte que ce qu'il fait pour les gens n'a pas besoin de publicité. Également, comme il a travaillé plus de 10 ans chez un maître en échange de secrets (*sirr*), Boubacar dit que dieu peut voir sa souffrance et lui accorder la baraka, ce qui confère à ses connaissances plus de réussite.

#### Portrait 2 : Elhadj Karamoko (Entretien n°15)

Elhadj a d'abord fréquenté une dogouma kalan à Touba (dans le nord-ouest de la Côte d'Ivoire, près de la frontière avec la Guinée). Son maître là-bas, un « grand marabout mais pas un imam », selon Elhadj, avait alors 40 apprentis. Pourtant, ce dernier n'avait aucun projet lucratif lui permettant de les nourrir. Pour cette raison, tous

---

<sup>14</sup> À comprendre ici au sens de « blocage », soit un obstacle d'ordre professionnel, amoureux, spirituel, économique, etc. qui semble ne pas vouloir se dissiper avec le temps et dont l'origine en vient à être attribuée à des forces invisibles.

devaient participer aux travaux champêtres et domestiques, et même parfois mendier de la nourriture (notion de *talibe*). Elhadj allait ainsi au champ pour travailler, chercher du bois de feu, puiser de l'eau, et aidait la femme de son maître à préparer la nourriture. Tout cela faisait partie de l'apprentissage à l'école coranique traditionnelle, et « par la grâce de Dieu », dit-il, il a pu apprendre peu à peu sur l'islam, mais pas assez à son goût.

Elhadj a ensuite voyagé dans la sous-région, soit trois ans en Guinée, quatre ans au Ghana puis quatre ans et demi à Ouagadougou au Burkina Faso. Il est allé dans ces pays « à la recherche du savoir ». Il a fréquenté d'autres maîtres pendant ces années, toujours selon le même procédé de soumission par le travail, en échange de nourriture et de connaissances. Elhadj allait à la rencontre de ces maîtres après qu'il eut entendu parler d'eux au cours de ses voyages, et il ne les quittait que lorsque ces derniers disaient avoir terminé de lui enseigner.

En 1971, Elhadj est venu s'installer à Bouaké. Il était « fatigué », soit, il en avait assez de voyager. Il a alors commencé à fréquenter la médersa Sakhaafataoul Islamia, car il se disait qu'il apprendrait plus rapidement dans une médersa. Il y a fait 10 ans d'études, jusqu'à l'obtention du BEPC<sup>15</sup>, toujours dans l'objectif d'acquérir des connaissances. Malgré qu'il ait appris plus à la médersa, Elhadj ne considère pas que toutes les années passées auprès des maîtres sont inutiles. Au contraire, il dit y avoir gagné de la force et de la *baraka*. En s'installant à Bouaké, Elhadj a également commencé à officier en tant qu'imam adjoint dans une mosquée de son quartier. C'est environ à ce moment également qu'il dit être devenu karamogo. Les gens venaient le voir pour qu'il implore Dieu en leur faveur, et il arrivait à le faire grâce à la *baraka* qu'il avait « (...) gagné sur le chemin d'acquisition de savoirs, la souffrance, les durs labeurs, l'endurance sur le chemin de la recherche du savoir ». Jusqu'à aujourd'hui, les

---

<sup>15</sup> Équivalent français d'un diplôme d'études secondaires au Québec.

gens lui demandent son aide pour des préoccupations associées à l'emploi, à la réussite d'examens, à la prospérité économiques, et « tout ce qui concerne la quête du bien-être dans la vie ». Pour eux, il peut faire des *nassidjis* (eau coranisé), des *douhaous* (bénédiction) et l'*istikhara* (prière de sollicitation). Elhadj ne peut cependant faire de longues retraites spirituelles (*kalwat*) en vertu de ses obligations à la mosquée. C'est progressivement qu'il est devenu karamogo, au fil des sollicitations des gens et de par le « bouche à oreilles », et sans faire de « publicité » ou de promotion quelconque de ses services, précise-t-il. Avant lui, son père et son grand frère étaient aussi des karamogos, d'où leur nom de famille (Karamogo).

Depuis 7 ans maintenant, Elhadj est imam principal dans la mosquée où il a commencé à officier en 1971. Il mène les cinq prières quotidiennes, ce qui l'empêche de se déplacer. Les gens viennent plutôt le voir à sa demeure située à côté de la mosquée. Outre pour solliciter ses services religieux et mystiques, Elhadj affirme que certains viennent le voir à la recherche de connaissances, soit des imams ou d'autres karamogos, mais que les enfants fréquentant une médersa ne viennent pas. Selon lui, ceux qui n'ont pas fréquenté un *dogouma kalan* ne sont pas intéressés par les savoirs des karamogos, car on n'en parle pas dans les médersas. Ces gens qui viennent le voir, donc, ne le font pas dans la « posture de l'apprentis ».

### Portrait 3 : Diabaté Sylla (entretien n°2)

Diabaté a débuté sa formation dans une école coranique traditionnelle (*dogouma kalan*). À 14 ans, il est entré dans une médersa à Daoukro (centre de la Côte d'Ivoire), où il est resté 6 ans. Suite à cela, Diabaté est parti à Abidjan pendant 7 ans, où il a continué à étudier. Il est ensuite revenu à Bouaké où il a fréquenté trois médersas : Dar al Hadith, Makhassit et Sakafat (Sakhaafataoul Islamia), car à l'époque, il fallait fréquenter ces écoles afin de pouvoir prétendre aux concours de bourse qui y étaient ouverts et qui lui auraient permis de poursuivre ses études à l'étranger. N'ayant pas

réussi à obtenir une bourse, Diabaté est devenu enseignant dans une médersa à Tiebissou (centre de la Côte d'Ivoire, moins de 70 km de Bouaké). C'est à cette époque qu'il a rencontré son premier maître. Ce dernier était venu rendre un service au maire de la localité lorsqu'il a fait un rêve dans lequel un enseignant d'une médersa devenait son apprenti. Diabaté l'a croisé par hasard, et son maître lui a dit qu'il était l'apprenti à qui il avait rêvé.

Diabaté a accepté de suivre son nouveau maître. À Tiebissou, on lui avait proposé de devenir l'imam de la grande mosquée, mais Diabaté ne voulait pas de ce rôle. Il était également insatisfait de son emploi d'enseignant à la médersa, car le salaire y était peu élevé. Diabaté a donc accepté de suivre le maître, se disant qu'il aurait peut-être une meilleure chance avec lui. En vérité, dit-il, « je nourrissais l'envie de devenir un homme de grande renommée ; que les gens parlent de moi un jour ; que le monde dise : Diabaté, Diabaté ! » En d'autres termes, il souhaitait devenir une personne reconnue pour l'aide qu'il apporterait à sa communauté. Il est donc parti avec son maître pendant 4 ans, pour l'assister dans ses voyages au Mali et en Côte d'Ivoire. Ils faisaient des prêches ensemble, et Diabaté l'aidait avec l'écriture des passages coraniques sur les tablettes (*nassidji*).

Après que son maître l'eut « libéré<sup>16</sup> », Diabaté a continué à voyager au Mali et en Côte d'Ivoire pour approfondir et varier ses connaissances. En tout, il dit avoir fréquenté au moins une dizaine de maîtres et d'autres détenteurs de savoirs mystiques, comme des charlatans, des féticheurs et des guérisseurs, qui avaient tous des connaissances différentes de celles que lui avait transmis son premier maître. Selon Diabaté, « (...) quand on veut surpasser autrui en matière de savoir, il faut te lever et parcourir un long chemin. » Il est d'avis également que sa formation à la médersa l'a beaucoup aidé dans son parcours, d'une part pour pouvoir lire le Coran et effectuer certains calculs que

---

<sup>16</sup> Il s'agit d'une figure de style pour signifier que Diabaté avait appris suffisamment aux yeux de son maître pour être autonome et vaquer à ses propres occupations.

requièrent les savoirs que lui a transmis son premier maître, et, d'autre part, pour discerner les pratiques qu'il peut faire de celles qu'il ne peut pas faire puisqu'elles sont contraires à sa compréhension de l'islam.

Diabaté vit aujourd'hui des services qu'il rend en tant que karamogo et d'une petite boutique de denrées et d'objets divers dont il est le propriétaire. Il a enseigné à 6 apprentis « qui sont devenu des karamogos ». Il a cependant arrêté car il n'appréciait pas l'attitude de certains apprentis, ce qui l'a découragé de poursuivre. Au-delà de ça, Diabaté continue lui-même d'apprendre auprès d'autres karamogos, qui sont plutôt des « collègues » que des maîtres. Il consulte ces derniers lorsqu'il fait face à des cas qui sont au-delà de son propre savoir. De la même manière, chacun s'informe sur les résultats des pratiques des autres, de ce qu'ils ont vu en rêve après avoir fait certaines invocations. Selon Diabaté, « (...) ce sont des savoirs qui ne peuvent s'acquérir qu'en côtoyant les autres. »

#### Portrait 4 : Yassouba Karamogo (entretien n°4)

Yassouba est originaire de Mankono (nord de la Côte d'Ivoire). Comme son nom l'indique, il est descendant d'une lignée familiale de karamogos. Toutefois, il n'en a pas connu dans son entourage familial qui soient encore en vie. Étant jeune, Yassouba a fréquenté une école séculière jusqu'à la 3<sup>e</sup>. Il éprouvait beaucoup de difficulté à l'école lorsqu'il y était élève, mais il est tout de même parvenu à obtenir son BEPC (brevet de premier cycle) après deux tentatives. Il a ensuite poursuivi au second cycle, mais a arrêté à la seconde année<sup>17</sup> en raison de ses difficultés. Il se rappelle que sa mère lui disait alors que s'il devait réussir dans la vie, ce ne serait pas à l'école, car cela n'était pas pour lui. Yassouba s'est alors « jeté dans la vie active ». Il faisait le commerce de l'anacarde (noix de cajou) au village. À cette période également,

---

<sup>17</sup> Équivalent de la 4<sup>e</sup> année du secondaire dans le cursus québécois.

Yassouba fait régulièrement des rêves. Il les considère banals, mais son grand frère, qui est lui-même un karamogo qui pratique l'interprétation des rêves, l'enjoint de les prendre au sérieux. Entre autres, Yassouba fait des rêves dans lesquels un maître lui apprend des choses, mais il n'est pas certains de la manière de les mettre en pratique. Il décide d'en parler à ses amis, et l'un d'entre eux dit reconnaître la personne à qui Yassouba a rêvé. Après avoir été mis en contact, le maître en question décide d'appeler Yassouba. Comme Yassouba porte le nom de famille Karamogo, ce maître qui l'a contacté accepte de le prendre comme apprenti.

Yassouba est parti à la rencontre de son maître au Burkina Faso, dans la ville de Bobo Dioulasso, et celui-ci a commencé à l'initier. Yassouba restait avec lui pour des périodes de cinq à six mois, puis retournait chez lui au village pour poursuivre ses activités commerciales pendant la saison des récoltes avant de retourner auprès de son maître. L'argent qu'il gagnait, il en laissait une partie à sa famille et une autre à son maître. Yassouba a fait ces allers-retours pendant 2 ans. Et les périodes qu'il passait auprès de son maître, il affirme aujourd'hui qu'elles étaient difficiles. Il se mettait « en esclavage » pour son maître, veillait à ses soins, allait travailler au champ pour lui, aidait ses femmes, etc. Ce n'est qu'après quelques mois que son maître a commencé à lui transmettre des connaissances.

Yassouba juge que cette période était nécessaire, car selon lui, il est impossible d'apprendre seul, même si ses facultés, c'est-à-dire ses rêves, lui sont venus d'eux-mêmes, comme un don en raison de son ascendance familiale. Yassouba compare le processus difficile de l'apprentissage à la révélation du Coran au prophète Mohammed par l'ange Jibril, qui fut un processus douloureux pour Mohammed. Ainsi, par les difficultés qu'il a endurées pendant son apprentissage auprès de son maître, Yassouba a de la même manière attiré sur lui la bénédiction divine, la *baraka*, qui lui permet d'aider les gens aujourd'hui. Mais selon lui, cela ne suffit pas à faire de lui un karamogo. C'est pour cette raison qu'il continue d'apprendre, de rechercher des

connaissances auprès d'autres maîtres lorsqu'il entend parler d'eux. Selon Yassouba, si on vient lui parler qu'une telle personne à tel endroit possède telle connaissance, « une science avancée », il ira vers cette personne et cherchera à apprendre auprès d'elle. Il dit préférer cette approche aux échanges que l'on peut faire entre karamogo dans des *grains*<sup>18</sup>, car souvent ce ne sont pas des connaissances fiables.

#### Portrait 5 : Tamela Kane, entretien n°11

Tamela a fréquenté une école dogouma kalan pendant une dizaine d'année dans le village de Niapliqué, près de Boundiali (nord ouest de la Côte d'Ivoire). Il faisait différents travaux pour son maître, Siaka Koné, dont le travail au champ. Mis à part lui, sept autres élèves apprenaient auprès du maître. Tamela a atteint l'étape du *courana djigui*, c'est à dire la fin du cycle d'apprentissage consacré au coran, que l'on souligne par une cérémonie du même nom. Après la mort de son maître, il a continué à travailler pour la famille de ce dernier pendant un an.

Après son apprentissage auprès de son maître, Tamela considérait qu'il avait fourni plus d'effort qu'il n'avait reçu de connaissance. Il avait de ce fait encore envie d'apprendre, mais il arrivait aussi à un âge avancé. Avec la permission de ses parents qui s'y opposaient au départ, Tamela est parti à Korhogo (nord de la Côte d'Ivoire) poursuivre son apprentissage dans une médersa: *Jadidatul al islamia*. Il y a fait quatre ans, soit les classes de CM1, CM2, 6<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup>. Il souhaitait entrer à la médersa en CM2, mais après un test de classement, il fut envoyé en CM1 en raison de difficultés de prononciation des versets. Il éprouvait également des difficultés en français. Mais par-dessus tout, c'était l'arabe que Tamela souhaitait apprendre.

---

<sup>18</sup> Rassemblements informels entre ami où on discute et où on boit le thé.

Tamela est ensuite venu à Bouaké pour compléter sa scolarité de la 4<sup>e</sup> à la terminale à la médersa *Dar al Hadiths*. Il y a obtenu son BAC en 2008. Suite à cela, grâce à ses bons résultats, Tamela a pu participer à un séminaire organisé par l'université *Jamiatul Islamia de Médine*. Ce séminaire a duré un mois et six jours, après quoi il a trouvé un poste dans une médersa à Mankono (centre de la Côte d'Ivoire) en 2009. Puis, de 2010 à 2011, il a enseigné dans une médersa à Dabakala (centre de la Côte d'Ivoire au nord de Bouaké), où il s'est également marié, et de 2012 à 2014 dans une médersa à Bouaké.

Tamela a ensuite cessé ses activités d'enseignement en raison de problèmes de santé. Il est allé se faire soigner chez divers herboristes installés au Burkina Faso, au Mali et au Ghana, où il a également fréquenté des lieux saints pour récolter des bénédictions et faciliter sa guérison. Les problèmes de santé de Tamela ont aujourd'hui diminué, mais il n'est pas totalement guéri. Au Mali, Tamela a rencontré un herboriste qui éprouvait aussi des problèmes de santé. Ce dernier a demandé à Tamela s'il pouvait l'aider pour la dimension islamique du traitement, et la rencontre s'est alors transformée en échange de savoir. Tamela, à la demande de l'herboriste, a acheté un cahier et a noté ce que ce dernier lui disait de noter, et aidait l'herboriste dans son traitement à partir des « savoirs coraniques » qu'il possédait. Après cette période, Tamela est revenu s'installer à Bouaké et a commencé à exercer en tant que karamogo grâce aux savoirs qu'il avait appris auprès de son premier maître coranique, ainsi que des savoirs sur les plantes appris auprès d'autres « vieux sages » de son village et de l'herboriste qu'il a fréquenté au Mali. Le père de Tamela avait aussi des connaissances sur les plantes, mais il est décédé avant que Tamela atteigne l'âge requis pour recevoir ces connaissances. C'est plutôt sa mère qui lui a transmis des savoirs que son mari lui avait partagé de son vivant.

Aujourd'hui encore, Tamela échange des savoirs avec des tradipraticiens, et collabore même de manière plus serrée avec l'un d'entre eux lorsque lui ou Tamela n'arrivent pas à régler le problème de leur patient avec leurs méthodes respectives. Quand Tamela doit aider l'herboriste, il fait le médicament nécessaire et puis le remet à ce dernier avec

la posologie appropriée pour le patient. Lorsque c'est Tamela qui a besoin de l'herboriste, ce dernier fait les médicaments pour Tamela ou alors lui transmet directement les savoirs nécessaires. Tamela dit qu'il peut apprendre les savoirs de l'herboriste, mais pas l'inverse du fait que l'herboriste n'a pas fait l'école coranique et ne connaît pas la langue arabe.

Tamela a été imam dans une mosquée pendant 2 ans, dans le quartier Médina près de chez lui. Il s'est cependant retiré de cette fonction en raison d'un conflit de succession à l'imamat. Des fidèles avaient commencé à accuser l'imam principal de la mosquée de prononciation incorrecte de la prière. Comme Tamela était le seul ivoirien de l'imamat à ce moment, les fidèles ont voulu qu'il prenne la place de l'imam principal. Mais comme c'est l'imam principal lui-même qui lui avait donné sa place dans l'imamat, il a préféré se retirer lorsque ce dernier a été évincé, pour respecter l'honneur qu'il lui avait fait.

En raison de sa maladie, Tamela ne peut occuper de poste permanent dans une médersa. Il continue plutôt d'enseigner à son domicile, gratuitement, « pour la grâce de Dieu », à la différence, dit-il, des enseignants dans les médersas qui reçoivent une paye en fonction du nombre de cours qu'ils dispensent. Tamela est fréquenté par trois apprentis qui viennent couramment le consulter expressément pour des savoirs mystiques, plus d'autres qui viennent de temps à autre pour apprendre à lire l'arabe et le Coran seulement. Il s'agit d'anciens élèves de la médersa où il a enseigné à Bouaké. Lorsqu'il a cessé d'enseigner dans cet établissement, ces derniers ont décidé de le suivre puisqu'ils appréciaient ses méthodes. Les trois apprentis qui sont là pour les savoirs mystiques aident généralement Tamela à la récitation et à l'écriture du coran sur les planchettes. Il arrive aussi que, de leur plein gré, ils aident la femme de Tamela pour diverses tâches. Ils font cela pour la baraka, mais pas parce que Tamela leur a demandé.

## 6.2 : Entre obligations et vertus : *baraka*, quête du savoir, responsabilité et humilité

Les portraits que nous avons présentés mettent en scène les parcours par lesquels les individus que nous avons rencontrés considèrent être devenus des *karamogos*. Nous ne portons pas nécessairement attention à la cohérence commune de ces derniers, comme pour faire ressortir une trajectoire idéale typique par laquelle l'un deviendrait un *karamogo*, mais plutôt aux logiques de mise en récit de ces trajectoires personnelles et leur rapport avec la dimension éthique et morale de la vie humaine. Ces portraits que nous présentons, en d'autres termes, sont des discours articulés autour de trajectoires personnelles. En tant que discours, les trajectoires personnelles y deviennent une ressource mobilisée dans la préservation des apparences et la construction de la légitimité en lien avec la dimension éthico-morale de la vie humaine. Par le regroupement des entretiens et des portraits, nous avons identifié quatre thèmes qui feront l'objet d'une discussion sur la dimension éthique des parcours par lesquels certains des participants disent être devenus des *karamogos*. Ces thèmes sont ceux de la *baraka*, de la quête de savoir, de la responsabilité personnelle et de l'humilité. Au-delà de leur récurrence variable à travers les entretiens que nous avons menés, ces thèmes ont retenus notre attention parce qu'ils étaient décrits soit comme des qualités des *karamogos*, soit comme des étapes par lesquelles on devient *karamogos*. Ces thèmes nous renvoient ainsi à différents aspects de l'évaluation qu'un sujet fait de lui-même et de la manière dont il est devenu lui-même.

### 6.2.1. La *baraka* : signe de la soumission, signe de la vertu.

La quête et l'obtention de la *baraka* constituent certainement un élément de standardisation du discours des *karamogos* que nous avons rencontrés. Pour en donner une définition simple, la *baraka* est la bénédiction divine que l'un ou l'une acquière au

fil des efforts et des épreuves physiques qu'il-elle endure au service de l'islam. Dans l'imaginaire collectif également, la quête du paradis est à chercher de la mère, qui elle dépend de son époux. La *baraka*, en ce sens, s'obtient également auprès de ces personnes. Presque toujours, les karamogos que nous avons rencontrés parlaient de la *baraka* pour expliquer le lien de proximité particulier qu'ils ont avec dieu, qui fait en sorte qu'il les écoute et peut exaucer les requêtes que les karamogos lui adresse à la demande de leurs clients. La *baraka* acquise est, si l'on veut, la source de leur pouvoir mystique, mais aussi le signe de leur révérence vis-à-vis de Dieu et de leur équivalent symbolique: leur maître et/ou leurs parents.

Tout comme pour l'acquisition de connaissances mystiques, c'est par la soumission à un, voire plusieurs maîtres que s'acquière la *baraka*. Ce moment où une relation maître-apprenti s'établit entre un karamogo et son maître était présent dans chacun des portraits dressés plus haut, et pouvait parfois se reproduire plusieurs fois au cours d'une vie comme dans les cas de Elhadj, Diabaté et Yassouba. Pour Yassouba par exemple, malgré qu'il ait eu assez tôt une disposition pour le mystique, à travers les rêves qu'il faisait, il fut à un moment obligé de chercher l'appui et l'expérience d'un maître karamogo qui lui enseignerait comment se servir de ses rêves. Ayant trouvé ce maître, Yassouba se mit alors en « esclavage » pour lui, le terme qu'il employait étant significatif de ce qu'il a enduré pendant deux ans. Elhadj, de la même manière, participait aux travaux champêtres et domestiques de la cellule familiale de son premier maître, et mendiait même parfois pour se procurer de la nourriture. Après cette période de sa vie, il est parti voyager dans les pays environnants à la recherche d'autres maîtres qui pourraient lui transmettre des connaissances. À chaque fois, il reproduisait le même processus de soumission par le travail pour ces nouveaux maîtres. Ayant par la suite fréquenté une médersa pour parfaire son éducation religieuse, Elhadj constatait qu'on y apprenait plus rapidement, mais que cela ne disqualifiait pas pour autant toutes ses années passées auprès des maîtres. Car elles lui fournissent aujourd'hui la *baraka* dont il a besoin pour aider les gens. De manière générale, dans le processus de soumission

à un maître menant à la connaissance mystique, il semble cependant que l'acquisition de la *baraka* prenne plus, sinon du moins autant d'importance pour les karamogos que l'acquisition des savoirs secrets pour lesquels on les consulte. Par exemple, un autre karamogo nous disait également qu'après l'apprentissage auprès du maître, on reçoit plus de *baraka* que de connaissances, c'est-à-dire qu'on passe plus de temps à travailler qu'à apprendre, mais que cela suffit pour être « autonome », c'est-à-dire subvenir à ses propres besoins :

Certains pouvaient faire un mois ou plus sur ce seul verset, car l'apprentissage était dur pour eux. Ils te diront qu'ils ont appris pendant 20 ans ou plus, et pourtant il sort avec peu de connaissance. Il aura toutefois la *baraka* (bénédition) du maître. Ainsi, ce petit savoir qu'il a acquis lui sera bénéfique pour devenir autonome. C'est le temps que les apprenants passent auprès du maître tout en étant à son service, être soumis à lui tel qu'aller chercher du bois de feu pour sa femme ou aller chercher de l'eau pour faire ses ablutions (entretien n° 7, keita Savadogo, 31 août 2018, Bouaké, traduction et transcription, notre emphase dans le texte).

Dans le même ordre d'idée, lors de notre entretien, Tamela comparait l'attitude des apprenants selon qu'ils se trouvent dans une médersa ou dans une école coranique traditionnelle, et mettait en valeur la *baraka* par-dessus la connaissance acquise. Plus encore, il est même allé jusqu'à se présenter comme un exemple de comportement éthique propre à l'acquisition de *baraka*, et cela même pendant ses études dans une médersa, où la soumission au maître n'est pas un critère qui structure la relation élève-enseignant :

PO : Pouvez-vous faire une comparaison entre médersa et dougoumakaran ?

KL : Le dougoumakaran est source de *baraka* pour la raison que le processus de formation des apprenants est très rude et demande la soumission. Ce qui fait qu'au sortir de là, les apprenants malgré le peu de savoir acquis, ils ont la *baraka*. Donc leurs bénédictions pour les gens sont supportées par Dieu. Quant à la médersa, on y apprend beaucoup et très vite d'ailleurs. Mais la *baraka* n'y est pas, parce que les élèves paient la scolarité au maître. Pour cela ils n'ont aucune considération pour lui. Ce qui fait qu'ils n'ont pas la *baraka*. Cela n'existe pas au

dougoumakaran. Là-bas, la souffrance endurée pour le maître est récompensée par les bénédictions qu'il te fera. Moi qui vous parle, j'en suis un exemple. Quand je fais un travail pour une personne, cela marche. Encore, la différence se voyait étant à la médersa, car là-bas j'étais soumis au maître contrairement aux autres élèves qui ne dédaignaient pas à lui répondre comme cela leur semblait bon (entretien n° 11, Tamela Kane, 2 septembre 2018, Bouaké, traduction et transcription).

La *baraka*, en tant que reconnaissance et récompense divine des épreuves endurées au cours de l'apprentissage, semble être une sorte de garanti de la qualité d'un marabout et de ses savoirs. La voie par laquelle on l'acquière étant tout à fait particulière, elle vaut la peine que l'on s'y attarde plus en détails. Le discours de Yassouba, dont nous avons donné le portrait en début de chapitre, est à cet égard tout indiqué pour cet exercice. Après qu'il nous ait expliqué son parcours du moment où il a fréquenté l'école publique jusqu'à celui où il est parti rejoindre son maître, nous lui avons demandé s'il pouvait nous décrire comment s'est déroulé son apprentissage. Yassouba nous a répondu ainsi :

Ça n'a pas été facilement comme ça. Tu es habitué à un rythme de vie. Tu laisses ce rythme de vie là et tu vas te mettre en esclavage. Faut savoir que la connaissance même ne s'acquière pas dans la facilité. [...] Arrivé là-bas, pour ce dernier, tu vas te plier en 4 pour lui. Tu vas te plier pour que tu puisses avoir quelque chose. [...] « Fais ça, vas au champ, vas y fais ça, fais ça... » tous ces petits soins, tu fais tout ça pour lui faire plaisir [...]. En échange de ça maintenant, il t'apprend. Moi-même quand je suis parti, dans les premiers mois il m'a pratiquement rien dit. Il dit « fais ça, vas au champ », tu aides ses femmes avec les travaux, les petits soins, et c'est après, peut-être dans le troisième mois, quatrième mois, il va te demander « tu veux quoi au juste? » J'ai commencé à lui expliquer les rêves, les rêves, les rêves, comment ça arrive jusqu'au moment où on m'a dirigé vers lui. Maintenant il a su que c'était comme ça. Il faut toujours quelqu'un qui est dans ce domaine-là, sur cette branche-là, qui te guide.

P.O. : on peut pas apprendre tout seul?

Y.K. : non, non, non. C'est pas facile. Quelque chose qui est dans la normalité, qui va dans la voie de dieu, rien n'est facile. Et puis apprendre ça, simplement comme ça, non. Quel que soit le don, même si on vient t'apprendre en rêve, ce qui veut dire que tu ne vas pas chez quelqu'un, mon ami, c'est pas une mince affaire.

P.O. : puis comment ça se passe avec lui?

Y.K. : Au village, là-bas c'est à terre, tu t'assoies par terre. Tu te plies en face de ton maitre. Ton maitre il est assis, et il t'enseigne. Comme le prophète il a été enseigné par l'ange Jibril, tu vois? Là quand Jibril est venu apprendre [au prophète, il a dit au prophète « lit! Lit au nom de ton seigneur le plus haut ». [Le prophète] a demandé à l'archange Jibril « mais je vais lire quoi? » Puisque lui [le prophète] il est illettré. Maintenant, l'archange l'a pressé, il a infligé une douleur au prophète. Vous voyez? Il a infligé d'abord une douleur pour d'abord faire savoir que l'enseignement, c'est pas une mince affaire. [...] Aujourd'hui tout est modernisé. Sinon, [...] pour avoir la baraka dans ce que tu fais, la bénédiction de ce que tu fais, ce sont des chemins par lesquels il faut passer. Tu as un maitre chez lequel tu veux apprendre, et tu peux rester chez ce maitre là pendant des années! (entretien n° 4, Yassouba Karamogo, 6 juillet 2018, Bouaké, entretien réalisé en français).

À partir de ce passage, on voit bien comment la soumission, la servitude, les difficultés, sont inhérentes au processus d'apprentissage des karamogos. Même lorsqu'on a une forme de don et qu'on est issu d'une lignée de marabouts importante comme Yassouba, il est nécessaire, pour quiconque désire poursuivre sur cette voie et devenir karamogo, d'entrer dans une relation comme celle décrite par Yassouba. Selon l'historien de l'Afrique de l'Ouest, Rudolph Ware, les pratiques décrites par Yassouba étaient autrefois la norme en matière d'enseignement de l'islam. Bien que moins présentes aujourd'hui avec la multiplication des médersas et leur popularité croissante, la thèse de Ware est qu'elles avaient et ont toujours pour objectif de modeler les individus, leur caractère, leur manière d'être au monde, à l'effigie du Coran et de la morale qu'il véhicule (Ware, 2014). Dans un tel contexte d'apprentissage, le rapport de l'apprenti au texte sacré n'est pas seulement intellectuel, mais aussi corporel, et le maitre, à l'instar de l'ange Gabriel, doit s'assurer de créer chez l'apprenti les dispositions émotionnelle, corporelle et spirituelle nécessaires pour que ce dernier soit lui-même en mesure d'incarner la parole du Coran par ses actions au quotidien. En résumé, il s'agit d'inscrire la parole divine dans les corps et les comportements des sujets par des pratiques disciplinaires, de manière à faire de ces corps ce que Ware nomme des « walking Qur'ans ».

Dans une telle conception de la manière dont le savoir s'acquière, la douleur (ou la difficulté – cela peut s'interpréter de diverses manières) que le maître fait endurer à l'apprenti vise justement à lui rappeler celle qu'a subi le prophète Mahomet au moment où il a reçu la révélation. Si l'on revient à l'échange entre nous et Yassouba, la rencontre que ce dernier décrit entre Gabriel et le prophète peut être considérée comme un modèle d'apprentissage normatif s'inscrivant dans un système moral, tandis que les difficultés vécues lors de l'apprentissage viseraient explicitement à façonner le soi des karamogos, et de tout autre apprenti, en relation à ce modèle. Pour Yassouba, apprendre dans la « voie de dieu » et dans la « normalité », comme il le disait d'une part, et avoir la *baraka*, ou la bénédiction divine de ses actions, d'autre part, impliquait de se soumettre et d'endurer la misère de l'apprentissage. Dans le cas de Yassouba, cela est d'autant plus significatif qu'il a librement et réflexivement fait le choix d'aller à la rencontre de son maître et de se soumettre à lui. On se rappellera en effet que c'est suite à ses rêves et à la recommandation de son frère de les « prendre au sérieux » que Yassouba a entrepris sa « recherche de connaissances ». Dans une perspective foucauldienne, cette décision de se faire soi-même un sujet de qualité est spécifiquement ce qui inscrirait Yassouba dans une trajectoire relevant du domaine de l'éthique (Faubion, 2012a, p. 3 ; Keane, 2016, p. 23).

Plus encore, selon plusieurs karamogos rencontrés, la soumission vis-à-vis du maître ne prend pas fin en même temps que l'apprentissage. Les karamogos rencontrés nous ont en effet témoigné qu'ils recherchent constamment des connaissances auprès d'autres maîtres ou d'autres karamogos, car il est important de toujours chercher à se perfectionner, disaient-ils (nous y reviendrons dans la prochaine section). Mais tout au long de cette quête de connaissance, il était important selon eux de rester soumis au premier maître, de rester en contact avec lui, de lui envoyer des cadeaux ou autres marques de reconnaissance, ou encore de continuer à rendre visite à sa famille lorsque celui-ci meurt. Dans cette optique, il semble que la soumission occupe une place bien importante dans le système moral qui encadre la manière dont l'un devient karamogo.

Et il semble aussi que la pratique de la soumission a le potentiel de transformer l'individu. Non seulement elle dote les karamogos de la baraka, mais elle devient aussi pour eux un moyen de se conformer à l'islam, d'adopter comme nous l'avons vu un comportement qui correspond à celui du prophète, soit un comportement idéal, mais plus encore de s'attirer la reconnaissance de Dieu. Car ce comportement, s'il est une manière de ressentir ce que le prophète aurait ressenti au moment où la parole lui a été révélé, alors il représente aussi une façon pour les karamogos de modeler leur être comme celui du prophète Mahomet, et de vivre leur vie en cultivant les dispositions subjectives qui étaient celles du prophète devant Dieu.

Une anecdote qui nous était racontée par Yassouba met de l'avant l'idée que la baraka est, à elle seule, ce qui fait, au-dessus de tout, la qualité d'un karamogo. Cette anecdote concerne le parcours de vie d'un maître qu'il a rencontré, et qu'il considère comme étant un type de karamogo que l'on voit peu aujourd'hui, ou autrement dit, un karamogo exceptionnel, voire idéal. Plus précisément, elle met en récit la vertu de la soumission à partir du parcours d'un maître que Yassouba a fréquenté. De ce fait, ce n'est pas vraiment le parcours du maître en question qui doit retenir notre attention ici, mais plutôt la manière dont Yassouba en parle :

Y.K. : je me rappelle très bien, quand je suis venu en 2010, 2012, 2011 je crois, y'a un monsieur on m'a montré à Djara, un maître. Quand je dis un maître, c'était vraiment un maître. Je suis allé chez ce dernier. Lui aussi m'a fait savoir que non, il a appris chez les vieux. Son oncle était comme un maître pour lui. Je lui ai dit non, moi je suis toujours un enfant, je suis venu apprendre. Et il m'a demandé quoi et je lui ai dit. Mais ce monsieur-là, il est rentré un peu dans son parcours de vie, que je vais broser un peu. Il dit lui, il est resté chez son maître coranique jusqu'à se marier. Il est resté chez son maître coranique jusqu'à se marier! Et maintenant, dans ce mariage-là, il n'avait même pas encore fini la moitié du Coran. Il n'avait même pas appris la traduction du Coran jusqu'à arriver à la moitié, non. [...] Tu comprends? Maintenant, arrivé à ce moment-là, il a vu que son maître était devenu vieux. Donc il a demandé la permission à son maître, est-ce qu'il peut se retirer? Malgré qu'il n'a pas encore fini, mais il allait aller [partir]. En tout cas son maître lui a donné l'autorisation. Mais, comme je l'ai dit, il a pas

passé. Souvent, le maraboutage, quand on dit, y'a plusieurs formes. Ceux... comment on appelle... Les noms de dieu à partir desquels les gens travaillent, tu prends pour faire le maraboutage comme on le dit si bien, le vieux avant de le libérer, le vieux lui a montré : « fais ça, fais ça ...» Donc déjà c'est de son maître à lui qu'il a appris ça, tu comprends ça? Tout le dou'a<sup>19</sup>, et puis tout le baraka associé, parce que lui regarde le temps qu'il a fait chez son maître. Il va au champ, il garde les travaux de la femme de son maître, tout ce temps-là, le maître peut pas le libérer comme ça. Donc le maître lui a donné quelque chose. Mais ce dernier là, si tu voyais sa maison à Djara, tu vas dire c'est un fonctionnaire, mais non. Ça c'est un *vrai karamogo*. J'étais dans une très belle maison, très belle cour! Bien faite. Une cour familiale. Mais ça on te dit ce sont les fonctionnaires qui peuvent avoir ce genre de maison, mais non. Ça c'était la maison d'un karamogo. Mais il te dit, moi on m'a toujours dit ça comme ça, « soumets-toi ». Soumets-toi, oui. Tant que tu cherches la connaissance, soumets-toi. Lui c'était ça sa force. Mais or, il a la connaissance. Tu vois ce vieux là-bas tu vas le considérer comme quelqu'un qui connaît rien. Mais il a la connaissance. C'est différent encore, comme je te l'ai dit en tout cas, de ceux qui vont chercher, qui vont aller de pays en pays, aller chercher les trucs pour devenir marabout. Ça, ça arrive. Mais sinon ce dernier là (son vieux maître), il va prendre un truc, il va utiliser ça, il va faire quelque chose. Ce qu'il a pris pour utiliser pour Olivier (moi), il va prendre ce même truc là pour utiliser pour Diomandé. Ce vieux-là, il va prendre cette même chose là, il va utiliser pour Diomandé, il va utiliser pour toi, moi je vais venir et il va utiliser pour moi, et puis nos soucis seront exaucés. Ils sont multidimensionnels dans leur branche. C'est cette branche-là qui est rare aujourd'hui. Très, très, très rare. (entretien n° 4, Yassouba Karamogo, 6 juillet 2018, Bouaké, entretien réalisé en français).

Le maître de Djara, dans le récit de Yassouba, incarne la réussite sociale : il possède une cour familiale digne de celle d'un fonctionnaire. Or ceci est un prétexte pour Yassouba pour nous indiquer l'importance qu'a joué sa soumission dans sa réussite. Yassouba parle du temps long que ce karamogo a passé chez son maître, et qui, malgré le peu de connaissances qu'il en a retiré *a priori*, lui a valu beaucoup de reconnaissance et de bénédiction divine. Yassouba le compare même aux autres karamogos qui multiplient les maîtres afin d'acquérir plus de connaissance, en soulignant que lui n'en a pas vraiment besoin. Car sa connaissance est d'un autre ordre, d'un autre type, ce qui est insinué lorsque Yassouba nous dit qu'il « a la connaissance » malgré que l'on serait

---

<sup>19</sup> Invocation ou appel à Dieu, donc reconnaissance que l'on a besoin de lui.

porté à croire l'inverse. En fait, suivant le récit de Yassouba, la connaissance que ce karamogo possède incarnerait la quantité importante de reconnaissance et de baraka qu'il a accumulé alors qu'il était chez son maître, et elle le distinguerait des autres karamogos qui, ayant moins de baraka, tenteraient plutôt d'accumuler les connaissances.

Quel horizon moral cet *ethos* met-il de l'avant? Comment inspire-t-il le jugement des karamogos que nous avons rencontrés selon ce qu'en dit leur discours? Les propos que nous avons recueillis d'Issiaka Ouedraogo offre une partie de réponse à ces questions. Il répond ici à la question de notre collègue qui nous accompagnait lors des enquêtes :

B.D. : Est-ce qu'il y a des apprenants qui viennent apprendre le secret chez vous ?

I.O. : Il y a des apprenants de la médresa, mais pas des apprenants propres à moi-même. Ils viennent parfois des écoles coraniques de la ville. *Ils se surestiment trop. Ils ne se soumettent pas aux exigences de la recherche du savoir.* Sinon en tant que jeunes ils gagneraient beaucoup auprès de moi. Avez-vous vu des apprenants ici ? Pourtant ils sont là. *Ils sont tous hautains. Chacun estime qu'il a déjà acquis le savoir.* Mais alors, je laisse chacun avec sa connaissance. Pourtant le savoir est immense. *J'ai lu à mainte reprise le Coran. Mais quand les karamogos viennent nous lire certains passages, je me mets à chercher pendant des moments au point que je me dis que je n'ai rien appris.* Toute la connaissance coranique n'a pas été enseignée. Nul ne dira le contraire. Ce qui est à savoir est encore immense. Par exemple, tu peux savoir la date de ta naissance, mais pas celle à laquelle ton père décédera. Une fois encore pour dire que la quête du savoir ne finit jamais. Il y a toujours de quoi à apprendre jusqu'à la fin des temps. Alors, on apprendra jusqu'à la fin de ses jours. (entretien n° 1, Issiaka Ouedraogo, 21 juin 2018, Bouaké, traduction et transcription, notre emphase)

Dans l'extrait, Issiaka parle de la soumission au maître comme une forme de micropratiques de pédagogie interpersonnelle dont traite Mahmood (2009), qui obéit et vise à inculquer aux apprentis les principes selon lesquels Dieu est grand, et la connaissance infinie. Et la baraka, comme l'indique Moya (2015), est le principe structurant de cette relation hiérarchique entre maître et élève dans la conception soufie et confrérique de l'islam en Afrique de l'Ouest. Dans les discours que nous avons considérés, elle est décrite comme devant orienter l'action et le jugement des personnes

qui cherchent la connaissance. Dans l'exemple précédent, Issiaka juge que ces élèves n'ont pas l'humilité qui leur permet de comprendre que la connaissance est plus grande que ce qu'ils ont déjà appris, parce qu'ils n'adoptent pas les dispositions de ceux qui cherchent la baraka. C'est ainsi qu'un lien direct est établie entre une posture (celle de la soumission au nom de la baraka) et des vérités (sur Dieu et la connaissance), leur articulation constituant un *ethos* qui, dans l'ordre des discours que nous avons vus, est un barème de la qualité morale des karamogos.

### 6.2.2. La quête du savoir

Nous avons vu le lien qu'il pouvait y avoir entre la quête de connaissance et la vertu de la soumission, soit que devant l'infinitude de la connaissance, l'un ne peut que faire preuve de **modestie à l'égard de ce qu'il sait**, ce qui implique entre autres d'être soumis devant celui (le maître) qui en sait plus que soi. L'idée selon laquelle le savoir est « immense », que l'on peut lire le Coran à plusieurs reprises et à chaque fois y apprendre quelque chose comme le disait Issiaka, enjoint les karamogos à sans cesse poursuivre leur recherche de savoirs. Par exemple, Keita Savadogo (entretien n° 7), que nous avons cités plus haut, nous expliquait qu'il est possible de fréquenter un maître et se soumettre pour acquérir des connaissances mystiques, mais qu'il est aussi possible de se « **promener pour en chercher, car la recherche du savoir est une chose que Dieu lui-même soutient** » (entretien n° 7, Keita Savadogo, 31 août 2018, Bouaké, traduction et transcription). La quête de savoirs, mystique, religieux ou autre, apparaît ainsi comme une vertu, qui peut qualifier, sinon du moins expliquer les diverses trajectoires d'érudition des karamogos que nous avons rencontrés. En effet, tous ou presque nous ont raconté comment ils ont fréquenté plusieurs maîtres afin d'approfondir leur savoir, comment il est important de chercher à bonifier ses savoirs et donc de continuer à échanger et d'aller à la rencontre d'autres karamogos, ou encore comment cela les amène à fréquenter des médersas.

Ce dernier point mérite que nous nous y attardions quelques instants, car comme on le sait, les karamogos que nous avons rencontrés décrivaient les médersas comme des endroits où on n'adhère pas aux pratiques mystiques qui font leur réputation. Pourtant, 13 des 18 individus que nous avons rencontrés avaient fréquenté une médersa au moins une fois dans leur vie, et quelques-uns y ont même occupé ou y occupent toujours un poste d'enseignant. Ces karamogos qui ont étudié dans des médersas considéraient tous que ce qu'ils y avaient appris leur avait été utile de plusieurs façons dans leur pratiques mystiques. Plusieurs affirmaient par exemple avoir appris les mathématiques à la médersa, ce qui les aidait pour la réalisation de certaines pratiques nécessitant des calculs. D'autres nous disaient que ce qu'ils avaient appris à la médersa les aidait à trouver plus facilement certains passages du Coran, mais aussi à les comprendre, à les lire et à les écrire. D'autres encore disaient y avoir appris plus sur l'islam, ce qui les aide à différencier le bien du mal lorsqu'ils utilisent des savoirs mystiques (voir par exemple notre échange avec Diabaté au chapitre 4). En fait, ce retournement ou cette ambivalence dans le discours des karamogos constitue vraisemblablement une réponse à la critique des tenants-es d'une conception « rigoriste » ou « textualiste » de l'islam selon laquelle les karamogos auraient un savoir seulement partiel de l'islam (se reporter à la problématique). Il s'agirait alors de réclamer ou de revendiquer le statut d'érudit qui faisait autrefois la notoriété des karamogos par la double référence à la vertu de la quête de connaissance et à l'institution aujourd'hui associée à un type « légitime », voire moral d'enseignement. Car comme nous l'avons vu, les médersas sont des acteurs clés des vagues de renouveau islamique en Côte d'Ivoire depuis les années 1950, celles-ci étant associées à une meilleure pratique de l'islam, et cela aux dépens de l'islam associé aux confréries et aux karamogos (cf. chapitre 2). À titre d'exemple, nous avons demandé à un karamogo qui avait fréquenté une médersa si ses savoirs provenaient de la médersa ou de la dogoumakalan. Ce dernier nous a seulement répondu que ses savoirs provenaient de ceux qui ont des connaissances en islam, mais qu'ils n'ont pas forcément été ses maîtres (notre d'entretien n° 13, Hassan Doumbia, 4 septembre 2018, Bouaké, notes d'entretiens). Sa réponse, en d'autres termes, témoigne d'un souci de

gommer la distinction entre ces établissements d'enseignement, et implicitement, les conceptions de l'islam qui leur sont respectivement associées, de manière à mettre en avant seulement l'origine islamique de ses connaissances.

La quête de savoir apparaît donc bien comme enjeu de légitimité dans le discours des karamogos que nous avons rencontrés, et une vertu à cultiver si l'on se fie aux propos de Issiaka et de Keita. Mais à partir de quel moment s'inscrit-elle dans un désir et une poursuite de la vertu, d'un modèle de vie propre au domaine de l'éthique ? Les parcours de Tamela (portrait 5) et de Elhadj (portrait 2) d'une part, et celui de Diabaté (portrait 3) d'autre part, nous offre respectivement deux manières de répondre à cette question. Dans le premier cas, les discours de Elhadj et de Tamela sur leur parcours ont en commun le fait que la quête de connaissance y occupe la place d'un principe qui se suffit à lui-même. En d'autres termes, les parcours de ces karamogos mettent en récit la poursuite, dans le cadre d'une vie, de la quête de connaissance *pour* la quête de connaissance. Elhadj, d'un côté, jugeait après son passage dans une première école coranique traditionnelle qu'il n'avait pas appris autant qu'il l'aurait espéré. C'est cette évaluation qui l'a mis sur la piste d'autres maîtres, et qu'il a ainsi parcouru les pays environnants pour aller à leur rencontre. Après cela encore, Elhadj décide de s'établir à Bouaké car ses voyages l'ont épuisé. Il n'a cependant pas perdu de vue l'objectif qu'il poursuit depuis qu'il est tout jeune, et il décide de s'inscrire dans une médersa. Il y obtiendra un diplôme (BEPC) 10 ans plus tard. En parallèle, il occupait déjà la fonction d'imam adjoint dans une mosquée, et il était sollicité d'autre part pour des interventions nécessitant des savoirs mystiques, mais ces occupations ne l'ont jamais arrêté de poursuivre ses études, ni ne semblent avoir été des motivations extrinsèques.

De la même manière, Tamela a complété le cursus d'apprentissage de l'école coranique traditionnelle<sup>20</sup>. Malgré son âge avancé, il sentait qu'il lui restait des choses à apprendre. C'est pourquoi il voulait entreprendre des études dans une médersa. Ses parents ne supportaient pas nécessairement son choix, mais il est tout de même parti à Korhogo pour poursuivre son objectif. À la médersa, les choses ne se sont pas passées comme Tamela les anticipait. Il fut recalé à un niveau plus bas que ce qu'il espérait, mais il a persévéré jusqu'à la 5<sup>e</sup>. Il est ensuite venu à Bouaké, dans une autre médersa, pour compléter sa scolarité de la 4<sup>e</sup> à la terminale. Ses résultats lui ont d'ailleurs permis de participer à un séminaire d'une Université Arabe. Après quelques années à travailler comme enseignant dans des médersas, Tamela tombe malade et décide de partir à la recherche d'herboristes qui pourraient le soigner. Dans ce voyage, Tamela en profite encore pour acquérir des connaissances qui lui permettront à son retour à Bouaké de rendre des services en tant que karamogo. Ne pouvant toujours pas occuper un poste à temps plein en raison de sa condition de santé, Tamela fait le choix de continuer à enseigner gratuitement à ceux qui viennent le voir. En somme, le récit de Tamela présente lui aussi l'exemple d'une vie dédiée à la connaissance, d'une démarche qui passe de l'acquisition à la transmission, mais cela toujours de manière désintéressée et motivée par la démarche elle-même.

D'un autre côté, nous avons le récit de Diabaté qui, lui affiche clairement sa motivation. Diabaté souhaite qu'on le reconnaisse pour ses actions dans sa communauté. Il aspire à devenir une figure valorisée, appréciée, dont les gens discuteraient et qui scanderait son nom publiquement. Considérant que c'est ce qui l'a motivé à tout abandonner et à suivre le maître qu'il venait de rencontrer, on peut vraisemblablement supposer que la figure de la vertu que Diabaté avait en tête était celle du karamogo. Sa quête de connaissance, qui l'a emmené auprès de plusieurs maîtres et d'autres praticiens des

---

<sup>20</sup> Ce cursus est composé de trois phases dédiées respectivement à la lecture, à l'écriture et à la mémorisation du Coran, à la jurisprudence, à la théologie et à la biographie du prophète, et enfin au commentaire du Coran.

savoirs mystiques, n'était alors pas un principe vertueux qui se suffisait à lui-même, mais un moyen dans la poursuite d'un objectif plus grand : celui de devenir la personne qu'il avait envie de devenir, le type de personne que les gens acclameraient, dont les gens se souviendraient, c'est-à-dire un grand karamogo. Pour Diabaté, donc, la quête de connaissance s'inscrit dans une poursuite de la vie bonne, mais à la différence de Elhadj et Tamela, elle ne représente pas en elle-même cette quête éthique.

### 6.2.3. Responsabilité et souci d'autrui

Le discours de certains des karamogos sur leur parcours personnel nous a amené à considérer dans notre analyse une certaine conscience de leur responsabilité personnelle vis-à-vis d'autrui, ou encore un sens du devoir. En fait, nous avons noté que lorsque questionnés à savoir comment ils étaient devenus karamogos, plusieurs ont laissé entendre que cela s'était fait progressivement, au fil des sollicitations des gens qui venaient les consulter pour différents problèmes. À titre d'exemple, on peut se rapporter au portrait de Boubacar (portrait 1). Ce dernier se considérait plus comme un imam qu'un karamogo, même s'il accepte de rendre des services aux gens grâce aux savoirs mystiques. Pour Boubacar, le fait qu'il possède des connaissances rend selon lui les sollicitations inévitables, Selon lui, si une personne possède des connaissances, il lui revient de se préparer à recevoir des requêtes, donc d'être capable de leur donner suite (note d'entretien n° 10, Boubacar Dialo, 1<sup>er</sup> septembre 2018, Bouaké, notes d'entretien). Un autre karamogo qui tenait un discours similaire était Hassan Doumbia. Comme l'indique nos notes d'entretien avec lui, être karamogo est pour lui plus une obligation vis-à-vis d'autrui qu'une question d'intérêt :

Hassan a fréquenté un dogouma kalan pendant cinq ans au Burkina Faso, près de la ville de Bobo Dioulasso. Il dit ensuite avoir passé six ans à Ségou au Mali où il a fréquenté d'abord une dogouma kalan puis une médersa. Il dit être allé à la

médersa pour mieux apprendre certaines matières, comme la lecture, la grammaire et la prononciation.

Hassan est à Bouaké depuis maintenant plus de 10 ans. Il dit intervenir surtout dans le milieu de l'enseignement. Il dispense une éducation pour adulte à son domicile et enseigne aux jeunes dans une médersa du quartier Belleville.

Hassan nous dit qu'être marabout n'est pas son occupation principale, que ça ne correspond pas à la part la plus importante de son revenu. Il dit plutôt qu'il est marabout parce qu'il est obligé, soit, qu'il ne peut rester inactif face aux problèmes que les gens lui soumettent. Il nous dit que les gens l'ont amené vers cette pratique en raison de son savoir islamique. Certains ont commencé à venir pour des services, et de là sa réputation s'est étendue (entretien n° 13, Hassan Doumbia, 4 septembre 2018, Bouaké, notes d'entretien).

Ce que les propos de Boubacar et Hassan énoncent de manière implicite, c'est que la personne qui possède des connaissances aurait soit une obligation morale, soit une invitation éthique à aider celui qui sollicite son aide.

Un parcours mettant en scène cette idée de manière similaire et nous permettant de la considérer plus en détail est celui de Yassouba (portrait 3) : n'ayant reçu aucune forme d'enseignement religieux de la part d'un maître ou dans une médersa, les premiers savoirs de ce dernier lui seraient plutôt venus comme un don, c'est-à-dire de par les rêves particuliers qu'il faisait. De fait, ce n'est qu'après en avoir parlé à son frère et à ses amis que Yassouba a décidé de « prendre ses rêves au sérieux » et de rechercher l'encadrement d'un maître. Comme Boubacar, Yassouba a lui aussi pris une forme de responsabilité à l'égard de ses connaissances qui, dans son cas, n'étaient pas encore « maîtrisées ». Cependant, il exprime moins son action sous la forme d'une obligation que sous la forme d'un choix qui semble réfléchi et appuyé par ses pairs. Sa décision est « éclairée », et jouit d'une reconnaissance publique. C'est dire également que le devoir vis-à-vis de la connaissance, selon la logique de ce discours, a bien le statut d'évidence d'une vertu, qui invite les individus à agir d'une façon ou d'une autre, sans autre justification qu'en son propre nom.

Une autre façon d'illustrer ce rapport éthico-moral à la connaissance et à autrui se trouve dans un échange que nous avons eu avec Yassouba au sujet de son nom de famille (Karamogo) qui le désigne publiquement comme détenteur de la connaissance. Dans notre entretien, nous lui avons demandé si son nom de famille faisait en sorte que plus de gens venaient le voir en vertu de sa signification :

P.O. : y'a des gens qui même quand ils viennent vous voir ils savent que vous êtes un karamogo? Ils savaient que vous étiez de la famille karamogo donc c'est pour ça qu'ils sont venus vous voir?

Y.K. : non non, c'est pas ça.

D.B. : ce qu'il veut dire c'est votre patronyme karamogo là, est-ce que ça joue en votre faveur? Est-ce que y'en a qui viennent beaucoup plus à cause de ça?

Y.K. : non c'est pas ça. Ça n'a rien à voir même. Y'en a que quand ils arrivent, quand ils demandent mon prénom je leur dis, et mon nom je leur dis, voilà ils retournent. Voilà c'est pas parce c'est un karamogo. Bon souvent quand on va dans des coins, soit pour des funérailles, sinon dans des coins où on doit faire des bénédictions, bon chez les gens en tout cas dans le nord, ils vont te dire : « karamogo, c'est quelqu'un qui a la connaissance. C'est obligé! Que tu le veuilles ou non, tu as la connaissance. » Donc là, si tu es digne du nom fameux karamogo, tu dois t'arranger en tout cas, quelque soit le peu de dou'a (bénédictions) que tu dois savoir, tu dois chercher ça quoi. Pour ne pas infliger la honte à tes parents. Voilà, un jour ça te concerne. Y'en a par exemple ils vont te dire, quand il va savoir que tu es un karamogo : « ah, on donne le dou'a au karamogo, tiens vas faire le dou'a ». Tu vas faire comment? Bon là là c'est ton nom. C'est ton nom karamogo qui t'as donné cette place. Or, t'as pas cette connaissance. C'est comme ça (entretien n° 4, Yassouba Karamogo, 6 juillet, Bouaké, entretien réalisé en français).

Dans cet extrait, Yassouba nous confirme en quelque sorte le statut particulier de la connaissance à travers les attentes sociale que son nom peut susciter dans certains milieux. Ces attentes, comme l'exprime Yassouba, décrivent comment l'un devrait agir, mais seulement si ce dernier souhaite être à la hauteur de ces attentes (digne du nom Karamogo). On peut ainsi parler de la responsabilité de l'érudit (désigné) vis-à-vis de la connaissance d'une part, et des individus de sa communauté d'autre part, comme d'une valeur qui englobe à la fois comment ce dernier devrait mener sa vie, et

quel genre de personne il devrait être. Ces questions touchent les notions de la bonne action et de la bonne vie autant que celle du rapport à l'autre (dans le besoin), et font ainsi de la responsabilité des karamogos telle qu'ils nous en parlent une question plus éthique que morale (Keane, 2016, p. 20-21).

Dans le même ordre d'idées, deux autres courts extraits d'entretien avec d'autres karamogos peuvent illustrer ce que nous désignons comme un sens de la responsabilité vis-à-vis d'autrui. Ce dernier n'imprégnait pas tous les discours que nous avons recueillis, et pour cette raison, peut être considéré comme un discours de légitimation mobilisant la dimension éthico-morale. Cela ressort lorsque nous comparons les propos de ces deux karamogos qui nous parlent de leurs débuts en tant que karamogos, mais qui mettent de l'avant des motivations bien différentes. Le premier extrait provient de notre entretien avec Mamadou Sanogo, qui possède un diplôme d'une médersa et qui a enseigné toute sa vie dans un établissement de ce type avant de prendre sa retraite :

P.O. : À partir de [la fin de vos études] quand est-ce que vous avez commencé poursuivre la recherche du savoir secret ?

M.S. : Eh, ce moment... Moi j'ai commencé... Même étant à la médersa, les gens venaient me voir. Il y a longtemps de ça. Même étant à Frintèla. Je faisais cela pour pouvoir payer la maison et l'école. Aussi bien au Dougouma kalan à Touba comme au Médersa à Bouaké les gens venaient me voir. Ce qui me permettait de subvenir à mes besoins jusqu'à aujourd'hui. Même quelqu'un est passé me voir ce matin. Il est venu me donner un peu [d'argent].

P.O. : Comment les gens ont entendu parler de vous ?

M.S. : Quand nous invoquons Dieu, les gens viennent. Nous ne faisons pas de la publicité (entretien n° 12, Mamadou Sanogo, 4 septembre 2018, Bouaké, traduction et transcription).

Dans cet extrait, Mamadou attribue à Dieu la venue des gens vers lui, suggérant ainsi que cela lui était destiné, que Dieu jugeait qu'il en serait ainsi. Et devant la venue de ces gens, Mamadou nous explique que ses motivations étaient essentiellement financières, que cela lui permettait de subvenir à ses besoins et ceux de sa famille. Le

sens de la responsabilité n'est pas absent du discours de Mamadou. Simplement, il est dirigé vers ses besoins personnels et ceux de ses proches, ce qui pourrait valoir à son action la qualification d'acte intéressée. En comparaison, un extrait d'un entretien avec un autre individu met en jeu une motivation qui se rapproche plus de celle exprimée par Boubacar et Yassouba. Cet entretien fut mené avec Abdoulaye Soumaré. Issu d'une famille de karamogos, Abdoulaye poursuit actuellement ses études dans une médersa qui offre des cours du soir pour adulte. De fait, Abdoulaye se considère toujours comme un étudiant :

P.O. : On aimerait savoir comment vous êtes devenu marabout, par qui vous avez appris? Quel a été votre parcours ?

A.S. : [...] le métier s'apprend depuis l'enfance. Pour ce qui me concerne, je peux dire que mon grand-père pratique les savoirs mystiques (borola bâra), mon père aussi, y compris mon oncle et son jeune frère. Quant à moi, je ne me suis pas encore consacré à ce métier, car je suis encore aux études (médersa). Les deux ne font pas bon ménage. Mais souvent face à des situations difficiles, j'en profite pour faire ce que je peux pour aider. Voilà ce que je peux dire (entretien n° 6, Abdoulaye Soumaré, 30 août 2018, Bouaké, traduction et transcription).

Comme pour Mamadou, Abdoulaye tente de conjuguer ses occupations d'étudiants en même temps qu'il est sollicité par ses pairs pour les services mystiques qu'il peut rendre. Or, ce dernier affirme être encore un étudiant et pas un karamogo, mais affirme en même temps faire ce qu'il peut pour aider devant des situations qu'il juge « difficiles ». En d'autres termes, Abdoulaye estime qu'il a une responsabilité devant ces gens dans le besoin qui viennent le consulter. Son action, en ce sens, n'est pas présentée comme motivée par un intérêt personnel, mais plutôt comme un acte empathique, de bienfaisance, et sans motivation immédiate.

En somme, la responsabilité des karamogos à l'égard d'autrui se présente différemment selon le discours auquel on a affaire, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille négliger son importance. Car si plusieurs karamogos disent avoir petit à petit commencé à pratiquer au fur et à mesure que des gens venaient les voir, la manière

dont quelques-uns ont fait sens de cette sollicitation et lui ont donnée une dimension éthique est tout à fait pertinente pour comprendre la construction de légitimité dans leur discours. Ainsi, en suivant cette logique que nous venons d'éclairer, on retiendra que la « bonne » façon d'agir lorsque l'on est doté de connaissances peut être de répondre aux sollicitations des gens, de développer la connaissance qui nous a été préalablement accordée, ou encore de mener les rituels religieux pour la communauté. La connaissance, selon ces discours, conférerait aux karamogos une responsabilité que certains se disent prêt à assumer.

#### 6.2.4. La vertu de l'humilité

Pour clore ce chapitre, il convient de s'attarder à la place qu'occupe le principe de l'humilité dans le discours des karamogos rencontrés et au rôle que ce principe joue comme modalité esthétique du discours dans la construction discursive de leur légitimité. Nous avons remarqué que l'humilité peut être analysée comme un thème qui revient à plusieurs reprises dans les entretiens avec les différents karamogos. Cependant, il n'est pas explicitement identifié comme tel par les karamogos que nous avons interrogés, mais plutôt exprimé de plusieurs manières dans le rapport que les karamogos entretiennent vis-à-vis de dieu, des savoirs mystiques, de leur clientèle et du monde en général. C'est pourquoi pour chacun de ces cas, nous tenterons de donner un exemple d'extrait d'entretien où les catégories mobilisées et la logique discursive à l'œuvre renvoient à ce principe moral islamique. D'ailleurs, cette section de chapitre reposera essentiellement sur des extraits d'entretien, car c'est dans ces derniers que l'on observe et que l'on comprend plus aisément les différents marqueurs de l'humilité et la forme qu'ils donnent au discours.

Un premier extrait pertinent pour notre démonstration provient de notre entretien avec Yassouba. Il nous faisait alors part de la manière dont ses clients viennent à lui et de

l'achalandage de ses rencontres, ce qui l'a amené à nous parler de son rapport plus général au monde :

P.O. : les gens qui viennent vous voir, généralement est-ce qu'ils vous disent où y'ont entendu parler de vous?

Y.K. : Bon, ce sont les contacts. Lui par exemple, le fait que pour lui ça a marché, quelqu'un qui va lui parler de son souci, il va échanger mon contact et puis il va m'appeler. Bouche à oreille.

P.O. : vous faites environs combien de rencontre comme ça par semaine? Vous recevez combien de personnes?

Y.K. : [...] Souvent je peux faire la semaine et je vais voir personne. Moi-même là si j'ai souvent trop, trop de gens là, moi c'est ce que je n'aime pas. Moi j'aime être indépendant. Est-ce que tu vois? Pour moi c'est comme ça. [...]

En fait faut pas être trop avide du monde terrestre quoi. Voilà au fait, dans notre lancé là, faut pas être trop avide du monde terrestre. Faut rechercher dans l'au-delà. Donc ce qui fait que, même si Dieu t'a donné 10 francs, pour lui c'est suffisant, ça te suffit. C'est suffisant. Avec ça là, les 10 francs, y'a la baraka dedans, y'a les dou'as dedans. Tu peux résoudre quelque chose que quelqu'un qui a 500'000 peut résoudre. Avec toi tes 10 francs, Voilà c'est comme ça. Voilà pourquoi chez nous, en fait c'est surtout les dou'as, [...56 :54] voilà, faut avoir le dou'a pour avoir la baraka dans tout ce que tu fais (entretien n° 4, Yassouba Karamogo, 6 juillet 2018, Bouaké, entretien réalisé en français).

Ce qui rend cet extrait particulier, c'est qu'il pourrait paraître désavantageux pour Yassouba de dire qu'il a en réalité peu de clients qui le consultent. En effet, lui-même nous racontait dans un précédent extrait le parcours d'un maître qui incarnait la réussite sociale de par l'abondance matérielle dans laquelle il vivait (voir section 5.2.1., ceci est appuyé également par Moya, 2015, p. 189). Dans cette perspective, quel intérêt aurait Yassouba à nous dire qu'il y a parfois des semaines où il ne reçoit aucun client? Nous sommes d'avis que la réponse de Yassouba et l'élaboration qui la suit sont motivées par un souci de se conformer à la vertu de l'humilité. Cela devient évident lorsque Yassouba nous décrit le rapport idéal qu'un Karamogo devrait entretenir au « monde terrestre ». Si l'on résume ce dernier, un karamogo devrait se contenter de ce que Dieu met sur son chemin, que cela soit peu ou beaucoup. Car ces manifestations

matérielles de la volonté de Dieu contiennent également les invocations qui lui ont été adressées et sa bénédiction, sa baraka. De fait, leur dimension matérielle est superficielle : seul importe son caractère divin. Ceci fait en sorte que pour Yassouba, la consigne à privilégier en matière de rapport au monde lorsque l'on est un karamogo est de se contenter de sa propre situation matérielle, d'être reconnaissant vis-à-vis la décision divine qui la sous-tend.

Une logique d'argumentation identique est observable dans les propos de Abdoulaye Soumaré lorsque nous l'avons interrogé sur les mêmes questions. Or, Abdoulaye nous parle ici principalement du rapport qu'il entretient avec sa clientèle :

P.O. : Comment les gens savent sur vous et comment viennent-ils vers vous ?

A.S. : Alhamdoulilah (Louange à Allah), comme je l'ai dit en introduction, je ne me consacre pas tout le temps aux pratiques mystiques (borola bâra). Lorsque nous approchons les vieux sages, ils nous donnent des papiers qui portent les noms de Dieu. Et quand tu fais le travail, Dieu lui-même guide des gens vers toi, même si tu es dans une grotte les gens viendront vers toi. Il y a des cas où on peut préparer de l'encens pour des gens qui le mettront dans leur lieu de travail afin d'attirer la clientèle. Donc ce sont ce genre de choses. Toi-même tu en fais pour toi et Dieu dirigera les pas des gens vers toi.

B.D. : Faites-vous de la publicité ou utilisez-vous Facebook pour vous faire de la clientèle ?

A.S. : Non, nous n'utilisons pas ça. Certains le font, mais nous ne faisons pas ça. C'est une affaire de change. Si nous sommes installés ici, nous sommes là. Ce qui t'est destiné tu l'auras. Nous n'allons nulle part. Aller à la radio pour moi pourrait s'apparenter à de l'ostentation, même si cela ne serait pas le cas pour certains. Je crois fermement que ce qui t'est destiné t'atteindra. Si quelqu'un vient te solliciter pour un travail à la suite duquel il a eu un résultat satisfaisant, il en parlera à une autre personne ; ainsi de suite. Tu auras donc ce qui t'est destiné (entretien n° 6, Abdoulaye Soumaré, 30 août 2018, Bouaké, transcription et traduction).

Comme Yassouba, Abdoulaye redirige notre attention sur le rôle et l'influence qu'exerce Dieu dans le rapport qui le lie à sa clientèle. Selon lui, on peut profiter des recommandations des gens pour attirer de nouveaux clients, ou encore recourir à une

sorte d'encens qui les attirera, mais ces moyens social et mystique sont décrits comme inopérants s'ils ne relèvent pas de l'intervention de Dieu. Cela revient à dire que les karamogos reçoivent toujours ce que Dieu a prévu pour eux et qu'ils s'en contentent. Cette idée est d'ailleurs mise en contraste avec l'exemple d'une personne qui aurait recours aux médias radiophoniques pour publiciser ses services. Cette pratique, selon Abdoulaye, serait prétentieuse et manquerait d'humilité. Le karamogo reconnaît que certains y ont recours, mais juge que cela ne devrait pas être le cas. Le fait qu'il dise s'abstenir de faire de la publicité à la radio ou ailleurs (« nous n'allons nulle part ») et préconiser une attitude passive vis-à-vis de ce qui lui arrive (« ce qui t'es destiné t'atteindra ») est une manière implicite d'énoncer par un jugement l'importance d'une valeur, i.e. celle de l'humilité, pour lui-même et les autres karamogos. Dans le discours de Abdoulaye, ceci en fait un élément de la dimension éthique de la vie des karamogos.

Nous avons brièvement remarqué dans le chapitre 4 la manière dont un karamogo nommé Issiaka, en cherchant à se distinguer des figures du féticheur et du charlatant, insistait sur la dépendance des karamogos vis-à-vis de Dieu, notamment en matière de pratiques mystiques. On se souviendra également de Yassouba qui, dans le même chapitre, nous expliquait que c'est simplement le niveau de son adoration de Dieu qui la rend mystique. L'idée qui est véhiculée derrière ces propos est que les karamogos ne seraient pas les véritables responsables de l'issue des problèmes dans lesquels ils disent intervenir. En d'autres mots, ils refusent tout mérite associée à l'influence de leur intervention mystique dans la vie des gens, considérant que Dieu est le seul qui devrait mériter cette reconnaissance. Un passage de notre entretien avec Issiaka où nous le questionnions au sujet des motifs des consultations peut illustrer cette idée :

P.O. : Quelles sont les raisons pour lesquelles les gens viennent vous voir ?

I.O. : les gens viennent pour plusieurs cas. Il y a des gens qui viennent pour des cas de maladie, d'autres pour emploi, la prospérité et d'autres viennent pour mariage. Ils me demandent d'implorer Dieu pour eux. Et j'implore Dieu pour ça.

C'est ce que je fais. Nombreux sont les gens pour qui j'ai travaillé et qui ont finalement obtenu un mariage.

P.O. : qu'est-ce qui explique la difficulté pour ces gens-là à se marier ?

I.O. : La difficulté pour ces gens à se marier provient de Dieu. Aussi la facilitation dépend de lui. Alors, c'est vers Dieu qu'on se tourne, c'est à Dieu qu'on demande de nous faciliter les choses. *J'avais dit au début que je n'ai pas de fétiche, je ne suis pas un féticheur (djotigui). Par exemple, si une personne vient solliciter mon aide pour aplanir ses problèmes, je n'invoquerai pas mon nom, ni le vôtre ; je vais invoquer le nom de Dieu. C'est lui qui est le facilitateur de toute chose. Et il satisfera à notre demande, si et seulement si nous sommes vraiment sincères.* Quand les gens viennent me voir pour les cas de mariage, c'est surtout pour consulter et voir s'il y a des embûches qui sont de nature à retarder ou à compliquer la réalisation de ce projet. Dans ce cas, après avoir consulté je leur dis le sacrifice qu'il y a à faire pour le faciliter. Le sacrifice est très significatif vis-à-vis de Dieu. Mais, *je n'ai pas le pouvoir d'emmener deux personnes à s'aimer. Si quelqu'un aime une femme et cette dernière ne l'aime pas, je ne peux rien faire pour ça. Cela est du ressort de Dieu.* S'ils sont faits l'un pour l'autre, mon travail consistera à faciliter les conditions du mariage. [...] En fait, il faut savoir que Dieu a décrété une période pour l'avènement de toute chose. Pour quelqu'un qui est destiné à se marier à l'âge de 20 ans ou 30 ans ne pourra pas se marier avant cette période. C'est donc ça le problème. *Le karamogo est impuissant devant Dieu, car lui-même n'implore que Dieu pour la sollicitation qui lui a été adressé soit réalisée. Donc, c'est Dieu le plus puissant et non le karamogo.* Nous qui sommes assis là, aucun d'entre-nous n'a le savoir du projet de l'autre à moins qu'il nous l'avoue. Nul n'a ce savoir excepté Dieu. (entretien n° 1, Issiaka Ouedraogo, 21 juin 2018, Bouaké, traduction et transcription, notre emphase)

Issiaka renchérit ici au sujet de son action en matière de pratique mystique, qui n'aurait de signification que parce que Dieu lui en accorderait une. Il reconnaît son rôle de médiateur entre les individus qui viennent le consulter et Dieu tout en minimisant la nature de son intervention. Par exemple, Issiaka ne peut amener deux individus à se marier : il peut seulement « faciliter les conditions du mariage ». En d'autres termes, rien n'arrive sans que cela ait été la volonté de Dieu, et le karamogo, selon Issiaka, se conforme à cette loi en refusant toute forme de mérite qui pourrait être attribué au succès de son intervention à l'aide de savoirs ou de pratiques mystiques. Au bout du compte, ce que le discours de Issiaka, mais aussi de Yassouba et d'autres met en scène,

c'est la manière dont l'usage des savoirs mystiques par les karamogo incarnerait la poursuite de la vertu islamique de l'humilité.

### 6.3. Esthétique et tradition discursive

L'acquisition de la baraka, la quête de connaissance, la responsabilisation vis-à-vis du mieux-être d'autrui, et la cultivation de l'humilité apparaissent à des degrés et sous des formes variées dans les parcours des karamogos que nous avons rencontrés. Ces thèmes ne sont pas représentatifs de l'ensemble des individus qui forment notre échantillon, mais leur récurrence et le rôle qu'ils occupent en tant que normes et principes moraux, vertus incarnées ou poursuivies, sont significatifs sur le plan discursif. Le lien de ces thèmes avec la dimension éthique et morale, ou encore leur affordance éthico-morale (Keane, 2016), fait en sorte qu'ils correspondent à ce que Moya (2015) considère comme une esthétisation du discours, soit, la conformité du discours aux principes qui régissent les relations sociales. Selon Moya, la préservation des apparences dans l'islam en Afrique de l'Ouest a plus à voir avec la manière dont la norme islamique est en apparence respectée que l'action, car « c'est la relation du discours à la norme qui est valorisée et non la relation du discours à la réalité » (Moya, 2015, p. 191). Plus encore, ce souci pour la conformité du discours relève d'un mode d'être, d'un ethos motivé par la préservation des apparences, et qui serait propre aux relations d'autorité dans l'islam (Moya, 2015). En d'autres termes, le respect de l'autorité, ou la façon « correcte » de vivre la relation d'autorité, passerait avant tout selon Moya par une esthétisation du discours. Dans le cas des karamogos que nous avons étudié jusqu'à présent, la standardisation de leur discours autour des thèmes que nous avons abordés plus haut laisse paraître le même souci de conformité vis-à-vis des principes discutés (et non pas seulement vis-à-vis de figures d'autorité comme leur maître). L'esthétisation du discours décrite par Moya ne relèverait donc pas seulement d'une manière d'être propre aux relations d'autorités, mais aussi d'une manière d'être dans

l'espace public, devant des inconnus tels que nous, bref dans tout cadre interactionnel ou l'apparence joue un rôle crucial pour l'obtention et la reconnaissance de son identité par les autres.

Ceci nous permet de concevoir que le discours des karamogos est bien une modalité de la construction de leur légitimité, tout comme les dimensions éthique et morale qui lui donnent son esthétique. Mais au-delà d'afficher une conformité à des principes moraux et une poursuite de la vertu, cette esthétique du discours des karamogos a comme corollaire de les inscrire dans la tradition discursive de l'islam. Soit, en présentant la quête de connaissance comme quelque chose qui plait à Dieu, en recherchant des connaissances selon les modalités de l'acquisition de la baraka (i.e. de la bénédiction divine), et en réaffirmant leur rapport islamique à leur environnement et à leur quotidien par la cultivation de la vertu de l'humilité. Cette phraséologie type constitue un discours qui connecte divers énoncés, pratiques et expériences qui sont vécus comme étant islamiques. D'une part, lorsque des karamogos considèrent que la quête de connaissance est voulue par Dieu, que les savoirs mystiques fonctionnent par la volonté de Dieu, que Dieu récompense la soumission au maître par la baraka (sa bénédiction), que les grands karamogos ont beaucoup de baraka, que les savoirs mystiques sont pratiqués dans la modestie ou l'humilité, ou enfin que les savoirs mystiques des karamogos se distinguent de ceux des autres en raison de leur proximité avec l'islam (cf. chapitre 5), ils énoncent ainsi des moments, des actions et des idées qui se rapportent à la religion, non pas sur le plan strict des doctrines, mais parce que ces derniers sont vécus comme étant religieux, entretenant un lien ou représentant une sphère de ce que les karamogos interrogés conçoivent comme étant l'islam. D'autre part, on peut penser en continuité avec Moya que ces discours, en faisant l'objet d'un processus d'esthétisation les rendant conforme à une vision de l'islam, sont une autre modalité par laquelle les karamogos tentent de mener leur vie en tant que musulmans et en conformité avec l'islam. Nous aurions donc là une démonstration de la façon dont deux dimensions de l'islam vécu peuvent s'articuler dans le discours, c'est-à-dire d'une

part la réinterprétation de son parcours dans la perspective de l'islam et, d'autre part, l'esthétisation (islamique) de sa mise en récit.

## CHAPITRE VII

### CONCLUSION

L'objectif général de notre travail était de comprendre comment, sur la base des discours, des individus se définissant comme des karamogos et usant des savoirs mystiques construisent leur légitimité à la lumière des transformations récentes de l'islam dans la ville de Bouaké en Côte d'Ivoire. Nous avons dans cette optique eu recours à des conceptualisations anthropologiques de l'éthique et de la morale qui nous ont permis de cerner dans les discours des karamogos la logique qui sous-tend les dynamiques de légitimation du soi et de l'usage des savoirs mystiques. Nous avons ainsi porté attention à la façon dont les personnes rencontrées nous parlaient de ces obligations socialement données qui existent pour la bonne marche du monde, de ces comportements, de ces actions et de ces principes exemplaires qui n'ont d'autre raison d'être qu'eux-mêmes. Nous avons vu que ces propriétés éthico-morales du discours pouvaient servir à distinguer les différents praticiens des savoirs mystiques, ou encore à faire l'évaluation de sa propre trajectoire par laquelle on devient karamogo. Nos principales découvertes furent de constater que la logique discursive déployée par les karamogos rencontrés est celle d'une remoralisation de la figure du karamogo et de son usage des savoirs mystiques, et que cette logique les replace dans les mêmes dynamiques de remoralisation qui caractérisaient le renouveau islamique de la décennie 1990 en Côte d'Ivoire et desquelles ils étaient alors exclus. Nous reprendrons ici le cheminement général de notre analyse pour ensuite tenter de préciser son apport à la littérature.

### 7.1. Diversité et standards du discours

Des propriétés morale et éthique imprègnent le discours des karamogos, et jouent définitivement un rôle dans leur manière de se présenter, de se distinguer des autres ou de raconter leur parcours. À partir des extraits que nous avons présentés dans le chapitre 4, on voit comment certains karamogos se présentent comme des figures morales lorsqu'on les invite à se différencier des autres praticiens à qui une partie des musulmans à Bouaké les assimile parfois. Et aussi comment l'islam joue un rôle particulier dans ce discours moral sur qui est un bon karamogo, soit un karamogo dont les pratiques sont en accord avec l'islam, à la différence du féticheur, du charlatan et parfois du guérisseur. Dans plusieurs cas, cette moralité se manifeste dans l'emploi de notions stéréotypées comme celles du bien et du mal, et de la bonne chose à faire. Dans plusieurs cas également, elle prend la forme de l'islam, du respect des principes islamiques, du caractère (non)islamique de certaines choses, ou encore de la volonté de Dieu. Les karamogos interrogés suggèrent que l'islam et/ou Dieu sont des médiations indispensables à l'utilisation des savoirs mystiques (secrets du coran), soit qu'on ne saurait les utiliser pour les bonnes raisons sans se référer aux principes de l'islam, que ces savoirs ne pourraient avoir d'effet sans l'intervention de Dieu. C'est donc le respect des principes islamiques qui permet à ces karamogos de départager entre ce qu'ils peuvent et ce qu'ils ne peuvent pas faire en tant que karamogo. Et en tant que karamogo, ils semblent suggérer qu'ils ne feront seulement que ce qu'ils identifient en tant que musulman comme étant la bonne chose à faire. La logique du discours par lequel les karamogos cherchent à se différencier des autres praticiens est en ce sens une logique de remoralisation, où on peut voir s'opérer des jugements sur les pratiques des autres et de soi-même en fonction de critères que l'on peut concevoir comme étant éthiques ou moraux.

Nous avons procédé différemment dans le chapitre 5, en nous attardant aux lieux communs du discours des karamogos plutôt qu'aux extraits exprimant explicitement

un rapport à soi et aux autres. Ceci nous a permis d'identifier des thèmes communs (mais pas nécessairement représentatifs) du discours des karamogos, exprimant des normes, des vertus ou des obligations auxquels ces derniers essaient ou disent se conformer. Si ces thèmes ne sont pas tous transversaux ou structurants pour l'ensemble des discours que nous avons analysés, comme par exemple dans le cas des quelques individus qui affirment avoir pris la responsabilité du mieux-être des gens, ils reflètent néanmoins une préoccupation des karamogos pour la dimension éthique et morale de leur propre personne et de leurs pratiques. Rien ne nous permet d'avancer que les karamogos que nous avons rencontrés se conforment tel qu'ils le disent aux principes qu'ils mettent de l'avant dans leur discours. Mais cela importe peu, car le seul fait que ces discours soient principalement concernés par l'ostentation de leur conformité aux obligations morales et à la cultivation des vertus qu'ils mettent en jeu dévoilent l'importance de cette esthétique des discours pour la légitimité sociale de leurs locuteurs. En d'autres termes, la standardisation du discours dévoile les lieux communs de la légitimité sociale. Le souci de légitimité des karamogo prend ainsi la voie de la remoralisation des pratiques mystiques et de la figure du karamogo à travers des discours qui articulent ces pratiques et cette figure à des principes moraux islamiques, à la cultivation de vertus et à des parcours qui mettent de l'avant les valeurs de l'empathie et du souci de l'autre. Mis à part certains aspects du contenu des discours, la logique derrière ces derniers rapproche les karamogos des mêmes dynamiques qui ont marqué le renouveau islamique porté par les défenseurs.es et militants.es de l'islam arabisant dans les années 1990. Ces derniers.es faisaient la promotion de l'islam arabisant comme voie de remoralisation de la société, tandis que les karamogos rencontrés font la promotion de l'usage islamique des savoirs mystiques comme voie de remoralisation de la figure du karamogo. Les karamogos, de surcroît, ne font pas la promotion d'une conception de l'islam au dépend d'une autre, mais réfèrent plutôt à un islam générique qui met de l'avant leur appartenance à la *oumma*, à la communauté universelle des musulmans.es.

## 7.2 Interpénétrabilité des références de légitimations : les karamogos, sujets de l'islam contemporain

L'attention portée aux dimensions éthique et morale du discours des karamogos, à la manière dont ils disent respecter certaines obligations, incarner certaines valeurs et poursuivre le chemin de la vertu, a fait émerger des éléments et des dynamiques propres au contexte socioreligieux contemporain à Bouaké. Nous référons ici à la manière dont certains des karamogos rencontrés parlent de leur passage dans une médersa. Avec cet élément de discours, nous ne sommes plus dans le domaine de l'éthique et de la morale, mais dans celui de la référence à un monde matériel associé à une version « arabisée » et « modernisée » de l'islam. Les médersas, en effet, dans l'histoire récente de l'islam en Côte d'Ivoire, ont entretenu une relation étroite avec la conception textualiste de l'islam mise de l'avant par les acteurs.trices des différentes vagues du renouveau islamique. C'est en relation à cette version de l'islam et par la multiplication des médersas que la place des karamogos et de leurs savoirs dans l'islam et dans la société ivoirienne fut progressivement et considérablement transformée, et que leur légitimité en tant qu'érudit, tout comme la légitimité de leurs savoirs, fut sévèrement contestée. Pourtant, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, une majorité des karamogos que nous avons rencontré ont fréquenté des médersas où les ont intégrées en tant qu'enseignant. Certains nous parlaient aussi de la façon dont ce qu'ils y ont appris est complémentaire à leurs pratiques mystiques, comme par exemple en rendant leur usage (mystique) du Coran plus exact, que ce soit en matière de calcul ou de repérage et de compréhension des versets utilisés dans les pratiques mystiques. Il semble donc que ces karamogos, au-delà des propriétés éthico-morales de leur discours, mettent aussi de l'avant leur inscription dans un univers arabisant et textualiste de l'islam qui revêt lui aussi une forme particulière de légitimité. En ce sens, nous sommes d'avis que la construction de la légitimité dans le discours de ces karamogos se caractérise par l'interpénétrabilité de logiques diverses, soit celle de la remoralisation des pratiques mystiques et de la figure du karamogo sur laquelle nous avons insisté, et celle de la

textualisation de leurs savoirs en référence à leur formation dans une médersa. Cette logique de légitimation, peu abordée dans le cadre de ce travail, mériterait d'être approfondie par des recherches subséquentes.

Notre travail proposait de la même manière un rapprochement entre le champ des études sur l'occulte en Afrique et celui des études sur l'islam. Nous avons ainsi pu observer comment l'univers du mystique en Afrique s'intègre à la vie ordinaire des individus en tant que système de signification qui la sous-tend, mais aussi comment ce dernier est réinterprété et transformé à la lumière de l'expérience religieuse quotidienne des individus. Plus précisément, notre travail montre comment la distinction entre les sphères du mystique et du religieux se brouille sous l'action d'agents qui agissent à partir des références socioculturelles, locales et globales, qu'ils ont à leur disposition. Notre cadre théorique sur la morale et l'éthique nous a permis d'éclairer comment le processus de remoralisation à l'œuvre dans le discours des karamogos est une voie par laquelle le mystique intègre le domaine du religieux en lien avec un contexte socio-historique particulier. En tant que dimension du vécu qui fait l'objet d'une remoralisation, le mystique est amené à participer à la tradition discursive de l'islam.

À cet égard, il apparaît que les karamogos que nous avons rencontrés, en vertu de la logique de présentation du soi que nous avons mis en lumière, se rapprochent plus du modèle de moralisation de l'entrepreneur décrit par LeBlanc (2012) que de celui du militant des années 1990. En effet, les karamogos rencontrés n'étaient pas impliqués d'une quelconque manière dans des regroupements ou des associations à caractère religieux à la manière des militants des années 1990. Plutôt, ces derniers comptaient sur leur propre exemplarité en matière d'usage des savoirs mystiques et de pratique de la religion pour redonner une valeur morale à la figure du karamogo et à l'usage des savoirs mystiques. Cette « individualisation de la quête spirituelle » comme la qualifie LeBlanc (2012, p. 494), participe d'un « déplacement des lieux de légitimité des revendications religieuses, qui meurent de la communauté nationale à la quotidienneté

de la pratique religieuse. » (LeBlanc, 2012, p. 510) Ce déplacement serait propre à une articulation de tendances globales au contexte post-crise de la Côte d'Ivoire, où, toujours selon LeBlanc (2012, p. 510), « les logiques de la débrouille et du bricolage culturel s'articulent à celles de l'économie de guerre et de la division politico-territoriale de l'espace national. » En ce sens, les karamogos que nous avons rencontrés seraient donc bien des sujets de l'islam contemporain à Bouaké qui, en s'inscrivant dans la tradition discursive de l'islam par la manière propre dont ils vivent leur foi, contribueraient à brouiller la dichotomie construite entre soufisme et réformisme dans l'islam en Afrique de l'Ouest.

## ANNEXE A

### GRILLE D'ENTRETIEN

#### **Grille d'entretien : que sont devenus les marabouts**

Nom, prénom

Date et lieu de naissance

Parcours de vie

- Pourriez-vous nous raconter votre vie, comment vous êtes devenu marabout, l'école que vous avez fréquentée, vos maîtres, etc.

Filiation parentale

- Y a-t-il d'autres marabouts dans votre parenté?

Typologie des marabouts :

- Qu'elle est la distinction entre marabout et charlatan?

Stratégies de mobilisation

- Comment vos clients ont-ils entendu parler de vous?
- Comment faites-vous connaître vos services?

Mobilité

- Êtes-vous appelé à vous déplacer dans le cadre de vos services? Dans d'autres villes de Côte d'Ivoire.
- D'où viennent vos clients ?

Services

- Pour quelle(s) raison(s) ou quel(s) problème(s) les gens vous consultent-ils?
  - o Le plus souvent?

Lien(s)/collaboration avec le milieu biomédical

- Avez-vous déjà collaboré avec le milieu biomédical dans le cadre d'un traitement? (par exemple, demander à un client d'effectuer des tests, de consommer certains médicaments, de consulter un médecin)

- Des gens viennent-ils vous voir après être allé en clinique, ou en même temps?

Lien(s) avec le milieu associatif (association de praticiens de la médecine traditionnelle)

- Faites-vous partie d'une association de praticiens de la médecine traditionnelle?
  - o D'une association de marabouts?
  - o Connaissez-vous des gens qui font partie de ce genre d'association?

Spécialité

- Êtes-vous reconnu pour savoir traiter un problème en particulier?

Types de savoir

- Quels sont les noms des savoirs que vous utilisez?
- Y a-t-il des savoirs plus efficaces pour certains problèmes?
- Comment déterminez-vous quel savoir est plus approprié pour une situation?

Techniques utilisées

- Pourriez-vous nous décrire comment vous utilisez ces savoirs?

Réseaux de transmission des savoirs

- D'où viennent les savoirs que vous utilisez?
- Vous est-il possible de recourir à l'aide ou aux savoirs d'autres marabouts?
- Comment se passent les échanges?

## LISTE DES RÉFÉRENCES

- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2009). The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17 (2), 1-30. doi: 10.5250/quiparle.17.2.1
- Ashforth, A. (2000). *Madumo, a man bewitched*. Chicago : University of Chicago Press.
- Ashforth, A. (2005). *Witchcraft, violence, and democracy in South Africa*. Chicago : University of Chicago Press.
- Atkinson, R. (2002). The Life Story Interview. Dans J. Gubrium et J. Holstein (dir.), *Handbook of Interview Research* (p. 121-140). Thousand Oaks : SAGE Publications. doi: 10.4135/9781412973588
- Babo, A. (2012). L'étranger à travers le prisme de l'ivoirité en Côte d'Ivoire : retour sur des regards nouveaux. *Migrations Société*, 6 (144), 99-120. doi: 10.3917/migra.144.0099
- Bell, D. (2015). Choosing Médersa: Discourses on Secular versus Islamic Education in Mali, West Africa. *Africa Today*, 61 (3), 45-63. doi: 10.2979/africatoday.61.3.45
- Bertaux, D. (1997). *Les récits de vie: perspective ethnosociologique*. Paris : Nathan.
- Binaté, I. (2015a). Célébration du Mawlid en Côte d'Ivoire : nouvelles dynamique religieuse et enjeux de pouvoirs. *Bulletin SSMOCI*, 41, 5-13.
- Binaté, I. (2015b). L'enseignement arabo-islamique sous l'administration coloniale française (Côte d'Ivoire, 1893-1960). *EDUCI*, (26), 7-18.
- Binaté, I. (2016a). La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire. *Autrepart*, 80 (4), 123-144.

- Binaté, I. (2016b). La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire. *Autrepart*, 80 (4), 123-144.
- Binaté, I. (2017). Les musulmans de Facebook en Côte d'Ivoire : nouvelles voies de socialisation, de da'wa et de mobilisation communautaire. *Émulation*, 1 (24), 54-70.
- Binaté, I. et LeBlanc, M. N. (2012). Islamic education in Côte d'Ivoire. Dans *Oxford Islamic Studies Online*.
- Brégand, D. (2009). Du soufisme au réformisme : la trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou. *Politique africaine*, 116 (4), 121. doi: 10.3917/polaf.116.0121
- Bremborg, A. D. (2011). Interviewing. Dans M. Stausberg et S. Engler (dir.), *The Routledge handbook of research methods in the study of religion* (p. 310-322). London ; New York : Routledge.
- Brenner, L. (1985). The « esoteric sciences » in west african islam. Dans B. M. Du Toit et I. H. Abdalla (dir.), *African healing strategies* (p. 20-27). Owerri ; New York : Trado-Medic Books.
- Brenner, L. (1993). La culture arabo-islamique au Mali. Dans R. Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (p. 161-195). Paris Talence : Karthala.
- Brenner, L. (2001). *Controlling knowledge: religion, power, and schooling in a West African Muslim society*. Bloomington : Indiana University Press.
- Brenner, L. (2007). Introduction. Dans C. Hamès (dir.), *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman* (p. 7-15). Paris : Karthala.
- Chaxel, S., Fiorelli, C. et Moity-maïzi, P. (2014). Les récits de vie : outils pour la compréhension et catalyseurs pour l'action. *Interrogation*, (17), 14.
- Comaroff, J. et Comaroff, J. L. (dir.). (1993). *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago : University of Chicago Press.
- Comaroff, J. et Comaroff, J. L. (1999). Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. *American Ethnologist*, 26 (2), 279-303. doi: 10.1525/ae.1999.26.2.279
- Copans, J. (1989). *Les Marabouts de l'arachide: la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris : L'Harmattan.

- Côte d'Ivoire, les cartes et informations sur le pays. (s. d.). Dans *Atlas Monde*.  
Récupéré de <http://www.atlas-monde.net/afrique/cote-divoire/>
- Côte d'Ivoire : Un guérisseur lynché par la foule après le meurtre d'une fillette.  
(2017, 29 septembre). *Abidjan.net*. Récupéré de  
<https://news.abidjan.net/h/623182.html>
- Cruise O'Brien, D. B. (2002). Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride. Dans D. B. Cruise O'Brien, M. C. Diop et M. Diouf (dir.), *La construction de l'Etat au Sénégal* (p. 169-186). Paris : Karthala.
- De Boeck, F. (2012). Être un danger, être en danger. Exclusion et solidarité dans un monde d'insécurité spirituelle. Dans B. Martinelli et J. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique* (p. 85-105). Paris : Éd. Karthala.
- Delas, J.-P. et Milly, B. (2015). *Histoire des pensées sociologiques*. Paris : A. Colin.
- Encyclopaedia Britannica. (2006, 26 août). Marabout. Dans *Encyclopædia Britannica*. Encyclopaedia Britannica. Récupéré le 11 septembre 2018 de  
<https://www.britannica.com/topic/marabout>
- Fanello, S. (2008). Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains (Sorcery and Deliverance in African Pentecostalism). *Cahiers d'Études Africaines*, 48 (189/190), 161-183.
- Fassin, D. (dir.). (2012). *A companion to moral anthropology*. Hoboken, New Jersey : Wiley-Blackwell.
- Faubion, J. D. (2012a). *An anthropology of ethics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Faubion, J. D. (2012b). Foucault and the Genealogy of Ethics. Dans D. Fassin (dir.), *A companion to moral anthropology* (p. 67-84). Hoboken, New Jersey : Wiley-Blackwell.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris : Gallimard : Seuil.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris : EHESS : Seuil : Gallimard.

- Gemmeke, A. B. (2008). *Marabout women in Dakar: creating trust in a rural urban space*. Wien : Lit Verlag.
- Gemmeke, A. B. (2009). Marabout Women in Dakar: Creating Authority in Islamic Knowledge. *Africa*, 79 (01), 128-147. doi: 10.3366/E0001972008000648
- Geschiere, P. et Fisiy, C. F. (1995). *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*. Paris : Karthala.
- Graw, K. (2005). Culture of Hope in West Africa. *ISIM Review*, 16 (1), 28-29.
- Graw, K. (2006). Locating Nganiyo: Divination as Intentional Space. *Journal of Religion in Africa*, 36 (1), 78-119.
- Graw, K. (2009). Beyond Expertise: Reflections on Specialist Agency and The Autonomy of the Divinatory Ritual Process. *Africa*, 79 (01), 92-109. doi: 10.3366/E0001972008000624
- Guiberoua : 320.000FCFA disparaissent chez un marabout. (2017). *Abidjan.net*. Récupéré de <http://news.abidjan.net/h/609763.html>
- Hamès, C. (dir.). (2007a). *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris : Karthala.
- Hamès, C. (2007b). La notion de magie dans Le Coran. Dans *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman* (p. 17-47). Paris : Karthala.
- Hamès, C. (2008). Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines. *Cahiers d'études africaines*, 48 (189-190), 81-99. doi: 10.4000/etudesafriaines.9842
- Hill, J. (2010). 'All Women are Guides': Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal. *Journal of Religion in Africa*, 40 (4), 375-412. doi: 10.1163/157006610X540735
- Institut national de la statistique. (2015). *RGPH2014D.pdf*. Récupéré de <http://www.ins.ci/n/templates/docss/RGPH2014D.pdf>
- Jansen, J. (2009). Framing Divination: A Mande Divination Expert and The Occult Economy. *Africa*, 79 (01), 110-127. doi: 10.3366/E0001972008000636
- Kahn, J. (2011). Policing 'Evil': state-sponsored witch-hunting in the People's Republic of Bénin. *Journal of Religion in Africa*, 41 (1), 4-34.

- Kane, O. (2012). L'« islamisme » d'hier à aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest. *Cahiers d'études africaines*, 2 (206-207), 545-574.
- Kassi-Djodjo, I. (2013). *Les taxis-motos : un transport de crise dans la ville de Bouaké (Côte d'Ivoire)*, (1-2), 105-114.
- Keane, W. (2016). *Ethical life: its natural and social histories* (Second printing, and first paperback printing). Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Kone, D. (2015). La médessa Dar Al-Hadith de Bouaké et la promotion des valeurs religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire (1961-2010). *Sciences Humaines*, 1 (4), 27-42.
- Kuczynski, L. (2002). *Les marabouts africains à Paris*. Paris : CNRS éditions.
- Kuczynski, L. (2007). Variations sur le retour de l'aimé. Consultations maraboutiques parisiennes. Dans C. Hamès (dir.), *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman* (p. 347-384). Paris : Karthala.
- Kuczynski, L. (2008). Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne (Attachment, Block, Protection. Some Aspects of Witchcraft amongst West-African Marabouts in the Paris Region). *Cahiers d'Études Africaines*, 48 (189/190), 237-265.
- Laidlaw, J. (2014). *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge : Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139236232
- Lambek, M. (dir.). (2010). *Ordinary ethics: anthropology, language, and action* (First edition). New York : Fordham University Press.
- Lambek, M. (2012). Religion and Morality. Dans D. Fassin (dir.), *A companion to moral anthropology* (p. 341-358). Hoboken, New Jersey : Wiley-Blackwell.
- Lambek, M. (2015a). Living as if it Mattered. Dans M. Lambek, V. Das, W. Keane et D. Fassin, *Four lectures on ethics: anthropological perspectives* (p. 5-51). Chicago, IL : HAU Books.
- Lambek, M. (2015b). *The Ethical Condition: Essays on Action, Person, and Value*. Chicago : University of Chicago Press. Récupéré de <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uqam/detail.action?docID=4416679>

- Lambek, M. (2015c). Toward an Ethics of the Act. Dans *The Ethical Condition : Essays on Action, Person, and Value* (p. 242-266). Chicago : University of Chicago Press. Récupéré de <http://doi.wiley.com/10.1111/1467-9655.12073>
- Launay, R. (1992). *Beyond the stream: Islam and society in a West African town*. Berkeley : University of California Press.
- Launay, R. et Ware, R. (2009). Comment (ne pas) lire le Coran? Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire. Dans G. Holder (dir.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique* (p. 127-145). Paris : Karthala.
- LeBlanc, M. N. (1999). The production of Islamic identities through knowledge claims in Bouaké, Côte d'Ivoire. *African Affairs*, 98 (393), 485–508.
- LeBlanc, M. N. (2005). Hadj et changements identitaires : les jeunes musulmans d'Abidjan et de Bouaké, en Côte d'Ivoire, dans les années 1990. Dans M. Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux* (p. 131-157). Paris : Karthala.
- LeBlanc, M. N. (2006). De la tradition à l'islam : l'orthodoxie à l'encontre des rites culturels. *Cahiers d'études africaines*, 46 (182), 417-436.
- LeBlanc, M. N. (2009). Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle. Dans G. Holder (dir.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique* (p. 173-196). Paris : Karthala.
- LeBlanc, M. N. (2012). Du militant à l'entrepreneur : les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte d'Ivoire. *Cahiers d'études africaines*, (206-207), 493-516.
- 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. (2019). Penser les nouvelles figures du marabout : le cas de la Côte d'Ivoire. *Revue ivoirienne d'histoire*, (32).
- Leblanc, M.-N. (2016). Precarious agency in the face of « good governance »: the NGO-isation of muslim women's association in Côte d'Ivoire. Dans M. N. LeBlanc et L. Audet Gosselin (dir.), *Faith and Charity: Religion and Humanitarian Assistance in West Africa* (p. 85-104). Londre : Pluto Press. doi: 10.2307/j.ctt1gk0810

- Leblanc, M.-N. et Gomez-Perez, M. (2007). Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone. *Sociologie et sociétés*, 39 (2), 39.
- Mahmood, S. (2009). *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : La Découverte.
- Mahmood, S. (2012). Ethics and Piety. Dans D. Fassin (dir.), *A companion to moral anthropology* (p. 223-241). Hoboken, New Jersey : Wiley-Blackwell.
- Marcory : Mis aux arrêts, le marabout escroc tente de corrompre un gendarme. (2017). *Abidjan.net*. Récupéré de <http://news.abidjan.net/h/613878.html>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Miran, M. (1998a). Dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996). *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, (12), 5-74.
- Miran, M. (1998b). Dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996). *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, (12), 5-74.
- Miran, M. (2000). Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire: une révolution discrète. *Autrepart*, (16), 139–160.
- Miran, M. (2006). *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris : Karthala.
- Miran, 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, M. et Moussa Touré, E. H. (2012). Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire : la figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana. Dans O. Georg et A. Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud* (p. 315-336). Paris : Karthala.
- Mommersteeg, G. (2009). *Dans la cité des marabouts: Djenné, Mali*. Brinon-sur-Sauldre : Grandvaux.
- Moore, H. L. et Sanders, T. (2001). *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft, and the occult in postcolonial Africa*. London; New

York : Routledge. Récupéré de  
<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=180629>

- Moya, I. (2015). L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar. *Autrepart*, 73 (1), 181. doi: 10.3917/autr.073.0181
- Newell, S. (2007). Pentecostal Witchcraft: Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivoirian Pentecostal Churches. *Journal of Religion in Africa*, 37 (4), 461-490. doi: 10.1163/157006607X230517
- Nyamnjoh, F. B. (2001). Delusions of development and the enrichment of witchcraft discourses in Cameroon. Dans H. L. Moore et T. Sanders (dir.), *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft, and the occult in postcolonial Africa* (p. 28-49). New York ; London : Routledge.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1988). Jeu de la croyance et « je » ethnologique : exotisme religieux et ethno-égo-centrisme. *Cahiers d'Études africaines*, 28 (111), 527-540. doi: 10.3406/cea.1988.1665
- Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif: les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant.
- 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. doi: 10.1007/s11562-013-0282-7
- Østebø, T. (2015). African Salafism: Religious Purity and the Politicization of Purity. *Islamic Africa*, 6 (1-2), 1-29. doi: 10.1163/21540993-00602005
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Parish, J. (2001). Black Market, Free Market: Anti-Witchcraft Shrines and Fetishes Among the Akan. Dans H. L. Moore et T. Sanders (dir.), *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft, and the occult in postcolonial Africa* (p. 118-135). New York ; London : Routledge.
- Rasmussen, S. J. (2004). Reflections on Witchcraft, Danger, and Modernity among the Tuareg. *Africa: Journal of the International African Institute*, 74 (3), 315-340. doi: 10.2307/3557006

- Saint-Lary, M. (2012). Du wahhabisme aux réformismes génériques. *Cahiers d'études africaines*, (206-207), 449-470.
- Samson, F. (2005). *Les marabouts de l'islam politique: le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*. Paris : Karthala.
- Samson, F. (2012). Les classifications en islam. *Cahiers d'études africaines*, (206-207), 329-349. doi: 10.4000/etudesafriaines.17039
- 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). Paris : Karthala.
- Seesemann, R. et Soares, B. F. (2009). « Being as Good Muslims as Frenchmen »: On Islam and Colonial Modernity in West Africa. *Journal of Religion in Africa*, 39 (1), 91-120. doi: 10.1163/157006609X409067
- Soares, B. F. (2005). *Islam and the prayer economy: history and authority in a Malian town*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Soares, B. F. (2007). Les sciences ésotériques musulmanes et le commerce des amulettes au Mali. Dans C. Hamès (dir.), *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman* (p. 209-218). Paris : Karthala.
- Soares, B. F. et Otayek, R. (dir.). (2007). *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York : Palgrave Macmillan. doi: 10.1057/9780230607101
- Triaud, J.-L. (1986). Le terme confrérique en Afrique de l'Ouest. Dans A. Popović et G. Veinstein (dir.), *Les Ordres mystiques dans l'Islam: cheminements et situation actuelle* (p. 271-282). Paris : Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Triaud, J.-L. (2010). La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale. *Politique étrangère*, 75 (4), 831-842.
- Triaud, J.-L. et Robinson, D. (dir.). (2000). *La Tijâniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris : Karthala.
- Triaud, J.-L. et Villalón, L. (2009). Introduction thématique : L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global. *Afrique contemporaine*, (231), 23-42.

Un acheteur d'hévéa se fait voler 10 millions de FCFA par un marabout à Bettié. (2019). *Abidjan.net*. Récupéré de <https://news.abidjan.net/h/655179.html>

Un charlatan fabriquant de « portefeuille magique » arrêté à Dimbokro. (2018). *Abidjan.net*. Récupéré de <https://news.abidjan.net/h/641757.html>

Vennetier, P. (s. d.). BOUAKÉ. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis.fr/encyclopedie/bouake/>

Ware, R. T. (2014). *The walking Qur'an: Islamic education, embodied knowledge, and history in West Africa*. Chapel Hill, North Carolina : The University of North Carolina Press.

Wright, Z. V. (2015). *Living knowledge in West African Islam: the sufi community of Ibrahim Niassa*. Leiden ; Boston : Brill.

Wuthnow, R. J. (2011). Taking Talk Seriously: Religious Discourse as Social Practice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50 (1), 1-21.