

Maud Saint-Lary

Réislamisations au Burkina Faso



Questions de genre et enjeux sociaux

KARTHALA

Depuis trente ans, l'Afrique de l'Ouest est le théâtre d'un renouveau islamique qui s'illustre par l'apparition de mouvements réformistes, d'ONG et d'associations se réclamant de l'islam. Le Burkina Faso ne fait pas exception à ce phénomène multiforme. En quelques décennies, le pays a vu émerger une panoplie de figures locales qui agissent au quotidien dans leur quartier sous la bannière de l'islam. Ce sont des marabouts, des militants d'association islamiques, mais aussi des jeunes ou des femmes qui autrefois n'avaient pas voix au chapitre. Ils diffusent leur conception du « vrai » islam et prennent position sur des enjeux sociétaux, comme les rapports homme/femme, la sexualité ou le mariage.

Ce livre explore le phénomène de réislamisation en portant une attention particulière aux pratiques et aux discours de ces militants. Quel rôle jouent-ils dans la régulation de la vie quotidienne ou dans le contrôle de la sexualité des croyants ? Comment leurs valeurs s'articulent-elles avec les politiques publiques dites de promotion féminine sur le mariage forcé et l'excision ? Comment les femmes participent-elles à ces dynamiques ? Autant de questions traitées grâce à des enquêtes ethnographiques conduites dans différents milieux islamiques entre 2008 et 2015 au Burkina Faso et principalement à Ouagadougou.

Maud Saint-Lary est anthropologue rattachée à l'Institut des Mondes Africains (IMAf). Elle effectue depuis de nombreuses années des recherches sur les dynamiques de l'islam subsaharien et plus particulièrement au Burkina Faso. Elle est également membre et cofondatrice du Laboratoire de Sciences Sociales Appliquées (LaSSA) à Marseille.

Collection

« Religions contemporaines »

Dirigée par Sandra Fancello et André Mary

RÉISLAMISATIONS
AU BURKINA FASO

COLLECTION RELIGIONS CONTEMPORAINES
DIRIGÉE PAR SANDRA FANCELLO ET ANDRÉ MARY

L'actualité des pays du Sud, comme celle du Nord, confirme chaque jour que le facteur religieux ne cesse de bousculer les grilles de lecture politique et économique, tout en occupant une place essentielle dans l'espace public et sur la scène internationale. Prolongeant la mémoire d'une histoire missionnaire qui éclaire le présent des sociétés actuelles, la collection Religions contemporaines veut donner plus de visibilité aux diverses recherches de sciences sociales qui portent sur les dynamiques religieuses du monde contemporain.

La renaissance des cultes traditionnels au coeur de la modernité urbaine, autant que les réveils religieux de l'islam ou du christianisme, de même que les échanges religieux transnationaux ont contribué à faire émerger une situation inédite de relation contemporaine entre toutes les formes de religiosité.

Maud Saint-Lary

Réislamisations au Burkina Faso

Questions de genre et enjeux sociaux

Éditions Karthala
22-24 boulevard Arago
75013 PARIS

Cet ouvrage a été publié avec le concours de l'Institut
des mondes africains (CNRS/IRD/EHESS/EPHA/Université
Paris-1-Panthéon-Sorbonne/Université Aix-Marseille)

KARTHALA sur internet :

www.karthala.com

(paiement sécurisé)

Couverture : « Pluie sur la grande mosquée de Ouagadougou »
(Peinture de l'auteur, 2017).

© Éditions Karthala, 2019

ISBN : 978-2-8111-1874-7

À mon mari, Bourëma
À mes filles, Zalissa, Adjara et Madina

Sommaire

Introduction.....	11
Chapitre 1. Mutations : la marche de l'islam au Burkina.....	23
Chapitre 2. Réislamisations : les marqueurs du « vrai » islam.....	59
Chapitre 3. Médiations : concilier, pardonner et bénir.....	107
Chapitre 4. Moralisation : mariage et sexualité comme enjeu de société.....	147
Chapitre 5. Implications : élites islamiques et politiques du genre.....	199
Chapitre 6. Émancipation : féminisme islamique et remise en cause des principes de domination masculine.....	243
Conclusion : des réislamisations entre espaces public et intime....	271
Bibliographie.....	277
Table des matières.....	295

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement toutes celles et ceux qui, sur le terrain, m'ont accordé de leur temps en témoignant de leurs points de vue et expériences personnelles de musulmans engagés dans une organisation islamique. Leur attachement à toute démarche de connaissance et leur grand sens de l'hospitalité semble avoir été des moteurs de leur participation à cette recherche. Parmi eux, il y a ceux avec qui les liens se tissent sur le long terme et qui ont été des interlocuteurs privilégiés pour discuter mes pistes d'analyse et apporter des éclairages dont j'ai pu me saisir. Qu'ils excusent les maladresses et insuffisances de ce travail.

Ce livre, publié grâce au soutien de l'IMAf (Institut des Mondes Africains), est le résultat d'une recherche qui s'étend de 2008 à 2015. J'ai bénéficié du concours de l'IRD au titre d'un post-doctorat qui m'a permis d'être affectée pendant deux ans à Ouagadougou entre 2010 et 2012. Ce travail a été également porté par deux programmes ANR : « PUBLISLAM »¹ (2008-2012) et « PRIVEREL »² (2012-2016). Les collègues qui ont participé à ces deux groupes m'ont ouvert des

1. « Espaces publics religieux : Etats, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest » (Holder, dir.). Ce programme interrogeait les processus d'expansion de la sphère islamique dans cinq pays d'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali, Côte d'Ivoire, Burkina Faso et Niger).

2. « Espaces privés religieux : individus, expériences ordinaires et dynamiques religieuses en Afrique de l'Ouest » (Samson et Saint-Lary, dir.). Il visait à analyser l'impact du renouveau religieux dans les pratiques quotidiennes et intimes des croyants (Bénin, Burkina Faso, Sénégal).

pistes de réflexion précieuses. Mes remerciements s'adressent aux chercheurs de l'IMAF, Fabienne Samson, Jean-Louis Triaud, Jean-Pierre Dozon, Marie Miran, Gilles Holder et Jean-Paul Colleyn, ainsi qu'à Bernard Botiveau de l'IREMAM. Ma gratitude se dirige également vers mes amis sénégalais Abdouhramane Seck et Mame Penda Bâ ainsi que mes collègues de l'université de Ouagadougou, Issa Cissé, Hamidou Diallo et Bakary Traoré, artisans d'une longue tradition de recherche sur l'islam au Burkina Faso. Les échanges que j'ai eu avec tous ces collègues à diverses occasions ont alimenté ma réflexion. Je remercie également Habibou Fofana et tous les membres du Groupe de Recherche sur les Initiatives Locales pour leur accueil scientifique lors de mon affectation à Ouagadougou. Merci à mes amis du bureau de l'IRD, Ramatou Ouédraogo et particulièrement à Adjara Konkobo et Alizèta Ouedraogo. Elles m'ont assistée dans certaines phases de ce travail tout comme Abdoul Hadi Sawadogo que je remercie également. Et bien sûr, que Anne Attané sache toute ma gratitude pour ses conseils avisés et encouragements renouvelés.

Dans la longue entreprise d'écriture, je tiens à remercier les deux Catherine qui ont relu et corrigé la première version de ce texte avec leur regard toujours pertinent et encourageant. J'ai également bénéficié du soutien moral et indéfectible de mes parents et de mes collègues du LaSSA. Enfin, un grand merci à mes filles et mon mari grâce à qui cette aventure entre le Burkina Faso et la France prend tout son sens. Je leur dédie ce livre.

Introduction

L'effervescence du monde musulman à partir des années soixante-dix a suscité partout dans le monde un renouveau de l'islam. Le choc pétrolier en 1973 et la Révolution islamique d'Iran en 1979 sont des événements qui ont marqué durablement le monde, y compris en Afrique subsaharienne. L'islam au Sud du Sahara connaît alors de nouvelles dynamiques, mais jusqu'à la fin des années 1990, ces phénomènes intéressent peu le monde académique (Hodgkin, 1998). Comme le suggèrent Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, «l'islam d'Afrique noire fait un peu figure provinciale par rapport à ses aînés proche-orientaux ou maghrébins» (Kane et Triaud, 1998 : 6).

A l'aube du xxi^e siècle, il faut les événements tragiques qui accompagnent la présence d'Al Qaïda au Maghreb Islamique au nord Mali pour montrer au monde que l'islam au Sahel ne se résume pas à l'amulette et à son marabout. Fondamentalismes, réformismes puritains, néo-soufismes, ONG caritatives et féminismes islamiques sont autant de réalités qui prennent corps dans des sociétés traversées par le changement et la mondialisation. Depuis deux décennies à peine, le foisonnement des recherches en Afrique de l'Ouest sur ces questions le montre, surtout dans les pays à très forte majorité musulmane comme le Sénégal, le Mali ou le Nigéria. Quant au Burkina Faso, ce pays a connu une islamisation massive sur un temps très court. De part sa situation aux confins de différentes influences islamiques, venues du Mali, du Niger ou de la Côte d'Ivoire, il est un laboratoire du changement religieux intéressant à étudier. Son pluralisme confessionnel et les dynamiques de dialogue inter-religieux qui en résultent font du

Burkina Faso un « modèle de coexistence pacifique » dont l'équilibre serait fragilisé par la présence de groupes terroristes dans le nord du pays (International crisis group, 2016).

Le Burkina Faso, un laboratoire du changement religieux

En cinquante ans, le Burkina Faso a connu une islamisation très nette : en 1954 les musulmans représentaient 27,5 % de la population (Kouanda, 1995), contre 60,5 % en 2006. L'implantation des mosquées dans les espaces urbains témoigne de ces transformations : en 1954, la ville de Ouagadougou ne comptait qu'une seule mosquée. En 1993, la capitale totalisait 200 mosquées contre 600 en 2006³ et presque 1 200 en 2018⁴. Près de 600 mosquées auraient été construites en 12 ans à Ouagadougou, c'est dire la vivacité des transformations du paysage religieux. Si cette augmentation du nombre de mosquées accompagne l'expansion territoriale de la ville, elle n'en traduit pas moins une densification de l'islam dans l'espace urbain.

En dépit de ces chiffres, l'histoire du pays est particulièrement ancrée dans une hégémonie chrétienne. En effet, les catholiques ont longtemps tenu les rênes du pays, alors que les musulmans représentent jusque dans les années 1980 une minorité sur le plan politique (Otayek, 1996). Au Burkina Faso comme dans toute l'Afrique de l'Ouest, les années 1980 sont marquées par l'apparition d'associations islamiques (Cissé, 2007) qui participent à la vie publique au nom de la religion⁵ (Madore, 2016). Certes, un grand nombre d'entre elles ont un caractère relativement éphémère comme le suggère Sayouba, employé du ministère de l'aménagement du territoire et de la décentralisation⁶. Ceci étant, nombreuses sont celles qui assurent des fonctions de service public (écoles confessionnelles, centres de santé, centres de formation,

3. Selon les comptages de l'AEEMB, présentés par Bakary Traoré (Séminaire « publislam »), 2009

4. Selon les comptages effectués par une équipe de l'ANR « Relinsert » (Degorce, dir.) en 2018.

5. Il importe effectivement de distinguer les deux adjectifs, « islamique » et « musulman ». On peut être une élite musulmane sans pour autant défendre un projet de société à caractère islamique. En revanche, ce qui est « islamique » se définit par sa référence à l'islam.

6. Entretien, février 2014.

participation à des actions publiques etc.). À l'instar des chrétiens, les musulmans aspirent à devenir une composante de la « société civile » et prennent place dans le paysage institutionnel du pays.

Ce phénomène s'accompagne d'une conquête des médias, nécessaire pour ne pas se laisser distancer par les concurrents chrétiens (Samson, 2011 ; Gomez-Perez et Sawadogo, 2011). Certaines associations islamiques parviennent alors à la création de leur radio, de leur chaîne de télévision ou de leur mensuel et ont acquis une réelle visibilité grâce à l'usage des médias. Cette conquête des médias s'observe également dans les pays voisins (Mayrargue, 2009 ; Gomez-Perez et Sawadogo, 2011 ; Schulz, 2006, 2012).

En améliorant ainsi leur visibilité dans l'espace public, les leaders islamiques peuvent désormais diffuser des normes morales et prendre position sur des enjeux sociétaux. Ils s'attellent à rectifier les pratiques culturelles et sociales des croyants perçus comme mal islamisés. Dès les années 2000, un processus de réislamisation est à l'œuvre. Il s'exprime lors des prêches, des conférences ou des grands rassemblements, mais aussi dans le quotidien des quartiers où les associations islamiques sont implantées. Jeunes et moins jeunes y participent pour dispenser des enseignements islamiques et capter les fidèles qui s'efforcent de guider leur conduite en fonction des préceptes de l'islam. Tout se passe comme s'il fallait revenir au « vrai » islam, comme s'il fallait réapprendre aux musulmans leur religion.

La réislamisation est la « conscience que l'identité musulmane, jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie d'un ensemble culturel hérité, ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée » (Roy, 2004:12). Même si le terme de réislamisation n'est pas employé par les intéressés, il décrit bien ces dynamiques de l'islam burkinabè.

Quand les acteurs du « vrai » islam redéfinissent les rapport de genre

Dès les années 2000, des recommandations venues de la Banque Mondiale (Marshall et Keough, 2004) suggèrent aux pays en développement de coopérer avec les personnages d'influence (religieux et coutumiers) pour transmettre les messages de sensibilisation.

Certains militants islamiques tissent alors des liens avec les pouvoirs publics et s'engagent dans la mise en œuvre de politiques publiques (Gomez-Perez, 2011 ; Kaag et Saint-Lary, 2011 ; Sounaye, 2011). Ces collaborations ne sont pas toujours vues d'un bon œil au sein de la communauté musulmane. Elles suscitent de la résistance voire même des contre-discours. Toutes ces logiques, encore peu étudiées dans le champ de l'anthropologie du développement, montrent combien les ONG et associations islamiques sont des objets dignes d'intérêt (Benthall, 2007 ; Kaag, 2007 ; LeBlanc et Audet-Gosselin, 2016).

Parmi les thèmes⁷ que les prédicateurs traitent régulièrement dans l'espace public, la famille et les rapports de genre occupent une place non négligeable. En effet, qu'il s'agisse du rôle des époux, du mariage, de l'excision, de l'autonomisation des femmes ou du contrôle des naissances, il y a là autant de sujets qui suscitent des opinions islamiques et même, la mise en œuvre d'actions. Comme le suggèrent Florence Rochefort et Maria Eleonorana Sanna (2013), « le genre, parce qu'il devient central dans la conscience que les sociétés ont d'elles-mêmes, est un instrument des visées religieuses normatives et identitaires » (Rochefort et Sanna, 2013 : 19).

Or les sociétés ouest africaines sont régulièrement mises à l'épreuve de cette réalité. Les amendements destinés à réformer le droit de la famille ont provoqué de vives contestations de la part des leaders islamiques tant au Mali (Holder et Sow, 2013 ; Jonckers, 2013), qu'au Sénégal ou au Niger (Alidou, 2005). A contrario, on a vu également en Mauritanie que les autorités musulmanes pouvaient fermement condamner l'excision en publiant une fatwa⁸. Les rapports homme/femme sont des enjeux qui suscitent des positionnements contrastés au sein même de la communauté musulmane.

Le genre est donc une entrée privilégiée pour analyser la problématique du renouveau de l'islam au sud du Sahara et ses effets sur le social. Face aux mutations profondes que l'institution de la famille connaît en Afrique (avec le salariat féminin, la contraception, le recul de l'âge du mariage etc), le religieux s'efforce de réaffirmer et de redéfinir les règles qui régissent la famille et la place des femmes. Si dans les

7. Santé, aide d'urgence, éducation, lutte contre la pauvreté, promotion féminine.

8. « Des imams interdisent l'excision en Mauritanie » (18 janvier 2010, <http://www.afrik.com/article18522.html>)

années 1990, l'ouvrage de Barbara Callaway et Lucy Creevey (1994) s'avérait relativement pionnier en la matière, force est de constater que 20 ans après, ce thème reste peu traité au regard de l'explosion des recherches sur l'islam en Afrique. En outre, à quelques exceptions près (Boyld et Last, 1985 ; Coulon, 1988), les travaux qui croisent les deux dimensions que sont le genre et l'islam sont essentiellement le fait de femmes. Le militantisme islamique féminin a fait l'objet de quelques études au sein des mouvements réformistes, révélant les logiques de réaffirmation des principes de domination masculine (De Jorio, 2009 ; Jonckers, 2013 ; Augis, 2005), mais aussi le féminisme islamique (Mbow, 2010 ; Imam, 2002 ; Cooper, 2010, Saint-Lary, 2011). D'autres travaux montrent les effets du réformisme islamique sur le mariage des jeunes filles (Cooper, 1997 ; Masquelier, 2005 ; Janson, 2014) et leurs stratégies matrimoniales (LeBlanc, 2009).

Ce livre repose sur l'hypothèse que l'engagement dans un processus de réislamisation transforme les modèles familiaux, les statuts et les rapports de genre. L'idéologie du « vrai » islam, qui sous-tend un tel processus, influence le changement familial. Mais ce « vrai » islam, que chacun estime défendre, prend des formes et des sens différents selon les mouvances auxquelles les militants appartiennent, ou tout simplement, selon leur parcours personnel et leur profil sociologique. Comment ces croyants pensent leur place dans le couple, dans la famille, leur mariage et celui de leurs enfants à la lumière de leur conception du « vrai » islam ? La pluralité des points de vue recueillis permettra de remettre la diversité au cœur de l'analyse afin de prendre le contrepied d'une vision monolithique du renouveau religieux.

Un questionnement traverse de part en part ce livre : comment les rapports de genre se transforment-ils sous l'effet des mutations de l'islam subsaharien ?

Répondre à cette question suggère de considérer deux principaux axes liés entre eux dans ce livre : 1. Le processus de réislamisation à l'œuvre. 2. Les changements qu'il suscite sur l'institution de la famille et du mariage.

En effet, dans les univers familiaux où l'islam paraît structurant, où les logiques de réislamisation semblent à l'œuvre, ces différentes dimensions méritent d'être traitées ensemble pour comprendre comment les normes de genre sont appropriées par les militants et les croyants. De plus, le mariage est souvent au cœur des préoccupations

des acteurs de la sphère islamique. Il est l'objet de fortes pressions sur les jeunes adultes et est posé comme seul cadre légitime de la vie familiale et de la sexualité. Analyser les enjeux autour du mariage permet de comprendre comment une certaine idée des rapports homme/femme, particulièrement au sein du couple, se construit. Certes, comme le suggère très justement Anne Attané (2014), les rapports de genre ne sont pas réductibles aux rapports homme/femme, mais c'est pourtant cette dimension qui sera privilégiée dans cette ouvrage. Ce livre s'ancre dans un triple parti pris.

Premier parti pris : le militant islamique, figure locale, engagée et laborieuse

Il y a au Burkina Faso des figures charismatiques de l'islam, comme Ismaël Derra, Cheikh Doukouré, Cheikh Maïga, Mahmoud Bandé ou encore « Docteur » Kindo, qui sont à la fois des entrepreneurs religieux et des prédicateurs très sollicités dans la sphère publique. Ces « têtes d'affiche » représentent la communauté musulmane dans toute sa diversité. Il y a aussi tous les petits militants qui les écoutent dans des conférences, leur demandent un appui moral et financier dans des actions qu'ils mettent en place. Ces derniers sont au cœur de cette recherche. En effet, le parti pris de ce livre est d'appréhender les dynamiques de l'islam burkinabè au prisme des figures locales qui agissent au quotidien dans leur quartier, dans leur mosquée sous la bannière de l'islam. Plus en marge, ces figures locales n'ont pas la notoriété des leaders cités plus haut, mais ils participent à construire ce que l'on pourrait qualifier d'« espace public religieux » (Holder, 2009 ; Eisenstadt et *al.*, 2003). Ces petits marabouts, ces militants dévoués de l'islam investis dans leur mosquée, ces membres actifs d'association et d'ONG islamiques retiennent notre attention pour décrire un phénomène de réislamisation qui se construit largement par le bas.

C'est un parti pris, une posture méthodologique nécessaire pour appréhender le phénomène dans ce qu'il a de plus ordinaire. Comme le suggère Jean-Louis Triaud (Saint-Lary et Samson, 2011⁹), il est crucial de ne pas figer l'attention sur les stars islamiques pour mieux reconnaître

9. Lors d'une interview publiée dans la revue *Ethnographiques.org*: <http://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary, Samson, Triaud#7>

les figures locales. Érudits pour certains d'entre eux, ils sont parfois diplômés d'un doctorat en théologie. D'autres ont effectué le long et difficile « itinéraire propédeutique » (Schmitz, 2000 : 269) dans la sous-région lorsqu'ils étaient élèves coraniques. Ainsi ont-ils progressivement acquis les connaissances islamiques et la *baraka* nécessaires à leur carrière. D'autres sont des intellectuels autodidactes. Il y a également tous ces personnages qui, malgré leur influence locale, semblent moins armés de connaissances islamiques. Ils puisent par petites touches dans le registre islamique qu'ils délayent avec leur conception du bon sens. Ils travaillent néanmoins pour leur religion (dans les mosquées, dans une école franco-arabe, comme imam) et les croyants leur reconnaissent cette fonction qui fait d'eux des autorités islamiques à leur échelle.

Deuxième parti pris : le droit islamique par ce qu'en font les acteurs

Un autre parti pris de ce livre est lié à l'approche anthropologique qui le guide de part en part. L'ouvrage se fonde sur les pratiques et des discours des acteurs et non sur les textes islamiques. Aucun paragraphe de ce livre ne commence par la formule « en islam... », car il n'est point question d'énoncer ce qui est ou ce qui est censé être en islam. Comme le suggère Olivier Roy : « Il faut laisser le Coran aux théologiens et revenir aux musulmans et à leurs pratiques concrètes » (Roy, 2002 : 13). Les textes et références à caractère théologique cités dans ce livre, le sont parce que les acteurs nous y ont menés. Ce qui est démontré ne s'appuie pas sur les textes, mais sur les discours des acteurs qui s'appuient sur les textes. La distinction est capitale, ce qui ne veut pas dire que les textes de référence (le Coran, les Hadith, les commentaires du Coran etc.) soient des lectures à proscrire pour le chercheur. Ceux-ci font partie du travail d'imprégnation auquel se livre l'anthropologue qui passe du temps sur son terrain. Se plonger dans le texte coranique et dans les traditions prophétiques, comprendre le sens de certaines prières, de certains commentaires érudits est aussi une des manières de pénétrer l'univers de sens des acteurs, de s'en imprégner (avec l'immersion, les liens, l'apprentissage de la langue etc.). C'est une manière parmi d'autres d'opérer cette « familiarisation » nécessaire avec la culture locale (Olivier de Sardan, 2008a : 53).

Les discours sur les textes et non les textes donc. Ceci est une autre manière de partager les perspectives d’auteurs comme Baudouin Dupret, qui considère que le « droit islamique n’existe que par les lectures qui en sont faites » (Dupret, 2004). Cela rejoint également l’approche de Corinne Fortier qui, abordant le « droit musulman en pratique » rappelle que la *shari’a* « porte en elle une certaine plasticité ainsi qu’une logique pragmatique » (Fortier, 2010). Toutefois, comme l’indique Cédric Bayloq Sassoubre (2006 : 11) sur sa propre posture ethnographique en milieu musulman de France, l’enquête de terrain ne doit pas se réduire aux seuls discours des autorités islamiques. Il importe effectivement d’attacher une importance aux situations d’interaction entre le représentant de l’islam et ses fidèles, en prenant en compte le contexte d’énonciation, et si possible, ce que le croyant retire de cet enseignement.

Troisième parti pris : penser l’articulation public/privé

S’il est nécessaire de comprendre les logiques de production de discours et d’actions publiques, il est important de mesurer l’impact de ces normes sur la vie privée des croyants ordinaires. L’approche défendue ici suppose donc de cerner les logiques de réappropriation ou de détournement par les croyants, des messages édictés dans l’espace public. À l’instar d’autres chercheurs (Ferrié, 2005), l’objectif est d’analyser l’insertion du religieux dans la vie quotidienne sans pour autant supposer qu’il exerce une emprise totale sur les croyants. Cette perspective attachée à l’étude de l’islam ordinaire « est le parent pauvre des études sur la religion » (El Ayadi et *al.*, 2007). Elle permet de considérer les marges de manœuvre des individus et la manière par laquelle ils insèrent les règles et routines du religieux dans leur vie quotidienne.

Dans cet ouvrage, l’espace public ne se résume pas à sa seule dimension physique comme la rue ou les institutions publiques, c’est aussi un espace de débat et de diffusion de normes sociales. Ce sont par exemple les médias, et en premier lieu la radio qui demeure un outil très apprécié tout comme la presse et les technologies de l’Internet. L’espace public, ce sont aussi les fêtes, qui constituent des moments de grands rassemblements (par exemple la Tabaski) ; les sermons des autorités

religieuses y sont souvent très attendus. Dans ces espaces publics, les discours des prédicateurs sont destinés à diffuser et à instaurer des règles de vie et de pratique religieuse. Ces espaces publics sont des lieux de moralisation où sont réaffirmées les frontières du bien et du mal, du licite et de l'illicite, en somme des lieux de réislamisation des populations en quête de sens spirituel.

Quant à l'espace privé, il a certes une dimension physique. Il se déploie à l'abri des regards : dans la sphère domestique, dans la maisonnée, ou encore lors d'une consultation islamique. Mais le privé, c'est aussi le champ de l'individu qui réceptionne les normes diffusées dans l'espace public. Ce sont ses relations interpersonnelles qui se jouent dans son couple, ou encore à l'égard de ses enfants et de ses parents. Le privé, c'est là où les préceptes islamiques prennent corps dans le quotidien du croyant, en fonction des interprétations qu'il en fait.

Dans cet ouvrage, il s'agit donc de décrire les logiques de diffusion de normes sur les rapports de genre et la place des femmes notamment, mais aussi de pénétrer dans le quotidien des individus sensibles à ces propos. Comment traduisent-ils et interprètent-ils les prescriptions religieuses ? Comment les mettent-ils en œuvre ? Quelle marge de manœuvre s'accordent-ils ?

Cette approche visant à comprendre comment les discours publics se traduisent dans les sphères privées est nécessaire pour appréhender l'islam dans toutes ses dynamiques et son impact sur les individus. Cette posture permet par exemple de mieux comprendre l'articulation du chapitre 2 (sur la réislamisation) avec le chapitre 3 (sur les médiations). Le lecteur passera de logiques macrosociales mettant en évidence une visibilisation de l'islam et les discours de renouveau des pratiques à une lecture plus intime. La description des consultations islamique où le croyant vient prendre conseil auprès d'une autorité islamique, illustre la réislamisation sous un autre angle. Standardisée dans l'espace public, elle prend une valeur beaucoup plus pragmatique et bricolée dans l'intimité des consultations islamiques.

Une méthodologie ancrée sur le terrain et le jeu des acteurs

Ce travail s'appuie sur des enquêtes qualitatives menées pour la plupart entre 2008 et 2015 dans la ville de Ouagadougou et dans une moindre mesure, à Bobo-Dioulasso (2008) et à Todiam, un village du Yatenga (de 2001 à 2004). En tout, 82 personnes ont été interviewées, certaines l'ayant été à plusieurs reprises¹⁰. 70 entretiens individuels ont été conduits de manière formelle (et enregistrés¹¹ pour la plupart). D'autres l'ont été de manière informelle. Ainsi à l'occasion d'une visite de courtoisie, les discussions me permirent parfois de repartir avec des données capitales pour ma recherche. J'ai également mené, parfois de manière improvisée, des entretiens collectifs¹².

Cette recherche est également fondée sur des observations participantes conduites dans différents lieux de la ville. Progressivement j'ai pu élargir à chaque fois un peu plus mon champ d'investigation dans le réseau islamique ouagalais et saisir, lors de ces enquêtes *in situ*, des discussions informelles nourrissant également ce travail. Pendant plusieurs semaines, j'ai suivi les cours du soir à la libulmesco (Ligue Burkinabè à la Lecture et à la Mémorisation du Saint Coran, une quinzaine de séances). Lors de ces séances conduites par l'enseignant qui est également fondateur de la radio islamique *Igra*, les élèves apprennent à comprendre et à réciter en arabe les versets du Coran. En fin de séance, les questions-réponses ont une dimension pratique. Elles portent sur la vie courante et permettent aux élèves de vérifier la conformité de leurs comportements avec les préceptes de l'islam. Selon l'enseignant, ces questions-réponses sont aussi importantes que l'apprentissage du Coran. Elles permettent de guider les croyants dans la voie de l'islam et offrent au chercheur un angle intéressant sur les préoccupations ordinaires des musulmans aujourd'hui. A partir de cet ancrage à la Libulmesco, l'enquête s'est déroulée selon la méthode « boule de neige » : un site d'enquête ouvrant la voie d'un autre site, un entretien avec un informateur permettant de créer de nouveaux contacts.

10. À l'exception des personnes ayant une notoriété publique, les noms des informateurs ont été modifiés afin de respecter leur anonymat.

11. Toujours avec l'accord des intéressés.

12. 2 avec deux personnes, 1 avec cinq personnes et un focus groupe avec 17 personnes.

J'ai assisté à la permanence d'un Cheik qui reçoit dans son bureau à Ouagadougou tous les jours de 15 h 30 à 17 h 30 afin de prolonger des questionnements suscités par les observations menées à l'occasion des consultations du Cheikh de Todiam (entre 2001 et 2004). Tous ces éléments conjugués à des entretiens m'ont permis de mieux comprendre le rôle de médiateur occupé par les responsables islamiques.

J'ai assisté à plusieurs conférences-débat éclairantes sur la manière par laquelle les intellectuels musulmans interrogent leur propre pratique religieuse et la mettent en lien avec un projet sociétal. Le dîner-débat organisé à l'occasion du vingtième anniversaire du CERFI sur « la planification familiale à la lumière de l'islam » est de ce point de vue très révélateur. Il en est de même du débat organisé par la cellule féminine du CERFI à l'ambassade des Etats-Unis à l'occasion de la journée de la femme, ou de la journée sur le « genre en islam » organisé par l'association *islam solidaire*. J'ai ensuite interrogé plusieurs membres de ces associations islamiques.

Mes investigations ont rapidement donné à voir la participation active des femmes qui créent et investissent les « cellules féminines » de ces associations. Qu'il s'agisse de la cellule féminine du CERFI, des militantes de l'AEEMB, des associations *ittihad islami* ou *islam solidaire*, ces femmes ont des conceptions parfois différentes de leur militantisme islamique et des voies que l'islam leur trace. J'ai travaillé auprès de ces femmes, mais aussi dans le milieu des femmes « sunnites », dites Wahhabites, constituées depuis peu en groupement. En participant à leur « réunion » dans la grande mosquée sunnite de Ouagadougou qu'elles nettoient tous les mois, j'ai eu l'opportunité de nouer des contacts avec des femmes sunnites. L'une d'entre elles, enseignante coranique auprès des femmes sunnites de son quartier, m'a ouvert les portes de sa mosquée et de son domicile. J'ai pu ensuite mener quelques entretiens et organiser un *focus group* avec 17 femmes sunnites.

J'ai dépouillé un grand nombre de prêches (une quarantaine) radio-diffusés (Radio *Savane*, *Al Houda*, Radio *Iqra*) ou enregistrés, en français et en *moore*, ainsi qu'une littérature produite par des érudits islamiques burkinabè. Ces investigations permettent d'appréhender le phénomène de réislamisation qui s'opère par le bas et se normalise par mimétisme.

Afin de comprendre le processus d'arabisation des prénoms, j'ai exploité les archives d'état civil de Ouagadougou. Ces recherches se sont appuyées sur l'examen des registres des naissances entre 1953 et 2012. Le corpus a été constitué en relevant de manière systématique les prénoms musulmans des 50 premières naissances donnés pour les années 1953, 1963, 1973, 1983, 1993, 2001, 2003 et 2012.

Ce livre s'amorce avec une brève histoire de l'islam au Burkina Faso afin de montrer comment, autrefois discrète et peu visible, cette religion a progressivement pris sa place dans l'espace public. Dans le chapitre 2, on voit comment la figure du « vrai » islam se décline en mots, en manières d'être et génère une culture matérielle. Le processus de réislamisation porte ses marqueurs (vêtements, barbe, prénoms, langage). Il s'appuie sur des outils technologiques et des dispositifs comme les cours du soir. A l'inverse des logiques d'affichage et de conquête de la sphère publique abordées dans le chapitre 2, le chapitre 3 porte sur les consultations islamiques dont le caractère est clairement intime. C'est un angle microsociologique et interactionniste de la relation entre le chef spirituel et le croyant pour décrire les différentes formes de médiations (règlement de conflit, conseil de conformité, bénédiction, pardon). Le chapitre 4 traite du crucial sujet de la sexualité, de son contrôle et des enjeux liés au mariage. Mariages tardifs, mariages précoces, forcés et arrangés sont autant de problématiques liées entre elles qui mettent en lumière les points communs et les divergences de la sphère islamique quant au contrôle des femmes et de la sexualité. Dans un contexte où les cadres juridiques burkinabè sont largement construits avec la pression des organisations internationales, les points de vue islamiques qui émergent disent quelque chose de leur conception de « l'Occident ». Le chapitre 5 se focalise sur les politiques publiques dites de « promotion féminine » et la participation des militants islamiques à celles-ci que ce soit en collaborant avec les pouvoirs publics ou en s'y opposant. À travers les exemples de l'autonomisation des femmes et de la lutte contre l'excision, on voit comment les politiques du genre cristallisent des positionnements contradictoires. Enfin, le chapitre 6 traite du phénomène émergeant au Burkina Faso de féminisme islamique. Ce militantisme féminin vise à remettre en cause les principes de domination masculine. Il déploie lui aussi une rhétorique du « vrai » islam sensé porter les principes d'égalité entre homme et femme.

Chapitre 1

Mutations : la marche de l'islam au Burkina

Situé dans la bande sahélienne, le Burkina Faso est à la croisée de trois influences historiques que sont le Mali, le Niger et la Côte d'Ivoire. Jusqu'à la pénétration coloniale, l'histoire de l'islam dans les territoires voltaïques a connu des processus de développement assez différents de ceux qui s'observent dans la zone soudano-sahélienne. Alors qu'un peu partout aux alentours s'édifiaient des Etats islamiques ; dans les territoires voltaïques, l'islam était véhiculé par de simples éleveurs peuls (*Tooroobe*) et artisans commerçants (*Marase, Yarse, Dioula, Malinke*). Ces derniers pratiquaient le commerce entre Tombouctou et la côte mais aussi à partir des grands centres (Kong, Bobo-Dioulasso) et dynamisaient ainsi l'économie locale. Ces populations musulmanes implantées en milieux « animistes » étaient subordonnées politiquement, mais elles coexistaient avec leurs hôtes, la plupart du temps de manière pacifique. Puis aux ^{xix}e et ^{xx}e siècles, le territoire de l'actuel Burkina Faso a connu des vagues d'islamisation massives. Progressivement, les musulmans sont devenus visibles, majoritaires.

Ce chapitre introductif retrace le processus d'islamisation des territoires voltaïques et leur singularité dans la région soudano-sahélienne. Il montre par quels mécanismes l'islam, religion longtemps minoritaire et en retrait du politique, est progressivement devenue une religion visible et publique.

En effet, autrefois discrètes et implicitement tenues à un pacte de non prosélytisme, les populations musulmanes ont progressivement occupé la sphère publique. À partir de l'indépendance, elles se sont

clairement données pour mission de répandre leur religion. Comment se sont opérées les adhésions à l'islam au cours du temps ? Comment ces cinquante dernières années ont transformé profondément la place des musulmans dans la société ? Ce chapitre décrit également les transformations internes à la *umma*, la communauté des musulmans. Bien qu'animée par une volonté d'afficher son unité, la communauté des musulmans a été confrontée à de nombreux conflits de leaderships ou dogmatiques. Enfin, dans cette conquête de l'espace public, ce chapitre met l'accent sur le rôle singulier joué par la frange des militants islamiques francophones.

I. Le processus d'islamisation des territoires voltaïques

1. *Le pacte tacite de discrétion*

• Une coexistence pacifique entre musulmans et « animistes »¹

Avant la colonisation, la zone voltaïque était constituée en une multitude de royaumes et de chefferies dont, pour beaucoup, le pouvoir était légitimé par un culte des ancêtres. Il en était ainsi des sociétés de l'ouest et du sud du pays (Karaboro, Gouin, Turka, Lobi etc.) et des formations politiques *gulumance*² et *moose*³. Ces sociétés s'organisaient selon un système politique plus ou moins hiérarchisé dont les fondements reposaient sur des rituels destinés aux ancêtres, la pratique de sacrifices et la croyance en des êtres invisibles. Si ce type de culte était généralement structurant dans l'organisation sociale de ces populations, cela n'empêchait pas leur coexistence avec des groupes musulmans. Il en était ainsi dans le pays Gulumance à l'Est qui a connu des vagues de peuplements musulmans venus de l'Ouest (Kong), du Nord (Liptako) et de l'Est (Kanem Bornou) (Dioni, 2012). En outre, les populations dites animistes de l'Ouest coexistaient avec des pasteurs

1. Le terme « animiste » est à employer avec prudence tant il renvoie aux théories évolutionnistes (de Tylor notamment). Comme l'indique Guy le Moal, « le terme survit dans le langage faute d'un mot meilleur pour désigner la doctrine des religions traditionnelles » (Le Moal, 2000 : 73).

2. Se prononce « Gourmantché ». Ces populations occupent l'Est du pays.

3. Se prononce « Mossi », singulier : *moaga*.

peuls et des commerçants *mande* venus de Kong et de Bobo, tous musulmans (Dacher, 1997 ; Sako, 2008).

Le *Moogo*, pays des *Moose*, était formé par une vingtaine de royaumes dont les plus influents étaient ceux de Wogodogo (devenu Ouagadougou) et du Yatenga. Le pouvoir politique était fortement hiérarchisé et la religion *moaga* structurait de manière puissante l'organisation sociale et politique de ces royaumes⁴. C'est dans ce contexte que les populations musulmanes s'implantent sur le territoire des *Moose* (le *Moogo*) au xvii^e siècle. Contrairement aux Etats musulmans du xviii^e siècle érigés aux alentours, l'islam dans les territoires voltaïques n'était pas l'apanage des nantis ou des élites politiques, mais de simples commerçants et de pasteurs lettrés. Ces populations pratiquaient le commerce transsaharien et côtoyaient ainsi durablement et quotidiennement les populations dites animistes. Le commerce entre Tombouctou et le plateau *moaga* permettait le passage et l'installation des groupes musulmans aguerris au négoce de longue distance. Les Peuls *tooroobe* étaient des éleveurs, souvent lettrés et musulmans, installés dans tout le nord et l'ouest du territoire voltaïque.

Lorsqu'elles s'établissaient sur les territoires des royaumes *moose*, les populations musulmanes étaient subordonnées aux pouvoirs politiques et tenues à un devoir de non prosélytisme. Les royaumes *moose* détenteurs du pouvoir étaient réfractaires à l'islam conquérant. À cette époque, les musulmans respectaient une sorte de pacte tacite de discrétion qu'imposaient les pouvoirs *moose* soucieux de préserver leur système politico-religieux. Cette situation prévaudra dans de nombreux territoires voltaïques surtout en pays *moaga* où les Etats étaient relativement forts et dans une moindre mesure en pays Gulmance (Dioni, 2010). Dans la zone située entre Bobo et Kong, les menaces expansionnistes du royaume islamisé de Kong rompent les équilibres entre populations musulmanes dioula et « animistes » qui avaient prévalu jusqu'au xviii^e siècle (Dacher, 1997 ; Sako, 2008). Ceci étant, en 1914 l'implantation des musulmans était encore marginale : 2, 3% dans le Cercle de Bobo-Dioulasso et 12,9 % dans le Cercle de Ouahigouya au Nord (Audouin et Deniel, 1978 : 35).

4. La religion des *Moose* associe une divinité chthonienne féminine appelée « *Tenga* » (« terre »), à une divinité suprême masculine appelée « *Wende* » (« Dieu »). A cela s'ajoute un culte des ancêtres et la présence de génies considérés comme la réplique dans le monde invisible des hommes dans le monde visible.

2. La colonisation et la diffusion d'un islam discret

Ce n'est qu'avec la colonisation et l'introduction du christianisme que le prosélytisme pris forme. Les églises catholiques et protestantes s'estimaient investies d'une « mission civilisatrice » : celle de « délivrer » les Africains du paganisme considéré comme un véritable état de déchéance. Les tentatives des prêtres et des pasteurs pour convertir la population réveillèrent les ambitions de prosélytisme des responsables musulmans. Surtout, la colonisation changea en profondeur la société et, par de multiples logiques, suscita sans l'avoir voulu, des conversions massives à l'islam. Ainsi, les populations s'islamèrent secrètement. Il n'était pas facile, au sein d'un milieu familial où les cultes des ancêtres cimenteraient une grosse partie des liens sociaux et de la vie quotidienne, d'assumer un statut de nouveau converti à l'islam. Dans les faits, le système colonial favorisa donc la diffusion de l'islam, mais celui-ci se fit discret, invisible.

• Le rôle du développement commercial colonial

Dans son entreprise d'exploitation des ressources africaines, le système colonial développa les infrastructures routières et les ponts. Ces transformations se firent, on le sait, au prix d'une méprise des populations colonisées perçues comme une main d'œuvre bon marché. La liberté de commerce et de circulation fraîchement décrétée se conjugua avec l'obligation des populations à se soumettre aux travaux forcés pudiquement appelés « prestations de travail ». Les commerçants musulmans, installés un peu partout dans le pays, incitèrent les « autochtones » à embrasser le commerce et l'islam (Kouanda, 1995 : 242). Un rapport politique daté de 1914 présente ainsi l'état de « l'islamisme » dans le Cercle⁵ de Ouahigouya (au nord du pays) :

« Si l'islamisme fait des progrès, cela tient au développement économique. Les Dioulas sont musulmans, leurs transactions s'opèrent particulièrement avec ceux de leur religion. Il paraît de bon ton aux fétichistes qui se lancent dans cette voie de les imiter pour favoriser leurs affaires et trouver aussi dans leurs voyages, des coreligionnaires qui leur faciliteront davantage leurs

5. Les « cercles » étaient des territoires administratifs de l'époque coloniale, devenus par la suite les « provinces ».

opérations et leur offrirent l'hospitalité. Car, il est à remarquer que l'islamisme fait très peu de progrès chez les sédentaires dans les villages mossis» (Rapport politique de 1914, *in*: Marchal, 1980).

Ce rapport souligne que le développement de l'activité commerciale a entraîné des conversions à l'islam de la part de populations qui souhaitaient intégrer les réseaux commerciaux. En adhérant à l'islam, ils accédèrent ainsi aux réseaux de sociabilités des *Yarse* et des *Dioula* et firent fructifier leurs affaires.

- **Stratégies pour une conversion discrète : éloignements et changements de patronyme**

Ceux qui se confrontèrent à une conversion ostensible firent face à des réactions parfois violentes au sein du milieu social d'origine. Le travail de Katrin Langewiesche (2003) l'illustre bien : « ils se souviennent que dans les années vingt-trente, l'adhésion à l'islam demandait un certain courage de la part des fidèles » (Langewiesche, 2003 : 332). A cette époque, certains *Moose* récemment convertis pouvaient être victimes de lapidation lors de leur prière. Les musulmans *moose* « qui souhaitaient approfondir leurs connaissances coraniques étaient obligés de se rendre dans les villes éloignées » (Langewiesche, 2003 : 333). La conversion à l'islam confrontait les individus à des contraintes sociales fortes, pesantes. Ainsi un tel choix nécessitait de s'exiler, sinon, de se convertir en secret.

Pour que les conversions à l'islam restent invisibles, certains changeaient de patronyme. En effet, chez les *Moose*, dans la première moitié du xx^e siècle, il était difficilement envisageable d'être musulman tout en portant un nom *moaga*. Il fallait prendre le patronyme d'une des populations musulmanes de la région. Par ce tour de passe-passe, les *Moose* acquis à l'idée de s'émanciper par le commerce empruntèrent les patronymes musulmans tels que Maïga (*Marase*), Guiro (*Yarse*), etc. Michel Izard a bien montré dans la zone du Yatenga, la fréquence des changements de patronyme (Izard, 1976).

• La migration comme facteur d'islamisation

De nombreuses conversions furent camouflées parce qu'elles se firent loin du milieu familial, en situation de migration. De ce point de vue, la période de « parenthèse » durant laquelle la Haute-Volta fut démembrée est révélatrice. Entre 1932 et 1947, le rattachement du cercle de Ouahigouya à la colonie du Soudan français (actuel Mali) favorisa par exemple de nouveaux rapports avec les populations anciennement islamisées. Ce nouveau découpage suscita des déplacements des Voltaïques sur les chantiers de l'Office du Niger et de construction des voies ferrées. Ces déplacements furent un facteur important d'islamisation. D'après Assimi Kouanda, les migrants « animistes » se retrouvaient dans des milieux où l'islam dominait et étaient souvent encadrés par des agents musulmans qui les incitaient à se convertir.

Issa Cissé (1994) montre que l'implantation de l'administration coloniale entraîna la désorganisation des sociétés « animistes ». Ces sociétés pratiquaient une religion fortement ancrée dans un support social et dont le système de croyances avait une valeur locale. L'adepte isolé de la collectivité par les travaux forcés ou l'exode rural se retrouvait exposé au prosélytisme des religions monothéistes (Cissé, 1994 : 21). L'éloignement familial fut donc un moteur de conversion à l'islam. Le recrutement des travailleurs *moose* à l'Office du Niger ou pour les travaux sur la voie de chemin de fer Thiès-Kayes fut à l'origine de leur éloignement et de l'abandon de leur religion pour l'islam (Cissé, 1994 ; Kouanda, 1995).

Le discours colonial face à l'expansion de l'islam a oscillé entre islamophilie et islamophobie (Kouanda, 1995 : 243). En effet, l'islam a d'abord été considéré comme un progrès par rapport au fétichisme, « une étape intermédiaire entre la barbarie et la civilisation, avant d'être perçue comme un réceptacle d'idéologies subversives ». Les « indigènes animistes » préféraient en effet se convertir à la religion avec laquelle ils avaient longtemps cohabité. L'islam devint, selon l'expression de Jean-Louis Triaud, une sorte de « refuge identitaire qui marque une frontière avec les manières des Blancs » (Triaud, 1992 : 147). Les conversions à l'islam furent ainsi l'expression d'une opposition au régime colonial qui imposa avec violence son système fiscal et économique et recruta par la force, sa main d'œuvre très bon marché.

Malgré ces nombreuses conversions à l'islam pendant la période coloniale et la création des premières associations musulmanes à