

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'attèlent 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 (Boyd 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).