



Les Cahiers d'Outre-Mer

Revue de géographie de Bordeaux

274 | Juillet-Décembre

Prier aux Suds - Des lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux

Le territoire de la prière. Grammaire spatiale des mosquées d'Afrique de l'Ouest

The prayer territory. A spatial grammar of mosques in West Africa

Marie Miran-Guyon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/com/7805>

DOI : 10.4000/com.7805

ISSN : 1961-8603

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2016

Pagination : 41-75

ISSN : 0373-5834

Référence électronique

Marie Miran-Guyon, « Le territoire de la prière. Grammaire spatiale des mosquées d'Afrique de l'Ouest », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 274 | Juillet-Décembre, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/com/7805> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/com.7805>



Le territoire de la prière. Grammaire spatiale des mosquées d'Afrique de l'Ouest

Marie Miran-Guyon¹

« Le temps est un lieu fluide et le lieu, un temps rigide. »

Ibn Arabi (1165-1241)

À l'imam Ibrahim Bredji (1960-2017)

Introduction : un singulier pluriel

Les sociétés musulmanes partagent, dans le principe, certaines institutions – de natures religieuse, légale, physique – qui se sont, en pratique, développées différemment dans le temps et l'espace, au fil de l'histoire et des contextes géographiques. La prière et la mosquée sont deux de ces institutions islamiques, au rang des plus éminentes. Cet article en fait son objet en faisant dialoguer l'intangible et la diversité : les principes unitaires qui inscrivent ces institutions dans l'islam en tout temps et en tout lieu, mais aussi et surtout les pratiques et expressions plurielles, composites, foisonnantes qu'elles ont générées, en privilégiant un contexte particulier, celui de l'Afrique de l'Ouest contemporaine. Pour fil d'Ariane heuristique, l'article propose d'interroger la grammaire spatiale de la prière et de la mosquée : celle du rite qui inscrit le corps dans un espace sacré disjoint de l'environnement profane et plus encore celle du lieu de culte qui inscrit la communauté des priants dans un territoire dynamique qui la façonne autant qu'elle le produit.

La narration qui suit se compose de deux parties de focales bien distinctes, articulant le général au particulier. La première partie est un essai de synthèse des semblances et dissemblances des institutions de la prière et de la mosquée dans l'histoire et les espaces ouest-africains, sans prétention exhaustive. Ce

1. EHESS, PSL, IMAF, marie.miran@ehess.fr.

survol global puise généreusement aux sources secondaires. La deuxième partie tente une déclinaison locale, en la forme d'une micro-géo-ethnographie de trois mosquées d'un même espace urbain, Abidjan – le cas de la métropole ivoirienne étant exemplaire en ce qu'il met en coprésence la diversité de l'islam ivoirien et en fabrique sa centralité. Ces mosquées représentent trois échelles d'édifice et d'enchâssement territorial : la première est monumentale et entend rayonner sur l'espace national ; la deuxième est de taille intermédiaire et structurée autour de l'espace du quartier ; la dernière est la petite mosquée de la prison civile, réduite à un espace fermé et marginalisé. Cette deuxième partie s'appuie sur des enquêtes de terrain – sources orales et observations participantes. L'article croise ainsi délibérément les perspectives historique, anthropologique, géographique et architecturale, ainsi que les échelles d'analyse – d'une prison à la sous-région ouest-africaine – pour chercher à éclairer, par le décroisement des regards en tous sens, la manière dont se construisent et se réinventent les territoires africains de la prière islamique.

I - La prière et la mosquée : histoire croisée de deux institutions islamiques en contexte africain

1 - La prière : marqueur central de l'identité sociale musulmane

La prière (*salât*) – cinq fois par jour – est un pilier de l'islam, avec la profession de foi (*shahada*), le jeûne du mois de ramadan, l'aumône (*zakat*) et le pèlerinage à La Mecque (*hadj*). La tradition théologique en a fait un rite majeur, consubstantiel à l'identité musulmane.

Dans le passé précolonial des sociétés de l'Afrique soudano-sahélienne cependant – hormis, en partie, les États nés des djihads – les prescriptions canoniques, au premier rang desquelles la prière, n'étaient observées que par certaines catégories de musulmans en fonction de leur statut social héréditaire, de leur âge et de leur genre. Dans l'ancien royaume dioula de Kong, par exemple, situé de part et d'autre de l'actuelle frontière entre la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso, seuls les *mori*, dont faisaient partie les lignages de marabouts érudits, étaient musulmans « pratiquants ». Les guerriers, les chefs de terre et les chefs politiques dioula, collectivement appelés *sonangui*, étaient non seulement dispensés de prière mais pouvaient aussi boire de l'alcool et participer aux cultes à masques – sans pour autant devenir « animistes » (Green, 1986).

Les transformations induites par la colonisation puis les indépendances ont immanquablement sapé ces réalités endogènes. Le travail discursif des jeunes prédicateurs, relayé par les associations musulmanes et les nouveaux médias dans l'espace public, a peu à peu contribué à une plus grande standardisation « scripturaire » des pratiques rituelles et à une plus grande pression sociale pour que les musulmans s'y conforment, toutes catégories confondues. Au cours du xx^e siècle, et de manière accélérée ces dernières décennies, les musulmans subsahariens des deux sexes, de tout âge et statut héréditaire, ont massivement fait leurs des pratiques rituelles autrefois perçues comme l'apanage des clercs musulmans. Le cas de la prière est emblématique. En langage courant dans l'aire bambarophone, par exemple, un musulman est « quelqu'un qui prie ». En français de Côte d'Ivoire, demander si quelqu'un « prie », c'est demander s'il est musulman – la réponse est bien sûr négative si la personne prie à l'église.

La prière est ainsi devenue le marqueur central de l'identité sociale musulmane. Dans les années 1970, El Hadj Mamadou Coulibaly, alors la plus haute personnalité musulmane du régime de Félix Houphouët-Boigny, avait évoqué la possibilité de réduire le nombre des prières quotidiennes qu'il jugeait trop élevé (Miran, 2006 : 176). La proposition serait impensable aujourd'hui. Le politiquement correct exige de tout musulman soucieux de sa respectabilité sociale qu'il entretienne une image de « bon musulman », s'acquittant de ses prières. Jusque dans les années 1980 en Côte d'Ivoire, les fonctionnaires musulmans tendaient à rester en poste au moment de la prière du vendredi, en partie par complexe social. Aujourd'hui, la tendance est qu'ils troquent leur costume-cravate et s'affichent en boubou pour honorer la prière en congrégation. Ce souci d'image de « bon musulman » concerne au plus haut point le chef d'État musulman, quelles que soient ses convictions personnelles. La télévision n'omet pas de retransmettre ses déplacements en grande pompe à la mosquée, lors des grandes prières annuelles.

Un signe de l'ascendant pris par la prière est la multiplication du *taba'â* ou « marque de prière », petite tache sombre sur le front des fidèles, censée s'être formée par la répétition assidue de la prosternation lors des prières. Ces marques font figure de signes extérieurs de piété et sont généralement reconnues comme telles quand leurs porteurs ou porteuses sont connu(e)s pour leur dévotion à la prière, souvent au-delà des prières obligatoires. Mais il arrive aussi que les marques de prière servent à masquer une condition jugée dévalorisante voire une réputation entachée de scandale. Dans ce dernier cas, les marques de prière seraient plutôt des signes extérieurs de tartufferie (Soares, 2004). À rebours, les scarifications faciales et autres empreintes corporelles,

associées aux cultures et religions traditionnelles, semblent se raréfier, à tout le moins dans les villes.

La prière à l'interface de la foi et du corps

« En priant », disait l'écrivain et ethnologue malien Amadou Hampâté Bâ, « on écrit le nom de Dieu avec son corps »². La prière engage la foi et le corps, la foi immatérielle et le corps physique, soumis à la purification par les ablutions et à une gestuelle précise, créant alors un espace sanctifié par la performance du rite. La majorité des musulmans s'accorde à penser que la sincérité de la foi est, *in fine*, invisible aux hommes : Dieu seul lirait dans les cœurs. *A contrario*, la prière dans sa corporéité ou sa spatialité incarnée, surtout quand elle est accomplie régulièrement en public, s'expose au vu et au su de tous. De fait, la dramaturgie collective du rituel de la prière du vendredi midi (détails ci-après) participe en plein de la visibilité accrue des marqueurs d'islamité dans l'espace public, surtout en ville. Mais s'il y a consensus sur la précellence de la prière, plusieurs « calligraphies » – pour filer la métaphore d'Hampâté Bâ – mises en geste, voire mises en scène de la prière, n'en demeurent pas moins possibles. Les détails peuvent varier, lesquels véhiculent une signification de toute première importance pour les musulmans. Maints conflits et divisions communautaires ont eu partie liée avec un désaccord profond sur la chorégraphie de la prière : bras croisés ou le long du corps, avec récitation de formules à voix haute ou basse, après un sermon du vendredi en arabe ou dans une autre langue, avec ajouts de prières surrogatoires ou non, sans musique ou plus rarement avec usage d'instruments de musique, etc.

La fixation des jours de fête, par l'observation de la lune à l'œil nu sur un territoire donné, fut aussi source de division, alors que l'idéal d'unité fraternelle de l'*oumma* en appelle à la synchronie des grandes prières et du jeûne de ramadan. La décision d'une communauté singulière de prier ou jeûner à dates décalées peut s'apparenter à un acte de dissidence à l'encontre de la société musulmane dominante. Prier en de nouveaux territoires peut ainsi devenir la manifestation extérieure de différends intramusulmans. Certes, la manière et le moment de la prière n'ont souvent été que l'aspect le plus visible de dissensions engageant d'autres facteurs, dogmatiques, générationnels et sociopolitiques. Après une période de tensions et conflits aigus, ces différences rituelles ont d'ailleurs souvent été minorées par de nouvelles générations de musulmans de toutes obédiences. Soucieuses de sortir la communauté de conflits débilissants, ces dernières invitent à faire la part des choses entre l'intangible des devoirs du musulman et la diversité des manières de les accomplir. Des comités

2. Hampâté Bâ à Bouaké en 1963, cité dans Monteil, 1985 : 135, note 3.

intercommunautaires d'observation de la lune ont aussi été établis dans divers pays. En rien toutefois les aspects rituels de la prière ne sont secondaires. La prière (*salât*), en tant qu'acte d'adoration ('*ibâda*), est vécue comme porteuse de bénédiction (*baraka*). La croyance établit que son efficacité dépend pour partie du respect des règles de son exécution.

Les conseils de prière sont un leitmotiv des guides et des médias religieux : leur importance dans la construction personnelle et collective des imaginaires religieux ne saurait être sous-estimée. Cela s'applique également aux prières de supplication à Dieu (*du'a'*), non canoniques mais licites et recommandées (différentes du *dhikr* soufi), lesquelles peuvent être prononcées de manière intime ou collective, suite à la prière rituelle ou à tout autre moment, et parfois sur les ondes. En pays yoruba au Nigeria, les fidèles peuvent s'instruire dans un livre d'Abdul-Raheem Shittu intitulé *Muslim Prayers for Everyday Success* (première édition en 1985 ; Peel, 2015 : 181). Certains guides musulmans, soufis notamment, sont réputés pour l'efficacité de leurs prières d'intercession. Si le service est généralement gratuit, les bénéficiaires ne manquent pas de les rétribuer spontanément et généreusement, alimentant une économie prospère de la prière (Soares, 2005).

Prières de tous les jours et des jours de fête

Muezzins, messages radiodiffusés et sonneries aménagées de téléphone portable relaient les appels à la prière. Les musulmans peuvent accomplir les cinq prières quotidiennes en tout lieu, et pas forcément à la mosquée. En dehors du domicile, en journée, les hommes prient au champ, au marché, au bureau, sur les parkings des gares routières ou sur les trottoirs des grandes villes, sur une natte ou tout endroit jugé propre. La *qibla*, ou orientation vers La Mecque, est connue des résidents et respectée au mieux (des tapis importés ont une boussole intégrée). Les bouilloires en plastique servent de réceptacle à l'eau des ablutions et passent de main en main ; en pays aride, le sable peut tenir lieu d'eau. Tous les habits propres et décents sont habituellement jugés aptes à la prière : les hommes peuvent prier en costume ou bleu de travail.

La prière du vendredi midi³ a pour spécificité de devoir se faire de préférence en congrégation à la mosquée (selon certaines opinions, les femmes le peuvent mais n'y sont pas contraintes). Le vendredi n'est pas chômé et la prière de mi-journée, précédée d'une *khutba* ou sermon de l'imam, est

3. La prière de la mi-journée est la troisième des cinq prières quotidiennes obligatoires : c'est la prière dite de *zuhr*. Les autres prières sont celles de *subh* ou *fajr* à l'aube, d'*asr* au milieu de l'après-midi, de *maghrib* au coucher du soleil et d'*'ichâ'* une fois la nuit installée : les horaires varient d'un lieu à un autre et d'un mois à un autre en fonction du soleil.

pour l'essentiel semblable aux autres prières quotidiennes. Son importance symbolique et communautaire est rehaussée par le port de beaux habits. Bien que non codifié par le rite, l'habit, en particulier du vendredi, peut être une marque d'appartenance à un groupe distinct – sans parler de sa fonction de prestige social. Il en va de même pour la pilosité et la coiffe des hommes et pour le type de voile des femmes. Le *qamis* (tunique), clair et sobre, le pantalon dégageant les chevilles, la barbe taillée sont plutôt des signes extérieurs de salafisme, *a contrario* des boubous chatoyants aux broderies sophistiquées. Mais l'habit ne fait pas forcément le musulman et la plupart des musulmans, non tenus par un uniforme de rigueur, alternent leurs choix vestimentaires. Dorénavant aussi, des habits autrefois perçus comme typiquement musulmans sont portés par tout un chacun, y compris des chrétiens, par effet de mode et par confort.

Les prières nocturnes de rupture quotidienne du jeûne de ramadan, ou *tarâwîh*, ont une résonance particulière. Elles accompagnent des moments de convivialité partagée entre proches et moins proches, notamment avec les voisins, musulmans ou pas, et les familles en difficulté, souvent en plein air, ce qui transforme provisoirement le paysage urbain. Mois de pénitence et de solidarité avec les pauvres, le ramadan est l'occasion d'échange de sacs de sucre, de riz, de bidons d'huile et de toutes sortes de vivres entre tous, y compris de la part des autorités politiques et catholiques au bénéfice des représentants des communautés islamiques, et des employeurs à leurs employés musulmans. Paradoxalement, le mois de jeûne est ainsi devenu un mois de surconsommation alimentaire, au grand dam des prédicateurs qui mettent les musulmans en garde contre les risques de diabète et d'hypertension.

Des musulmans pieux consacrent à la prière la totalité des dix dernières nuits de ramadan, fréquemment dans leur mosquée de quartier, par déférence pour la Nuit du Destin (*laylat al-qadr*), nuit dite « de descente du Coran » et donc nuit bénie par excellence, généralement fixée à la vingt-septième nuit du ramadan. En Côte d'Ivoire, jusqu'après l'indépendance, la Nuit du Destin, appelée *kouroubi* en dioula, était une fête de réjouissance avec danses et tambours, en l'honneur des jeunes filles vierges et nubiles, autorisées à s'exposer légèrement vêtues une dernière fois avant de se marier (Prouteaux, 1925). La fête a depuis été entièrement réislamisée.

L'islam compte peu de grandes fêtes. Les musulmans sont assidus aux prières de la fête de fin de ramadan ('*id el-fîtr*, *korité* en wolof) et de la fête du sacrifice ('*id al-adhâ* ou '*id al-kabîr*, « grande fête »), appelée *tabaski* en Afrique de l'Ouest – au cours de laquelle les moutons envahissent les rues des villes (Brisebarre et Kuczynski, 2009). La fête de *mawlid al-nabî*, Maouloud en milieu francophone (la naissance du Prophète), ne présente pas de caractère

obligatoire et est contestée par les salafistes. Mais elle gagne du terrain en Afrique subsaharienne, au sein et en dehors des milieux confrériques, comme en témoigne le Gamou tidjani à Tivaouane au Sénégal ou la semaine de célébration du Maouloud de Chérif Ousmane Madani Haïdara à Bamako (Holder, 2009).

Écarts de pratique

La piété musulmane ne se réduit pas à sa face visible et publique. Elle est aussi, pour beaucoup, dévotion fervente dans la discrétion. Elle est encore, pour d'autres, objet d'accommodements pragmatiques en privé, plus ou moins tolérés ou décriés selon les circonstances des individus et les pays concernés. Au Sénégal, la communauté mouride des Baye Fall – disciples de Cheikh Ibra Fall, compagnon de Cheikh Amadou Bamba, fondateur de la confrérie mouride – ne fait pas l'unanimité du fait que ses membres ne s'acquittent d'aucune prière canonique, considérant le travail comme une prière et s'estimant travailler jour et nuit. Reconnaissables à leur port habituel d'habits bariolés et de dreadlocks et à leur pratique de la mendicité, les Baye Fall ont la réputation de consommer de l'alcool. Les jeunes urbains marginalisés trouvent en ce groupe un refuge toléré par la société sénégalaise (Havard, 2001). Dans le Sud ivoirien et tout spécialement à Abidjan, c'est de notoriété publique : pendant le mois de ramadan, les bars, les discothèques et autres lieux de plaisirs nocturnes se vident. Mais dès le jeûne fini, bars et discothèques se remplissent à nouveau. Chaque année, imams et prédicateurs s'échinent à répéter que les bonnes actions posées pendant le mois de ramadan doivent être émulées toute l'année, mais ils ont du mal à se faire entendre.

Inconditionnalité de la prière mortuaire

La quasi-totalité des musulmans, jusqu'aux plus enclins aux accommodements pragmatiques dans la routine du quotidien, reste attachée à la prière des étapes les plus marquantes de la vie : naissance, mariage, funérailles. La prière mortuaire, spécifiquement, n'est jamais délaissée. Elle se prononce à la mosquée ou au funérarium et de nouveau au cimetière, généralement en l'absence des femmes, nul pleur ne devant troubler l'extrême sobriété du rite. Certaines tombes, comme celle d'Amadou Hampâté Bâ au cimetière de Williamsville à Abidjan, sont vierges de toute inscription pour éviter toute dévotion intempestive, et en réserver l'accès aux proches. Les carrés ou cimetières musulmans définissent un autre territoire de la prière, en dialogue avec le temps des absents et la mémoire des vivants.

2 - La mosquée : multiplication et renouveau des maisons de prière

La terminologie islamique dispose de deux mots pour désigner le lieu de culte musulman. Le lieu de prosternation est appelé *masjid* – *mezquita* en espagnol, qui a donné « mosquée » en français. L'édifice consacré à la prière en congrégation du vendredi midi est nommé *jami'* (du verbe arabe « se réunir »/« s'assembler », dont la racine a aussi donné *jum'a*, « vendredi » et *jama'at*, « association »). Le langage courant différencie plus prosaïquement les mosquées de quartier ou mosquées secondaires, réservées aux prières journalières, des grandes mosquées, mosquées principales ou mosquées centrales (*i.e. jami'*), où peuvent s'accomplir toutes les prières et où, en principe, toute la communauté des fidèles d'une localité donnée doit se retrouver le vendredi en union de prières.

L'édification d'une mosquée secondaire, pouvant être de taille modeste, en matériaux provisoires et d'aspect extérieur quasi invisible dans l'environnement bâti local, ne pose presque jamais problème. À l'inverse, l'élévation d'une mosquée secondaire en mosquée principale ou la construction d'une nouvelle mosquée principale, concurrente d'une mosquée de même type existant dans le même espace habité, peut être source de tension et de conflit. L'acte est traditionnellement interprété comme une *fitna* ou désunion de la congrégation, s'apparentant à une malédiction mettant en péril le bien-être de toute la communauté. Dans des situations de conflit, la décision du groupe « sécessionniste » de revenir prier avec le reste de la communauté dans la première *jami'* est toujours un signe fort d'apaisement – le groupe peut simultanément prier à part en semaine. Un historique des grandes mosquées à l'échelle d'une ville ou d'un quartier peut donner à lire la cartographie des *dissensus* intimes des musulmans, jusqu'à ceux qui sont inaudibles en externe.

Stricto sensu, la mosquée ne relève pas d'une nécessité catégorique en droit islamique. Comme on l'a dit, la prière peut se faire presque partout. Les sociétés nomades ont des espaces de prière itinérants, qui peuvent être symboliquement marqués au sol par des éléments légers. La mosquée bâtie sert aux rites et peut tenir lieu de centre communautaire pour des activités sociales, éducatives, associatives ou des temps de repos (la nuit, des voyageurs peuvent y dormir à même le sol, comme le font, lors de leurs tournées, les prédicateurs du Tabligh, mouvement revivaliste d'origine indo-pakistanaise).

Les plus monumentales des mosquées du vendredi véhiculent presque toujours une fonction politique d'obédience au pouvoir en place, fût-il non musulman. En quête de ce *satisfecit*, l'autorité coloniale française et le président ivoirien catholique Houphouët-Boigny avaient financé de grandes

mosquées. Globalement, le prêche des imams en mosquée est davantage contraint au plan sociopolitique que ne l'est celui des prédicateurs hors les murs, tenu pour plus subversif. Au Tchad, le président autocrate Idriss Deby interdit la prédication de type place publique : le prêche ne peut se dire qu'à la mosquée, contrôlée par l'État.

Multiplication des mosquées : marqueur d'islamisation et de concurrence entre musulmans

La multiplication récente des mosquées est spectaculaire dans toute l'Afrique de l'Ouest et par-delà. À Nouakchott, capitale imprégnée d'ethos nomade, la première mosquée « en dur » ne fut bâtie qu'en 1958. En 1963 était inaugurée une deuxième mosquée dite « Mosquée centrale ». Dix ans plus tard, en 1972, la ville ne comptait encore que huit mosquées. Ce nombre s'élevait à 46 en 1989, 617 en 2002 et près de mille en 2012, pour une ville comptant alors 900 000 habitants (Ould Ahmed Salem, 2012 ; Moustapha, 2014). Chaque coin de rue a littéralement sa mosquée (certaines, presque vides en semaine). Le phénomène se retrouve ailleurs. Bamako est passée de 41 mosquées en 1960, à 200 mosquées en 1988 et peut-être à un millier aujourd'hui (Holder, 2012). Ouagadougou n'avait qu'une seule mosquée en 1954, 200 en 1993 et plus de 600 actuellement (Saint-Lary, 2012). Rénovations et travaux d'extensions concernent aussi les mosquées existantes.

Cette multiplication du nombre des mosquées est à relativiser par l'accroissement démographique naturel. Elle l'excède néanmoins en proportion et en rapidité. La prolifération des mosquées reflète certainement la densification de la présence de l'islam dans ses anciens territoires ; la dissémination de l'islam dans de nouveaux territoires par les migrations et l'urbanisation ; la conversion de non-musulmans à l'islam ; et surtout la réislamisation de la jeunesse et de franges importantes de la population (Lasseur, 2013). À ce titre, elle est un marqueur éclatant du dynamisme actuel de l'islam en Afrique subsaharienne.

Mais la surabondance des mosquées est aussi un signe non moins manifeste des divisions en tout genre – religieuses, politiques, ethniques – qui parcellisent les communautés musulmanes. Au Cameroun (Lasseur, 2005), les « mosquées ethniques » se sont démultipliées dans les grandes villes du sud de l'Adamaoua. Face à l'inamovibilité des chefs religieux hausa ou peul, les autres communautés ont construit leurs mosquées bamoun, malienne, etc. Depuis le milieu des années 1980, le Sud camerounais a encore vu l'apparition des « mosquées dédoublées » salafistes/tidjanies. Selon une logique récurrente, au nom du renouvellement du patrimoine culturel, de nouvelles mosquées flambant neuf, financées par des associations locales salafistes ou des pays

du Golfe, sont sorties de terre aux côtés des anciennes mosquées tenues par un leadership religieux tidjani. Au Ghana, l'Arabie saoudite subventionne les mosquées salafistes, l'Iran les mosquées tidjanies. La Libye de Kadhafi n'était pas en reste. Les divisions entre donateurs arabo-islamiques favorisent la multiplication des mosquées subsahariennes.

Construire une mosquée : anciennes manières, nouveaux styles

La construction d'une mosquée est traditionnellement le fruit d'une initiative communautaire de longue haleine. Plus rarement, elle peut aussi être l'émanation d'un riche commerçant ou d'un homme d'affaires qui la finance entièrement, par un acte de piété *fi sabil Allah* (au nom de Dieu) lui permettant concurremment de convertir un capital matériel en capital symbolique. Un fidèle bienveillant peut, le cas échéant, faire don du seul terrain à bâtir, parfois situé sur une parcelle vacante de sa propre résidence familiale. Quand le titre de propriété est resté attaché au nom du donateur, il arrive que les descendants de ce dernier, réclamant leur héritage, entrent en conflit avec la communauté musulmane.

En ville, trouver un terrain n'est pas chose aisée. À Nouakchott, de nouvelles mosquées se sont élevées sur des emplacements réservés aux espaces verts et aux lieux de détente, au grand dam des urbanistes. Les terrains peuvent aussi être concédés par des chefs de terre, des autorités politico-administratives, ou achetés en bonne et due forme au nom de la collectivité, communauté de quartier ou association islamique.

Typiquement, les fidèles contribuent au chantier, petit à petit, des années durant, soit en argent, soit en nature (sacs de ciment, briques, ferraille), soit encore en main-d'œuvre pour les plus aptes. De nombreuses mosquées sont de taille humaine et d'aspect assez ordinaire, dans la limitation des moyens des communautés. Toutes n'ont pas de minaret ni de fontaine aux ablutions et le *mihrab* (niche indiquant la direction de La Mecque) et le *minbar* (chaire de laquelle prêche l'imam) peuvent être rudimentaires. Les tapis sont rares, les nattes en plastique coloré très répandues.

Longtemps, les mosquées n'ont pas été planifiées par des architectes à proprement parler mais ont été construites par des maçons, utilisant les matériaux disponibles et s'inspirant des styles appréciés localement (Cantone, 2012). Les styles sont variés et souvent hybrides. Les vieilles mosquées soudanaises sont en *banco* ou briques d'argile crue séchée au soleil, parsemées de branches de palmier insérées dans les murs pour faciliter le crépissage. Elles nécessitent un ravalement annuel et sont, *de facto*, reconstruites à neuf au fil des années (Doutreuwe et Salvaing, 2013). Ainsi les mausolées situés dans l'enceinte des

mosquées de Tombouctou, détruits par les djihadistes d'Ansar Dine en 2012, ont été facilement reconstruits après l'expulsion de ces derniers⁴.



**Photo 1 - La mosquée en *banco* de Yorobodi, Nord ivoirien
(Source : P. Marty, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris,
Éditions E. Leroux, 1922, p. 216)**

En zone équatoriale, le climat humide ne permet pas le *banco*, mais permet le bois, le chaume et le *papo* (vannerie en palme de palmier raphia).



**Photo 2 - Mosquée salafiste en bois et chaume, Duekoué,
Ouest ivoirien, années 1980 (Cliché : Souleymane Touré de Duekoué)**

⁴. *Le Monde*, 7 février 2016.

À la fin du XIX^e siècle, d'anciens esclaves rapatriés sur la côte de Guinée ont bâti des mosquées dont la façade n'était pas sans rappeler le style baroque des églises du Brésil : ainsi la grande mosquée de Porto-Novo au Bénin (de Benedetti et Hallen, 1988 ; Sinou, 2011).

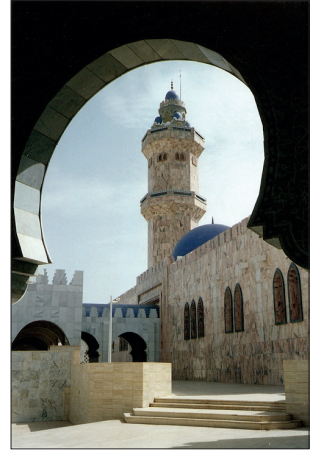


Photo 3 - La grande mosquée de Porto-Novo (Bénin), de style afro-brésilien (Cliché : M. Miran-Guyon, 2011)

À Touba au Sénégal, cité entièrement mouride, s'élève l'une des mosquées les plus monumentales d'Afrique subsaharienne. Construite par les mourides sur une trentaine d'années, elle fut inaugurée en 1963 et élargie par la suite. Son importance tient au fait qu'y convergent les fidèles mourides de tout le pays et de l'étranger lors du pèlerinage dit « du Grand Magal », commémorant le départ en exil forcé de Cheikh Ahmadou Bamba au Gabon. Pour les mourides, la Grande Mosquée de Touba rivalise voire surpasse la Grande Mosquée de La Mecque (Gueye, 2002 ; Ross, 2006).

Au Nigeria, les associations yoruba *Ansar Ud Deen* et *Nasfat* ont bâti, non pas seulement des mosquées, mais de véritables complexes islamiques en béton, avec parkings, logements de fonction, salles de cours et de conférences, et locaux commerciaux (Soares, 2009) : effort marqué d'islamisation de l'espace concurrentiel de méga-cités pluriconfessionnelles, tentées par la modernité à l'occidentale.

Certaines mosquées ont été influencées par un style architectural maghrébin et surtout marocain, avec notamment le minaret rectangulaire.



Photos 4 et 4 bis - La grande mosquée de Touba, « capitale » des mourides au Sénégal (Cliché : Cheikh Anta Babou, 2006)

Depuis les années 1970-1980, nombreuses sont les grandes mosquées qui ont adopté le nouveau style architectural épuré des édifices culturels moyen-orientaux, avec dôme et minaret rond effilé. L'architecture imprime l'obéissance religieuse dans la matière et la fait rayonner sur le territoire urbain. Toutes les mosquées tendent désormais aussi à occuper l'espace sonore par haut-parleurs interposés, ce qui peut causer des conflits de voisinage (mais les églises pentecôtistes l'emportent en nuisance sonore). Ce qui n'était pas courant autrefois, les nouvelles mosquées réservent dorénavant un espace dédié aux femmes, au fond de la salle de prière principale ou en mezzanine. Hier simplement appelées « mosquée centrale », mosquée de tel quartier, voire « mosquée hausa » ou « mosquée dioula », etc., les nouveaux lieux de culte tendent à recevoir des noms spécifiquement arabo-islamiques, même s'ils ne sont pas toujours connus et en usage.

L'imamat : enjeux et conflits de mosquée

Il n'y a pas d'équivalent de la prêtrise catholique en islam. Tout musulman jugé apte de manière consensuelle peut devenir imam. L'imam prie au-devant de ses coreligionnaires à la mosquée, prononce la *khutba* ou sermon du vendredi et se tient à la disposition des fidèles pour les conseiller, officier les grands rites de passage et arbitrer des différends (mais des notables ou prédicateurs musulmans peuvent tout aussi bien prononcer les datations de nom, les mariages et les prières mortuaires ou servir de médiateurs, par

exemple en cas de divorce ou de litige sur héritage). Des associations ou des communautés de quartier nanties s'efforcent de salarier leurs imams. Mais la grande majorité d'entre eux doivent travailler pour subvenir aux besoins de leurs familles, souvent polygames, comme enseignant, commerçant, planteur ou autre. Les imams sont secondés par un *na'ib* ou adjoint censé les remplacer en cas d'indisponibilité ou de décès. Toute mosquée a aussi son muezzin, chargé de l'appel à la prière, qu'il reprend en format réduit face aux fidèles avant le rite. L'appel du muezzin est un acte humain spirituel, aux antipodes du mécanique : la technologie du son peut en élargir le périmètre mais jamais s'y substituer.

En Afrique soudano-sahélienne, l'imam ne représente pas l'archétype de l'autorité islamique. L'autorité de référence est plutôt incarnée par le cheikh soufi, l'ouléma, le maître coranique, le sultan au Nord-Nigeria et, plus récemment, le président d'association ou le prédicateur médiatique. Mais à l'échelle locale, surtout dans les régions dépourvues d'autres figures d'autorité islamique, l'imam joue néanmoins un rôle important. Le *National Chief Imam* représente la plus haute autorité islamique du Ghana, mais la fonction est plutôt symbolique. À la fin des années 1980, les jeunes imams et intellectuels musulmans de Côte d'Ivoire avaient mis sur pied le Conseil supérieur des imams. Ce COSIM représente un cas singulier de surdétermination de la fonction imamale. Sans racine historique ni influence marquée des chi'ites libanais installés dans le pays, il est plutôt une émulation novatrice du modèle épiscopal catholique. À la tête du COSIM depuis 2006, Aboubacar Fofana, imam de la mosquée d'Aghien à Abidjan, est le *cheikh al-aïma*, ou cheikh des imams, et guide suprême de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire. Le cheikh Fofana est une figure respectée et influente, mais son ascendant tient davantage à son passé de prédicateur et à son actif associatif qu'à sa fonction imamale (Miran-Guyon et Touré, 2012).

En dehors des mosquées monumentales où le Politique entre en jeu, les enjeux de l'imamat sont de deux ordres : contrôler le type de message islamique dispensé aux fidèles (associé à un type de prière particulier) et contrôler les entrées d'argent versées par les fidèles au titre de l'aumône ou autre. Le premier enjeu et peut-être, plus encore, le deuxième – les deux ne s'excluant pas – font que le poste d'imam est convoité et souvent l'objet de contestation pouvant aller jusqu'aux débordements verbaux et physiques. Le lieu de culte musulman n'est pas indemne de violence en tout genre. Il est parfois le théâtre de déferlement d'injures, coups et blessures, voire mort d'homme. L'autorité publique peut alors servir de médiateur ou, le cas échéant, sévir et fermer temporairement la mosquée.

Les différends surgissent en général lors de la succession d'un imam décédé, lors de la nomination d'un imam d'une mosquée nouvellement bâtie, ou quand un imam en poste change sensiblement d'orientation religieuse et/ou de comportement social : change sa manière de prier ou semble s'accaparer, par exemple, les ressources de la mosquée à des fins personnelles. Le tout est toujours affaire de perception et de rapport de force entre factions rivales, une attitude tolérée à un moment donné pouvant ne plus l'être par la suite. Les conflits les plus tenaces et infrangibles ne sont pas forcément ceux où les différends apparents sont les plus grands mais plutôt ceux où les convoitises convergent.

Dans les cas où la pomme de discorde n'a rien de religieux, les conflits de mosquée reflètent les tensions sociales qui malmènent, de l'intérieur, la société musulmane locale. Dans les pays de forte immigration, traversés par des tensions entre nationaux et non-nationaux, les factions en conflit peuvent se diviser sur l'origine nationale ou étrangère de l'imam – ce qui ne veut pas dire que cette origine soit un problème récurrent : dans de nombreux cas, des arrangements sont négociés paisiblement, comme une rotation entre imams nationaux et étrangers. Jusque dans les années 1990, à Abidjan par exemple, suite à un conflit ou pas, des mosquées étaient appelées « mosquée ivoirienne »/« mosquée des étrangers », selon la nationalité de leur imam et de la majorité des fidèles. Là où la segmentation et la concurrence ethniques sont fortes, les factions se déchirent sur l'origine ethnique de l'imam. Dans les villes du Sud camerounais, musulmans peul (historiquement ancrés au nord), bamoun (à l'ouest) et hausa (implantés au sud) se disputent l'imamat des grandes mosquées (Lasseur, 2005). Au sein des groupes ethnolinguistiques porteurs d'une forte hiérarchie lignagère ou clanique, des conflits surgissent également en interne. Longtemps en Côte d'Ivoire, la plupart des conflits de mosquée propres aux Dioula ivoiriens impliquaient des Odiennéka (Malinké originaires de la ville d'Odienné dans le quart nord-ouest du pays). Les Odiennéka sont réputés pour leur science islamique mais aussi, aux yeux de leurs détracteurs, pour leur impérialisme chauvin. Un conflit inextricable dans un quartier d'Abidjan dans les années 1990-2000 valut à la mosquée centrale de Koumassi le sobriquet de « mosquée Iran-Irak » (Miran-Guyon, 2016).

Par aspiration à une réforme de l'islam et pour juguler ces problèmes concrets, le Conseil supérieur des imams de Côte d'Ivoire a ébauché une charte de l'imamat invalidant les critères non islamiques de généalogie, d'ethnicité et de nationalité dans le choix des imams. La foi, le savoir et plus largement le mérite et les vertus personnels priment. Mais la sensibilité du sujet en retarde l'application depuis vingt ans. Les vieux imams traditionalistes dioula (pour qui la charge imamale est source indispensable

de revenus) redoutent, en effet, de se faire évincer par de jeunes prédicateurs et intellectuels mieux éduqués, arabophones et francophones (parfois salariés d'ONG ou exerçant dans le secteur formel et pouvant donc s'acquitter gracieusement de leur sacerdoce). La charte du COSIM ne guide pour l'heure que la nomination des imams des nouvelles mosquées réformistes. Le COSIM a initié, en parallèle, des séminaires de recyclage pour les imams moins bien formés, avec cours de religion et de gestion, où il est question de comités de gestion avec comptes en banque et tenue des comptes. Ces initiatives ont peut-être atténué les conflits de mosquées mais ne les ont pas fait disparaître, d'autant que les nouvelles mosquées n'en sont pas exemptes.

II - Le territoire en ses échelles : géo-ethnographie de trois mosquées d'Abidjan

Deuxième ville la plus peuplée d'Afrique de l'Ouest après Lagos, Abidjan est une mégalopole tentaculaire de plus de quatre millions et demi d'habitants, dont une moitié de musulmans⁵. Elle cumule les fonctions de capitale économique, financière, intellectuelle, culturelle et, *de facto*, politique – au détriment de Yamoussoukro, *de jure* capitale politique depuis 1983. La « Perle des lagunes » et le « Petit Paris », vitrine de la modernité à l'ivoirienne, a durement pâti des crises économiques et, plus encore, politico-militaires des années 2002-2011 (Miran-Guyon, 2015). Depuis 2011, avec l'installation au pouvoir d'Alassane Ouattara – premier président musulman de l'histoire du pays (mais connu pour n'être pas pratiquant) –, Abidjan connaît un redressement saisissant, notamment infrastructurel. Une fièvre de construction alimente une urbanisation galopante, Abidjan reliant désormais les villes voisines de Grand-Bassam, Bingerville et Anyama. La macrocéphalie urbaine s'accroît : Abidjan concentre 20 % de la population à l'échelle nationale, et deux de ses dix communes de plein exercice, Abobo et Yopougon, comptent chacune, avec plus d'un million d'âmes, deux fois plus d'habitants que Bouaké, deuxième ville en décroissance du centre du pays.

Ville-monde, multiethnique et cosmopolite, Abidjan est aussi une mégacité pluriconfessionnelle, véritable marché libre religieux, où se côtoie une pléiade de communautés de foi, dans l'émulation, la concurrence, la discorde, l'indifférence. La métropole comptait plus de 600 mosquées du vendredi en 2005 et dorénavant plus d'un millier. Couvrant toutes les échelles urbaines,

5. Toutes les données sur Abidjan sont reprises du *Recensement général de la Population et de l'Habitat 2014* (Institut national de la statistique, 2016).

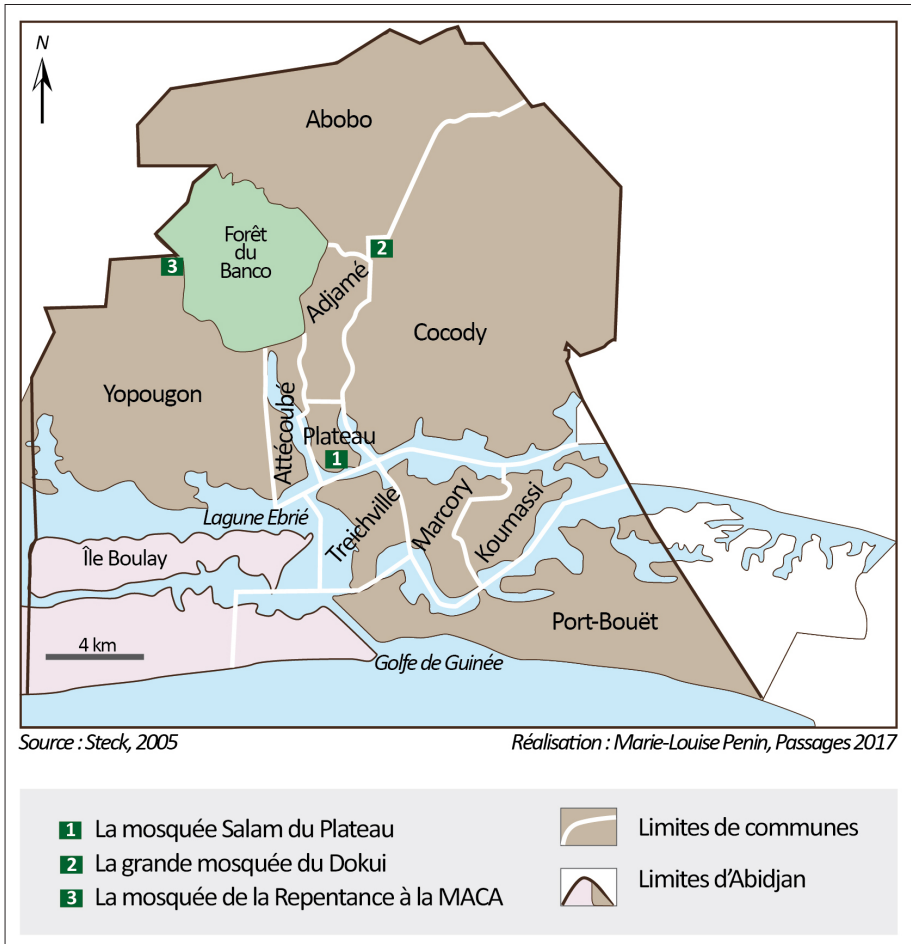


Figure 1 - Carte d'Abidjan

ces mosquées écrivent des histoires musulmanes contrastées d'appropriations territoriales pour « faire communauté ». Suivent celles de trois d'entre elles.

1 - La mosquée Salam du Plateau : géosymbole d'un islam rayonnant dans l'espace public

Le Plateau est le premier quartier historique d'Abidjan, tardivement promue capitale en 1934. À l'époque coloniale, ce promontoire aéré dominant la lagune servit de siège aux autorités françaises et de quartier résidentiel européen. La première mosquée du Plateau, bâtie en planches et tôle sur le site de l'actuel stade Houphouët-Boigny, fut tôt déguerpie vers les quartiers

indigènes. Depuis l'indépendance en 1960, la commune du Plateau, avec sa façade de gratte-ciel, rayonne comme centre du pouvoir et des affaires : le palais présidentiel, les ministères, les services administratifs, des organismes internationaux et des banques y côtoient de grandes enseignes commerciales. Bien en vue aussi, la cathédrale Saint-Paul à la silhouette futuriste, initiée par Houphouët et consacrée par le pape Jean-Paul II en 1985. Or, jusqu'à la fin des années 1990, le centre-ville d'Abidjan n'avait pas de mosquée.

Prier sur un parking : « la mosquée plein air »

Au milieu des années 1980, une « Communauté musulmane du Plateau » s'était constituée informellement, forte de fonctionnaires nationaux et internationaux, cadres du privé, commerçants et autres travailleurs musulmans du quartier, ainsi que de quelques résidents permanents. En 1987, cette communauté fit appel à l'imam Djiguiba Cissé pour la célébration du Maouloud puis les prières de *tarâwîh* du ramadan qui suivit. À l'époque, un mouvement majeur de réveil et de réforme islamiques animait la jeunesse musulmane, dont étaient issus des prédicateurs ivoiriens formés dans le monde arabe ; ce mouvement allait donner naissance, au début des années 1990, aux fédérations sœurs du Conseil national islamique (CNI) et du Conseil supérieur des imams (COSIM, évoqué plus haut). Djiguiba Cissé, formé en Arabie Saoudite, était l'un de ces prédicateurs influents, membre de la Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI)⁶. Il fut successivement mandaté par ses pairs pour aller « ouvrir la prière » dans divers espaces (campus de Cocody, résidence universitaire Mermoz, camp militaire d'Akouédo) et divers quartiers (Aghien, Riviera III) avant d'être durablement assigné au Plateau en 1992, quand la communauté locale obtint l'autorisation de prier les vendredis sur le parking à ciel ouvert de l'Hôtel de Ville⁷. Immatérielle, la « mosquée plein air » ou « mosquée de la transparence », dirigée par son « imam par terre », endurait chaleur et pluie, et provoquait aussi de gros embouteillages.

Un projet communautaire repris par l'État

À sa création en 1993, le CNI formula diverses doléances auprès de l'État, dont l'attribution d'un terrain au Plateau pour y construire une mosquée « en dur ». Au crépuscule de sa vie, Houphouët y consentit. Son successeur,

6. Pour son profil biographique, voir Miran, 2006 : 367-368. Dans les années qui suivirent son retour d'Arabie Saoudite, Djiguiba Cissé se rapprocha, dans la discrétion, de la qadiriyya. Désormais, outre ses fonctions imamales, il est aussi directeur de la FM islamique Al Bayane et président-fondateur d'une ONG, « La Fondation Djigui, La grande espérance », qui lutte contre la pandémie du VIH-Sida et les violences faites aux femmes.

7. Entretien avec Djiguiba Cissé, 21 décembre 2016.

Henri Konan Bédié, concurrent d’Alassane Ouattara, initia une politique de préférence nationale dite « de l’ivoirité », assez peu favorable aux musulmans, forts de nombreux étrangers dans leurs rangs. Conscient malgré tout du poids électoral des citoyens musulmans, Bédié s’empara du dossier de la mosquée du Plateau pour s’attirer les bonnes grâces de cette communauté à l’échelle nationale : il accepta non seulement de céder un terrain mais concéda aussi le financement partiel de l’édifice par l’État, qui s’emploierait à trouver des apports complémentaires auprès des pétromonarchies du Golfe.

Le terrain fut choisi par les ministres de l’Intérieur et de la Construction de l’époque – notoirement « ivoiritaires » – et attribué à la Communauté musulmane du Plateau, après démolition des bâtiments de la préfecture, déguerpie et relogée ailleurs : une parcelle exiguë, engorgée et fortement dénivelée de 7 350 m², mais très centrale et facile d’accès. Un concours d’architecture fut organisé par un bureau technique de l’État, le Bureau national d’études techniques et de développement (BNETD), avec au programme, selon les vœux de la communauté, la construction d’une salle de prière pouvant accueillir 3 000 fidèles, une esplanade alentours pour en accueillir 3 000 autres, une mezzanine de 500 places pour les femmes, des salles d’eau séparées, un amphithéâtre de 150 places, des boutiques, une bibliothèque, des salles de cours, un logement pour l’imam et un parking de 150 places, le tout pour un coût estimé alors à 1,3 milliard de francs CFA. Le lauréat fut l’architecte Guillaume Koffi. Non musulman, proche du président Donwahi de l’Assemblée nationale, il fut plus tard le président de l’Ordre national des architectes de Côte d’Ivoire et l’initiateur du Salon de l’Architecture et du Bâtiment de Côte d’Ivoire. Le cabinet Koffi & Diabaté, formé ultérieurement, a également construit le siège monumental de la Versus Bank au Plateau et une petite église à Assinie.

La ronde des donateurs

Bédié présida la cérémonie de pose de la première pierre de la mosquée du Plateau en 1994, mais ce n’est qu’en 1996 qu’il sollicita Saliou Touré, l’un de ses (rares) ministres musulmans, avec Augustin Thiam, ambassadeur de Côte d’Ivoire au Maroc, son fils Tidjane Thiam, directeur du BNETD, et Guillaume Koffi, pour se rendre au Maroc auprès du roi Hassan II, afin que ce dernier leur écrive des lettres d’introduction auprès des monarques du Golfe, dans l’intention de recueillir vingt millions de dollars de dons⁸. Le roi Hassan II, bâtisseur de la grande mosquée de Casablanca, enchanté du projet, y consentit volontiers, conseillant à ses hôtes d’employer certains matériaux bien adaptés

8. Entretien avec Saliou Touré, 23 décembre 2016.

au milieu littoral et de se garder des influences salafistes de leurs mécènes⁹. La délégation se rendit ensuite en Arabie Saoudite, aux Émirats arabes unis et au Koweït, dont l'émir donna à lui seul quinze millions de dollars. Le chantier démarra en 1996-1997. En 1998, le prince Aga Khan, imam des ismaéliens, en visite en Côte d'Ivoire, signa encore un chèque d'un million de dollars à la demande de Bédié (la Fondation Aga Khan est connue, entre autres, pour le prix Aga Khan d'architecture).

Le coup d'État de 1999, qui renversa Bédié et précipita la Côte d'Ivoire dans une décennie de tourments militaro-politiques, affecta le chantier. Curieusement, les travaux se ralentirent par manque d'argent, avant de s'interrompre complètement en 2002, après le putsch semi-avorté de rebelles venus du Nord, divisant le pays en deux. Le chantier de la mosquée, à l'abandon, servait alors de W.-C. publics et de coulisse aux prostituées, tandis que l'imam Djiguiba Cissé continuait d'officier sur le parking de l'hôtel de ville.

En 2006, le président Laurent Gbagbo, pentecôtiste convaincu, engagé dans un bras de fer avec Guillaume Soro, leader de la rébellion basée à Bouaké, n'était pas perçu, dans l'opinion publique de ces années troubles, comme favorable aux musulmans. L'initiative d'un Collectif des organisations de jeunesse musulmane dénonçant publiquement la situation de la mosquée en chantier permit la tenue d'une réunion à la présidence, au cours de laquelle Djiguiba Cissé sollicita l'État, bailleur du projet, pour la relance des travaux et *a minima*, pour rendre l'esplanade accessible aux fidèles pour la prière du vendredi¹⁰. Le BNETD évalua le coût des travaux de mise en conformité pour accueil au public à 150 millions de francs CFA. Le président Gbagbo, enthousiasmé du projet, en décaissa 500 millions¹¹. L'esplanade extérieure accueillit les prières du vendredi dès 2007 et, plus tard, la salle de prière intérieure. En 2007, un membre de la Communauté musulmane du Plateau, par ailleurs directeur général des impôts, Feh Kessé, mit sur pied un « Comité de recherche de financement et de suivi des travaux d'achèvement de la mosquée du Plateau ». Mais les donations manquant, les travaux ralentirent à nouveau, pour reprendre timidement en 2013, sous la présidence d'Alassane Ouattara, par des dons sollicités par une nouvelle campagne du dit Comité. Finalement, fin 2015, l'Arabie Saoudite consentit à décaisser sept millions de dollars pour achever l'édifice, dans le cadre de ses relations bilatérales avec la Côte d'Ivoire¹². En 2017, vingt ans après ses débuts, le chantier de la mosquée du Plateau tirait laborieusement vers sa fin.

9. Entretien avec Guillaume Koffi, 24 décembre 2016.

10. Entretien avec Nurudine Oyewolé, 3 avril 2017.

11. Entretien avec Djiguiba Cissé, 21 décembre 2016.

12. *L'Intelligent d'Abidjan*, 27 novembre 2015.

Architecture : une polyphonie pragmatique

Le concours architectural de 1994 était assorti d'un programme fonctionnel précis mais d'aucune doléance esthétique. À l'origine, l'architecte Guillaume Koffi avait conçu un plan hexagonal, mais qui n'eut pas l'assentiment des responsables musulmans. Il se proposa alors de « devenir le porte-plume de la communauté musulmane pour “écrire” ensemble le plan de la mosquée¹³ ». En 1996, une poignée d'acteurs se retrouvait ainsi tous les vendredis pour valider l'évolution des plans. Une rencontre avec le recteur de la Grande Mosquée de Paris, favorable à l'idée qu'il n'est point de dogme en architecture islamique, libéra Guillaume Koffi de ses *a priori* : les formes peuvent s'inspirer des cultures locales et puiser librement à divers imaginaires géométriques et esthétiques. Le résultat est un ensemble hybride, distinctement reconnaissable en tant que mosquée (minaret de 70 mètres, dôme de cuivre soutenu par 48 piliers, esplanade avec une pergola comme arcature accessible par trois grands portiques, etc.), mais sans qu'on puisse lui attribuer un quelconque genre, influence ou affichage idéo-religieux.

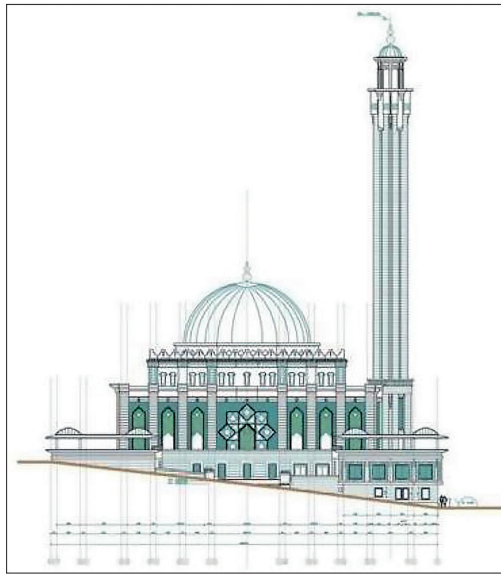


Figure 2 - Plan de la mosquée Salam du Plateau, Abidjan
(Source : http://www.cosmosq.ci/fr/plan_architectural/page6.html)

13. Entretien avec Guillaume Koffi, le 24 décembre 2016. Toutes les informations ci-après sont reprises de cet entretien.

La matière architectonique fut un défi : trouver un matériau qui fasse pierre sans être de la pierre, car c'est un matériau cher et qu'il n'y a pas de tailleur de pierre en Côte d'Ivoire. Solution trouvée ? Le béton travaillé, de surcroît bien adapté au climat tropical humide. Même défi pour la stylisation : ne pas sacrifier l'élégance, mais à moindre coût. Les zelliges (carreaux d'argile émaillés typiques du Maroc) étant trop chers, l'équipe de Guillaume Koffi conçut sur ordinateur des formes s'apparentant aux zelliges, faciles à reproduire sur de la porcelaine d'Italie. Le grand lustre de la salle de prière, par contre, est un authentique de Turquie.

Une mosquée de quartier (presque) comme une autre

Au quotidien, la mosquée du Plateau sert d'abord et avant tout la communauté musulmane du quartier (prières, mariages, etc.), même si elle accueille aussi des fidèles du tout-Abidjan et des environs. Certains riverains, ayant déménagé, sont restés fidèles à cette communauté.

Quatre imams se relaient pour assurer toutes les prières et les services. Le dernier recruté, Issouf Doumbia, était préalablement imam aux États-Unis (Miran, 2007 : 117-118). Le sermon du vendredi est prononcé en français et résumé en anglais et en dioula, langue vernaculaire des musulmans ivoiriens¹⁴. Les sermons abordent divers thèmes : la théologie (la prière, la *zakat* ou aumône légale – pour « mettre les nantis face à leurs responsabilités »¹⁵) ; le comportement (la morale, la discipline, l'éducation des enfants, le temps et le respect des horaires) ; des événements du calendrier (le ramadan, le pèlerinage, mais aussi la journée internationale du travail et la journée internationale contre les violences faites aux femmes), etc. Les imams des cinq mosquées de la commune du Plateau (avec celle du camp Galliéni) se réunissent toutes les semaines pour échanger et coordonner leurs activités.

Lorsque l'État aura achevé la construction de la mosquée Salam, la communauté prendra le relais pour les frais de fonctionnement et d'entretien. Les boutiques et les places de parking sont (ou seront bientôt) louées et les fidèles étant globalement plus riches que dans d'autres quartiers, l'aumône du vendredi est élevée : la communauté prend déjà en charge les frais d'électricité et de ménage.

Haut lieu plurivoque

Avec ses 15 000 m² couverts sur quatre niveaux, la mosquée du Plateau ne renie pas la monumentalité consubstantielle au projet d'origine, malgré ses tribulations. Ceinturée de quatre avenues et d'un environnement bâti dense

14. Sur la question de l'islam d'expression française en Côte d'Ivoire, voir Miran-Guyon et Oyewolé, 2015.

15. Entretien avec Djiguiba Cissé, 21 décembre 2016.



Photos 5 et 6 - La mosquée Salam du Plateau, Abidjan
(Cliché : M. Miran-Guyon, 2016)

et élevé, la visibilité urbaine de la mosquée n'est pas de premier plan. Il n'en demeure pas moins qu'elle symbolise la désormais présence de l'islam au plus proche de l'État et de la modernité ivoiriens. L'État y affiche aussi ses bonnes relations avec ses citoyens musulmans, en dépit des cycles de violence de l'histoire récente. L'islam affiche sa propre modernité religieuse décomplexée, ouverte aux influences extérieures dans la fidélité à ses principes universels. Le nom de « mosquée Salam » (peu usité) – de l'arabe signifiant « la paix » – est peut-être programmatique voire un écho à la basilique Notre-Dame-de-la-Paix à Yamoussoukro. Très clairement, la mosquée du Plateau s'érige en égale de la cathédrale Saint Paul : Guillaume Koffi, favorable à l'aération naturelle, fut contraint d'introduire la climatisation au motif que la cathédrale en était pourvue. Avec la mosquée du Plateau, le Conseil supérieur des imams affiche aussi son emprise sur l'islam ivoirien dans la sphère publique : la concurrence féroce qui se joua pour l'imamat, du temps de Bédié, avec le leader du Conseil supérieur islamique, fédération rivale désormais léthargique, est pieusement oubliée.

Bien que fréquentée régulièrement par des ministres et autres personnalités musulmans, la mosquée du Plateau n'est pas concurrente de la mosquée de la Riviera Golf, construite par Houphouët (Miran 2006 : 173 et 354-355). Cette dernière reste la mosquée présidentielle par excellence, celle où le chef de l'État se rend en grande pompe lors des fêtes annuelles. La mosquée du Plateau espère, quant à elle, rayonner autrement : au plan intellectuel et scientifique, en tant que « Centre islamique ». De ce Centre islamique relèvent la bibliothèque-médiathèque, l'amphithéâtre, les salles de cours et une cafétéria – la mosquée *stricto sensu* correspondant seulement aux espaces de prière, aux salles d'ablution et au bureau et annexes de l'imam. Centre islamique et mosquée sont enchâssés mais accessibles séparément. Le Centre islamique est encore en chantier, mais l'imam Djiguiba Cissé rêve d'un espace riche en livres et supports numériques pour attirer un public composite, musulman et non musulman, qui viendrait s'instruire et débattre sur l'islam dans le cadre de cours, de conférences et d'autres activités – un peu sur le modèle du Centre culturel de la cathédrale Saint-Paul.

2 - La mosquée du Plateau-Dokui : foyer de sociabilité d'une communauté de quartier¹⁶

Le Plateau-Dokui est un quartier résidentiel mixte situé dans la commune de Cocody en bordure d'Abobo, sur une ligne de partage entre nantis et

16. Tous mes remerciements à Nurudine Oyewolé à qui je dois l'essentiel des informations sur cette mosquée. Membre de la communauté du Plateau-Dokui, Oyewolé fut président de l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire de 2006 à 2012 (AJMCI, affiliée au COSIM-CNI).

démunis. Bidonvilles, cours communes, immeubles à loyer modéré et villas huppées y occupent le terrain.

Quand le quartier fut loti dans les années 1980, un espace fut alloué au culte catholique. Mais les premiers résidents musulmans (et protestants) n'y avaient pas d'espace de prière.

Territorialisation d'une communauté de quartier

Par défaut, la prière musulmane occupait alors des cours d'écoles primaires ou des terrains vagues, de manière éphémère, nomade et incommode. Un groupe de fidèles issus de la classe moyenne, conscients par ailleurs de l'importance de rehausser leur position face aux voisins chrétiens, prit l'initiative de chercher un terrain. Les démarches aboutirent, en 1990, à la mise en place formelle d'une « Communauté musulmane du Plateau-Dokui » (COMUDO), à qui le ministère de la Construction attribua un hectare dédié au culte islamique. Le terrain fut clôturé contre le risque de morcellement et un hangar de cinq cents places, érigé en mosquée provisoire. Ibrahim [Bouraima] Binaté, alors *na'ib* de la mosquée d'Aghien, fut recruté comme imam principal¹⁷.

Cette mosquée permit à la COMUDO de faire corps et de prendre corps dans ce quartier – en pleine croissance, au cœur des circulations urbaines – en lien étroit avec les associations islamiques nationales.

Construction de la Grande Mosquée du Dokui

L'arrivée progressive de nouveaux citadins permit la relève générationnelle de la COMUDO et de concrétiser le projet d'édification d'une mosquée permanente. Le chantier fut lancé en 2006 au cours d'une grande cérémonie qui réunit près d'un millier de personnes et des hautes autorités religieuses et politiques du pays. Un plan marketing bien pensé – avec des ventes aux enchères d'articles islamiques – permit de recueillir des dons en numéraire et en nature pour près de quarante millions de francs CFA (pour un coût total estimé à 700 millions). Toujours en chantier dix ans plus tard, la « Grande Mosquée du Dokui » dispose déjà d'un vaste sous-sol, salle polyvalente de six cents places, pouvant servir aux célébrations de mariage ou à la tenue de conférences ; d'une salle de prière et d'une mezzanine de deux mille places ; de salles d'eau ; de bureaux pour les imams et le secrétariat de la COMUDO. Les prières ont migré du hangar à la mosquée en 2014. La main-d'œuvre et les dons des riverains restent sollicités, des coupons en attestant les montants.

17. Pour son profil, voir Miran, 2006 : 386. Binaté fut le premier président de la Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI) et servit plus tard de commissaire au *hadj*.



**Photo 7 - Jour de fête à la mosquée du Plateau-Dokui, ramadan
(Cliché : M. Miran-Guyon, 2016)**

Attenante à la mosquée, une école confessionnelle islamique a été construite sur les fonds de la Banque islamique de développement au titre du CNI (Abidjan compte cinq de ces écoles dites *Iqra*, reconnues par le ministère de l'Éducation nationale). Elle a ouvert ses portes en 2012.

La COMUDO a un temps patronné une deuxième mosquée, dirigée par l'imam Dago Adam Touré, à l'autre bout du quartier. Cette dernière est depuis devenue autonome, mais les deux communautés se retrouvent pour les prières des fêtes à la grande mosquée du Dokui. Quand l'imam Binaté est absent, c'est l'imam Touré qui officie ces prières. La rue, revêtue de nattes chatoyantes, bordée de mendiants, élargit quelques heures durant le périmètre urbain de la prière. En 2015, la mosquée du Dokui a par ailleurs accueilli une rupture collective du jeûne de ramadan (*iftâr*) de tous les imams de la commune de Cocody : scène de convivialité spirituelle.

Une mosquée au rythme bariolé du quartier

Le territoire clôturé de la mosquée est un lieu vibrant de sociabilité, ouvert à tous, surtout aux plus jeunes. Des toboggans et balançoires ont attiré des enfants de toutes confessions. Le sol en terre battue galvanise la passion du foot. Tous les soirs et pendant les vacances, une quarantaine d'enfants non scolarisés dans le système islamique se retrouve pour apprendre le Coran,

moment fort de socialisation, surtout pour les jeunes de familles démunies. L'école *Iqra* associe parents et enfants à sa fête de fin d'année.



**Photo 8 - « Procession » avec l'imam du Plateau-Dokui, fête de ramadan
(Cliché : M. Miran-Guyon, 2016)**

Les femmes ont un cercle de *dhikr* (prières surrogatoires soufies) tournant à domicile et une tontine pour les événements sociaux. Elles gèrent les repas de rupture de ramadan et sont les plus assidues à l'entretien des locaux.

L'imam Binaté et son voisin de quartier l'Archbishop Guy-Vincent Kodja, président-fondateur de l'imposante Mission évangélique Grâce de Vie (MEG-Vie) échangent des vœux lors des fêtes des deux monothéismes, le pasteur offrant en outre du sucre et du lait pour le ramadan.

Les fidèles du Plateau-Dokui ont repris une tradition venue des zones rurales : avant et après les prières des fêtes, ils accompagnent à pied l'imam entre son domicile et la mosquée. La mosquée sort alors littéralement dans la rue et la rue résonne des invocations de la procession musulmane, en concurrence avec le boucan des voitures et la musique tapageuse des boutiques et des maquis (restaurants populaires).

3 - La mosquée de la Repentance à la prison civile : confronter l'enfermement et la marginalité

La maison d'arrêt et de correction d'Abidjan – la MACA – fut construite en 1980 sur une dizaine d'hectares de la commune de Yopougon, près de la forêt du Banco, pour y accueillir 1 500 prisonniers. C'est le plus grand

des 34 établissements pénitentiaires de Côte d'Ivoire, avec « 40 à 60 % de la population carcérale du pays selon la fréquence et la proximité des grâces présidentielles » ; la grâce de la fin de l'année 2015, par exemple, fit passer le nombre des prisonniers de la MACA « de 6 740 à 3 640, dont 110 femmes¹⁸ ». La prison héberge aussi le Centre d'observation des mineurs. Les pensionnaires sont répartis dans divers bâtiments selon le sexe, l'âge et la gravité de l'infraction. Les conditions de détention sont partout exécrables, non seulement à cause de la surpopulation et de la vétusté des lieux, mais aussi du mépris des acteurs politiques et de la société en général, qui voient les détenus comme des rebuts sociaux, par suite largement délaissés aux plans collectif et familial.

80 % des détenus de la MACA sont musulmans¹⁹. En nouchi, l'argot urbain ivoirien jamais avare d'humour, la MACA est appelée « la Kaaba », du nom du bâtiment cuboïde de La Mecque vers lequel prient les musulmans du monde entier (Le Marcis, 2014 : 11). Les *Kaabacha* ou « hommes de la prison » sont, pour partie, des laissés-pour-compte de familles polygames, souvent migrantes et/ou d'un système éducatif islamique en décalage avec les réalités économiques d'Abidjan.

À l'origine, la prison d'Abidjan s'était dotée d'une salle de jugement. Les magistrats, l'ayant jugée insuffisamment sécurisée, se relocalisèrent au Plateau : la salle fut transformée en lieu de prière pour les chrétiens et les musulmans (Sylla, 2003). Les chrétiens, quoique minoritaires, étaient de loin les plus dynamiques, soutenus par leurs Églises, catholique et protestantes, qui les fournissaient en vivres, non-vivres et prédicants. Résultat : non seulement la salle de prière fut-elle transformée en chapelle, mais encore de nombreux détenus musulmans embrassèrent-ils le christianisme. « Quand on est arrivé », racontait l'imam Bredji – premier imam de la MACA de 1996 à son décès, en février 2017 –, « tous les petits musulmans étaient devenus chrétiens car ils avaient faim »²⁰.

Bâtir une mosquée entre les murs : dynamiques du dedans et du dehors

Les prisonniers restés attachés à l'islam pratiquaient leurs prières isolément, sans aucune facilité pour la prière du vendredi. La prise de conscience

18. *Le Monde diplomatique*, avril 2016, citant le médecin-chef de la MACA.

19. Entretien avec l'imam Bredji de la MACA, 29 décembre 2016. Cet ordre de grandeur est confirmé par toutes les sources consultées. La Côte d'Ivoire compte 42 % de musulmans au plan national (Institut national de la statistique, 2016).

20. Allocution de l'imam Bredji au Séminaire international de formation des responsables d'associations musulmanes (SIFRAM), Abidjan, 6 août 2016.

musulmane de la situation à la MACA fut catalysée par la condamnation de deux journalistes de la revue islamique *Plume Libre* (liée au CNI-COSIM) à dix mois d'emprisonnement ferme en 1995²¹. Sur place, Dembelé Al-Séni [Fausseni] et Ibrahim Doumbia tentèrent d'organiser la prière. À leur sortie de prison, leur cri du cœur à l'attention des âmes charitables pour que soit édiflée une mosquée à la MACA fut entendu. Le Conseil national islamique centralisa l'ensemble des 39 millions de francs CFA recueillis pour le projet et mena les négociations avec les autorités ministérielles (Sylla, 2003). Un terrain fut attribué dans l'enceinte de la MACA, derrière le bâtiment des assimilés (destiné aux personnalités). Les travaux, lancés en 1997, s'achevèrent deux ans plus tard. Dès avant, des prédicateurs venaient faire prier les détenus dans la cour.

En parallèle, depuis la fin des années 1980, jeunes, femmes et cadres musulmans d'Abidjan avaient initié des tournées dans les hôpitaux, les orphelinats, les léproseries à Bingerville et à Jacquville, s'efforçant d'y aménager un coin de prière ou une petite mosquée, par solidarité envers les souffrants, les démunis, les marginaux (Miran, 2006 : 360 et 392 ; Savadogo, 2015).

Être imam des prisonniers : un sacerdoce particulier

La Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI) mandata trois membres pour servir d'imams tournants à la MACA. Deux renoncèrent vite sous le poids des difficultés ; resta l'imam Ibrahim Bredji. Né dans une famille dida de Lakota dans l'Ouest ivoirien d'un père tirailliers « sénégalais » converti à l'islam, Bredji fut formé à l'Université islamique de Say, au Niger, et à l'Université du roi Fayçal de Riyad ; en 2015, il accéda au rang de *muqaddam* (guide) de la Tidjaniyya. Forte personnalité, franc-parler, généreux, plein d'humour, l'imam expliqua n'avoir pas osé abandonner sa charge : « Si c'est difficile pour moi, que dire alors des prisonniers ?²² »

En prison, expliquait Bredji, il faut raccrocher les gens à l'espoir. « Il ne faut pas dire : “Vous, les bandits, les méchants, les vauriens !” Il faut plutôt dire : “Nous sommes tous des fautifs !” ou “Tout le monde peut un jour se retrouver à la MACA !” Il faut convaincre les détenus que la prison n'est pas une fatalité mais plutôt une épreuve et même une retraite spirituelle. Il faut leur montrer qu'ils peuvent changer, se repentir, commencer leur renaissance : tout

21. Pour avoir parlé du limogeage de cadres dioula par le régime Bédié comme d'une « épuration ethnique » (*Plume Libre*, n° 36, février 1995).

22. Entretien avec l'imam Bredji, 29 décembre 2016.

n'est pas perdu ! Allah aime ceux qui se repentent et demandent pardon²³. » Il n'y a pas de confession en islam : l'imam invite les détenus à se confier à Dieu, à prier, à être solidaires les uns des autres, même en prison.



Photo 9 - Intrônisation de l'imam Bredji à la mosquée de la MACA, ramadan (Cliché : Yacouba Sylla/COSIM, 2010)

La mosquée de la Repentance et sa communauté transitoire de musulmans

La mosquée de la Repentance est un petit édifice de 300 places, avec des secteurs séparés pour les hommes et les femmes, un *minbar*, des latrines, mais pas de minaret. La mosquée est ouverte aux hommes pour toutes les prières sauf celle de l'aube – la dernière est avancée pour libérer la cour à 19 heures. Les femmes, sur autorisation du greffe, sont escortées par des gardes pour la seule prière du vendredi. Les détenus du bâtiment C (purgeant des peines de longue durée) et les mineurs n'ont pas accès à la mosquée : des prédicateurs les font prier dans leurs bâtiments respectifs ; des prédicatrices encadrent aussi les femmes en semaine. L'imam et des prédicateurs animent encore des enseignements-débats en semaine, en évitant les jours de visite.

La mosquée de la MACA n'est ouverte qu'aux détenus et au personnel pénitentiaire ; il arrive ainsi que gardiens et détenus prient côte à côte. La communauté musulmane de la MACA, par contre, n'est formée que de détenus.

23. *Idem.*

C'est une communauté transitoire, en perpétuel renouvellement, ce qui pose des problèmes d'encadrement, les détenus formés pour être prédicateurs ou animer des groupes d'étude du Coran pouvant sortir à tout moment. Cette communauté transitoire s'est dotée d'un bureau dirigé par un président, qui choisit parmi les détenus un imam et un adjoint pouvant remplacer Bredji pour les prières de la semaine. Le bureau nomme aussi des responsables des divers bâtiments, chargés de l'accueil des nouveaux venus, de la recension des libérés et de la distribution des dons, prioritairement aux isolés (sans famille ni soutien), aux femmes, aux mineurs et aux imams détenus (Sylla, 2003).

L'imam Bredji compte une moyenne de quatre à six convertis par semaine. Sa propre histoire illustre son message, comme quoi l'islam n'est pas une religion réservée aux Dioula majoritaires²⁴. Des musulmans découvrent aussi la prière en prison. Certains en sont transformés. D'autres récidivent...

L'imam et ses homologues chrétiens collaborent lors des différentes fêtes. Bredji d'expliquer : « Je dis aux fidèles : "Vous êtes tous des détenus" ; je ne dis pas : "Vous êtes musulmans et eux ne sont pas musulmans". Nous encourageons la synergie ! » *A fortiori*, l'imam décourage le séparatisme intramusulman. Ainsi a-t-il refusé qu'un groupe salafiste s'autonomise. « Il n'y a qu'une seule mosquée et qu'un seul sermon, nous prêchons un islam ouvert à tous les détenus. Il n'y a pas de radicalisation religieuse à la MACA²⁵. »

La MACA reste un « cimetière des vivants » (imam Bredji)

Les relations entre les acteurs musulmans et l'administration pénitentiaire sont bonnes, en partie parce que les imams, se limitant au spirituel, se gardent de critiquer directement les abus, les trafics et la situation déplorable des détenus. Pour faciliter la coordination des imams des lieux de détresse et de passage, le Conseil supérieur des imams a créé une aumônerie des prisons, des hôpitaux, des gares et des marchés, mais l'État ne l'a pas encore reconnue.

L'imam Bredji était chargé de solliciter hors les murs l'assistance des familles et de la société musulmane. Or ces dernières restent largement sourdes aux besoins des prisonniers musulmans, abandonnés à leur sort. *A contrario*, les chrétiens restent actifs : le REMAR (Centre chrétien de réhabilitation des marginaux), par exemple, envoie tous les jours du riz aux prisonniers isolés. L'opinion publique musulmane génère un tel mépris envers les prisonniers que ces derniers, une fois sortis de prison, tournent le dos à ceux qui ont un pied à l'intérieur : en l'absence de centre de réinsertion, ils ne peuvent être sollicités pour aider les nouveaux libérés. Ce mépris s'étend à l'imam des

24. Entretien avec l'imam Bredji, 6 septembre 2001.

25. Entretien avec l'imam Bredji, 29 décembre 2016.

prisonniers lui-même, qui n'est pas pris en charge par sa communauté : ni aumône ni subsides associés aux grands mariages, baptêmes et funérailles. Le COSIM le dédommage en partie, mais trop peu pour susciter de nouvelles vocations.

Conclusion

La grammaire spatiale des mosquées d'Afrique de l'Ouest reste un traité inachevé. L'intangible des quelques principes universels pâlit en comparaison de la diversité luxuriante des manières dont les territoires de la prière islamique se sont construits et réinventés dans l'histoire, les espaces géographiques et les échelles urbaines. Les mosquées illustrent la pluralité des stratégies musulmanes pour créer et maintenir des espaces marqués du sceau distinctif de l'islam, en générant d'un même élan des communautés singulières et reliées qui transforment leurs territoires. Ces stratégies sont tout particulièrement significatives dans le contexte de villes multiculturelles mondialisées telles qu'Abidjan, où l'espace urbain et national est convoité par d'autres communautés confessionnelles et des autorités administratives et politiques laïques. Ces tensions d'inscription dans le territoire traversent même l'histoire des mosquées mais avec des inflexions différenciées, de l'ouvrage monumental aspirant à la sur-visibilité, à la modeste bâtisse de parages qu'on ne saurait voir, en passant par l'entre-deux d'un édifice à la conquête paisible d'un environnement ordinaire.

Bibliographie

Benedetti (de) C. et Hallen B., 1988 - « Afro-Brazilian Mosques in West Africa », *Mimar, Architecture in Development*, n° 29: p. 16-23, <https://archnet.org/system/publications/contents/2951/original/DPT0596.pdf?1384769005>.

Brisebarre A.-M. et Kuczynski L. (dir.), 2009 - *La Tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*. Paris: Karthala, 468 p.

Cantone C., 2012 - *Making and Remaking Mosques in Senegal*. Leyde: Brill, 436 p.

Doutreuwe F. et Salvaing B., 2013 - « À propos de l'évolution architecturale de la mosquée de Sankoré à Tombouctou ». In: F.-X. Fauvelle-Aymar et B. Hirsch (dir.), *Les ruses de l'historien: essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*. Paris: Karthala, p. 357-388.

Green K. L., 1986 - « Dyula and Sonogui Roles in the Islamization of the Region of Kong », *Asian and African Studies*, n° 20, p. 103-123.

Gueye C., 2002 - *Touba. La capitale des mourides*. Paris: Karthala, 536 p.

Havard J.-F., 2001 - « Ethos “*bul faale*” et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, n° 82, p. 63-77.

Holder G., 2009 - « Maouloud 2006, de Bamako à Tombouctou: entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État, la construction d'un espace public religieux au Mali ». In: G. Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris: Karthala, p. 237-289.

—, 2012 - « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines*, n°s 206-207, p. 389-425.

Lasseur M., 2005 - « Cameroun. Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, n° 215, p. 93-116.

—, 2013 - « Relire la géographie de l'islam subsaharien », *Commentaire*, v. 3, n° 143, p. 501-508.

Le Marcis F., 2014 - « Everyday Prison Governance in Abidjan, Ivory Coast », *Prison Service Journal*, n° 212, p. 11-17.

Miran M., 2006 - *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris: Karthala, 548 p.

—, 2007 - « “La lumière de l'Islam vient de Côte d'Ivoire”: le dynamisme de l'Islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Revue canadienne des études africaines*, v. 41, n° 1, p. 95-128.

Miran-Guyon M., 2015 - *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*. Paris: Karthala, 372 p.

—, 2016 - « Islam in and out: Cosmopolitan Patriotism and Xenophobia among Muslims in Côte d'Ivoire », *Africa*, v. 86, n° 3, p. 447-471, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01406083v2/document>.

Miran-Guyon M. et Oyewolé N., 2015 - « Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint », *HMC (Histoire, Monde & Cultures religieuses)*, n° 36, p. 141-158.

Miran-Guyon M. et Touré M., 2012 - « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire. La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana ». In: O. Goerg et A. Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*. Paris: Karthala, p. 315-336, https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/1062582/filename/Miran-Guyon_Toure.pdf.

Moustapha E. O. M. B., 2014 - « Negotiating Islamic Revival: Public Religiosity in Nouakchott City », *Islamic Africa*, v. 5, n° 1, p. 45-82.

Ould Ahmed Salem Z., 2012 - « Les mutations paradoxales de l'islamisme en Mauritanie », *Cahiers d'études africaines*, n°s 206-207, p. 635-664.

Peel J. D. Y., 2015 - *Christianity, Islam, and Orisa-Religion, Three Traditions in Comparison and Interaction*. Berkeley: University of California Press, 312 p, <http://www.luminosoa.org/site/books/10.1525/luminos.8/>.

Prouteaux M., 1925 - « Divertissements de Kong », *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, p. 606-650.

Ross E., 2006 - *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba*. Rochester: University of Rochester Press, 308 p.

Saint-Lary M., 2012 - « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, n^{os} 206-207, p. 449-470.

Savado M., 2015 - « Les mosquées comme espace de sociabilité des communautés musulmanes des lieux de détresse d'Abidjan », *Revue Performance*, n^o 4, p. 93-108.

Sinou A., 2011 - « L'architecture afro-brésilienne de la côte du Golfe du Bénin, Un genre imparfait, entre ignorance et oubli ». In: C. Gaultier (dir.), *Patrimoines oubliés de l'Afrique*. Paris: Riveneuve éditions, p. 107-195, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00700729/document>.

Soares B., 2004 - « Islam and Public Piety in Mali ». In: A. Salvatore et D. F. Eickelman (dir.), *Public Islam and the Common Good*. Leyde: Brill, p. 205-226.

——, 2005 - *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*. Édimbourg: Edinburgh University Press.

——, 2009 - « An Islamic social movement in contemporary West Africa: NASFAT of Nigeria ». In: S. Ellis et I. van Kessel (dir.), *Movers and Shakers. Social Movement in Africa*. Leyde: Brill, p. 178-196.

Sylla A., 2003 - *La mosquée de la MACA de sa création à 1998*. Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Cocody, Abidjan.

Résumé

La prière et la mosquée sont deux institutions islamiques majeures, qui partagent des principes intangibles mais se sont développées différemment dans le temps et l'espace. Cet article explore cette interface en privilégiant le contexte de l'Afrique de l'Ouest contemporaine : c'est un essai de grammaire spatiale des territoires africains de la prière islamique. La narration présente deux parties bien distinctes. La première est un survol général balayant l'histoire et les espaces ouest-africains. La deuxième est une micro-géo-ethnographie de trois mosquées d'Abidjan représentant trois échelles d'édifice et d'enclassement territorial : la mosquée monumentale du Plateau aspirant à rayonner sur l'espace public, la mosquée de taille intermédiaire du Plateau-Dokui structurée autour de l'espace du quartier et la modeste mosquée de la prison dite « MACA », réduite à un espace fermé et marginalisé.

Mots-clés : islam, prière, mosquée, Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire, Abidjan, Plateau, Plateau-Dokui, prison, MACA.

Abstract

The prayer territory. A spatial grammar of mosques in West Africa

The prayer and the mosque are two major Islamic institutions, sharing intangible principles but developed differently through time and space. This article explores their interface and spatial grammar, emphasizing the context of contemporary West Africa. The text is divided into two distinct parts. The first is a broad survey that sweeps across West African history and geography. The second is a micro-geo-ethnography of three Abidjan-based mosques, with distinctive scales and inscriptions in space: the monumental Plateau mosque, which aspires to radiate in the public sphere; the medium-sized Plateau-Dokui mosque structured around the neighbourhood; and the small prison mosque, confined to an enclosed and marginal space.

Keywords : *Islam, prayer, mosque, West Africa, Côte d'Ivoire, Abidjan, Plateau, Plateau-Dokui, prison.*