

Abououaminane Seck, Mayké Kaag,
Cheikh Guèye et Abdou Salam Fall (éd.)

État, Sociétés et Islam au Sénégal

Un air de nouveau temps ?

KARTHALA sur Internet :
www.karthala.com
Paicment sécurisé

Couverture : Photo par Nazarcna Lanza. Mur des cimetières des
Abattoires, dit « Bettoir », Médina, Dakar, février 2012.

© Éditions KARTHALA, 2015
ISBN : 978-2-8111-1323-0

Afrika-Studiecentrum
B.P. 9555
2300 RB Leyde

Éditions Karthala
22-24, bd Arago
75013 Paris

**Les prédicatrices au Sénégal :
de la visibilité à la légitimité religieuse et sociale
(des années 1980 à nos jours)**

Muriel GOMEZ-PEREZ
et Selly BA

Dans le contexte d'une nouvelle visibilité de l'islam en Afrique depuis les années 1990 (Soares et Otayck 2007 ; Moghadam et Sadiqi 2006 ; Gomez-Perez 2005a ; Kane et Triaud 1998), la littérature fait état du nouveau positionnement du religieux entre le local et le global (LeBlanc et Soares 2008 ; Roy 2002 ; Coulon 2002) et d'une forte utilisation des médias par le religieux (Eickelman et Anderson 2003). Certains travaux rendent compte également de la médiatisation spirituelle de certaines personnalités musulmanes par la diffusion des sermons sur cassettes audio (Ba 2013 ; Schulz 2006, 2003 ; Soares 2005, 2004 ; Masquelier 2000 ; Launay 1997). Par ailleurs, des études soulignent que les femmes nouent, depuis plus de vingt ans, un nouveau rapport avec la religion. Elles revendiquent, en effet, la conquête d'espaces en milieu urbain, voire se les approprient (Gomez-Perez 2009 ; Janson 2008 ; Cantone 2012, 2005 ; Ghazi-Walid et Nagel 2005). Certaines, appartenant au milieu confrérique, se présentent comme guides spirituels (Hill 2010 ; Gemmeke 2009 ; Hutson 2004, 1999 ; Mbow 2001 ; Reveyrand-Coulon 1993 ; Sule et Starratt 1991 ; Coulon et Reveyrand 1990 ; Coulon 1988). D'autres sont actives dans des *daahiru* et dans des associations de quartier ce qui leur permet de promouvoir des activités ciblées pour les femmes, d'élargir leur sphère d'influence et de gagner en autonomie (Augis 2009, 2005, 2002 ;

Schulz 2008, 2003 ; Masquelier 2009 ; Bop 2005 ; Mbow 1997 ; Rosander 1997). Elles montrent qu'elles assument leur foi, un comportement de piété et de pureté, tout en ayant des trajectoires à la jonction entre la modernité, les traditions culturelles locales et l'islam (Augis 2009, 2005 ; Alidou 2005 ; Janson 2008 ; Schulz 2012, 2010 ; LeBlanc 2007 ; Nguer 2006 ; Umar 2004). Elles participent aux débats publics sur la laïcité, les droits des femmes et le code de la famille (De Jorio 2009 ; Sieveking 2008, 2007 ; Alidou et Alidou 2008 ; Sow 2005 ; Creevey 1996 ; Cooper 1995), la *sharia*, l'avortement et la pornographie (Rinaldo 2008). Certains auteurs brossent aussi des portraits de femmes musulmanes en se fondant sur leurs trajectoires (LeBlanc 2007 ; Hutson 1999 ; Khan 1998, 1995 ; Augis 2005, 2002 ; Coulon et Reveyard 1990) et en s'intéressant à l'importante contribution de certaines femmes dans les processus de transnationalisme religieux (LeBlanc et Soares 2008 ; Schulz 2008, 1999) considérés comme l'apanage des hommes (Chanfi 2008 ; Fourchard, Mary et Otayek 2005 ; Roy 2002).

Cet article s'inscrit dans la lignée de ces travaux qui s'intéressent aux nouvelles formes de visibilité de l'islam et aux nouvelles revendications identitaires de groupes sociaux tels que les femmes. Dans cette perspective, il s'agit de comprendre comment certaines femmes ont montré progressivement leur capacité à devenir des acteurs religieux de premier plan dans l'espace public où la présence des hommes est hégémonique¹ dans un contexte particulier. En effet, la fin des années 1970 et le début des années 1980 voient évoluer profondément le paysage religieux au Sénégal. Des associations islamiques réformistes de tendance *salafi* ou des mouvements néo-conféribes comme la *daahira Moustarchidina Wal Moustarchidaty* émergent. Ils veulent islamiser la modernité² à l'exemple de la *Jamaa'tou Ibaadourrahmane*³ qui met l'islam au centre du débat public et critique fortement le pouvoir politique en place, considéré comme suppôt de l'Occident, tout en s'opposant à l'islam confrérique au cours des années 1980 (Gomez-Perez 2012b, 2009, 2005b, 1997, 1994 ; Ba 2007 ; Loimeier 2000 ; Villalón 2004 ; Samson 2005). À partir des années 1990, la médiatisation de l'islam est grandissante à la faveur de la libéralisation des médias privés au Sénégal et de la prolifération des émissions religieuses et des nouvelles technologies (Internet). Ce contexte

1. Ceci n'est pas propre au milieu associatif mais aussi au milieu confrérique.
 2. Voir discussion sur cette notion dans Seck 2010 : 40-42.
 3. Le phénomène réformiste date des années 1950 au Sénégal (Gomez-Perez 1997 ; 2005b ; Piga 2002 ; Loimeier 2000 ; Coulon 1983 ; Triand 1981).

favorise la diversité des figures religieuses médiatisées et leur audience (Buggenhagen 2010)⁴.

Cette étude se focalise sur la ville de Dakar, centre urbain de premier plan, qui a connu des dynamiques sociales fortes et où siègent des radios et télévisions dans lesquelles les prédicatrices animent des émissions. Il s'agit de la Radio municipale de Dakar, de la radio communautaire Radio Manoré et surtout de nombreuses radios de type commercial telles qu'à radio *Dunya* FM, radio Sud FM du Groupe Sud Communication, Radio Futurs Médias (RFM), ainsi que des télévisions, RDV et Islam TV. Nous avons mené une analyse qualitative en menant des entretiens semi-directifs entre 2008 et 2011 avec différentes cohortes de prédicatrices, connues ou moins connues dans l'espace public, issues de milieux religieux différents (confrériques ou non). Ceci nous a permis de retracer les trajectoires individuelles de ces femmes et à travers elles, d'appréhender les différentes facettes de leur activisme religieux et de mesurer ses effets en termes de légitimité sociale et religieuse. Afin de mieux appréhender le contexte d'activisme islamique dans lequel s'inscrivent ces femmes et de mieux identifier leurs spécificités, nous avons aussi rencontré d'autres personnes-ressources telles que des prédicateurs connus dans l'espace public (Taib Socé⁵, Oustaz Alioune Sall⁶ et Oustaz Biteye⁷) qui connaissent voire côtoient de près ces prédicatrices.

Dans un premier temps, nous démontrerons qu'à la faveur de cette nouvelle dynamique islamique au Sénégal depuis les années 1980, des femmes investissent plus clairement l'espace public et leurs itinéraires personnels attestent de leur capacité d'*agency*. Dans un second temps, il s'agira de voir les conditions qui permettent l'émergence, au cours des années 1990, d'une autre cohorte de prédicatrices et d'appréhender le processus qui conduit à ce que les aînées comme les plus jeunes élargissent leur champ d'action et de visibilité en investissant les médias (radio puis télévision). Dans un troisième temps, nous évaluerons les différents effets de cette visibilité qui conduit ces femmes à bénéficier d'une légitimité d'ordre social et religieux.

4. Ce phénomène est visible ailleurs en Afrique de l'Ouest francophone, voir notamment les travaux de Dorothea Schulz pour le Mali.
 5. A été responsable des missions religieuses à la radio *Dunya* puis a été appelé à Sud FM.
 6. Ce prédicateur a commencé à *Dunya* FM entre 1996 et 1998, puis il est devenu le responsable des émissions religieuses de la radio privée Sud FM.
 7. Ce prédicateur est le responsable des émissions religieuses à la RDV.

176 LES MÉDIAS, SOCIÉTÉS ET IDENTITÉ EN AFRIQUE
**Activisme islamique des femmes dans l'espace public :
les années 1980 ou les années de nouvel engagement militant**

Dans les années 1980, plusieurs faits rendent compte d'une nouvelle visibilité de l'islam et de l'importance centrale donnée à la prédication. À la faveur de la nomination du nouveau ministre de l'Information, Djibo Ka, les émissions religieuses à la radio nationale bénéficient d'une place plus officielle. L'association des imams du Sénégal initie l'émission « La voix des imams » en 1983. Plus tard, des lectures du Coran sont proposées tout comme des émissions annuelles sur les fêtes musulmanes (Soulang 1986). Par ailleurs, on observe une vitalité confrérique dans les centres urbains avec la multiplication des *daahira*⁸ pour permettre aux disciples d'une même confrérie en milieu urbain de se regrouper, de se connaître, de se rencontrer (Seck 2010 ; Fall 2003 ; Piga 2002). C'est aussi dorénavant l'occasion de promouvoir la figure d'un nouveau profil de disciple plus actif dans la connaissance de sa confrérie et qui travaille à l'expansion de sa confrérie (Samson 2005 ; Sy 1984 ; Diop 1981). La venue d'une nouvelle association islamique, la *Jamaa'tou Ibaadourahmane* (JIR) (Ba 2007 ; Piga 2002 ; Diouf 1988 ; Coulon 1983) conduit aussi à beaucoup changer le paysage religieux. Cette association place le prêche au centre de sa stratégie en mettant l'accent sur les actions éducatives et formatives (Ba 2007 ; Gomez-Perez 2005b), insiste à combattre la dégradation des mœurs, à fustiger la laïcité en considérant que l'islam est la solution et doit être placé au centre de l'échiquier politique (Gomez-Perez 2012b, 1997, 1994 ; Ba 2007 ; Magassouba 1985 ; Coulon 1983) et appelle chaque musulman à avoir un comportement exemplaire fondé sur la piété (Seck 2010 ; LeBlanc et Gomez-Perez 2007 ; Ba 2007 ; Augis 2005).

Les femmes commencent à être actives dans ces différentes formes de regroupement (association et *daahira*) (Mbow 2001, 1997 ; Reveyrand-Coulon 1993 ; Prinz et Tine 1990) favorisant la mise en place de liens de solidarité par le biais de tontines (Lulli 2003) à vocation parfois religieuse (Hardy et Semin 2009). En cela ces structures sont des lieux de « réflexion et de prise en main de son propre rôle au sein de l'aspect religieux de la société » (Lulli 2003 : 355), des jeunes femmes y côtoient d'autres, discutent de leur quotidien, s'entraident et créent des Groupements d'intérêt économique (GIE). Ces structures leur permettent d'acquérir des revenus et de tisser des liens forts de sociabilité à travers l'organisation de causeries et de conférences religieuses dans les quartiers.

8. Le phénomène des *daahira* a émergé en milieu urbain dès les années 1950.

179 LES PRÉDICTIONS AU SÉNÉGAL
Ces regroupements associatifs sont aussi des lieux qui ont permis à certaines femmes de prendre la parole dans leurs quartiers, de s'initier aux techniques de prédication, d'exercer leur talent oratoire et ainsi de se faire connaître en diffusant leurs connaissances religieuses. Le bouche-à-oreille ayant fait son œuvre, elles ont commencé à prêcher au-delà de leur voisinage, à être invitées dans d'autres quartiers pour animer des conférences. Par là même, elles ont étendu leurs réseaux. Fatou Guèye Cissé nous a expliqué que lycéenne, elle a commencé à faire des conférences pendant les cérémonies de fermeture d'écoles pour expliquer aux parents d'élèves ce que les enfants avaient appris, lors des baptêmes dans les quartiers. Puis à son retour du Maroc, elle a continué à animer des conférences ; des *daahira* et des associations islamiques l'invitaient et la rémunéraient pour sa prestation⁹. En cela, ces associations sont des « espaces d'intermédiation entre le domaine public et le domaine privé » (Lulli 2003 : 356) et permettent aux femmes de négocier des espaces de liberté à partir de la religion (Ba 2013 ; Seck 2010). L'itinéraire de Fatou Bintou Diop est intéressant à cet égard car il rend compte de la jonction entre le milieu associatif islamique de tendance réformiste-salafi et le milieu néo-confrérique, montre l'importance centrale de la prédication et permet de voir comment s'opère une émulation religieuse à travers le militantisme associatif. Voici quelques éléments de son itinéraire :

« Moi, j'ai fréquenté cette école (celle de la JIR), et on faisait la da'wa à travers une matière. J'ai été formée comme conférencière dès l'âge de 16-17 ans par la Jamaa'tou (JIR). Dès fois, on faisait des ourouges (sorties en arabe) dans les marchés, dans les trains, dans les garages pour faire de la da'wa auprès des gens. C'est à ce niveau que j'ai appris la prédication. J'ai fréquenté également une daahira dénommée Ahabacar Sy, c'est à partir de cette daahira que sont nés les Moustarchidines, et on faisait des prédications chaque jeudi soir, durant 3 à 4 ans. Je faisais des causeries dans les daahira à l'âge de 16 ans. J'ai commencé à donner des conférences dans les années 1980 (après 1982) ; la directrice de l'école élémentaire publique Cerf Volant 2 où j'enseignais m'a dit que j'avais un don de la parole¹⁰ ».

9. Entretien en français avec Fatou Guèye Cissé, à son domicile, le 1^{er} mars 2010.

10. Entretiens en français avec Fatou Bintou Diop, à son domicile, à Dakar, le 22 juin 2008 et en wolof, en mars 2011.

Elle poursuit :

« J'assistais aux conférences animées par Moustapha Guèye, président du programme de politique de population et président de l'Association Nationale des Imams et Oulémas du Sénégal qui se donnaient tous les dimanches et je défendais les femmes dans les questions. Tout le monde me connaissait. Dans les années 80, à l'occasion de la quinzaine de la femme, j'ai été cooptée par le Ministère de la famille pour animer des conférences. À la fin des années 1980, j'ai commencé à faire des émissions religieuses et féminines à la RTS (Radiodiffusion et Télévision Sénégalaise). Puis, j'ai été invitée à Sud FM dans des émissions généralistes, à 7FM où j'animais une émission avec ligne ouverte tous les jeudis soir et vendredis après-midi¹¹ ».

Au-delà de l'itinéraire particulier de Fatou Bintou Diop qui deviendra une des prédicatrices les plus visibles au Sénégal, plusieurs points communs peuvent être relevés dans le parcours des prédicatrices de l'époque. Présentement âgées entre la quarantaine et la cinquantaine passés, elles ont toutes débuté l'enseignement coranique, entre 7 et 12 ans, afin de mémoriser le Coran et connaître la vie du Prophète dans le cercle familial ou auprès d'un maître coranique-prédicateur connu de leurs familles au sein de *daara*¹². Puis, elles ont continué leurs formations dans des écoles franco-arabes privées pour obtenir le certificat, le brevet et le baccalauréat en arabe. L'itinéraire de Fatou Guèye Cissé, prédicatrice ayant émergé dans les années 1980, rend bien compte de ce type de formation :

« J'ai été formée par Oustaz Muhammad Dieye près de chez ma tante et j'ai appris avec lui le Coran sans payer de l'âge de 7 ans à l'âge de 12 ans. Puis, je suis partie à Dakar, chez l'imam ratib Abbas Sall pendant deux ans pour continuer et terminer mes études, c'est avec lui que j'ai descendu (fini de mémoriser) le Coran à l'âge de 12 ans. J'ai continué aussi dans l'école franco-arabe Abdoulaye Niassse ouverte par Ibrahima Niassse jusqu'à avoir le certificat et le brevet. Quand j'ai quitté cette école, j'ai poursuivi les études un peu partout là où je sais que je pourrais apprendre le Coran, j'y allais, jusqu'à que j'ai mon bac¹³ ».

11. Entretien en français avec Fatou Bintou Diop, à son domicile, à Dakar, le 22 juin 2008.
12. *Daara* n'est pas un mot wolof, il signifie maison en langue arabe. Il a pour objectif d'enseigner le Coran et les principes de la religion islamique.
13. Entretien en français avec Fatou Guèye Cissé, à son domicile, à Dakar, le 27 juin 2008 et en wolof, à la mosquée de Sacré-Cœur II, Dakar, en février 2011.

Rares sont les femmes qui ont pu partir à l'étranger pour parfaire leur formation en raison généralement de l'absence de bourse et/ou d'un mariage relativement précoce. Fatou Guèye Cissé a fait partie de ses « privilégiées » :

« Après mon bac, je suis parti au Maroc pour faire une formation de secrétariat en arabe de 1977 à 1979. A mon retour, j'ai enseigné au jardin d'enfants de l'UPIS¹⁴, sur la route de Ouakam¹⁵. D'ailleurs, c'est grâce à Moustapha Niang que j'ai obtenu une bourse du gouvernement¹⁶ ».

Quant à Fatou Kiné Dièye, elle souligne ceci :

« Je suis allée en Tunisie après avoir obtenu une bourse du gouvernement sénégalais. Quand, je suis sortie de l'école Normale de Tunisie, j'ai pris (été classée) 8^{ème} et il y avait que des Arabes (que des candidats provenant des pays arabes où l'arabe constitue leur langue officielle)¹⁷. Dans cette école en Tunisie, j'ai fait un an de stage pédagogique. A mon retour, je suis restée sans recrutement vu le système qui commençait déjà à être saturé¹⁸ ».

Certaines femmes ont néanmoins pallié cette impossibilité de se rendre à l'étranger en suivant des cours du soir pour parfaire leurs connaissances en arabe et en religion notamment au sein de l'Institut islamique de Dakar. Aïcha Guèye a par exemple suivi des cours du soir entre octobre 1976 et 1977 dans cet Institut car, selon elle : « il y avait plus de diversité de disciplines et de professeurs qui venaient de l'Égypte et de l'Arabie Saoudite¹⁹ ». Elle a suivi aussi des cours d'été organisés par les Saoudiens

14. Dans un contexte de tiraillement des relations entre l'État et les confréries suite à l'adoption du nouveau Code de la famille, le parti socialiste au pouvoir s'évertua à regrouper les arabisants, membres du parti, pendant les vacances et au moment des précampagnes électorales afin de resserrer les rangs des partisans. C'est dans ce contexte que l'État ne put qu'accueillir chalcureusement l'initiative de membres du parti dont El Hadj Moustapha Niang de créer une association, l'Union pour le Progrès islamique au Sénégal (UPIS) qui tend à promouvoir l'enseignement franco-arabe et l'unité des musulmans dans ses statuts (*Journal officiel du Sénégal* du 10 novembre 1973, p. 2085). Pour de plus amples détails, voir Gomez-Perez 1997.

15. En face du campus de l'Université, à Dakar.

16. Entretien en français avec Fatou Guèye Cissé, à son domicile, à Dakar, le 27 juin 2008.

17. Cela indique son bon niveau en langue arabe.

18. Entretien en wolof avec Fatou Kiné Dièye, à son domicile, à Guédiéwaye, à Dakar, en mai 2011.

19. Entretien en français avec Aïcha Guèye, à son domicile, le 3 mars 2010.

ce qui lui « permettait de suivre des programmes à l'université²⁰ ». En 1980, elle se présente comme candidate libre pour l'obtention de son baccalauréat.

En somme, au cours des années 1980, certaines femmes ont émergé et se sont faites connaître d'abord dans un cercle restreint (familial et voisinage) puis plus large au fil de leur militance dans des associations et des *daahira*. L'itinéraire respectif de ces femmes montrent leur capacité d'*agency*, dans la mesure où elles font preuve d'adaptabilité et de mobilité pour parfaire leurs techniques de prédication en demeurant réceptives devant toutes les possibilités de formation religieuse dont elles peuvent bénéficier sur la scène dakaroise. Ainsi, à la faveur de la multiplication des associations et des *daahira* dans les années 1980, les quêtes d'affirmation d'identités religieuses se sont davantage ancrées dans l'espace public. Ceci a conduit à une forte émulation religieuse qui prendra encore plus d'ampleur dans les années 1990.

Évolutions de l'activisme islamique des femmes dans l'espace public à partir des années 1990 : les années de maturation

Au cours de la décennie des années 1990, les prédicatrices qui émergent, ont, à plusieurs égards, le même profil que leurs aînées. Elles ont en effet été formées à l'école coranique puis à l'école franco-arabe, où elles ont obtenu le certificat, le BFRM et le baccalauréat en arabe. En raison d'une atrophie persistante des possibilités d'obtenir des bourses, la plupart des prédicatrices n'a pas pu poursuivre d'études à l'étranger. En dépit de ces éléments de continuité, ces femmes bénéficient d'un contexte favorable sur plusieurs plans.

La dynamique associative s'intensifie tout d'abord au cours de cette décennie : les responsables d'associations telles que la JIR ou *Al-Falah*²¹ prennent conscience à la fois de la demande religieuse de la part de musulmans aux divers profils et de l'activisme islamique croissant des femmes. Le Mouvement des femmes de la JIR tient d'ailleurs son congrès en juin 1989 à l'issue duquel est votée son autonomie et sont mises en

20. Même entretien.

21. Cette association créée par Mahmoud Bâ sous la colonisation, prend un nouvel essor à partir des années 1970 sous la présidence de Khalil Marega avec notamment la construction d'écoles, de mosquées et de puits.

place plusieurs commissions²². Des cours du soir d'arabe pour un public non arabophone, en quête de connaissances religieuses pour être éclairé sur leur foi au quotidien sont aussi développés. Les femmes sont friandes de ces cours et les cellules féminines de ces associations islamiques sont actives pour proposer de tels enseignements. Par le truchement de ces cours, les prédicatrices, issues de ces associations, perpétuent le contact avec la base et demeurent ainsi conscientes et réceptives devant les attentes des femmes dans les quartiers. Plusieurs témoignages soulignent l'importance de ces activités de prêche qui ont été installées de façon pérenne pour promouvoir le militantisme associatif. Fatou Kane, jeune prédicatrice d'une quarantaine d'années et membre d'*Al-Falah* depuis 1987 relate ceci :

« J'ai commencé à faire la prédication en 1988 à l'école Al-Falah (centre El-Hadj Mahmoud Bâ) avant que j'obtienne le bac, durant les récréations à l'école. Depuis 2006, Al-Falah organise des cours, mais avant c'était à l'initiative des femmes. Toutes les générations de femmes qui sont du quartier suivent les cours de 15h à 17h²³ ».

Une autre prédicatrice, Rabiou Cissé, rapporte ceci :

« J'ai commencé les causeries dans le quartier à l'âge de 30 ans ou moins, avant d'aller dans les médias. Les hommes et les femmes m'invitaient à faire de causeries qui portaient sur l'éducation, le mariage, les thèmes d'actualité comme la parité²⁴ ».

Zeinab Fall, une des prédicatrices les plus en vues à la radio *Dunya FM* puis à RDUV, souligne son activisme militant dans les rangs de la JIR qui lui a permis d'avoir, avant l'âge de 20 ans, des responsabilités dans la structure et de se sentir par la suite en mesure de former d'autres jeunes filles à la *da'wa* :

« À 15 ans, par le biais de ma mère qui était membre de la JIR, j'ai intégré le mouvement, puis j'ai commencé à animer des causeries religieuses. La technique de prêche, la façon de parler, c'est au sein de

22. Il s'agit des commissions suivantes : la commission des finances, des questions sociales, de l'enseignement, de la prédication, de la jeunesse féminine et de l'organisation, entretiens en français avec Awa Diène, responsable du Mouvement des Femmes qui a œuvré pour cette restructuration, à son domicile, le 10 mars 2010 et le 5 juillet 2011.

23. Entretien en wolof avec Fatou Kane, à son domicile, à Guédiéwaye, en juillet 2011.

24. Entretien en français avec Rabiou Cissé, à son domicile, à Dakar, le 7 juillet 2011.

Ibadou que je l'ai eue. Dans ce mouvement, on nous mettait en situation dans les colonies de vacances pour tester de l'éloquence, de la patience, de la foi. (...) J'ai été responsable de la jeunesse féminine entre 1991 et 2000. (...) Aujourd'hui, je forme chez moi des jeunes filles de 16-20 ans pour faire la da'wa et d'autres écoles me sollicitent pour former à la technique de prêcher²⁵ ».

Par ailleurs, les responsables associatifs ont développé leurs activités de da'wa dans un effort soutenu de moralisation de la communauté musulmane nationale²⁶. Ils organisent des stages de perfectionnement des techniques de prêcher avec le concours des pays du Golfe et notamment de l'Arabie saoudite ou informent leurs militants de l'existence d'autres stages dans la ville de Dakar qui offrent des formations diverses (l'Institut islamique ou le campus de l'Université Cheikh Anta Diop). Par exemple, Fatou Kane a suivi au moins trois stages : une formation en arabe (grammaire, pédagogie) à l'Institut islamique, une formation à *Al-Falah* sur l'histoire du prophète et la da'wa et une formation à l'université sur le développement et la femme organisée par les Saoudiens²⁷. Selon les témoignages recueillis de prédicatrices, ces stages ont deux avantages. D'une part, cela permet aux jeunes prédicatrices, âgées entre 20 et 30 ans qui sont nouvellement visibles dans l'espace public de côtoyer et d'échanger des idées avec leurs aînées voire d'être soutenues par ces dernières jusqu'à pouvoir bénéficier de leurs expériences et de leurs réseaux. Fatou Kane a, par exemple, été aidée par Fatou Bintou Diop pour se faire connaître et commencer à animer des émissions à la radio Manoré après avoir animé des émissions pendant trois ans sur 7FM (ancien RFM) et après s'être rencontrées au cours d'un stage de perfectionnement aux techniques de prêches organisé par les Saoudiens dans les locaux de l'association *Al-Falah* à Colobane²⁸. D'autre part, cela permet aux prédicatrices de la décennie 1990 de renforcer leurs connaissances religieuses sur l'histoire du prophète et de l'islam, de mettre en pratique ce savoir et de s'initier à d'autres techniques de prêcher afin de donner des conférences, d'enseigner et de sortir du milieu associatif d'origine pour faire la connaissance d'autres milieux militants, issus de la *umma* (notamment d'Égypte, d'Arabie saoudite et du Koweït). Cette expérience leur permet

25. Entretien en français avec Zeïnab Fall, à son domicile, les 7 mars 2010 et 7 juillet 2011.
26. Beaucoup d'écrits portent sur cette question, c'est pourquoi nous ne nous attardons pas sur cela. Voir entre autres, pour la Côte d'Ivoire, LeBlanc 2007 ; Miran 2006 ; pour la Gambie, Janson 2008 ; pour le Mali, Schulz 2008.
27. Entretien en français avec Fatou Kane, à son domicile, à Pikine, le 22 juin 2008.
28. Entretien en français avec Fatou Kane, à son domicile, à Pikine, le 22 juin 2008.

de leur donner de l'assurance et ainsi d'oser prêcher plus intensément et en dehors de leurs cercles de militants jusqu'à attirer l'attention de responsables de programmes religieux dans les médias.

La visibilité des prédicatrices dans les médias est en effet l'autre changement observé au début des années 1990 dû à la libéralisation des médias (Ba 2013 ; Hyden *et al.* 2002 ; Myers 2000 ; Tudesq 1999) qui s'est matérialisée par une offre radiophonique de plus en plus grande dont les prédicatrices ont été les grandes bénéficiaires. Alors que seule l'ORTS proposait des émissions religieuses depuis 1974²⁹, les radios privées sur la bande FM apparaissent au milieu des années 1990 avec le lancement de Sud FM en juillet 1994 suivie de près par *Dunya* FM en janvier 1995 puis par d'autres comme 7FM du groupe 7 Com (Dia 2002 ; Paye 2002) et Walf FM qui est créé en 1998 par le groupe de presse *Walfadjri*. Le succès de ces radios est rapide avec près de trois millions de récepteurs (Paye 2002 : 282) ; plusieurs gestionnaires de radios privées s'engouffrent dans l'offre d'émissions religieuses pour répondre à une demande religieuse croissante de la part des auditeurs au profil divers (Diagne 2006). Le groupe *Walfadjri* choisit de segmenter les radios en trois (Walf1, Walf2 et Walf3) au milieu des années 2000 pour répondre aux attentes des auditeurs ; c'est ainsi que Walf2 est uniquement vouée aux émissions religieuses. Certaines émissions fleuron sont aussi rediffusées sur WalfTV telles que *Dîné* et *Jamono* animée par Sidy Lamine Niass³⁰. L'objectif du groupe est de lier religion et faits de société ce qui explique son succès, selon ce dernier³¹. Oustaz Biteye, à propos de la radio *Dunya*, rend bien compte de ce nouveau contexte :

« (...) nous avons déjà deux ou trois émissions animées par des femmes. La radio *Dunya* est la première radio privée à intégrer l'islam dans ses programmes ; à part cela, il y avait Sud FM, comme première radio privée, mais cette dernière était plus portée sur les questions de communication, d'informations. C'est pourquoi, la radio *Dunya* quand elle a été mise sur pied, a intégré le programme islam. C'est en quelque sorte la radio *Dunya* qui a imposé ce programme islam aux autres radios

29. Date de la nomination de l'islamologue, Bachir Koumba en tant que chargé des affaires religieuses à la chaîne nationale, l'ORTS. Pour plus de détails, voir Sourang 1986. Pour une évolution de l'espace radiophonique, voir Dia 2002.
30. Entretien en français avec Hassane Diouf, responsable des émissions religieuses à Walf, au siège, les 25 juin 2008 et 21 juillet 2011.
31. Entretien avec Sidy Lamine Niass, fondateur et directeur du groupe Walf, à son siège, le 25 juin 2008.

privées. Parce que désormais les populations attendent de chaque nouvelle radio le programme islam³² ».

C'est ainsi que les responsables des programmes des émissions religieuses des différentes radios, en quête de nouvelles voix pour répondre favorablement à cette demande, choisissent de faire appel à certaines prédicatrices qui ont soit été entendues à l'occasion de conférences, soit mises en contact par leur entourage avec des prédicateurs connus dans l'espace public. Ces derniers sont eux-mêmes responsables des programmes islam dans les radios tels que Taïb Socé, Oustaz Alioune Sall et Oustaz Biteye. Zeïnab Fall a, quant à elle, été approchée par Ben Bass³³ en personne lors de ses conférences pour remplacer Salla Dieng dont le mari venait de décéder en 1987. Elle a animé bénévolement pendant cinq ans avant qu'Oustaz Biteye lui confie une émission. Lors de notre entrevue en 2010, elle animait trois émissions à la radio, dont une revenait à la RDV³⁴ ce qui est un cas exceptionnel.

Dans de rares cas, les prédicatrices ont été invitées par des animatrices d'émissions dans la mesure où ces dernières étaient encore assez peu fréquentes dans les médias à cette époque³⁵. Le témoignage de Fatou Guèye Cissé est éclairant à cet égard, en nous relatant ses débuts à la radio :

« J'ai commencé la prédication à la radio en 1992, il y avait que la RTS. J'ai été invitée à une émission de Sonia Dia, qu'elle animait à l'époque à la radio. Par la suite, avec l'ouverture de la radio Dunya, on m'a recommandé quelqu'un à la radio (Oustaz Alioune Sall) qui m'a écouté d'abord à une émission et a apprécié. Après m'avoir rencontrée, il m'a dit de trouver un nom à l'émission que désormais j'animerai. J'ai donné le nom "La lumière de sagesse" à mon émission. J'invitais une femme pour parler d'un sujet social sur l'éducation, le mariage. J'ai débuté à Dunya en 1997 jusqu'à aujourd'hui³⁶ ».

Quant à Rabiadou Cissé, elle souligne ceci :

32. Entretien en wolof avec Oustaz Biteye, dans son bureau à Dunya, à Dakar, en mars 2011. Voir aussi Diagno A. 2006, p. 59 et suivantes.
 33. Fondateur et directeur de la radio Dunya FM.
 34. Entretien en français avec Zeïnab Fall, à son domicile, le 7 mars 2010.
 35. Cela reste encore le cas jusqu'à maintenant.
 36. Entretiens en français avec Fatou Guèye Cissé, à son domicile, à Dakar, le 27 juin 2008 et en wolof, à la mosquée de Sacré-Cœur II, à Dakar, en février 2011.

« On m'a invitée d'abord à Sud FM pour faire une émission avec El Hadji Adi Wade³⁷. Par la suite, on m'a invitée à la RTS. Par la suite, Taïb Socé qui est à la radio Dunya (radio) m'a invitée. C'est à cause de cette invitation que j'ai eu une émission, qui passe une fois par semaine³⁸ ».

Au cours des années 1990, l'activisme islamique des femmes s'est intensifié et a bénéficié d'une nouvelle ouverture avec la privatisation des médias. Les deux cohortes de prédicatrices, par le truchement de réseaux de connaissance et par le soutien de quelques prédicateurs connus, se sont fait connaître auprès d'un plus large public grâce à l'animation d'émissions à la radio. Cette nouvelle ouverture a des effets particuliers qui rendent compte de situations individuelles hétérogènes.

Entrée dans l'espace public et ses effets : la visibilité et après... ?

À plusieurs égards, la visibilité des prédicatrices dans les médias et leurs discours ne laissent pas indifférent. En effet, il apparaît clair que les prédicatrices ont su transgresser les frontières de genre et sont écoutées tant par les hommes que par les femmes. Les appels téléphoniques³⁹ et la création de fan-clubs sont de bons indicateurs de l'intérêt qu'elles suscitent. Une prédicatrice résume bien la situation en ces termes :

« Oui, nous pouvons le confirmer à travers les appels téléphoniques. Je viens de recevoir un appel devant toi. J'en reçois plus à la fin des émissions, plusieurs personnes de toute catégorie confondue m'appellent d'ici mais également de l'étranger. Les gens s'identifient à travers notre discours, c'est pourquoi, hommes ou femmes sont intéressés. (...) On le voit, nous recevons des lettres. Et des fois, ces lettres te font pleurer, tellement que la personne est touchée par le discours. Il y a des personnes qui t'appellent en pleurant. Les gens font le déplacement de loin pour me rencontrer et dès qu'ils te voient, ils pleurent. Ce qui montre qu'il y a de l'impact⁴⁰ ».

37. Prédicateur.
 38. Entretien en wolof avec Rabiadou Cissé, dans son école (internat) à Malika, à Dakar, en mars 2011.
 39. Lors des entretiens, les prédicatrices recevaient des appels téléphoniques incessants, de partout, au Sénégal et dans le monde, via Internet, dès la fin d'une émission.
 40. Entretien en wolof avec une prédicatrice, à son domicile aux Parcelles Assainies, à Dakar, en février 2011.

Leur visibilité est telle que certaines prédicatrices sont devenues comme des stars à la mesure du développement de *fan-clubs*, qui ont créé des associations à leurs noms. Cette « starisation » devient un phénomène courant de telle sorte que ces figures religieuses féminines n'ont rien à envier aux figures masculines très connues comme Alioune Sall ou Taib Socé. Elles participent comme certains prédicateurs à la saturation de l'espace public par le religieux et à une hyper consommation du religieux (Ba 2013 ; Haenni 2005). Le témoignage de Zeinabou Fall va dans ce sens :

« Mon discours passe bien, actuellement, les auditeurs et téléspectateurs ont formé un fan club qui porte mon nom qui est formalisé avec la vente de carte de membre. C'est une femme qui m'a appelé un jour en disant aux auditeurs qui aiment Zeinabou Fall n'ont qu'à appeler sur le numéro qu'elle a donné. Maintenant, c'est devenu une association⁴¹ ».

Pour autant ces prédicatrices n'ont pas encore les attributs des figures charismatiques telles que Shérif Haïdara au Mali (Schulz 2012, 2006 ; Soares 2005, 2004) même si elles montrent des ambitions à bénéficier d'une présence médiatique marquée. Elles ne veulent pas, jusqu'à aujourd'hui, se placer en concurrentes des prédicateurs mais en complément d'eux (Gomez-Perez 2012a) et gardent la tête froide devant l'agitation qui se fait autour d'elles en signe de modestie. Plusieurs d'entre elles, nous ont d'ailleurs montré leur surprise de constater que certaines de leurs conférences soient enregistrées, dupliquées sur des cassettes audio puis audibles dans les rucs *via* les mégaphones installées dans les échoppes autour des grandes mosquées du vendredi.

La présence de *fan-clubs* autour des prêchuses conduit à penser que leur discours répond aux préoccupations quotidiennes de leurs auditrices et piquent l'intérêt des auditeurs. Les lignes ouvertes en cours d'émissions animées par Zeynab Fall et par Aïcha Guèye auxquelles nous avons assistées permettent de conclure que les prédicatrices intéressent autant les hommes que les femmes, et cela toutes générations confondues. En effet, ces prêchuses expérimentent de nouvelles façons de transmettre des messages religieux en tentant d'opter pour un entre-deux qui leur permet de continuer à être acceptées dans les médias tout en distillant des informations qui invitent leur auditoire à prendre conscience de leurs responsabilités en termes de droits et devoirs et, plus particulièrement, aux femmes de structurer leur libre arbitre en fonction de leurs connaissances religieuses. C'est ainsi que la plupart des femmes traitent de thématiques

41. Entretien en wolof avec Zeinabou Fall, à la radio *Dunya*, à Dakar, en février 2011.

qui portent sur la vie quotidienne, le mariage, l'éducation des enfants et le rôle de la femme comme épouse et mère et ce, sous la forme d'injonctions et de recommandations. Mais au-delà de cette lecture classique du rôle de la femme, des discours tendent à traiter des devoirs et responsabilités de l'époux et à inviter les femmes à mieux connaître leur religion afin d'être conscientes de leurs droits (Ba 2013) pour mieux contribuer au développement de la société et participer à l'action islamique aux côtés des hommes (Gomez-Perez 2011b).

Pour autant, cette visibilité demeure circonstancielle et volatile dans la mesure où plusieurs prédicatrices migrent toujours de radio en radio en fonction de l'opportunité qui se présente en termes de contrat, de salaire mais aussi en fonction des situations précaires des radios qui rend la visibilité radiophonique des prédicatrices souvent aléatoire. L'expérience d'Aïcha Guèye est à cet égard éclairant :

« J'ai commencé à Dunya à partir de 1996, Ben Bass m'a demandé d'animer une émission car il m'avait entendue dans des conférences. J'animais seule une émission thématique le jeudi soir pendant une heure. Puis, j'ai quitté car je n'avais plus le temps, j'étais occupé par mes conférences, je faisais une activité couture chez moi et j'étais sans salaire à Dunya. Après, la directrice de FM Diamono m'a appelée, on était ensemble à Dunya, pour animer deux émissions par semaine entre 1999 et 2001 puis la radio n'a plus émis. À la fin 2002, Lampe Fall FM m'a appelée pour animer des émissions⁴² et je suis restée jusqu'en 2004. Puis RMD m'a proposé, fin 2004, d'animer deux émissions hebdomadaires⁴³ en étant salariée⁴⁴ ».

Une minorité des prédicatrices ne fait plus cette pérégrination car elles disposent d'émissions régulières : c'est le cas de Zeinab Fall. D'autres se retirent momentanément de l'animation des émissions en raison de leurs agendas trop chargés, mais sans que ce retrait soit définitif afin de demeurer connectées et en phase avec le public. Par exemple, Fatou Bintou Diop, après la RTS, a été appelée à Sud FM pour une émission généraliste, pour passer à 7FM vers la fin des années 1990 en animant une émission tous les jeudis soir et vendredis après-midi⁴⁵.

La radio est définitivement le premier médium où se sont exprimées les prédicatrices et a servi de tremplin pour que certaines d'entre elles

42. Il s'agissait de trois émissions : l'une sur les poèmes de Cheikh Ahmadou Bamba, une émission sur la morale et une troisième sur le *tafsir* (Commentaire du Coran).

43. L'une porte sur le *tafsir* et l'autre sur un thème de société en islam.

44. Entretien en français avec Aïcha Guèye, à son domicile, à Dakar, le 28 juin 2008.

45. Entretien en français avec Fatou Bintou Diop, à son domicile, à Dakar, le 22 juin 2008.

soient visibles, par la suite, à la télévision. Ce passage de la radio à la télévision est dès lors vu comme une consécration pour certaines prédicatrices et comme l'aboutissement d'une longue expérience dans la quête pour une plus grande visibilité. Ce passage s'est fait au cours des années 2000 et demeure encore réservé à quelques prédicatrices expérimentées. Par exemple, pour Zeynab Fall, l'étape de la télévision s'est produite en 2002, soit 15 ans après avoir commencé à être diffusée à la radio. Faisant preuve d'une aptitude à communiquer tant à la radio qu'à la télévision⁴⁶, elle nous soulignait qu'elle bénéficiait d'une grande liberté d'action dans la mesure où « elle choisissait ses invités en fonction de leur capacité de communication⁴⁷ ». Pour Fatou Guèye Cissé, après avoir fait ses débuts à la radio relativement tardivement, en 1997, elle anima une émission à la RDV, neuf ans plus tard tous les vendredis de 10 h à 10 h 30 : « C'est Biteye qui m'a donné cette tranche. J'invite une femme, lui pose des questions sur le mariage, l'éducation de l'enfant, la préparation du défunt. Je dis à Biteye de me chercher une invitée et aussi je cherche moi-même. Je suis libre d'inviter qui je veux à cette émission⁴⁸ ».

Leur succès à la radio et le passage à la télévision ne doivent toutefois pas faire oublier le fait que l'ascension des prédicatrices dans les médias suscite des débats. Leur présence est fustigée par certains religieux⁴⁹ qui considèrent la prédication des femmes comme étant quelque chose d'anormal ; ils stipulent que l'action des prédicatrices est plus politique et revendicative qu'éducative (Ba 2013). Pour ces acteurs religieux, ces femmes prédicatrices revendiquent une place, alors que l'islam leur a déjà donné une place. Pour ces détracteurs, la femme d'aujourd'hui, a laissé les rôles qui lui sont dévolus pour s'occuper d'autres rôles *via* la parité due à une décision politique qui transgresse la loi islamique. Pour eux, la femme ne doit pas parler à haute voix ni s'exposer dans l'espace public, mais se doit de se limiter à son mari et à ses obligations, de demeurer en retrait, d'agir avec modestie et de ne pas utiliser sa voix « susceptible d'anéantir un acte de piété par sa capacité d'éveiller le désir sexuel de l'homme » (Mahmoud 2009 : 104)⁵⁰. Toutefois, d'autres acteurs religieux⁵¹, soulignent que l'islam encourage les femmes à faire la prédication parce que

46. Observation participante lors d'une de ses émissions radio et télévision, juillet 2011.

47. Entretien en français avec Zeynab Fall, à son domicile, le 7 juillet 2011.

48. Entretien en français avec Fatou Guèye Cissé, à son domicile, à Dakar, le 27 juin 2008.

49. Entretien en wolof avec imam Diène, secrétaire général de l'Association nationale des Imams et Oulémas du Sénégal, dans son bureau, à Dakar, en juin 2011.

50. Ce type de critique n'est pas propre au Sénégal, voir notamment Schulz 2010, pour le Mali.

51. Entretien en wolof avec imam Bamba Sall, président des imams et prédicateurs du Sénégal, à son domicile, en juillet 2011.

l'islam repose sur un système éducatif dans lequel la femme a une grande responsabilité. En effet, la femme enfante, prépare l'éducation des enfants, tempère l'homme en cas d'inquiétude. « L'épouse doit s'occuper à bon escient des affaires de la maison conjugale et des enfants. Ce devoir lui incombe religieusement et en vertu des liens d'affection, de compassion et d'entraide dans tout ce qui peut leur apporter le bonheur » (Comité islamique international pour la femme et l'enfant 2007). Ce qui fait que la femme est le socle de la société. Donc, on ne peut pas bâtir la société sans les femmes. Le fait qu'elle ne soit pas imam, c'est dieu qui l'a décrété, et ne change en rien sa responsabilité. C'est pourquoi, il y a des prédicatrices dans l'association⁵² parce qu'il y a des endroits où c'est la femme qui est invitée à parler aux femmes.

En dépit de ces controverses, la visibilité des prédicatrices est forte et leur autorité spirituelle est ascendante les poussant à être en quête d'un capital social. Cette quête se fait en différentes étapes. La première se rapporte à leur formation professionnelle, afin de tenter de gagner une certaine stabilité et de manifester le plus de flexibilité possible. Rares sont celles qui ont pu enseigner dans le public et qui ne doivent pas cumuler plusieurs activités pour essayer de « joindre les deux bouts ». Fatou Bintou Diop fait exception à ce sujet. Elle a choisi de passer un concours en 1982 pour entrer dans les écoles publiques⁵³, puis a été détachée au ministère de l'Éducation depuis 1992 et par là-même a bénéficié d'une situation professionnelle stable et enviable. La majorité des autres prédicatrices a enseigné dans le privé : Fatou Guèye Cissé a enseigné pendant 20 ans au jardin d'enfants à l'UPIS⁵⁴, Aïcha Guèye a enseigné l'arabe dans l'école privée franco-arabe imam Malick à la Médina entre 1986 et 1996, gérée par la RR et continue à dispenser des cours privés d'arabe chez elle⁵⁵. Salla Dieng a été recrutée dans l'école franco-arabe financée par son époux à Thiaroye Guedj dans une école à quatre classes : « Je gérais les classes de CI et CP. J'ai fait 7 ans dans cette école. Puis, mon mari est décédé en 1987 et je suis retournée à la maison familiale pendant un bon moment⁵⁶ ».

Dans une deuxième étape, les prédicatrices inscrivent leurs actions dans le collectif, soucieuses d'œuvrer pour que les femmes soient progressivement conscientes tant de leurs devoirs que de leurs droits. Ainsi la quête individuelle qui passe par une situation professionnelle quelque peu

52. Association des imams et prédicateurs du Sénégal.

53. Entretien le 22 juin 2008.

54. Entretien le 27 juin 2008.

55. Entretien le 28 juin 2008.

56. Entretien en français avec Salla Dieng aujourd'hui décédée, le 14 mars 2010, au siège de son école, à la Zac Mabo.

stable se conjugue ainsi à la quête spirituelle collective sans qu'existe une dissociation⁵⁷. En cela, ces prédicatrices s'inscrivent dans la lignée des réformistes qui se sont toujours vus comme des guides spirituels, éclaireurs de la masse des fidèles, dans l'objectif qu'ils deviennent de « bons musulmans ». Pour autant, elles semblent choisir des options assez classiques qui reproduisent une logique traditionnelle d'apprentissage, déjà observée dans les associations réformistes-salafi de la JIR dans le cadre des colonies de vacances qu'elles organisent : dynamiser l'action islamique par la *da'wa* est une priorité (Ba 2007 ; Gomez-Perez 2012, 2005b). En effet, la plupart d'entre ces prédicatrices opte pour la création d'une *daara* près de leur domicile et reproduisent par là-même le modèle de formation qu'elles ont elles-mêmes reçues auprès de leur père ou d'une connaissance de leur famille. Elles répondent en réalité à la demande religieuse des parents qui souhaitent que leurs enfants aient acquis les bases de l'islam et de l'arabe tout en les sensibilisant aux normes de la religion à la fin des cours dans le public et pendant les vacances : c'est le cas de la *daara* créée par Fatou Guèye Cissé qui prend en charge pendant les vacances environ 60 enfants entre 2 et 7 ans⁵⁸. Rabiathou Cissé est quant à elle, propriétaire d'un internat de la maternelle jusqu'au primaire (CM2)⁵⁹. D'autres *daara* sont à la fois un internat et un externat. C'est le cas de la *daara* de Zeynab Fall et de celle gérée alors par Salla Dieng :

« J'ai pris l'initiative d'ouvrir une école d'une seule classe à des enfants de différents âges, après 3 ans à l'institut islamique (à prendre des cours du soir). Puis, à la mort de mon époux en 1987, je suis allée voir Mr Sadio Cissé, responsable de Zakat House⁶⁰ pour faire une demande pour mes enfants. Ma requête a été acceptée et lors d'une visite des Koweïtiens au Sénégal, j'ai pris la parole pour faire un discours au nom des femmes. Mon discours a séduit les Koweïtiens pour mon éloquence et ils demandèrent qu'on me recrute pour représenter les veuves. C'était en 1990. Je suis devenue salariée de la Zakat House jusqu'en 1997. J'occupais un poste de responsable des veuves. Avec ma fonction, j'ai pu

57. Un processus similaire s'observe au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, voir notamment Savadogo et Gomez-Perez 2011.
58. Entretien en français avec Fatou Guèye Cissé, à son domicile, le 27 juin 2008.
59. Entretien en wolof avec Rabiathou Cissé, dans son école (internat) à Malika, à Dakar, en mars 2011.
60. Pour de plus amples informations sur cette ONG pour l'aide aux orphelins, voir Gomez-Perez 2005.

ouvrir une école franco-arabe à Pikine avec 6 enseignants dont 3 en français. J'étais directrice de l'école⁶¹ ».

Dans la continuité de cette initiative, certaines prédicatrices choisissent de rassembler des femmes à leur domicile pour leur enseigner à lire le Coran et à écrire l'arabe. C'est le cas notamment d'Aïcha Guèye : « en 1980, j'ai commencé à rassembler des femmes chez moi pour leur enseigner à lire et à écrire l'arabe et le Coran. En 1996, je suis revenue chez moi, après avoir enseigné à l'école privée primaire imam Malick de la JIR à la Médina, pour enseigner aux femmes⁶² ».

Parallèlement à cela, une autre voie, moins commune, conduit certaines prédicatrices à offrir leur expertise religieuse et leur renommée pour défendre la cause des femmes. Fatou Bintou Diop a ainsi été appelée par la radio communautaire Manoré FM pour animer des émissions dans une perspective d'approche féministe⁶³. Dans cette perspective, quelques femmes, dont Fatou Bintou Diop et Aïcha Guèye, participent à des réseaux internationaux ou à des programmes gouvernementaux pour défendre le planning familial et sensibiliser les populations aux méfaits de l'excision. Fatou Bintou Diop montre encore son don d'entrepreneuriat dans la mesure où, à l'issue de sa cooptation par le ministère de la Famille, depuis 1992, elle s'insère dans le réseau Islam et population (première femme à participer à ce programme), financé par le FNUAP et le ministère de l'Économie du Sénégal et présidé par Moustapha Guèye. Elle préside au mouvement des femmes de ce réseau et est membre du bureau dans le comité consultatif de la femme pour organiser la quinzaine nationale de la femme⁶⁴. Aïcha Guèye s'inscrit dans cette même lignée, sans détenir de poste à responsabilité dans ce réseau Islam et population qui a été créé depuis 1988. Elle fut contactée par le ministère de la Femme et de la Famille pour accompagner des femmes à des séminaires portant sur la journée de la femme du 8 mars, sur les mutilations sexuelles, sur la violence faite aux femmes et « former les femmes », c'est-à-dire les sensibiliser à leurs droits⁶⁵.

61. Entretien en français avec Salla Dieng, aujourd'hui décédée, le 14 mars 2010, au siège de son école, à la Zac Mbao.
62. Entretien en français avec Aïcha Guèye, à son domicile, à Dakar, le 3 mars 2010.
63. Cette radio a pour objectif de « sortir des digressions des autres radios sur les questions concernant l'excision par exemple », entretien en français avec Um Kulthum, au siège de la radio, le 25 juin 2008.
64. Entretiens en français avec Fatou Bintou Diop, à son domicile, le 22 juin 2008 et le 4 mars 2010. Moustapha Guèye est en même temps à cette époque le président de l'association des imams.
65. « Depuis 2000, chaque 2 ans, le ministère me contacte », entretien en français, à son domicile, le 3 mars 2010.

À travers les expériences de ces femmes, il est intéressant de constater que s'est opéré un rapprochement entre des préoccupations gouvernementales sur la cause des femmes et des figures religieuses connues au sein de la population. En effet, le fait de s'être fait connaître auprès des femmes et auprès de la population au point de devenir en quelque sorte des leaders d'opinion, font de certaines prédicatrices des maillons essentiels pour la bonne marche d'une politique gouvernementale en lien aux attentes des bailleurs de fonds internationaux.

En 1988, le gouvernement sénégalais, par le truchement du ministère des Finances et du Plan, a mis en place un programme de politique de population. Or, confronté à des difficultés rencontrées d'ordre socioculturel (notamment sur le planning familial) et conscient des considérations du FNUAP d'inclure le volet religieux dans chaque action⁶⁶, le gouvernement a pris conscience de la nécessité d'approcher des leaders religieux pour mieux sensibiliser les femmes à leurs droits. Ce type de stratégie n'est pas propre à des programmes relatifs à la cause des femmes, mais est aussi mis en œuvre dans le cadre d'autres actions telles que les campagnes de sensibilisation sur les maladies sexuellement transmissibles (Gomez-Perez 2011a).

À la jonction entre ces deux premières voies, certaines prédicatrices font le choix d'accepter une fonction convoitée, en faisant partie de la délégation nationale pour le pèlerinage à La Mecque. Ceci revêt trois significations. Premièrement, cette fonction s'inscrit dans le contexte de la multiplication des signes de piété, qui s'exprime entre autres par l'engouement pour la pratique du pèlerinage comme l'illustre l'augmentation des associations de pèlerins. Le fait de devenir membre de la commission d'encadrement des pèlerins signale que les femmes sont de plus en plus enclines à faire le pèlerinage et que de ce fait un représentant femme devient une nécessité pour son organisation. Ceci n'est d'ailleurs pas seulement relevé auprès des femmes mais aussi auprès des jeunes car « le pèlerinage n'est plus un événement unique à une vie et il ne caractérise plus la vieillesse. Il devient véritablement une condition de la pratique religieuse » (LeBlanc 2005 : 142).

Deuxièmement, la présence de prêchesses en tant que commissionnaires vise non seulement à encadrer les femmes dans leur expérience de pratiquante musulmane, tant à l'échelle locale qu'à l'échelle internationale, mais aussi à permettre à ces femmes d'aller au-delà de l'acquisition des pratiques islamiques au quotidien (prières quotidiennes, ablutions etc.)

66. Entretien en français avec Ousmane Samb, coordonnateur permanent du Réseau islam et population, à son bureau, à Dakar, le 9 mars 2010.

en revendiquant une place à l'égal des hommes au sein de la communauté islamique nationale et de la *umma*.

Troisièmement, le fait de participer à la logistique du pèlerinage révèle le *leadership* de certaines prêchesses au-delà de leur communauté de genre. En effet, en siégeant à la commission, elles participent au processus de privatisation de l'organisation du pèlerinage après que l'État, soucieux d'organiser et contrôler le pèlerinage et d'avoir mis en place une commission en 1962, ait rencontré pendant plusieurs années des difficultés d'ordre organisationnel et financier. Leur participation à cette commission illustre combien ces femmes ont acquis une légitimité sociale et religieuse sur la scène publique, au point d'être responsable de cette fonction symbolique, aux dimensions spirituelle et institutionnelle ; fonction d'ailleurs confiée à des prédicatrices de la première cohorte. Fatou Bintou Diop souligne qu'elle était, bien avant ses sœurs de religion, « missionnaire à partir de 1993 avec Rawane Mbaye pour encadrer les pèlerins⁶⁷ ». Fatou Guèye Cissé a été choisie depuis 2004 par le gouvernement pour encadrer les femmes pèlerins et trois ans plus tard, a continué cet encadrement pour différentes agences de voyage⁶⁸.

Conformément à la capacité d'*agency* de ces prédicatrices, toutes générations confondues, certaines d'entre elles montrent un véritable don entrepreneurial. Ainsi, Salla Dieng fut présidente de GIE de femmes à Pikine qui reçut le récépissé en 2003. Cette structure ciblait l'activité de teinture et l'élevage de poussins afin de générer des revenus et d'être en mesure de demander des microcrédits. Salla Dieng fut aussi, vers 2007, fondatrice de l'association *fiṣṣabililah*, association d'entraide sous forme de tontine nouvelle formule pour aider les femmes à faire le pèlerinage à l'échelle de Pikine⁶⁹. Elle fait donc partie de ces femmes qui s'impliquent dans « l'organisation économique de la ferveur religieuse » (Hardy et Semin 2009 : 139) laquelle passe par exemple par l'organisation du pèlerinage. En effet, le « fonctionnement (de ce type d'association) s'appuie sur un système de cotisation de type participatif dont la somme n'est pas redistribuée » dans la mesure où il est fait appel aux dons lors de conférences religieuses afin de financer les billets pour des femmes tirées au sort pour le voyage⁷⁰ (Hardy et Semin 2009 : 143). Quant à Fatou

67. Entretien en français avec Fatou Bintou Diop, à son domicile, à Dakar, le 22 juin 2008.

68. Entretiens en français avec Fatou Guèye Cissé, à son domicile, à Dakar, le 1^{er} mars 2010 et en wolof, à la mosquée de Sacré Cœur 1, à Dakar, en février 2011.

69. Entretien en français avec Salla Dieng, aujourd'hui décédée, à son domicile à la Zac Mhao, le 14 mars 2010.

70. Pour un historique de ce nouveau système, voir l'article de Hardy et Semin 2009, p. 143 et suivantes.

Bintou Diop, son itinéraire s'inscrit dans l'affairisme islamique et dans une privatisation progressive du pèlerinage après avoir été une affaire d'État postcolonial (Mbacké 2004), en ayant pris la décision d'ouvrir « une agence de voyage pour le pèlerinage depuis 2000⁷¹ ». À plusieurs égards, ces prédicatrices investissent progressivement et durablement l'espace public et deviennent des acteurs de premier plan, à l'instar de certains prédicateurs.

Conclusion

Si la privatisation des médias a permis aux prédicatrices de connaître une plus grande visibilité dans les années 1990, il n'en demeure pas moins que c'est au cours de la décennie précédente que ces dernières se sont faites connaître et ont progressivement passé de l'espace privé à l'espace public. L'importance des écoles franco-arabes privées et la dynamique associative à tendance réformiste-salafi ou néo-confrérique dans les quartiers ont été des lieux prisés dans lesquels ces femmes se sont organisées et se sont construites comme sujets sociaux autonomes et sujets moraux dans un contexte d'activisme islamique marqué. Les années 1990 n'ont fait qu'accentuer le processus.

Pour autant, la médiatisation de ces femmes s'est faite progressivement grâce aux réseaux religieux mis en place au cours des années 1980, étant entendu que ces femmes ont dû prouver leurs compétences en matière religieuse face au pouvoir hégémonique des hommes pour se voir ouvrir les portes de la radio. Cela étant dit, la grande majorité de ces femmes ont bénéficié du soutien de trois prédicateurs bien connus dans l'espace public pour percer le monde radiophonique. Le passage au monde télévisuel, dans les années 2000, marque la consécration de l'ascension spirituelle de ces prédicatrices, d'autant que la sélection semble s'y exercer plus fortement. Malgré cette ascension, la présence de ces femmes dans les médias ne fait pas consensus : certains hommes religieux considèrent que les femmes ne devraient pas être si visibles au regard des textes de l'islam et qu'elles se placent en concurrentes dans un espace public où les hommes avaient l'habitude d'être les seuls à parler et à faire des recommandations pour l'ensemble des fidèles, tout sexe confondu. Face à cela, certaines prédicatrices montrent leurs compétences à plus d'un titre : en étant issues

71. Entretien en français avec Fatou Bintou Diop, à son domicile, à Dakar, le 22 juin 2008.

de familles religieuses et en ayant bénéficié du savoir de plusieurs prédicateurs dans les *daara*, les associations islamiques et au gré des stages de perfectionnement ; en procédant à des lectures ciblées et précises des textes fondamentaux de l'islam pour traiter de sujets sociaux qui étaient l'appanage des prédicateurs pendant des décennies ; et finalement en montrant leur attachement indéfectible à la cause islamique à travers leurs actions militantes sur le terrain.

L'émergence de *fan-clubs* tend à montrer que ces prédicatrices sont entrées dans un processus de « starisation ». Pour autant, leur visibilité demeure volatile et aléatoire, si on observe leurs pérégrinations entre plusieurs radios ; elles ne peuvent être encore considérées comme des figures charismatiques qui se rapprochent du monde de l'affairisme islamique, même si l'itinéraire de certaines figures féminines comme Fatou Bintou Diop le laissent présager.

Plus globalement, la capacité d'*agency* de ces femmes et leur souci d'être toujours connectées à la base de leur auditorat, en gardant des liens forts avec le tissu associatif dans les quartiers et en menant des activités d'enseignement les insèrent durablement dans l'espace public islamique. Ceci pourrait, à moyen terme, les placer comme de véritables concurrentes au pouvoir hégémonique des prédicateurs.

Bibliographie

- ALIDOU O., 2005, *Engaging Modernity: Muslim Women and the Politics of Agency in Postcolonial Niger*, University of Wisconsin Press.
- ALIDOU O. et ALIDOU II., 2008, « Women, Religion and these discourses of Legal Ideology in Niger Republic », *Africa Today*, Vol. 54, No. 3, p. 21-35.
- AUGIS B., 2002, *Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person*, PhD Dissertation, Department of Sociology, University of Chicago, Chicago, Illinois.
- 2005, « Dakar's Sunnite Women: The politics of person », in Gomez-Perez M. (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 319-326.
- 2009, « Jambaar or Jumbax-out? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », in Diouf M. et Leichtman M.A., *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, Palgrave MacMillan, p. 211-233.
- BA P., 2007, *L'islamisme au Sénégal (1978-2007)*, thèse de doctorat, Université de Rennes 1.

- BA S., 2013, *La prédication des femmes musulmanes dans l'espace public au Sénégal*, thèse en cours de finalisation, Université de Dakar, Département de Sociologie.
- BOP C., 2005, « Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal », *Journal of the American Academy of Religion*, December, Vol. 73, No. 4, p. 1099-1119.
- BUGGHNHAGEN B., 2010, « Islam and the Media of Devotion in and out of Senegal », *Visual Anthropology Review*, Vol. 26, Issue 2, p. 81-95.
- CANTONB C., 2005, « "Radicalisme" au féminin ? Les filles voilées et l'appropriation de l'espace dans les mosquées de Dakar », in Gomez-Perez M. (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 119-130.
- — 2012, *Making and Remaking Mosques in Senegal*, Leiden/Boston, Brill.
- CHANFI A., 2008, « The Wahabiri wa Kislamu (Preachers of Islam) in East Africa », *Africa Today*, 54, 4, p. 3-18.
- COOPER B.M., 1995, « The politics of difference and women's associations in Niger: of "Prostitutes", the Public, and Politics », *Signs*, Summer 1995, p. 851-882.
- COULON C., 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- — 1988, « Women, Islam and Baraka », in Cruise O'Brien et Coulon C. (dir.), Londres, Clarendon Press, p. 113-135.
- — (dir.), 2002, « Introduction. Les nouvelles voix de l'umma africaine », *L'Afrique politique*, « Islams d'Afrique : entre le local et le global », Paris, CEAN, Karthala, p. 9-29.
- COULON C. et REBYRAND O., 1990, *L'Islam au féminin : Sokhna Magat Diop, cheikh de la confrérie mouride, Sénégal*, Talence, Centre d'étude d'Afrique noire, Institut d'études politiques de Bordeaux, n° 25.
- DE JORIO R., 2009, « Between dialogue and contestation: gender, Islam, and the challenges of a Malian public sphere », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, p. 95-111.
- DIA S., 2002, « Radiodiffusion et nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC): usages, enjeux et perspectives », in Diop M.-C. (dir.), *Le Sénégal à l'heure de l'information. Technologies et société*, Paris, Karthala, p. 295-330.
- DIAGNE A., 2006, *La « da'wa » en islam : étude de cas au Sénégal*, mémoire de maîtrise, Département d'arabe, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- DIOP M.-C., 1981, « Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal) », *Cahiers d'études africaines*, 81-83, p. 79-91.
- DIOUF M.H., 1988, *Contribution à l'étude des associations islamiques du Sénégal*, mémoire de maîtrise d'arabe, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- EICKELMAN D.F. et ANDERSON J.W. (dir.), 2003, (2nd ed.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- FALL A.S., 2003, « Les liens religieux confrériques, réseaux privilégiés d'insertion urbaine à Dakar », in Piga Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, p. 325-344.
- FOURCHARD L., MARY A. et OTAYEK R. (dir.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala.
- GEMMEKE A., 2009, « Marabout Women in Dakar: Creating Authority in Islamic Knowledge », *Africa: The Journal of the International African Institute*, 79 (1), p. 128-147.
- GHAZI-WALID F. et NAGEL C. (ed.), 2005, *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*, Guilford Press.
- GOMEZ-PEREZ M., 1994, « L'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir ? », *Afrika Spectrum*, n° 29, p. 79-98.
- — 1997, *Une histoire des associations islamiques sénégalaises (Saint-Louis, Dakar, Thiès) : itinéraires, stratégies et prises de parole (1930-1993)*, thèse de doctorat, Université Paris Diderot, 2 tomes.
- — 2005a, *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.
- — 2005b, « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 50 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », in Mary A., Fourchard L. et Otayek R. (eds), *Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, p. 193-222.
- — 2009, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », Fouchard L., Georg O. et Gomez-Perez M. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, p. 405-433.
- — 2011a, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », in Kaag M. et Saint-Lary M. (dir.), *Bulletin de l'APAD*, « Les élites religieuses dans l'arène du développement. New Religious Elites in the Development Arena », n° 33, p. 121-147.
- — 2011b, « Female Preachers on the Radio in Ouagadougou and Dakar: A New Way of Being "A Good Muslim" ? », communication à la conférence de l'IRCAS, Uppsala.
- — 2012a, « Female preachers in Dakar and in Ouagadougou: beyond the religious visibility », communication présentée à la conférence annuelle de l'African Studies Association, Philadelphie.
- — 2012b, « Political Islam in West Africa from the 1980s to the Present », in Roy O. et Boubekeur A. (dir.), *Whatever happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Laure of Consumerist Islam*, New York, Columbia University Press, p. 129-152.
- GOMEZ-PEREZ M. et LEBLANC M.N., 2009, « Renouveau de l'activisme islamique et féminisation de l'autorité religieuse : les cas de leaders femmes au Sénégal et

- en Côte d'Ivoire», communication au 77^e congrès de l'ACHAS, Ottawa, (12 mai).
- HALINI P., 2005, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- HARDY P. et SEMIN J., 2009, « Fissabilillah ! Islam au Sénégal et initiatives féminines. Une économie morale du pèlerinage à La Mecque », in Triaud J.-L. et Villalón L., *Afrique Contemporaine*, n° 231, 3, Éditeur De Boeck Université, p. 139-153.
- HILL J., 2010, « "All Women are Guides": Sufi leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, 40, p. 375-412.
- HOOVER S.M., 2006, *Religion in the Media Age*, Londres et New York, Routledge.
- HUTSON A., 1999, « The Development of Women's Authority in the Kano Tijaniyya, 1894-1963 », *Africa Today*, Vol. 46, No. 3/4, p. 43-64.
- 2004, « African Sufi Women and ritual Change », *Journal of Ritual Studies*, 18, 2, p. 71-73.
- HYDEN, et al. (2002), *Media and Democracy*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- JANSON, M. (2008), « Renegotiating Gender. Changing Moral Practice in the Tabligh Jam'at in the Gambia », *Journal of Islamic Studies*, 28.
- KANE O. et TRIAUD J.-L., 1998, *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, IRMMAM-Karthala-MSH Paris.
- KHAN S., 1995, *Muslim Woman: Interrogating the Construct in Canada*, Ph.D. dissertation, University of Toronto.
- 1998, « Muslim Women: Negotiations in the Third Space », *Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 23, No. 2, p. 463-494.
- LAUNAY R., 1997, « Spirit Media : The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 67, No. 3, p. 441-453.
- LEBLANC M.N., 2005, « Hadj et changements identitaires : les jeunes musulmans d'Abidjan et de Bouaké, en Côte d'Ivoire, dans les années 1990 », in Gomez-Peroz M. (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 131-157.
- 2007, « Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire », *Anthropologica*, Vol. 49, No. 1, p. 35-50.
- LEBLANC M.N. et GOMEZ-PEROZ M., 2007, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et Sociétés*, Numéro thématique coordonné par Anne Calvés et Richard Marcoux, « Sociétés africaines en mutation : entre individualisme et communautarisme », vol. 39, n° 2, p. 39-59.
- LEBLANC M.N. et SOARES B., 2008, « Introduction to the special issue: Muslim West Africa in the Age of neoliberalism », *Africa Today*, Vol. 54, No. 3, p. vii-xii.
- LOIMBIER R., 2000, « L'Islam ne se vend plus : the Islamic reform movement and the state in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, 30 (2), p. 168-190.
- LULLI F., 2003, « Stratégies d'insertion urbaine. Associationnisme et éthiques au féminin à Dakar », in Piga Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, p. 345-357.
- MAGASSOUBA M., 1985, *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala.
- MAHMOOD S., 2009, *Politique de la Piété : Le féminisme à l'épreuve du Renouveau islamique*, La Découverte.
- MASQUELLER A., 2000, « Struggles for the Realization of an Alternative Moral order in Niger », in Comaroff J. and J. (dir.), *Civil Society and the Political Imagination in Africa*, Chicago, Chicago University Press.
- 2009, *Women and Islamic Revival in a West African Town*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- MBACKÉ K., 2004, *Le pèlerinage aux lieux saints de l'islam. Participation sénégalaise (1886-1986)*, Dakar-Sénégal, Presses universitaires de Dakar.
- MHOW P., 1997, « Les femmes, l'islam et les associations religieuses au Sénégal », in Rosander E.E. (ed.), *Transforming Female Identities: Women's Organizational Forms in West Africa*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, p. 148-159.
- 2001, « L'Islam et la femme sénégalaise », *Éthiopiennes*, n° 66-67a.
- 2005, *Hommes et femmes entre sphères publique et privée*, Dakar, Sénégal, Série sur le Genre du COMESRIA.
- MIRAN M., 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- MOGHADAM V. et SADIQI V., 2006, « Women's Activism and the Public Sphere: An introduction and Overview », *Journal of Middle East Women's Studies*, 2, 2, p. 1-7.
- MYERS M., 2000, « Community radio and development: Issues and examples from Francophone West Africa », Fardon R. et Furniss G. (dir.), *African Broadcast Cultures: Radio in Transition*, Londres, Praeger Publishers, 2000, p. 91-102.
- NGUHR D., 2006, *Le hijab dans l'islam. Le cas des étudiantes voilées de l'UCAD*, mémoire de maîtrise, Département d'arabe, Université Choikh Anta Diop, Dakar.
- PAYEM., 2002, « Les nouvelles technologies de l'information et le processus démocratique », in Diop M.-C. (dir.), *Le Sénégal à l'heure de l'information. Technologies et société*, Paris, Karthala, p. 263-294.
- PIGA A., 2002, *Dakar et les ordres soufis. Processus socio-culturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, L'Harmattan, p. 413-456.
- PRINZ M. et TINE A., 1990, « Interview de Marie-Angélique Savané, présidente de Yewwu Yowwi, association féministe sénégalaise », in *Visages publics du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- RYHBYRAND-COULON O., 1993, « Les énoncés féminins de l'Islam », in Bayart J.-F. (éd.), *Religion et modernité politique*, Paris, Karthala, p. 63-100.

- RINALDO R., 2008, « Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and the public Sphere in Indonesia », *Social Forces*, Vol. 86, No. 4, June, p. 1781-1804.
- ROSANDER F.E., 1997, « Le dahira de Mam Diarra Bousso à Mbacké. Analyse d'une association religieuse de femmes sénégalaises », in Rosander E.E. (dir.), *Transforming Female Identities: Women's Organizational Forms in West Africa*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, p. 160-174.
- ROY O., 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Scuil.
- SAMSON F., 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchitady, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.
- SAYADOGO M. et GOMEZ-PÉREZ M., 2011, « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou », *Ethnographiques.org*, numéro dirigé par Fabienne Samson et Maud Saint-Lary, « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », numéro 22, mai, revue en ligne.
- SECK A., 2010, *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala.
- SCHULZ D., 1999, « In Pursuit of Publicity. Talk radio and the Imagination of a Moral Public in Mali », *Afrika Spectrum*, 99, 2, p. 161-185.
- 2003, « Charisma and Brotherhood revisited: Mass-mediated forms of spirituality in Urban Mali », *Journal of Religion in Africa*, 33, 2, p. 146-171.
- 2006, « Promises of (im)mediate Salvation: Islam, Broadcast, Media and the Remaking of Religious Experience in Mali », *American Ethnologist*, 33 (2), p. 210-229.
- 2008, « (Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women's Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali », *Africa Today*, Vol. 54, No. 4, p. 21-43.
- 2008, « Negotiating Development: Networking and Strategies of Women's Organisations », in Lachenmann G. and Dannecker P. (eds), *Negotiation development in Muslim societies: gendered spaces and translocal connections*, Lanham, MD, Lexington Books, p. 145-170.
- 2010, « May God Let me Share Paradise with My Fellow Believers ». Islam's "female face" and the Politics of religious Devotion in Mali", in Makhulu A.-M., Buggenhagen B.A. and Jackson S. (dir.), *Hard work, hard times. Global Volatility and African Subjectivities*, Berkeley, University of California Press, p. 113-129.
- 2012, *Muslims and new media in West Africa. Pathways to God*, Bloomington, Indiana University Press.
- SIEVERING N., 2007, « We don't want equality; we want to be given our rights?»: Muslim women negotiating global development concepts in Senegal », *Afrika Spectrum*, 42(1), p. 29-48.
- SOARES B.F., 2004, « Islam and Public Piety in Mali », in Salvatore A. and Eickelman D.F. (eds), *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Brill, p. 205-226.
- 2005, « Islam in Mali in the Neoliberal Era », *African Affairs*, 105/418, p. 77-95.
- SOARES B. et OTAYEK R. (dir.), 2007, *Islam and Muslim politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan.
- SOURANG O., 1986, *La place de l'islam au sein de la chaîne nationale de l'Office de la Radiodiffusion-Télévision du Sénégal (ORTS) de 1939-1986*, mémoire de maîtrise, Département d'arabe, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.
- SOW F., 2005, « Les femmes, l'État et le sacré », in Gomez-Perez M. (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 281-307.
- SULEB. and STARRATT P., 1991, « Islamic Leadership Positions for Women in Contemporary Kano Society », in Coles C. et Beverly M. (ed.), *Hausa Women in the Twentieth Century*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 29-49.
- SY S., 1984, *Le mouridisme à l'université. Essai sur l'association des étudiants mourides*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.
- TRIAUD J.-L., 1981, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 50 », in *Sociétés africaines. Monde arabe et culture islamique*, mémoires du CERMAA, 1, p. 207-224.
- TUDESQ A.J., 1999, *Les médias en Afrique*, Paris, Ellipses.
- UMAR S.M., 2004, « Mass Islamic Education and Emergence of Female 'ulamâ' in Northern Nigeria: Background, Trends, and Consequences », in Scott S. Reese (ed.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Brill, Leiden, Vol. 2, p. 99-120.
- VILLALÓN L., 2004, « Senegal: Islamism in West Africa », *African Studies Review*, 47 (2), p. 61-71.