

FRÉDÉRICK MADORE



La construction d'une sphère publique musulmane en Afrique de l'Ouest



**La construction d'une sphère
publique musulmane
en Afrique de l'Ouest**

COLLECTION **RELIGIONS, CULTURES ET SOCIÉTÉS**

Dirigée par Brigitte Caulier et Raymond Lemieux

Avec cette collection, Les Presses de l'Université Laval offrent à la communauté scientifique un lieu privilégié pour diffuser des études renouvelées sur les rapports complexes qui existent entre les sociétés et les expériences religieuses, passées ou actuelles. « Religions, cultures et sociétés » fait connaître à un large public des ouvrages qui interprètent globalement les faits religieux en les situant dans leurs réalités socioculturelles.

La collection s'ouvre à plusieurs disciplines, en particulier l'histoire, la sociologie, l'anthropologie et l'ethnologie, la théologie et les sciences religieuses. Elle privilégie les recherches interdisciplinaires sans toutefois exclure d'excellents travaux qui s'inscrivent dans une seule discipline.

Comme le soulignent les pluriels du titre, « Religions, cultures et sociétés » valorise les perspectives comparatives entre religions, provinces et pays. Elle se veut donc ouverte à toutes les religions et tous les ordres religieux et cela, au-delà de toute approche normative. La collection accueille à la fois des monographies, des synthèses et des manuels universitaires. Elle favorise les coéditions étrangères et la traduction des ouvrages majeurs.

Dans cette collection

Brodeur, Raymond. *Catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998. 309 p.

Brodeur, Raymond (dir). *Marie de l'Incarnation. Entre mère et fils : le dialogue des vocations*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000. 159 p.

Hubert, Ollivier. *Sur la terre comme au Ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e-mi XIX^e siècle)*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000. 611 p. Prix Lionel-Groulx-Fondation Yves-Saint-Germain (IHAF).

Brodeur, Raymond (dir.). *Femme mystique et missionnaire Marie Guyart de l'Incarnation*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001. 387 p.

Lanouette, Mélanie. *Faire vivre ou faire connaître. Les défis de l'enseignement religieux en contexte de renouveau pédagogique, 1936-1946*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2002. 174 p.

Laugrand, Frédéric. *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est, (1890-1940)*. Québec, Les Presses de l'Université Laval et Leiden, Centre of Non Western Studies, 2002. 559 p.

Caulier, Brigitte, Nive Voisine et Raymond Brodeur, (dir.). *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses, 1852-2002*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. 364 p.

Piché, Lucie. *Femmes et changement social au Québec : l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2003. 349 p.

James, Geneviève (dir.). *De l'écriture mystique au féminin*. Québec, Paris, Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2005. 167 p.

Gosselin, Louis Audet. *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2012. 144 p.

Caulier, Brigitte et Joël Molinaro (dir.). *Enseigner les religions : Regards et apports de l'histoire*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2014. 400 p.

Frédéric Madore

La construction d'une sphère publique musulmane en Afrique de l'Ouest



Presses de
l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Nous remercions le Fonds Gérard-Dion pour l'aide financière accordée à la publication de cet ouvrage.

Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : Diane Trottier

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2016

ISBN : 978-2-7637-2811-7

PDF : 9782763728124

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

La construction d'une sphère publique musulmane en Afrique de l'Ouest par
Frédéric Madore © Les Presses de l'Université Laval est mis à disposition
selon les termes de la [licence Creative Commons Attribution – Pas
d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



Table des matières

Liste des acronymes	VII
Introduction	1
Les relations intergénérationnelles au cœur des mutations de l'islam burkinabé	7
« Sphère publique » (religieuse), « intergénérationnel » et « jeune » en contexte africain	9
Une démarche à l'intersection de la sociologie, de l'anthropologie et de l'histoire	13
L'islam burkinabé à travers trois cohortes d'imams et de prêcheurs . .	19
1 – La période d'incubation de l'islam voltaïque: une cohorte entre divisions internes et implantation du wahhabisme en Haute-Volta (1960-1973)	21
L'islam au lendemain de l'indépendance de la Haute-Volta: des musulmans marginalisés et divisés en quête de représentativité face aux chrétiens	23
Les conflits internes au sein de la CMHV: une cohorte divisée entre « traditionalistes » et « réformistes »	32
Le retour des pèlerins voltaïques de La Mecque (1963-1964): l'expansion du wahhabisme en Haute-Volta et à Ouagadougou	39
Les discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la première décennie de l'indépendance: entre divergences dogmatiques et apolitisme	46
2 – L'islam entre processus de maturation et visibilité nouvelle (1973-1991): une cohorte marquée par l'affirmation de jeunes arabisants et francisants	57
L'essor de l'islam voltaïque et du Mouvement sunnite (1973-1980): vers l'ascension de jeunes arabisants	59
La décennie révolutionnaire et la subordination politique de l'islam (1980-1991): entre affaiblissement de la CMHV/CMBF et affirmation des jeunes arabisants	70

L'«éveil» des francisants dans l'islam burkinabé: vers l'émergence de rapprochements intergénérationnels.	91
3 – Les chemins sinueux de l'affirmation d'une citoyenneté musulmane: entre rapprochements intergénérationnels, autocensure et moralisation de la sphère publique (1991-2015)	103
Un désir de professionnalisation de la gestion des mosquées et des prêches à Ouagadougou: vers une plus grande concertation entre les générations	104
«Transition démocratique» et libéralisation de la sphère publique: entre vive compétition religieuse et visibilité accrue de l'islam burkinabé.	119
Le discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la « transition démocratique»: entre contenus standardisés et moralisation de la sphère publique	138
Conclusion.	163
Glossaire.	173
Annexes	
Annexe I – Les différents secteurs de la ville de Ouagadougou . .	175
Annexe II – Exemple d'un programme de sermons du vendredi de l'AEEMB/CERFI	176
Annexe III – Les grandes fêtes religieuses musulmanes à la Place de la Nation	177
Annexe IV – La Grande Mosquée de Ouagadougou et ses nombreuses boutiques	178
Annexe V – Quelques exemples de pochettes de CD/DVD de sermons et prêches.	179
Annexe VI – Le site Web « Le Musulman du Faso»	180
Annexe VII – Cheikh Soufi Moaze Ouédraogo.	181
Annexe VIII – La gigantesque mosquée en construction dans le quartier de Ouaga 2000	182
Annexe IX – La médiatisation croissante des imams du Burkina Faso	183
Bibliographie.	185

Liste des acronymes

ACEEMUB:	Association culturelle des élèves et étudiants musulmans du Bénin
AEEMB:	Association des étudiants et élèves musulmans du Burkina
AEEMCI:	Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire
AEMUD:	Association des étudiants musulmans de l'Université de Dakar
AEMUN:	Association des étudiants musulmans à l'Université de Niamey
AIN:	Association islamique du Niger
AIT:	Association islamique de la Tidjaniyya
AMA:	Agence des Musulmans d'Afrique/Direct Aid
AMAI:	Association mondiale de l'Appel islamique
AMSV:	Association musulmane des scolaires voltaïques
AMUPI:	Association malienne pour l'unité et le progrès de l'Islam
AQMI:	Al-Qaïda au Maghreb islamique
CATC:	Confédération africaine des travailleurs chrétiens
CDP:	Congrès pour la démocratie et le progrès
CDR:	Comités de défense de la révolution
CERFI:	Cercle d'études, de recherches et de formation islamiques
CFM:	Communauté des femmes musulmanes
CIB:	Conseil islamique burkinabé
CITB:	Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso
CMBF:	Communauté musulmane du Burkina Faso
CMHV:	Communauté musulmane de Haute-Volta
CMO:	Communauté musulmane de Ouagadougou
CMRPN:	Comité militaire de redressement pour le progrès national
CNOPM:	Commission nationale d'organisation du pèlerinage à La Mecque
CNP:	Commission nationale de pèlerinage

CNR:	Conseil national de la révolution
CSC:	Conseil supérieur de la communication
CSI:	Conseil supérieur de l'information
CSJIC:	Conseil supérieur de la jeunesse islamique et de la culture
CSMSBF:	Communauté spirituelle musulmane des Soufis du Burkina Faso
CSP:	Conseil du salut du peuple
FAIB:	Fédération des associations islamiques du Burkina
FAIS:	Fédération des associations islamiques sénégalaises
FIIC:	Fondation islamique internationale de charité du Koweït
GRN:	Gouvernement de Renouveau national
JIR:	Jamaatou lbadou Rahmane
JOC:	Jeunesse ouvrière catholique
MSBF:	Mouvement sunnite du Burkina Faso
MSHV:	Mouvement sunnite de Haute-Volta
OCI:	Organisation de la conférence islamique
OIIS:	Organisation islamique internationale de secours
RDA:	Rassemblement démocratique africain
RDP:	Révolution démocratique et populaire
RTB:	Radiodiffusion Télévision du Burkina
TPR:	Tribunaux populaires révolutionnaires
UCM:	Union culturelle musulmane
UDC:	Union Discipline Croyance
UDV-RDA:	Union démocratique voltaïque-Rassemblement démocratique africain
ZACA:	Zone d'aménagement commerciale et administrative

Introduction

Depuis une quinzaine d'années, la question de l'islam et de l'islamisme a attiré davantage l'attention des chercheurs¹ et du grand public. Ceci ne fut pas étranger aux attentats terroristes d'août 1998 perpétrés contre les ambassades américaines au Kenya et en Tanzanie, conjugués aux inquiétudes de certains États occidentaux, dans la foulée des événements du 11 septembre 2001, que l'Afrique de l'Ouest sahélienne devienne un nouveau foyer du terrorisme islamique. Ces préoccupations ont été réactivées périodiquement par les enlèvements d'Occidentaux dans la région, les actions terroristes menées par l'organisation Boko Haram au Nigeria depuis 2009² et plus récemment au Tchad et au Cameroun et la crise malienne déclenchée en janvier 2012 avec les attaques armées d'une rébellion touareg et la participation d'Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI)³. Ces événements ont rappelé

1. Charlotte A. Quinn et Frederick Quinn, *Pride, Faith, and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*, New York, Oxford University Press, 2003; Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005; Muriel Gomez-Perez, « Political Islam in West Africa From the 1980s to the Present », dans Amel Boubekeur et Olivier Roy (dir.), *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*, London, Hurst, 2012; Adriana Piga (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003; René Otayek et Benjamin F. Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.

2. Abimbola O. Adesoji, « The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria », *Africa Spectrum*, vol. 45, n° 2, 2010; Roman Loimeier, « Boko Haram: The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria », *Africa Spectrum*, vol. 47, n° 2-3, 2012.

3. Pierre Boilly, « AQMI et le terrorisme islamique au Sahel. Isolement ou enracinement? », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsa-*

que l'islam en Afrique subsaharienne, souvent oublié au profit de celui d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, est loin d'être une religion « passive » et « marginale » comme l'a véhiculé l'historiographie coloniale⁴.

L'intérêt renouvelé pour cette religion s'est accru avec la nouvelle visibilité publique de l'islam subsaharien au tournant des années 1990. Alors que de la période des indépendances à la fin des années 1980, la sphère publique en Afrique subsaharienne avait généralement été dominée presque entièrement par l'État et qu'elle se caractérisait par la « sécularisation » du politique, la transition démocratique amorcée à partir des années 1990 est toutefois marquée par la « prolifération du divin⁵ », si bien que le fait religieux est devenu un « élément incontournable » des sociétés politiques africaines⁶. L'intrusion de l'islam dans la sphère publique du sous-continent s'est notamment manifestée par l'ouverture de médersas⁷, la prolifération de mosquées et d'associations musulmanes de toutes sortes, la présence active d'organisations non gouvernementales (ONG) islamiques et la création de médias confessionnels⁸. Dans ce contexte, des études ont mis l'accent sur les multiples médiations entre l'islam « local », souvent assimilé aux confréries soufies⁹ africaines, et

barienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud, Paris, Karthala, 2012; Jacques Fontaine et collab., « Crise malienne: quelques clés pour comprendre », *Confluences Méditerranée* vol. 85, n° 2, 2013; Alex Thurston, « Towards an "Islamic Republic of Mali?" », *The Fletcher Forum of World Affairs*, vol. 37, n° 2, 2013.

4. Jean-Claude Froelich, *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, Éditions de l'Orante, 1962; Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

5. Achille Mbembe, « La prolifération du divin en Afrique subsaharienne », dans Gilles Kepel (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

6. François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997; Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire: Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.

7. Voir glossaire.

8. Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.

9. Le soufisme est un mouvement mystique au sein de l'islam. Il se caractérise généralement par une soumission des disciples envers un maître, appelé « le marabout » en Afrique subsaharienne, investi d'un grand pouvoir spirituel. La constitution d'ordres mystiques autour d'un maître porte le nom de « confrérie » d'où le nom d'« islam confrérique ». Voir « Soufisme » dans Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 766-770.

l'islam « global », influencé par le monde arabo-musulman¹⁰ à travers l'émergence de « nouveaux intellectuels musulmans d'Afrique noire », les arabisants¹¹. D'autres auteurs ont même souligné le caractère « transnational » de l'islam d'Afrique subsaharienne qui s'inscrit pleinement dans la mondialisation religieuse et économique¹².

Si l'intérêt de l'islam en Afrique subsaharienne ne fait plus aucun doute, celui de la Haute-Volta/Burkina Faso¹³ a souffert malgré tout de la persistance de certains préjugés. Contrairement aux pays voisins fortement islamisés tels que le Sénégal, le Mali et le Niger, ce pays ne comptait que 20 % de musulmans en 1959¹⁴. Ceci n'était d'ailleurs pas étranger au fait que la Haute-Volta était qualifiée de « bastion animiste » ou de « fille aimée de l'Église » par les colonisateurs français¹⁵. Les chercheurs ont mis en relief les remous, voire les crises, qui ont secoué l'islam burkinabé dans son processus de structuration dans les premières décennies suivant l'indépendance. Le politologue français Otayek ainsi que les historiens burkinabés Kouanda et Cissé ont dressé le portrait d'une communauté musulmane qui, malgré sa volonté de se regrouper au sein d'une organisation nationale unique, s'est avérée divisée notamment entre clans « réformistes », « traditionalistes », « modernistes » et confrériques. Ce handicap a fait en sorte que leurs élites ont eu de la difficulté à développer une voix autonome par rapport à un État

10. Eva Evers Rosander et David Westerlund (dir.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists*, Athens, Ohio University Press, 1997.

11. René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993. Les arabisants sont les musulmans qui ont été scolarisés dans des écoles coraniques ou dans les médersas d'Afrique de l'Ouest et des pays arabes.

12. René Otayek, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique*, n° 52, 2003-2004 ; Christian Coulon, « Introduction. Les nouvelles voies de l'*umma* africaine », dans Christian Coulon (dir.), *L'Afrique politique. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002 ; Jean-Louis Triaud et Leonardo Villalón, « Introduction thématique. L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 3, 2009.

13. Nommé la « Haute-Volta » par l'administration coloniale française, le pays a pris le nom de Burkina Faso le 4 août 1984. L'utilisation de ces termes se fera en fonction de la période évoquée tout au long du texte.

14. Issa Cissé, *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII – Denis Diderot, 1994, p. 54.

15. Cette dernière expression rappelle celle de « fille aînée de l'Église » pour la France.

autoritaire qui a contrôlé et structuré la vie religieuse musulmane nationale en intervenant régulièrement dans les divisions internes traversant l'islam¹⁶.

En dépit d'une élite politique formée en majorité de chrétiens¹⁷ et de plusieurs décennies de « subordination politique¹⁸ », l'islam burkinabé a connu une progression fulgurante pour atteindre plus de 60 % de la population nationale en 2006¹⁹. Outre son importance numérique, les musulmans burkinabés se sont montrés dynamiques depuis l'amorce d'une « transition démocratique » au tournant des années 1990, notamment avec un foisonnement associatif particulièrement important²⁰ comme en témoignent les 240 associations islamiques officielles au pays²¹. La visibilité accrue de l'islam dans la sphère publique s'observe aussi par la multiplication de mosquées en milieu urbain²². La ville de Ouagadougou compte à elle seule 632 mosquées selon des statistiques de 2008 compilées

16. René Otayek, « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'études africaines*, vol. 24, n° 95, 1984 ; René Otayek, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », dans Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993 ; René Otayek, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, n° 2, 1996 ; Cissé, *op. cit.*, 1994 ; Assimi Kouanda, « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.

17. René Otayek, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire ? », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

18. Otayek, *loc. cit.*, 1993, p. 124.

19. Selon le « Recensement général de la population et de l'habitation de 2006 » mené par le Comité national du recensement du Burkina Faso, on trouve 60,5 % de musulmans, 23,2 % de chrétiens (19 % de catholiques et 4,2 % de protestants) et 15,3 % d'animistes (http://ecastats.uneca.org/aicmd/Portals/0/Resultats_definitifs_RGPH_2006.pdf).

20. Issa Cissé, « Les associations islamiques au Burkina Faso : de 1983 à 1993 », *1983-1993 : Dix ans de changements politiques et sociaux au Burkina Faso*, 1994 ; Issa Cissé, « Les associations islamiques au Burkina Faso, de la Révolution d'août 1983 à l'avènement de la IV^e République », *Cahiers du CERLESHS*, n° 28, 2007.

21. « Fédération des Associations Islamiques du Burkina : Compaore laisse la place à Sidi Mohammadi », *Faso Actu*, 17 juin 2015.

22. Muriel Gomez-Perez, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », dans Laurent Fourchard et collab. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009 ; Assimi Kouanda, « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », dans René Otayek et collab. (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996.

par la Fédération des associations islamiques du Burkina (FAIB). À cela s'ajoute la création de médersas²³, de deux universités islamiques et de médias islamiques. Plusieurs chaînes de radio ont aussi été lancées dans les années 2000²⁴ et une de télévision a été créée en 2012. Des mouvements d'opposition à connotation islamique impulsés par le « bas » ont même émergé dans certains quartiers de Ouagadougou²⁵, mais sans donner de suite²⁶. Il faut aussi noter l'émergence d'arabisants revendiquant l'autorité spirituelle par leurs connaissances religieuses et leur maîtrise de la langue arabe²⁷ ainsi que le développement du wahhabisme²⁸. De leur côté, les musulmans francisants²⁹ sont de plus en plus actifs et

23. Issa Cissé, « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998; Issa Cissé, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012.

24. Fabienne Samson, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Samson#nh10; Mathias Savadogo et Muriel Gomez-Perez, « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Savadogo,Gomez-Perez.

25. Ouagadougou est la capitale du Burkina Faso. Elle se trouve au centre du pays.

26. Louis Audet Gosselin, *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012; Louis Audet Gosselin et Muriel Gomez-Perez, « L'opposition au projet ZACA à Ouagadougou (2001-03) : feu de paille ou mutations profondes de l'islam burkinabè? », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 45, n° 2, 2011.

27. René Otayek, « L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.

28. Issa Cissé, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, vol. XXIV, n° 33, 2009; Ousman M. Kobo, « The Development of Wahhabi Reforms in Ghana and Burkina Faso, 1960-1990: Elective Affinities between Western-Educated Muslims and Islamic Scholars », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, n° 3, 2009; Ousman M. Kobo, *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*, Leiden, Brill, 2012; Maïmouna Koné-Dao, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005; Maud Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012.

29. Les francisants sont les musulmans qui ont suivi une scolarisation dans des milieux laïques francophones.

nombre d'entre eux s'engagent dans une entreprise de raffermissement de la foi³⁰ alors que les confréries soufies sont quant à elles marquées par une redéfinition interne avec l'affirmation d'une nouvelle génération de chefs religieux se posant en « entrepreneurs religieux³¹ ». Le Burkina Faso n'est donc pas en retrait du dynamisme islamique subsaharien et constitue un cas intéressant pour étudier l'islam en Afrique de l'Ouest.

Des auteurs constatent aussi que les jeunes musulmans participent activement au dynamisme actuel de l'islam en Afrique subsaharienne. Certains font état d'une entreprise de « (re)moralisation » et de « réislamisation » de la sphère publique³². En mettant en avant le religieux au cœur des débats publics, les jeunes musulmans plaident pour une « citoyenneté musulmane³³ ». Ils aspirent ainsi à l'établissement de l'islam comme « religion civile », c'est-à-dire comme une structure morale de la pratique citoyenne³⁴. Cette dynamique interne des sociétés africaines rend nécessaire de revisiter les schémas classiques de l'historiographie africaniste quant à la jeunesse et sa relation avec les aînés. Après avoir abordé pendant longtemps la jeunesse, l'âge adulte ou la vieillesse dans des catégories distinctes, les études africanistes s'intéressent maintenant à la dimension relationnelle entre les générations depuis la fin des années 1980 et surtout depuis les années 2000³⁵. Au regard des études

30. Maud Saint-Lary, « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary.

31. Mara Vitale, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 3, 2009 ; Mara Vitale, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012.

32. Maud Saint-Lary et Fabienne Samson, « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary,Samson#nh4.

33. Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.

34. Marie Nathalie LeBlanc et Muriel Gomez-Perez, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2, 2007 ; Marie Nathalie LeBlanc, « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.

35. Isabella Aboderin, *Intergenerational Support and Old Age in Africa*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2006 ; Erdmute Alber et collab. (dir.), *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008 ; Catrine Christiansen et collab. (dir.), *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African*

récentes, l'analyse des rapports intergénérationnels constitue un élément essentiel pour comprendre les dynamiques de la sphère publique religieuse qui émergent dans l'Afrique subsaharienne d'aujourd'hui. Explorer ainsi l'avenue encore peu exploitée de l'intergénérationnel quant à la pratique de l'islam permet d'aller au-delà de la dichotomie avancée par certains auteurs. Selon celle-ci, les relations entre les jeunes et la gérontocratie pourraient être comprises comme une lutte où les premiers sont présentés comme des « réformistes » véhiculant un discours religieux « novateur³⁶ » par rapport à l'islam pratiqué par les plus âgés. Dans les dernières années, des auteurs ont plutôt relevé une dynamique de rapprochements et de coopération entre les générations. En dépit de la présence de tensions, les jeunes et les aînés collaborent plus régulièrement au sein des associations religieuses et des mosquées³⁷.

LES RELATIONS INTERGÉNÉRATIONNELLES AU CŒUR DES MUTATIONS DE L'ISLAM BURKINABÉ

L'étude de la participation de différentes cohortes d'imams³⁸ et de prêcheurs³⁹ de Ouagadougou dans les débats sociopolitiques depuis 1960 permet de rendre compte des dynamiques caractérisant l'islam burkinabé. Le choix de ces acteurs s'explique par le fait que leurs sermons s'adressent

Context, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006; Jennifer Cole et Deborah L. Durham (dir.), *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

36. Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983; Louis Brenner, « Introduction. Muslim Representations of Unity and Difference in the African Discourse », dans Louis Brenner (dir.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

37. Muriel Gomez-Perez et collab., « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, n° 2, 2009; Marloes Janson, « “We don't despair since we know that Islam is the truth” : New Expressions of Religiosity in Young Adherents of the Tabligh Jama'at in the Gambia », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012; Abdoulaye Soudaye, « Les Clubs des Jeunes Musulmans du Niger. Un cadre de formation et un espace intergénérationnel », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012.

38. Voir glossaire.

39. Un prêcheur musulman est une personne qui fait de la prédication sur différentes thématiques concernant l'islam. Un imam, la personne qui dirige la prière en commun à la mosquée, ne prononce pas nécessairement de prêches. Il peut donc être imam sans être prêcheur et vice versa.

à de larges groupes de fidèles lors de la prière obligatoire du vendredi à la mosquée ; avec les prêches, les sermons sont parfois largement médiatisés et comportent une partie explicitement politique ou sociale. Cette perspective montre, d'une part, que les rapports intergénérationnels n'ont pas suivi un processus linéaire. Les relations entre les jeunes et les aînés, tout au long des profondes mutations qu'a connues la communauté musulmane du Burkina Faso, ont oscillé entre conflits, tensions, rapprochements et coopération. Malgré des avancées et des reculs, l'islam peut constituer un vecteur d'autonomisation pour des jeunes musulmans au sein d'une cohorte. Pour certains d'entre eux, l'acquisition d'une légitimité et d'une autorité religieuse leur permet de s'émanciper en partie du poids des structures sociales et ethniques, notamment caractérisées par la gérontocratie. D'autre part, si certaines sources de légitimité religieuses telles que la maîtrise de la langue arabe et les études dans les grandes universités islamiques sont demeurées des continuités au sein des différentes cohortes, la diversification des profils de fidèles musulmans et la médiatisation religieuse accrue ont progressivement favorisé l'émergence de nouvelles figures d'autorité parmi lesquelles se trouvent des arabisants, des francisants et des jeunes.

Par ailleurs, nous verrons que les rapports entre les musulmans et l'État burkinabé constituent un système d'interactions et d'échanges asymétriques entre partenaires dotés de ressources inégales. La déconstruction de cette relation, souvent clientéliste, permettra d'examiner, d'une part, le jeu de l'État pour réguler, contrôler et instrumentaliser les musulmans et, d'autre part, les ressources que peuvent mobiliser ces derniers pour négocier les termes de leur subordination, ménager des espaces d'autonomie, revendiquer des changements politiques ou participer à la formation d'une sphère publique musulmane. L'influence politique de l'islam burkinabé n'est ni certaine ni univoque, mais elle doit plutôt être appréhendée en tenant compte de la diversité des mouvements et en fonction des usages différenciés et ambivalents que font les différents acteurs de leur appartenance à l'islam. Dans cette optique, nous verrons que les imams et les prêcheurs burkinabés, dans leurs différentes formes de participation à la vie sociale à l'occasion d'un sermon, d'un prêché ou de toute autre intervention dans la sphère publique ou les médias, ont navigué entre le soutien, l'apolitisme, la contestation détournée et, plus rarement, l'opposition plus directe envers le pouvoir. Depuis l'amorce d'une « transition démocratique » au tournant des années 1990, les discours des imams et des prêcheurs se sont éloignés des débats doctrinaux au profit des questions sociales, culturelles et, dans

une moindre mesure, politiques, malgré une certaine standardisation des discours.

« SPHÈRE PUBLIQUE » (RELIGIEUSE), « INTERGÉNÉRATIONNEL » ET « JEUNE » EN CONTEXTE AFRICAIN

Il convient de préciser d'entrée de jeu quelques termes qui seront employés tout au long de la démonstration. La « sphère publique », très utilisée en sciences sociales, est un de ceux-ci. Il s'agit de la traduction française du concept allemand « *öffentlicher Raum*⁴⁰ » défini par le philosophe et sociologue allemand Habermas⁴¹. Dans son étude, l'auteur a analysé les conditions politiques et sociales qui ont rendu possible l'émergence d'une sphère publique et d'une forme critique de citoyenneté en Grande-Bretagne, en France et en Allemagne au XVIII^e siècle, notamment par la consolidation de réseaux bourgeois de sociabilité, le développement de la presse et du capitalisme. Fondé sur l'observation de cette trajectoire européenne, son modèle de sphère publique supposait la participation égale de tous à la délibération ; une émancipation des citoyens des autorités religieuses et politiques ; des individus pensant et agissant en citoyens rationnels ; une bourgeoisie forte et indépendante avec ses réseaux propres de sociabilité ; une suspension de la violence et la reconnaissance de l'exercice des libertés civiques.

La vigueur des courants religieux du monde entier, autant chrétien, judaïque qu'islamique, et leur plus grande visibilité, a mené certains auteurs à critiquer l'aspect laïque de la sphère publique telle que définie par Habermas. Cette mise à l'écart de la religion s'inscrivait dans un contexte où le discours moderniste était hégémonique en Occident. Les tenants de cette thèse ont fait valoir que la laïcité est une condition préalable à la modernité et que la religion finirait par disparaître de la sphère publique moderne avec l'autonomisation de la sphère politique et la prédominance du discours scientifique sur le message religieux. Or, la « revanche de Dieu⁴² » a incité plusieurs auteurs à tenir compte de la confessionnalisation de la sphère publique et à écarter les définitions étroites et eurocentriques de la sphère publique comme étant essentiel-

40. La traduction française d'« espace public » est également employée.

41. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988.

42. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 2003.

lement laïque et incompatible avec les mouvements religieux dans un contexte démocratique⁴³. L'historiographie, qui se concentrait principalement sur le contexte occidental et chrétien, s'est aussi penchée sur la sphère publique dans le monde musulman avec le passage de l'islam du domaine privé à l'espace public. Certains auteurs ont parlé de « sphère publique musulmane » pour qualifier la diversité des contributions des individus dans les débats citoyens de la vie publique musulmane⁴⁴.

Si certains africanistes ont mis en doute la transposition de cette notion de sphère publique, conçue dans l'histoire des sciences sociales européennes, avec la réalité africaine⁴⁵, les spécialistes des religions, et notamment les islamologues, ont commencé à utiliser de plus en plus le concept de sphère publique religieuse. Pour Holder et Saint-Lary, l'espace public islamique a, d'une part, une dimension identitaire tournée vers une « réislamisation » sociale et culturelle tendant vers l'individualisation et, d'autre part, un volet sociopolitique avec la participation des acteurs islamiques aux grands débats de société avec les pouvoirs publics qui sont notamment les rapports de genre, le sida, l'éducation, l'excision, la corruption et la justice⁴⁶. Comme l'a souligné Leclerc-Olive⁴⁷, ceci permet

43. Voir notamment José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. Il a été parmi les premiers chercheurs à contester les théories de la sécularisation en défendant la thèse de la « *deprivatization* » de la religion et en s'interrogeant sur la possibilité de parler d'un monde « postséculier ».

44. Nilüfer Göle, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, 2002; Saint-Lary et Samson, *loc. cit.*, 2011. D'autres auteurs ont parlé de « *Public Islam* ». Voir Armando Salvatore et Dale F. Eickelman (dir.), *Public Islam and the Common Good*, Boston, Brill, 2006.

45. Des anthropologues et des sociologues ayant travaillé sur la thématique de la sphère publique en Afrique subsaharienne ont décrit des espaces soumis au pouvoir des chefs locaux, de l'administration et des ONG. Olivier de Sardan, en s'appuyant sur le cas des villages nigériens, en est venu à la conclusion que l'espace public est « introuvable » en Afrique subsaharienne, tout comme la conception d'un « bien public ». Voir « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers Monde*, vol. 157, n° 1, 1999. De son côté, Leclerc-Olive a affirmé que la sphère publique est difficile à distinguer d'autres sphères notamment les sphères communautaires et religieuses. Voir « Arènes sahéliennes : communautaires, civiles ou publiques ? », dans Daniel Cefaï et Dominique Pasquier (dir.), *Les sens du public : Publics politiques, publics médiatiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

46. Gilles Holder et Maud Saint-Lary, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique : de l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens public*, vol. 15-16, n° 1, 2013.

47. Michèle Leclerc-Olive, « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 53.

aussi d'aller au-delà de l'action des acteurs « certifiés » de la « société civile⁴⁸ » pour tenir compte de l'action des imams et des prêcheurs musulmans. Cette notion est utile pour comprendre les relations qu'ils entretiennent avec le pouvoir étatique qu'elles soient marquées par la distanciation, le clientélisme, la collaboration, le dialogue ou la confrontation. Les acteurs religieux constituent des vecteurs du changement social en Afrique en investissant la sphère publique de leurs projets aux visées à la fois culturelles et sociopolitiques⁴⁹. L'usage de la notion de sphère publique musulmane permettra ici non seulement de témoigner de la visibilité publique de l'islam au Burkina Faso, mais aussi de rendre compte de sa capacité à susciter des débats entourant le bien public, les enjeux sociétaux, les normes citoyennes et religieuses ainsi que la question de l'autorité et de la légitimité religieuses.

Par ailleurs, il apparaît indispensable de définir le terme « génération », qui est au centre de l'analyse. La question générationnelle a été posée dès 1928 par le sociologue Mannheim⁵⁰. Il faut cependant se méfier de la polysémie du concept de « génération » découlant de cette réflexion puisqu'elle a entraîné des zones de confusion conceptuelle et méthodologique relevées par Kertzer⁵¹. La « perspective intergénérationnelle » sera envisagée sous l'angle de l'« effet de cohorte », en étudiant l'impact du contexte historique particulier sur la population ; et l'influence des « étapes de la vie » (« *life-stages* »), qui entraînent des personnes d'âges différents (« jeunes » ou « aînés ») à présenter des réponses distinctes aux mêmes événements. Il s'agira aussi de considérer le sens « actif » de la génération : les membres d'une génération ou d'une cohorte héritent certes de la langue, des habitudes, des normes et des croyances d'une société donnée à un moment donné, mais ils sont également capables de faire preuve de

48. La pertinence de ce concept et son existence dans les sociétés d'Afrique subsaharienne ont fait l'objet de nombreux débats. Voir notamment Nelson Kasfir, « The Conventional Notion of Civil Society: A Critique », dans Nelson Kasfir (dir.), *Civil Society and Democracy in Africa: Critical Perspectives*, Londres, Frank Cass Editor, 1998 ; René Otayek, « La problématique "africaine" de la société civile », dans Mamoudou Gazibo et Céline Thiriot (dir.), *Le politique en Afrique. États des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, 2009.

49. Mayke Kaag et Maud Saint-Lary, « Nouvelles visibilitées de la religion dans l'arène du développement. L'implication des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, n° 33, 2011.

50. Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2011.

51. David I. Kertzer, « Generation as a Sociological Problem », *Annual Review of Sociology*, vol. 9, n° 1, 1983.

créativité culturelle pour apporter de nouvelles idées et pratiques sociétales⁵².

La nature des relations intergénérationnelles au sein des imams et des prêcheurs burkinabés sera étudiée sous plusieurs angles⁵³. Chaque cohorte, caractérisée par une expérience historique spécifique, utilise le passé de manière différente pour atteindre des objectifs très actuels : le « *Past and Present* ». En outre, les relations entre jeunes et aînés sont généralement marquées par un déséquilibre générationnel pour ce qui est du pouvoir politique et économique. Dans ce cas-ci, il s'agit de la question de la détention et de la distribution du pouvoir et de l'autorité spirituelle selon les générations. Enfin, les façons dont la moralité et la vertu sont évoquées à partir d'une position générationnelle particulière sont susceptibles de semer la discorde entre les générations : le « *generationcentrism* ». En ce sens, les discours d'une génération ou d'une cohorte donnée sur le comportement et l'orthodoxie religieuse de ses aînés sont évocateurs de tensions intergénérationnelles.

Il reste à préciser la distinction entre « jeunes » et « aînés ». Comme l'a rappelé Fortes, les stades de la vie ne sont pas déterminés par l'âge biologique, mais plutôt par un appareil culturel, qui concerne à la fois les signes biologiques et l'intégration sociale des stades de maturation⁵⁴. Ceci est d'autant plus vrai que dans un contexte africain, la définition de « jeune » ne peut être basée sur l'âge biologique comme c'est le cas en Occident. Si la jeunesse se définit avant tout comme l'âge intermédiaire entre l'enfance et la période adulte, il s'agit plutôt d'une catégorie définie principalement en fonction du statut social, « c'est-à-dire un individu qui ne possède pas encore la capacité économique de fonder une maisonnée, qui n'est pas encore marié et qui n'a pas encore d'enfant⁵⁵ ». Les catégories d'âge en Afrique subsaharienne sont des construits référentiels qui évoluent selon les situations, la jeunesse existant en relation

52. Susan R. Whyte et collab., « Generational Connections and Conflicts in Africa: An Introduction », dans Erdmute Alber et collab. (dir.), *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 2-3.

53. Les pistes de réflexion qui suivent ont été inspirées par Alber et collab. (dir.), *op. cit.*, 2008.

54. Meyer Fortes, « Age, Generation, and Social Structure », dans David I. Kertzer et Jennie Keith (dir.), *Age and Anthropological Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

55. Marie Nathalie LeBlanc, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 2003, p. 94.

avec, et à travers la catégorie des aînés. Ces groupes d'âge ne sont pas isolés et doivent être liés avec d'autres déterminants de reproduction sociale tels que la classe, le genre ou l'ethnie⁵⁶. La jeunesse est de durée variable selon la capacité d'être considéré comme adulte ce qui suppose certains accomplissements et certaines responsabilités. Cette terminologie est également employée par les jeunes eux-mêmes pour marquer leur différence par rapport aux aînés et revendiquer une identité propre. Une dynamique de pouvoir et d'influence n'est donc pas étrangère à cette définition. Enfin, l'âge de la « jeunesse » varie énormément selon le contexte, pouvant se prolonger parfois jusqu'à la quarantaine⁵⁷.

UNE DÉMARCHÉ À L'INTERSECTION DE LA SOCIOLOGIE, DE L'ANTHROPOLOGIE ET DE L'HISTOIRE

La collecte de sources sur lesquelles repose la présente recherche s'est effectuée principalement à partir d'une enquête de terrain de deux mois à Ouagadougou à l'automne 2011. Celle-ci a été complétée par un autre séjour de recherche dans la même ville au printemps 2015. Le choix de Ouagadougou s'explique par le fait qu'elle est non seulement la capitale du Burkina Faso, mais aussi la plus grande ville du pays avec une population de 1,5 million d'habitants et qu'elle constitue le centre culturel, économique et administratif du pays. Bien que d'autres villes importantes telles que Bobo-Dioulasso soient davantage islamisées que Ouagadougou⁵⁸, la capitale regroupe les sièges nationaux des plus importantes associations islamiques du pays.

Les sources principales du corpus ont été obtenues lors d'enquêtes orales. Au total, 40 personnes ont été rencontrées au cours de 37 séances d'entretiens dont la presque totalité a été réalisée de façon individuelle. Les personnes interviewées sont majoritairement des imams ou des

56. Jennifer Cole et Deborah L. Durham, « Introduction : Age, Regeneration, and the Intimate Politics of Globalization », dans Jennifer Cole et Deborah L. Durham (dir.), *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

57. Hélène d'Almeida-Topor, « "Jeune", "Jeunes", "Jeunesse". Réflexions autour d'une terminologie », dans Hélène d'Almeida-Topor et collab. (dir.), *Les Jeunes en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1992.

58. Selon des statistiques de 1991, Bobo-Dioulasso compte 80,4% de musulmans et 17,7% de chrétiens contre 55,7% de musulmans et 42,8% de chrétiens pour Ouagadougou. Voir Jean-Claude Barbier, « Repères démographiques. Citadins et religions au Burkina-Faso », dans René Otayek (dir.), *Dieu dans la cité: dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1999, p. 167.

prêcheurs et quelques autres détiennent ou ont détenu un poste de responsabilité dans une association musulmane. Parmi les imams et les prêcheurs rencontrés, *grosso modo*, 3 appartiennent à la cohorte des années 1960 et 1970, 13 à celle de la fin des années 1970 et des années 1980 et 11 à celle de la période de la transition démocratique depuis 1991. L'échantillon retenu comporte également des imams provenant de 15 mosquées du vendredi de plusieurs communes et quartiers différents⁵⁹ : anciens/récents, populaires/aisés, centraux/périphériques.

En outre, la sélection s'est effectuée de manière à ce que les individus rencontrés soient affiliés à l'ensemble des principales associations musulmanes du Burkina Faso et proviennent de différentes tendances islamiques : confrérique (Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso [CITB]); « réformiste » et « traditionaliste » (Communauté musulmane du Burkina Faso [CMBF⁶⁰]); « réformiste⁶¹ » (Association des étudiants et élèves musulmans du Burkina [AEEMB] et Cercle d'études, de recherches et de formation islamiques [CERFI]⁶²); et wahhabite (Mouvement sunnite du Burkina Faso [MSBF]). En ce qui concerne les personnes occupant un poste de responsabilité dans une association musulmane, elles ont été rencontrées dans l'optique de mieux connaître le fonctionnement interne de leur association respective ainsi que le fonctionnement et la gestion de leurs mosquées.

Il est à noter que l'échantillon retenu pour les prêcheurs ne comporte aucune femme ce qui constitue une limite de l'étude. Si elles ne peuvent occuper la fonction d'imam, certaines d'entre elles sont prêcheuses. En effet, ces dernières années, l'activisme islamique des femmes est devenu très important dans le monde musulman et en Afrique subsaharienne⁶³.

59. Pour une carte des différents secteurs de la ville de Ouagadougou, voir l'annexe I.

60. L'ancienne Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV). Lorsque la Haute-Volta a pris le nom du Burkina Faso le 4 août 1984, sous le régime de Thomas Sankara, la CMHV est devenue la CMBF pour refléter ce changement. Elle est aussi appelée « Communauté musulmane ». Tout au long du texte, l'utilisation des acronymes CMHV et CMBF se fera selon la période évoquée.

61. La nuance entre les réformistes plus « traditionalistes » et les « réformistes » sera expliquée dans le prochain chapitre.

62. Les imams de l'AEEMB et du CERFI officient dans les mosquées des deux associations.

63. Voir notamment Marie Nathalie LeBlanc, « *Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire* », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, 2007; Marie Nathalie LeBlanc, « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes au tournant du XXI^e siècle », dans Laurent Fourchard et collab. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009;

Au Burkina Faso, Vitale a observé que depuis quelques années en milieu urbain, un petit nombre de figures charismatiques féminines gagnent de plus en plus de légitimité au sein des confréries grâce à leur piété et à leurs connaissances coraniques. Même si elles ne peuvent toujours pas exercer toutes les fonctions propres aux chefs religieux – notamment l'imamat –, certaines *cheikha* sont appelées à gérer et orienter l'économie morale d'une ou plusieurs *zâwiya*⁶⁴. Les travaux de Gomez-Perez sur les prêchesses au Burkina Faso ont quant à eux montré que les femmes musulmanes rendent compte d'une meilleure connaissance des fondements de l'islam. Certaines d'entre elles, dont Zalissa Kaboré-Congo et Aminata Ilboudo, sont des figures ascendantes au sein de l'islam burkinabé. Elles animent des conférences dans les quartiers pour sensibiliser les autres femmes sur leurs droits et devoirs en l'islam et ont pris l'initiative de construire des écoles coraniques privées en vue de permettre l'alphabétisation des enfants en zone rurale⁶⁵. Aux relations intergénérationnelles, il aurait donc été intéressant d'ajouter la perspective des relations de genre. Cependant, étant un chercheur étranger et un homme, ceci rendait l'enquête auprès de femmes problématique. Les chercheuses étrangères ont un avantage sur leurs collègues masculins, celui d'appartenir à un « troisième genre », ce qui facilite l'accès à la fois aux hommes

Marie Nathalie LeBlanc, « Piety, Moral Agency, and Leadership: Dynamics Around the Feminization of Islamic Authority in Côte d'Ivoire », *Islamic Africa*, vol. 5, n° 2, 2014; Dorothea E. Schulz, « Piety's Manifold Embodiments: Muslim Women's Quest for Moral Renewal in Urban Mali », *Journal for Islamic Studies*, vol. 28, 2008; Dorothea E. Schulz, « Remaking Society from Within: Extraversion and the Social Forms of Female Muslim Activism in Urban Mali », dans Barbara Bompani et Frahm-Arp Maria (dir.), *Development and Politics from Below, Exploring Religious Spaces in the African State*, London, Palgrave-Macmillan, 2010; Rosa De Jorio, « Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, n° 1, 2009; Amber B. Gemmeke, « Marabout Women in Dakar: Creating Authority in Islamic Knowledge », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 79, n° 1, 2009; Denise Brégrand, « Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations: entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012; Britta Frede et Joseph Hill, « Introduction: En-gendering Islamic Authority in West Africa », *Islamic Africa*, vol. 5, n° 2, 2014; Joseph Hill, « Picturing Islamic Authority: Gender Metaphors and Sufi Leadership in Senegal », *Islamic Africa*, vol. 5, n° 2, 2014.

64. Voir glossaire. Vitale, *loc. cit.*, 2009.

65. Muriel Gomez-Perez et Frédérick Madore, « Prêcheurs(es) musulman(e)s et stratégies de communication au Burkina Faso depuis 1990. Des processus différenciés de conversion interne », *Théologiques*, vol. 21, n° 2, 2013; Muriel Gomez-Perez, « Women's Islamic Activism in Burkina Faso: Toward Renegotiated Social Norms? », *Revue canadienne des études africaines*, à paraître.

et aux femmes ; ce qui est beaucoup plus complexe pour les chercheurs étrangers masculins⁶⁶.

La pratique de l'« histoire immédiate » et le recours aux sources orales remettent en question ce que Soulet qualifie de dogme « méthodique » de certains historiens pour qui l'utilisation de sources d'archives écrites et l'importance du « recul du temps » sont absolument nécessaires dans la pratique de l'histoire⁶⁷. D'autres soulèvent les défaillances de la mémoire ainsi que la personnalité et le caractère des témoins qui sont susceptibles d'influencer la qualité du témoignage oral en exerçant une pression consciente ou inconsciente sur l'interlocuteur⁶⁸. Si l'usage de ce type de sources est moins fréquent en histoire, il n'en demeure pas moins que les chercheurs en histoire africaine contemporaine y ont très souvent recours. La comparaison des données recueillies lors des enquêtes orales et l'apparition du phénomène de saturation⁶⁹ peuvent conférer une base solide à la généralisation de l'analyse de ces sources.

Les sources orales utilisées ici ont été obtenues par un entretien de type semi-directif. Des questions ouvertes ont été préconisées pour permettre à l'interlocuteur de répondre dans ses propres mots et de mettre l'accent sur son expérience personnelle. Les individus rencontrés ont été interrogés sur l'évolution des préoccupations de la communauté musulmane ainsi que la planification, l'élaboration et les contenus des sermons ou des prêches. Les relations entre les jeunes et les aînés à la mosquée et leur évolution ont aussi été abordées. Enfin, un volet de chaque entretien était réservé au récit de vie de la personne interviewée, plus spécifiquement à sa trajectoire religieuse, pour permettre de mieux distinguer différents profils de cohortes : l'origine sociale et familiale, la formation scolaire et intellectuelle, le degré de militantisme islamique dans la communauté et la manière dont l'individu est devenu imam ou prêcheur.

66. Jilian Schwedler, « The Third Gender: Western Female Researchers in the Middle East », *Political Science & Politics*, vol. 39, 2006.

67. Jean-François Soulet, *L'histoire immédiate: historiographie, sources et méthodes*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 43.

68. *Ibid.*, p. 164.

69. « La saturation est le phénomène par lequel, passé un certain nombre d'entretiens, le chercheur a l'impression de ne plus rien apprendre de nouveau, du moins en ce qui concerne l'objet sociologique de l'enquête. » Tiré de Daniel Bertaux, « L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 69, 1980, p. 205-207.

Près de la moitié des séances d'entretiens se sont déroulées en mooré⁷⁰ puisqu'elles impliquaient des individus parlant peu ou pas le français. Aïssétou Sawadogo, une étudiante burkinabée en sociologie, s'est chargée de la traduction en simultanée lors des entretiens. S'il faut être conscient des limites que pose la traduction, cette interprète est habituée à ce type d'enquêtes, impliquant le passage d'une langue à l'autre, l'ayant fait auparavant pour d'autres chercheurs occidentaux. Les entretiens, anonymes, n'ont pas été enregistrés pour ne pas contraindre ou gêner les interlocuteurs. Le contexte politique « semi-autoritaire » où la liberté d'expression n'est pas toujours garantie pour beaucoup de Burkinabés fait en sorte que l'enregistrement paraissait peu approprié. Ceci est d'autant plus vrai que l'islam et la politique sont des questions délicates. C'est donc une rigoureuse prise de notes manuscrites qui a permis de rendre compte des entretiens. L'anonymat des informateurs a donc été préservé : ils seront identifiés dans le texte par des prénoms fictifs. De plus, les responsables d'associations musulmanes seront présentés sous le titre général de « responsable », car autrement la mention de leur fonction précise ne permettrait pas d'assurer leur anonymat.

Les entretiens ont été complétés par des articles de la presse burkinabée rapportant des propos ou interventions d'un imam ou d'un prêcheur. L'ensemble des articles traitant de l'islam dans la vie publique du Burkina Faso et tout ce qui concerne des informations factuelles, nécessaires à la compréhension des événements marquants de la communauté musulmane a aussi été ciblé. La majorité des articles provient des périodiques *Carrefour Africain*, *L'Observateur Paalga*, *Sidwaya* et *Le Pays*. Ces journaux ont été choisis pour leur grand tirage et leurs différentes orientations politiques. Dans une moindre mesure, d'autres articles proviennent des sites de nouvelles en ligne *LeFaso.net*⁷¹, *Burkina 24*⁷² et *Faso Actu*⁷³. Les documents tirés de la presse ont été analysés de façon qualitative.

70. Une des langues nationales du Burkina Faso dont l'usage est très répandu dans la ville de Ouagadougou.

71. www.lefaso.net.

72. <http://burkina24.com>.

73. www.faso-actu.net.

Nom	Description	Période dépouillée
<i>Carrefour Africain</i>	Publié de façon hebdomadaire ou bimensuelle selon les époques, il s'agissait de la publication la plus importante en Haute-Volta dans les années 1960 et 1970.	1960-1990
<i>L'Observateur Paalga</i>	Fondé en 1974 sous le nom de <i>L'Observateur</i> , ce journal a cessé de paraître en juin 1984. Ce n'est qu'en 1991 qu'il a pu reparaitre sous le nom de <i>L'Observateur Paalga</i> et il est aujourd'hui le plus lu des trois quotidiens de la capitale burkinabée.	1979-1984; 1991-2015
<i>Sidwaya</i>	Quotidien gouvernemental créé sous le Conseil national de la révolution (CNR) en 1984, le <i>Sidwaya</i> aligne généralement son point de vue sur celui du pouvoir.	1984-2015
<i>Le Pays</i>	Fondé en octobre 1991, ce journal indépendant et proche de l'opposition est rapidement devenu un des titres les plus populaires du Burkina Faso.	1991-2015

Outre la presse généraliste, les journaux islamiques *An-Nasr Vendredi* et *Le CERFIste* ont aussi été dépouillés. Le premier, un hebdomadaire francophone, publié par l'AEEMB depuis 2004, aborde des sujets assez variés : pratiques culturelles musulmanes, transcriptions de sermons, prises de position sur des questions d'actualité nationale et internationale et bien d'autres. Le second, un bimestriel francophone publié par le CERFI entre août 2006 et août 2010, traite lui aussi d'une multitude de questions qu'il s'agisse des rites de l'islam, des activités de l'association ou de l'actualité nationale et internationale.

À cela s'ajoutent des documents provenant du fonds d'archives « 7V485 Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995 » des Archives nationales de Ouagadougou dans lesquels se trouvent des correspondances interministérielles concernant la communauté musulmane nationale ainsi que des correspondances de musulmans à l'intention du chef de l'État ou d'un ministre.

Cette recherche s'appuie également sur une analyse qualitative de 17 enregistrements sur audiocassette de sermons en français d'imams de l'AEEMB et du CERFI prononcés entre le 7 mars 2008 et le 1^{er} juillet 2011, qui couvrent un large éventail de thèmes, tant religieux, économiques, sociaux que politiques. De plus, le visionnement d'une dizaine d'heures de l'émission sur l'islam intitulée « Foi de Croyant »

diffusée de façon hebdomadaire à la Radiodiffusion Télévision du Burkina (RTB), une chaîne de télévision nationale publique, vient compléter ce corpus. Enfin, les sites Internet des différentes associations musulmanes ont été dépouillés dans le but de trouver des transcriptions de sermons ou de prêches, de l'actualité et des projets touchant les organisations et leur fonctionnement⁷⁴.

L'ISLAM BURKINABÉ À TRAVERS TROIS COHORTES D'IMAMS ET DE PRÊCHEURS

Dans un premier temps, l'analyse des nombreuses contradictions et tensions internes à la fois doctrinales et intergénérationnelles au sein de la cohorte d'imams et de prêchers qui a vécu les premiers temps de l'indépendance, de 1960 à la création du Mouvement sunnite en 1973, permettra de mieux comprendre la genèse de la structuration de l'islam voltaïque. Le deuxième chapitre abordera le stade de maturation de l'islam, du milieu des années 1970 à la fin du Front populaire en 1991. L'essor d'une jeune élite arabisante et de musulmans francisants ainsi que l'émergence de tensions et de rapprochements entre les générations ont été des traits marquants de cette cohorte. Enfin, le dernier chapitre mettra en relief les conséquences de la transition démocratique entreprise depuis 1991 par le régime du président Blaise Compaoré sur la visibilité de l'islam ainsi que les relations intergénérationnelles et les discours des imams et prêchers de la dernière cohorte.

74. <http://cmbf-bf.com> (CMBF); www.cerfibf.bf (CERFI); www.aeemb.bf (AEEMB); www.sunna.bf (MSBF).

1

La période d'incubation de l'islam voltaïque : une cohorte entre divisions internes et implantation du wahhabisme en Haute-Volta (1960-1973)

L'islam est présent sur l'actuel territoire du Burkina Faso depuis les XV^e et XVI^e siècles par les commerçants islamisés, qui relient les villes du delta intérieur du Niger aux régions productrices de cola¹ et d'or au sud. Ces marchands – les Yarses établis au Moogo² et les Dioulas installés à l'Ouest – ont réussi à convertir certaines couches de la population de manière pacifique. L'essor de la population musulmane a surtout commencé au début du XIX^e siècle avec l'arrivée de nouvelles vagues de migrants et l'installation de familles spécialisées dans l'enseignement coranique le long des axes commerciaux. L'islam, détenant alors un statut de religion d'étrangers, a progressivement gagné les « autochtones ». Cette croissance s'est poursuivie à l'époque coloniale (1898-1960) où le mouvement de conversion a pris de l'ampleur si bien qu'à Ouagadougou, le nombre de fidèles a doublé entre 1948 et 1956³. Pour de nombreux

1. La noix de kola ou cola est le fruit du colatier (ou kolatier). Elle est très commune dans de nombreuses cultures traditionnelles d'Afrique de l'Ouest.

2. Le pays mossi, qui correspond au centre de l'actuel Burkina Faso et dans lequel se trouve la capitale Ouagadougou.

3. Jean Audouin et Raymond Deniel, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 64. Sur l'islam voltaïque durant la période coloniale, voir aussi Assimi Kouanda, « La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995 ; Issa Cissé, « L'islam au Burkina pendant la période coloniale », dans Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou

animistes, l'islam devient, selon Triaud, une forme de refuge identitaire et culturel, car il marque une frontière avec les manières des Blancs⁴. Malgré tout, cette religion n'était pratiquée que par 20 % de la population nationale au moment de l'indépendance de la Haute-Volta en 1960⁵. Dès les années 1950, les musulmans voltaïques se sont manifestés plus ouvertement dans la sphère publique avec leur projet de construction d'une grande mosquée à Ouagadougou. Cet « éveil » de l'islam s'est confirmé avec la création de la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) en 1962. Avec cette association religieuse nationale, des musulmans souhaitaient s'unir pour atténuer la domination des chrétiens dans l'État postcolonial. Cette volonté a cependant été mise à mal par la cooptation de plusieurs des responsables de la CMHV par l'État voltaïque.

La première cohorte d'imams et de prêcheurs, celle qui a vécu les premiers temps de l'indépendance (1960-1973), s'est composée essentiellement de trois groupes ou « unités de génération » pour reprendre la terminologie de Mannheim⁶. Deux d'entre eux, les « traditionalistes » – des individus incarnés par la chefferie, les imams et les marabouts relevant de l'islam soufi et détenant le contrôle traditionnel sur l'autorité spirituelle et la connaissance religieuse – et les « réformistes » désirant « rénover » les pratiques culturelles de l'islam subsaharien, se sont opposés au sein de la CMHV sur la source de la légitimité religieuse. Le clivage au sein de cette cohorte était donc dogmatique plutôt que générationnel puisque les jeunes y étaient très peu visibles.

Les tensions entre les « traditionalistes » et les « réformistes » allaient s'amplifier à Ouagadougou avec l'affirmation d'un troisième groupe au sein de cette cohorte, les wahhabites. Si cette tendance s'était déjà propagée à Bobo-Dioulasso dès le milieu des années 1950 avec le commerce et l'influence de l'Union culturelle musulmane (UCM) dans la sous-région, l'arrivée simultanée d'un nombre relativement important de wahhabites à la suite du rapatriement des pèlerins voltaïques de La

Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002 ; Hamidou Diallo, « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.

4. Jean-Louis Triaud, « L'islam sous le régime colonial », dans Catherine Coquery-Vidrovitch et Odile Goerg (dir.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, c. 1860-1960*, Paris, La Découverte, 1992, p. 147.

5. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 54.

6. Mannheim, *op. cit.*, 2011, p. 60-69.

Mecque en 1963 et 1964 a permis une plus grande diffusion de cette tendance à Ouagadougou notamment à travers le réseautage familial.

Le prosélytisme wahhabite s'effectuait aussi à travers les sermons et les prêches publics. Dans ceux-ci, les wahhabites se montraient critiques envers les pratiques islamiques de la « vieille génération » d'imams et de marabouts. En retour, ces derniers les ciblaient dans leurs prêches. Ces divergences dogmatiques s'inscrivaient dans un contexte de « bataille de mosquées » visant le contrôle de l'espace urbain. Ainsi, cette cohorte, affairée dans des débats sur l'orthodoxie religieuse, était dans une grande mesure absente des débats sociopolitiques de la Haute-Volta. D'une part, la formation élémentaire des imams et des prédicateurs de cette époque ne leur permettait pas, pour la plupart, de formuler leurs propres discours et d'avoir un propos ancré sur l'actualité. D'autre part, leur apolitisme versait parfois dans la complaisance envers le pouvoir.

L'ISLAM AU LENDEMAIN DE L'INDÉPENDANCE DE LA HAUTE-VOLTA : DES MUSULMANS MARGINALISÉS ET DIVISÉS EN QUÊTE DE REPRÉSENTATIVITÉ FACE AUX CHRÉTIENS

Au début des années 1950, les musulmans ouagalais ont manifesté le désir de construire une grande mosquée dans la capitale. Ce projet, amorcé par un marabout guinéen, Iva Haïdara, fils d'un grand marabout, venu prêcher l'union des adeptes de l'islam, avait constitué l'embryon d'un regroupement des musulmans entre 1951 et 1953⁷. Le Comité pour la mosquée, fondé en 1952, avait entrepris les démarches en vue de l'obtention d'un terrain pour la construction de la grande mosquée. Malgré les réticences du gouverneur et les inquiétudes de l'évêque de la capitale, le projet a finalement été accepté le 24 janvier 1953⁸. Puis, en 1958, Moulaye Hassane, un commerçant mauritanien, a lancé l'idée de fonder une communauté organique des musulmans de la capitale. Ce projet a débouché sur la création de la Communauté musulmane de Ouagadougou (CMO). Se définissant comme apolitique, la finalité de l'association se voulait religieuse et éducative en préconisant l'entraide matérielle et morale entre musulmans et la formation religieuse des fidèles⁹.

7. Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 65-67.

8. Kouanda, *loc. cit.*, 1995, p. 246.

9. Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 70. Le fondateur, comme son association, demeure peu connu.

Au lendemain de l'indépendance, de nombreux musulmans, dont des commerçants et des membres de l'administration plus influents¹⁰, s'estimaient marginalisés par rapport aux chrétiens et à l'administration du premier président Maurice Yaméogo. L'islam voltaïque se trouvait en position de faiblesse par rapport à l'élite chrétienne qui avait pu profiter de son alliance avec l'administration coloniale qui, bien qu'elle ait connu quelques accrocs, avait permis à l'Église catholique de s'implanter solidement en Haute-Volta¹¹. Encouragés par les Français et les chefs coutumiers, la Société des Missionnaires d'Afrique des Pères Blancs avait mis en place en Haute-Volta un vaste réseau d'écoles confessionnelles chrétiennes réservées en priorité aux chrétiens et aux enfants de notables animistes. À cela s'ajoutait le fait que l'enseignement confessionnel catholique était subventionné par l'État au début de l'indépendance¹². Ainsi, la grande majorité des élites politiques, administratives et syndicales de l'État postcolonial était issue d'écoles catholiques. L'une d'entre elles, le Petit séminaire de Pabré, était une « véritable pépinière d'élites¹³ ». À cela s'ajoutait, depuis les années 1950, une croissance de l'activité associative chez les chrétiens, largement soutenue, voire organisée, par la hiérarchie catholique. Plusieurs structures avaient vu le jour telles que la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) en 1948 et la Confédération africaine des travailleurs chrétiens (CATC) en 1956. L'Église au Burkina, « un modèle du genre » par sa structuration, se présentait comme une « institution disciplinée et pyramidale, à même d'opposer efficacement son organisation à celle de l'État¹⁴ ».

10. En plus de la CMO, il existait à Ouagadougou dans les années 1950 des musulmans plus actifs, souvent des commerçants ou des employés de l'administration. Regroupés entre autres au sein du Comité de la Mosquée, qui a milité pour la construction d'une grande mosquée dans la ville, ils exerçaient une influence importante sur leurs coreligionnaires et disposaient de moyens de pression que leur procurait leur situation administrative. Voir « Rapport de la Brigade mobile de Ouagadougou », 81/c, 20-7-73, cité dans *ibid.*

11. Xavier Boinot, « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta 1950-1960 », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995 ; Paul Pauliat, « Les Pères Blancs en Haute-Volta 1900-1960 », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995.

12. Issa Cissé, « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD Éditions, 2014, p. 131.

13. Otayek, *loc. cit.*, 1997, p. 225-226.

14. *Ibid.*, p. 226.

Les musulmans se trouvaient également marginalisés par l'État postcolonial sur d'autres plans. L'école coranique, dont le modèle d'enseignement reposait essentiellement sur la récitation et la mémorisation du Coran, ne leur permettait pas de concurrencer les élèves issus des écoles chrétiennes¹⁵. Certes, les premières médersas s'étaient développées en Haute-Volta dans les années 1950, notamment dans les régions frontalières avec le Mali, sous l'impulsion des intellectuels musulmans de l'Union culturelle musulmane (UCM)¹⁶. Fondée à Dakar en 1953¹⁷, cette organisation avait essaimé un peu partout en Afrique occidentale française et entre autres à Bobo-Dioulasso en 1958 et à Ouagadougou en 1960¹⁸. En plus de l'appel à l'unité musulmane, elle proposait de « rénover » les pratiques culturelles « traditionnelles » de l'islam subsaharien à travers la réforme de l'enseignement prodigué dans les écoles coraniques¹⁹. Ceci devait passer par la création de médersas qui introduiraient des méthodes pédagogiques modernes s'inspirant des réformes de l'enseignement entreprises dans les pays arabes : organisation des cours par promotion ; création de différentes salles de classe ; instauration de programmes et d'horaires bien définis au cours d'une année scolaire structurée ; utilisation du tableau noir, de la craie et de tout autre matériel didactique similaire à celui de l'école occidentale, etc. Les programmes, en plus de la théologie et de l'apprentissage de l'arabe, devaient comporter des disciplines comme les sciences naturelles, l'histoire, la géographie, les mathématiques et le français. Les médersas devaient permettre à l'enfant d'acquérir une mentalité « moderne » et rationnelle, à la différence des élèves de l'école coranique, et former des musulmans bilingues capables de rivaliser avec les élèves des écoles laïques²⁰.

Cependant, ceux qui étudiaient dans les médersas ne bénéficiaient pas plus d'une formation adaptée pour obtenir un poste dans

15. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 308.

16. Marc Pilon, « L'évolution du champ scolaire au Burkina Faso : entre diversification et privatisation », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 3, 2004.

17. Voir notamment Muriel Gomez-Perez, « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 1997.

18. Guy Nicolas, *Dynamique de l'islam au Sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981, p. 183.

19. Hélène Grandhomme, « La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-64) », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 38, n° 2, 2004, p. 254-257.

20. Cissé, *loc. cit.*, 1998, p. 101.

l'administration publique, car ces établissements n'avaient pas le statut officiel de l'État. En outre, leur insuffisance en ressources humaines qualifiées, leur sous-financement et leur manque de moyens matériels (infrastructures et documentation) au cours des années 1960 constituaient d'importants obstacles si bien que la formation des étudiants comportait des « défaillances²¹ ». Par ailleurs, bon nombre de musulmans voltaïques, à l'instar de leurs coreligionnaires d'Afrique subsaharienne, avaient une conception négative de l'éducation occidentale moderne, dont ils craignaient l'effet pervers sur la morale traditionnelle. Selon eux, l'« école du Blanc » nuisait non seulement à la bonne intégration sociale et communautaire de l'enfant, mais elle constituait aussi une « entreprise de destruction des valeurs essentielles » et « conduisait sur les chemins de l'enfer²² ». Or, la promotion sociale était réservée aux étudiants de l'école occidentale chrétienne.

À cela s'ajoutait l'orientation pro-occidentale et chrétienne de la politique du président Maurice Yaméogo. Ce dernier s'était d'ailleurs lui-même défini comme étant une « créature de l'Église » en septembre 1958 lorsqu'il avait formé le nouveau gouvernement²³. Sur le plan diplomatique, la Haute-Volta privilégiait les relations avec l'Occident et Israël²⁴, n'entretenant des liens dans le monde arabe qu'avec le Liban, le Maroc et la Tunisie. Yaméogo a même été le premier président africain à effectuer une visite officielle en Israël en juillet 1961 où il a signé un traité d'amitié : « La paix et l'amitié régneront perpétuellement entre la République de Haute-Volta et l'État d'Israël », avait-il alors affirmé²⁵. Ce soutien à l'État hébreu s'est prolongé tout au long de sa présidence. Au mois d'avril 1965, le chef de l'État voltaïque réaffirmait clairement sa position : « Nous approuvons le point de vue du président Bourguiba préconisant un règlement pacifique du problème palestinien. Quand les États arabes demandent aux États de rompre avec Israël, j'appelle cela de l'ingérence dans les affaires intérieures des autres²⁶. »

21. *Ibid.*, p. 104-105 ; Cissé, *loc. cit.*, 2014, p. 126-128.

22. Coulon, *op. cit.*, 1983, p. 96-101.

23. Nicolas, *op. cit.*, 1981, p. 182.

24. « Une mission israélienne en Haute-Volta », *Carrefour africain*, 1^{er} octobre 1961 ; « Accord de coopération israélo-voltaïque », *Carrefour africain*, 6 mai 1962.

25. « Invité à assister aux cérémonies du 14 juillet. Le Président M. Yaméogo, après son voyage en Israël où il a signé un traité d'amitié et des accords de coopération, est actuellement en France où se tiendra à Vichy une réunion du Conseil de l'Entente », *Carrefour africain*, 16 juillet 1961.

26. Alain Faujas, « La politique extérieure de la Haute-Volta », *Le mois en Afrique*, n° 83, 1972, p. 66.

Quant à l'orientation chrétienne du pouvoir, le président voltaïque proclamait entre autres que « la Haute-Volta est la fille aînée de l'Église en Afrique » et professait une « grande admiration pour l'Église catholique²⁷ ». Yaméogo est devenu d'ailleurs le premier chef d'État africain à rencontrer le pape lorsqu'il a été reçu par Jean XXIII au Vatican le 25 avril 1962²⁸. À cela, il fallait ajouter le fait que le président se montrait parfois très critique envers les marabouts comme cela avait été le cas dans son discours de Noël et du Nouvel An de la fin de 1962 :

[...] Qu'est-ce que c'est, le marabout? Le marabout est essentiellement un escroc paré de tous les attributs de l'escroquerie; c'est dire que, vivant du mensonge et de l'exploitation d'autrui, il est infiniment nocif. Il faut d'ailleurs se garder de confondre le marabout avec le musulman, qui, lui, est un homme religieux, ayant droit à tout notre respect. [...] En général, l'emprise du marabout est fatale aux esprits attardés qui s'interdisent tout raisonnement devant ses inepties; mais quand une certaine élite se laisse prendre au jeu du marabout, la situation devient alors alarmante. [...] Le simple bon sens et la raison seule devraient suffire, à nous faire comprendre que le marabout est un paresseux imbécile qui s'enrichit sur le dos de plus imbéciles que lui, trop paresseux pour se donner la peine de réfléchir. [...] Il est donc un ennemi de l'unité nationale [...]²⁹.

Animés d'une volonté d'atténuer la domination politique des chrétiens, les musulmans éprouvaient donc la nécessité de s'organiser en une association nationale unique pour acquérir une plus grande reconnaissance et la légitimité auprès de l'État³⁰. Ce contexte a donc mené à l'élargissement de la CMO sur le plan national en 1962 avec la création de la CMHV. À l'instar de la CMO, le milieu commerçant musulman a été actif dans la création de la nouvelle association. Il faut dire qu'historiquement, la donne commerçante a été centrale pour la propagation de l'islam en Afrique subsaharienne³¹. Ainsi, c'était un commerçant musulman, Ousmane Sibiri Ouédraogo, également le vice-président de la chambre de commerce de la ville, qui a été l'un des artisans principaux de l'organisation du congrès constitutif de cette organisation les 15 et

27. « Les journées solennelles au Vatican », *Carrefour africain*, 13 mai 1962.

28. « Visite officielle du Président Yaméogo au Vatican », *Carrefour africain*, 29 avril 1962.

29. « Message de Noël et du Nouvel An de M. Maurice Yaméogo, Président de la République », *Carrefour africain*, 30 décembre 1962.

30. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 301.

31. Voir le chapitre « Islamisation de l'Afrique » dans David Robinson, *Les sociétés musulmanes africaines : configurations et trajectoires historiques*, Paris, Karthala, 2010, p. 55-74.

16 décembre 1962³². À l'issue de cette assemblée, la présidence lui est revenue, un poste qu'il conservera jusqu'à sa mort le 11 décembre 1966.

Tous les participants du congrès ont souhaité que l'association promeuve l'unité des musulmans et qu'elle représente l'ensemble des tendances islamiques³³. Celles-ci étaient nombreuses en Haute-Volta. La seule tendance du soufisme comportait plusieurs confréries, dont la Qadiriyya et la Tidjaniyya. Cette dernière, créée en Algérie au XVIII^e siècle et qui s'était implantée profondément en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle³⁴, se divisait elle-même en deux tendances en Haute-Volta : la Tidjaniyya « orthodoxe » ou « douze grains » et les deux foyers de la Tidjaniyya Hamawiyya ou « onze grains ». Cette dernière, aussi identifiée comme la tendance hamalliste, se séparait à son tour entre trois mouvements : les deux premiers, les plus importants, étaient placés respectivement sous l'influence du cheikh³⁵ Sidi Aboubacar Maïga de Ramatoulaye³⁶ et du cheikh Abdoulaye Fodé Doukouré d'Hamdallaye³⁷ alors que le troisième regroupait *grosso modo* les indépendants³⁸. D'ailleurs, Abdoulaye Fodé Doukouré, qui souhaitait créer un vaste rassemblement hamalliste, avait renoncé à son projet à la suite des demandes répétées des fondateurs de la CMHV³⁹. Il a même été admis au Bureau national de la CMHV comme conseiller islamique en 1968⁴⁰, certainement dans le but de s'assurer de son soutien et de sa fidélité. Malgré une volonté d'être représentative de la diversité de l'islam voltaïque, la direction de l'association a été le monopole de musulmans locaux de la capitale provenant du plateau moaga. Certains musulmans de l'ouest du pays étaient même d'avis que les allogènes de Bobo-Dioulasso avaient été écartés lors de la formation de la CMHV⁴¹.

32. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 92-93.

33. « Historique de la CMBF », *Site de la Communauté musulmane du Burkina Faso*, http://cmbf-bf.com/index.php?option=com_content&view=article&id=52:presentationn&catid=36:presentation&Itemid=27, page consultée le 30 octobre 2012.

34. Jean-Louis Triaud et David Robinson (dir.), *La Tijāniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000.

35. Chez les musulmans, le titre de *cheikh* est généralement attribué à quelqu'un qui est respecté en raison de son âge et de ses connaissances religieuses.

36. Ramatoulaye est une petite ville qui se trouve à 25 km au nord-ouest de Ouahigouya.

37. Un quartier ancien de Ouagadougou.

38. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 93 ; Cissé, *loc. cit.*, 2002, p. 951.

39. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 91.

40. Boukary Savadogo, « L'islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au sud du Sahara*, n° 10, 1996, p. 15.

41. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 97-99.

Outre son caractère « fédérateur », la CMHV se voulait une organisation nationale religieuse plutôt que politique, telle que définie par l'article 3 de ses statuts : « La Communauté musulmane de Haute-Volta est apolitique. Ses activités sont essentiellement religieuses, éducatives et culturelles. » Cela s'inscrivait dans la continuité de la position adoptée deux ans plus tôt par la CMO. Cependant, malgré l'apolitisme affiché par la CMHV, il n'en demeurait pas moins que ses membres souhaitaient créer un cadre à partir duquel ils pouvaient être un interlocuteur du régime, un partenaire privilégié de l'État. D'autant plus que la « reconnaissance des jours de fête religieuse » figurait parmi les objectifs de la CMHV. Les musulmans se sentaient lésés par l'État puisque les fêtes chrétiennes bénéficiaient déjà d'une reconnaissance officielle⁴².

Par son caractère national, la CMHV constituait en quelque sorte une singularité en Afrique noire à cette époque. Outre la Fédération des associations islamiques sénégalaises (FAIS), fondée au Sénégal le 6 octobre 1962, il a fallu attendre 1974 au Niger avec l'Association islamique du Niger (AIN), 1979 en Côte d'Ivoire avec le Conseil supérieur islamique⁴³ et 1980 au Mali avec l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'Islam (AMUPI) pour que ces communautés musulmanes se regroupent en organisations nationales. De plus, les conditions de large autonomie à la naissance de la CMHV étaient, à l'époque, assez distinctives⁴⁴. À l'inverse, au Niger voisin, la création de l'AIN découlait de l'initiative du lieutenant-colonel Seyni Kountché alors au pouvoir. Celle-ci, étroitement contrôlée par le régime, était destinée à s'opposer à toute immixtion étrangère comme à l'essor éventuel de tout contre-pouvoir maraboutique et de tout mouvement populiste islamique⁴⁵. De façon similaire, la création de la FAIS au Sénégal s'est effectuée sous l'impulsion du président Léopold Sédar Senghor. Celui-ci attribuait alors des fonds à cette structure, qui est devenue l'interlocutrice unique des

42. CMHV, statuts, article 4, cité dans Yacouba Ouédraogo, *L'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso de 1960 à nos jours*, mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 2000, p. 97.

43. Marie Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006, p. 227-229.

44. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 301.

45. Jean-Louis Triaud, « L'islam et l'État en République du Niger », *Le mois en Afrique*, vol. 16, n° 192-193, 1980.

autorités avec les musulmans et une courroie de transmission de la politique officielle de l'État⁴⁶.

Néanmoins, si la CMHV n'a pas été incorporée dans le parti unique du régime de Yaméogo, l'État voltaïque a tenté, avec un certain succès, de la contrôler en intervenant dans les affaires internes de l'association. Le président Yaméogo insistait sur l'importance de l'apolitisme affiché par la CMHV comme il l'a souligné lorsqu'il s'est adressé au président de l'association et aux fidèles lors des célébrations de la Tabaski⁴⁷ en 1964 : « Parce que vous avez su, en marge de l'unité nationale réalisée ensemble, faire votre propre unité religieuse, n'interférant jamais, en quoi que ce soit, dans les affaires politiques de l'État, conformément aux prescriptions de la République quant à notre constitution, mais au contraire, conjuguant tous vos efforts pour une paix durable et réelle⁴⁸. » De plus, sous le prétexte de la préservation de l'ordre public et du respect des cultes, l'aval du gouvernement était nécessaire à toute manifestation, qu'il s'agisse de la construction de mosquées, de l'ouverture d'écoles coraniques et de médersas, de missions de la CMHV en province, de la célébration de fêtes musulmanes ou encore de voyages vers les pays arabes. L'État était également informé de la tenue de rencontres et d'assemblées officielles de la CMO et de la CMHV, de leurs rapports ainsi que des dissensions internes pour lesquelles l'État était même parfois appelé à jouer le rôle d'arbitre. Comme en 1960 quand l'imam El hadj Mahama Baguian a sollicité une audience avec le président Yaméogo pour exposer son différend avec des membres de la CMO, sur la construction d'un local dans la concession de la mosquée de Tiedpalogo⁴⁹. L'État voltaïque a également tenté de limiter l'influence extérieure, particulièrement arabe, sur la CMHV. Cette volonté s'est manifestée par le rejet de documents provenant du monde arabe, destinés à l'enseignement dans les médersas

46. Muriel Gomez-Perez, « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », dans Laurent Fourchard et collab. (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005, p. 211-213.

47. Voir glossaire.

48. « À Ouagadougou : la Communauté musulmane a célébré l'Aid el Kébir », *Carrefour africain*, 26 avril 1964.

49. « Dissensions dans les milieux musulmans de la capitale au sujet d'un projet de construction d'un local par la Communauté Musulmane dans la concession de la grande Mosquée de Tiedpalogo », *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 18 octobre 1960.

voltaïques et le refus de délivrer des passeports aux étudiants arabophones bénéficiant de bourses arabes⁵⁰.

Ceci contrastait avec d'autres pays de la région comme le Sénégal où le gouvernement de Senghor voulait favoriser la création de collèges franco-arabes et l'envoi d'étudiants boursiers dans les pays arabes à travers la participation de la FAIS⁵¹. À la même époque, au Mali, le régime de Modibo Keita légitimait non seulement l'enseignement de l'arabe dans les écoles officielles, mais il l'encourageait au nom de l'indépendance et de l'unité de l'Afrique. D'ailleurs, une douzaine d'étudiants maliens se sont vus attribuer une bourse pour étudier à l'Université al-Azhar et ont été intégrés dans la fonction publique à leur retour du Caire⁵².

L'État voltaïque pouvait également s'assurer d'une certaine influence sur la CMHV à travers la cooptation de plusieurs responsables de l'association qu'il intégrait dans les structures politiques en l'occurrence le parti majoritaire de Yaméogo, l'Union démocratique voltaïque-Rassemblement démocratique africain (UDV-RDA). Ainsi Toumani Triandé, secrétaire général de la CMHV⁵³, était député sous la première République⁵⁴ alors qu'Ousmane Sibiri Ouédraogo, le président de l'association (1962-1966), a été nommé secrétaire général de la section RDA de la région de Kaya⁵⁵. Cette pratique n'était cependant pas nouvelle puisqu'une telle situation s'observait déjà dans les années 1950. À l'époque, de nombreux musulmans, particulièrement les hamallistes, ont adhéré au RDA. L'administration coloniale parlait même de collusion entre les deux mouvements dès 1948⁵⁶. À Ouagadougou, les imams du

50. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 101.

51. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005, p. 211-213.

52. Louis Brenner, « La culture arabo-islamique au Mali », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 167-168.

53. Il sera également président de la CMHV de 1981 à 1983 et de 1985 à 1997.

54. Dans une entrevue à la presse, il a cependant affirmé avoir été contraint à se présenter : « J'ai fait de la politique très tard... Certes, j'ai été député sous la Première République. C'était contre mon gré. Je n'ai jamais été candidat. Vous connaissez la situation à l'époque ? Parti unique, on dresse une liste, on vous désigne candidat national sans solliciter au préalable votre avis. Refuser vous met naturellement le parti à dos. » Voir « Portrait. J'ai été député malgré moi », *L'Observateur*, 15 juin 1982.

55. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 106-107.

56. Sur la question du « péril hamalliste », on pourra notamment consulter Hamidou Diallo, « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », dans Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002. Sur l'islam sous le régime colonial français, voir Jean-Louis Triaud, « Islam in Africa under French Colonial Rule », dans Nehemia

*Moogo Naaba*⁵⁷, El hadj Mahama Baguian et Moulaye Hassane, appartenaient respectivement à l'Union voltaïque et au RDA⁵⁸. À ces tentatives de cooptation s'ajoutaient les tensions au sein de la cohorte de la première décennie de l'indépendance entre « traditionalistes » et « réformistes » qui ont affaibli davantage la CMHV.

LES CONFLITS INTERNES AU SEIN DE LA CMHV : UNE COHORTE DIVISÉE ENTRE « TRADITIONALISTES » ET « RÉFORMISTES »

Dès la création de la CMHV en 1962, un conflit dogmatique se dessinait entre les « traditionalistes » et les « réformistes » de la cohorte de la première décennie de l'indépendance autour de la question de l'imamat et de l'enjeu de la connaissance, de la légitimité et de l'autorité religieuse qui en découlaient. D'un côté, les traditionalistes, composés de marabouts, d'imams, de maîtres coraniques et de commerçants yarse parmi les plus influents, se voulaient en quelque sorte les « interprètes des pratiques populaires de la foi » en tirant leur légitimité de leur statut d'héritiers de la tradition⁵⁹. La plupart des imams et marabouts « traditionalistes » avaient suivi une formation locale dans des écoles coraniques qui offraient un enseignement élémentaire. Les écoles coraniques voltaïques, malgré leur croissance numérique, souffraient d'un recrutement de médiocre qualité conjugué à un savoir islamique concentré « aux mains de marabouts souvent mal préparés à leur tâche et gardiens du conservatisme social le plus immobiliste⁶⁰ ».

L'imamat était caractérisé, chez les « traditionalistes », par la domination des aînés sur les jeunes musulmans de cette cohorte. L'islam était considéré comme une « affaire de vieux » et de manière générale, les imams aînés ne voulaient pas donner la voix à la jeunesse : « C'était très difficile pour les jeunes imams d'avoir une place. Les vieux ne voulaient pas leur laisser une place. Les vieux ne voulaient pas que les jeunes soient des

Levtzion et Randall L. Pouwels (dir.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2000.

57. Parfois aussi écrit « *Mogho Naba* », « *Moro Naba* » ou « *Mogh-Naba* », il s'agit du titre porté par le souverain du royaume mossi de Ouagadougou. Il réside toujours dans son palais dans la capitale et bénéficie d'une certaine reconnaissance officielle par l'État postcolonial du Burkina Faso.

58. Cissé, *loc. cit.*, 2002, p. 955.

59. Otayek, *loc. cit.*, 1993, p. 107-108.

60. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 308.

*leaders*⁶¹. » Les jeunes, dans l'ombre des aînés, ne contestaient pas le contrôle traditionnel exercé par ces derniers sur l'autorité spirituelle et la connaissance religieuse. Cette subordination des jeunes était d'autant plus accentuée que la culture mossie, dominante à Ouagadougou, s'avérait extrêmement hiérarchisée et gérontocratique. Les Mossis, très soucieux de respecter la hiérarchie et d'être rattachés au pouvoir royal, avaient une conception unitaire et segmentaire de la société hiérarchisée selon le double principe d'un ordre des générations puis d'un ordre de rangs d'âge. Le pouvoir se transmettait de père en fils⁶². La prise de parole chez les Mossis était caractérisée par le respect de l'autorité des aînés de la part des jeunes et par la prédominance de la parole individuelle de l'aîné sur le cadet⁶³. Les jeunes devaient témoigner d'une grande déférence envers les aînés. Cet impératif culturel traditionnel avait pour résultat que la majorité des musulmans ouest-africains devait montrer du respect pour les générations d'aînés⁶⁴.

Si très peu d'entretiens ont été menés auprès d'acteurs qui ont vécu dans les années 1950-1960⁶⁵, il est assez frappant de voir que des imams et prêcheurs de toutes les tendances islamiques, tant des jeunes que des aînés, ont fait valoir que, quelles que soient les connaissances islamiques de l'individu, les aînés avaient toujours la priorité pour les prêches et les sermons. Un individu pouvait devenir imam même si son niveau de formation religieuse était faible et même si un autre individu était mieux qualifié que lui. L'essentiel étant de nommer un imam connu et apprécié dans son quartier, qui bénéficiait du soutien populaire de la collectivité⁶⁶. La légitimité spirituelle d'un imam était aussi étroitement liée à l'âge. La charge d'imam était gardée jalousement, les vieux imams percevant leur

61. Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.

62. À ce sujet, voir le chapitre « La société » dans Michel Izard, *Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986, p. 13-69.

63. Marc-Éric Gruénais, « Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », dans Marc Abélès et Chantal Collard (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985, p. 230.

64. Janson, *loc. cit.*, 2012, p. 592.

65. Tel qu'il a été expliqué dans l'introduction, les imams ayant officié dans les années 1960 ont/auraient plus de 70-80 ans aujourd'hui. Ainsi, beaucoup sont aujourd'hui décédés.

66. Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

charge comme un métier⁶⁷, voire comme une « chefferie coutumière⁶⁸ ». Le vieil imam demeurait prioritaire et il officiait dans sa mosquée jusqu'à sa mort⁶⁹. Un exemple éloquent est celui d'Abdoul Salam Tiemtoré, qui a été le grand imam de la Grande Mosquée de Ouagadougou de 1966 à sa mort en février 1998, alors qu'il était âgé de plus de 100 ans. Frappé par la vieillesse, il avait cessé de diriger les prières et notamment celles des grandes fêtes du ramadan et de la Tabaski depuis 1994, mais était tout de même demeuré le grand imam⁷⁰. Le facteur héréditaire, soit l'appartenance de l'individu à une famille d'imams reconnue dans sa communauté ou à une lignée prestigieuse de musulmans, était également un critère important et particulièrement dans le cas de l'islam confrérique. Lors du décès de l'imam responsable de la mosquée, le fils aîné héritait très souvent de la charge. Ceci n'était d'ailleurs pas spécifique au Burkina Faso, si on se réfère à la situation analysée au Sénégal⁷¹.

La mort de cheikh Sidi Aboubacar Maïga en 1946, à la tête du foyer hamalliste de Ramatoulaye, témoignait bien de cette conception de l'imamat. Son fils Mohamed Savadogo (1923-1987) lui a succédé, car son père lui avait légué la responsabilité de l'autorité divine dont il avait lui-même été investi. Ainsi, Mohamed Savadogo a acquis cette place non pas grâce à ses connaissances, bien qu'il ait beaucoup étudié, mais à la demande expresse de son père, à la veille de sa mort⁷². Son fils allait en quelque sorte fonder une « dynastie » en changeant de nom et en adoptant celui de Sidi Mohamed Maïga. Il faisait ainsi référence à un ancêtre musulman de son père, Mohamed Askia, qui a régné au XVI^e siècle sur l'empire songhaï, un royaume situé en bordure du Niger, dans l'actuel Mali. L'appel à cette généalogie permettait de montrer l'enracinement musulman ancien ainsi que l'importance de son lignage et de ses descendants⁷³. Ce mouvement se caractérisait donc par l'obéissance à une

67. Omar et Ousmane, imams de l'AEEMB/CERFI, siège du CERFI, 9 novembre 2011.

68. Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

69. Lamine, imam du Mouvement sunnite, chez son oncle, 28 octobre 2011.

70. «Le grand Imam de Ouagadougou n'est plus», *L'Observateur Paalga*, 16 février 1998.

71. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005, p. 202-203.

72. «Ouagadougou et Ramatoulaye à l'heure du Maouloud», *Carrefour africain*, 6 mai 1972.

73. Felice Dassetto et Pierre-Joseph Laurent, «Ramatoullaye: une confrérie musulmane en transition», *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 37, n° 2, 2006, p. 55; Felice Dassetto et collab., *Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijāniyya*, Paris, Karthala, 2012, p. 97-99.

hiérarchie forte et au respect du chef issu de la lignée de cheikh Aboubacar Maïga⁷⁴.

Au sein de cette cohorte, les jeunes, et surtout ceux relevant de la tendance « traditionaliste », étaient issus majoritairement des écoles coraniques locales. Peu provenaient de la filière des médersas, d'ailleurs encore peu développée⁷⁵. L'école coranique perpétuait la relation asymétrique entre les aînés et les cadets. Elle constituait « [...] un véhicule pour apprendre certaines valeurs telles que l'obéissance, le respect, la soumission, le sens de la hiérarchie sociale⁷⁶ » et assurait en quelque sorte une prédominance des aînés sur les plus jeunes. La formation dans les écoles coraniques visait notamment à acquérir la *baraka*, sorte de bénédiction mystique, auprès de l'enseignant. Pour accéder à la *baraka*, l'élève devait honorer son maître et toutes les personnes qui lui étaient associés en leur offrant des services et des cadeaux, et ce, même après avoir terminé ses études. Ainsi, un étudiant devenait en quelque sorte le « client » du maître coranique. La *baraka* était donc un puissant outil invisible permettant un contrôle étroit du maître sur la vie d'un élève et de sa carrière. En revendiquant le contrôle spirituel sur la réussite des élèves grâce à leur capacité à livrer la *baraka*, les maîtres coraniques, seuls détenteurs du savoir islamique, pouvaient maintenir leurs élèves dans une position de soumission et de loyauté en décidant qui allait progresser dans les hiérarchies sociale et intellectuelle musulmanes. Par la *baraka*, les maîtres coraniques s'assuraient de reproduire et de garantir leur position dominante. Le recours à la *baraka* et à un savoir ésotérique comme source principale d'autorité et d'éminence spirituelle liait ainsi les élèves des écoles coraniques à leurs enseignants dans une relation perpétuelle et inégale⁷⁷.

Par ailleurs, les « traditionalistes » se caractérisaient aussi par leur proximité avec la chefferie traditionnelle mossie. Cette « alliance » remontait au *Moogo Naaba* Dulugu (1796-1825), qui avait décidé de nommer un imam yarse parmi les dignitaires de sa cour, tradition qui a été poursuivie par ses successeurs. Or, cet « imam royal » devait se soumettre à certaines règles traditionnelles mossies, dont prêter serment au *Moogo Naaba* en prononçant ces paroles : « Je ne trahirai jamais le

74. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 15.

75. Cissé, *loc. cit.*, 1998, p. 104-105.

76. Stefania Gandolfi, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 169-170, n° 1, 2003, p. 264-265.

77. Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 522-524.

Moog-naaba dans quelque circonstance que ce soit, je lui viendrai en aide en cas de guerre avec l'ennemi, j'exécuterai sans discussion tous les ordres que je recevrai de mon Roi [...]»⁷⁸. Il y avait donc un fort syncrétisme entre l'islam et l'animisme au Moogo avec la présence d'influences coutumières et la rigidité des structures sociales mossies dans la pratique de l'islam⁷⁹.

D'un autre côté, une tendance au sein de la CMHV rassemblait des éléments quelque peu hétérogènes. Elle se composait, entre autres, de commerçants, d'arabisants issus de la filière des médersas ainsi que de fonctionnaires et d'intellectuels francophones⁸⁰. Parmi ces derniers se distinguaient Toumani Triandé et Souleymane Konaté, des instituteurs, et Issa Gansonré et Toubana Diarra, des fonctionnaires. La mise en place de comités régionaux de la CMHV, formés entre 1962 et 1963, avait d'ailleurs été l'œuvre d'auxiliaires administratifs de l'État⁸¹. Si cette tendance n'était pas constituée de jeunes à proprement parler, leur discours se distanciat néanmoins des pratiques islamiques « traditionnelles » associées aux aînés et aux cohortes précédentes d'imams et de prêcheurs. Dans une grande mesure, ce clan diversifié relevait d'une tendance « réformiste » de l'islam dont nombre de ses membres se réclamaient de l'UCM. Les « réformistes » revendiquaient la supériorité de leurs connaissances religieuses acquises dans les médersas sur celles de la tendance « traditionaliste » issue majoritairement de la filière des écoles coraniques.

La tendance « réformiste » a eu finalement gain de cause dans l'orientation du texte des statuts officiels adoptés par la CMHV. Celle-ci entrait en conflit avec les « traditionalistes ». L'objectif de l'organisation, stipulé dans l'article 4, était notamment « de sauvegarder les intérêts religieux des musulmans, de débarrasser l'islam de toutes les influences nuisibles et pratiques de corruption, de combattre par des moyens appropriés les superstitions et l'exploitation de la crédulité des fidèles [...]»⁸². Cette position critique, à peine voilée, envers les marabouts et les autres membres traditionalistes a été réitérée lors d'un conseil d'administration

78. Dim Delobsom, *L'empire du Mogho-Naba : coutumes des Mossi de la Haute-Volta*, Paris, Éditions Donat Montchestien, 1932, p. 206 cité dans Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 86.

79. Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 20. Voir aussi Izard, *op. cit.*, 1986.

80. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 88-89.

81. Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 17-18.

82. Cité dans Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 85.

réuni le 21 juin 1964, qui condamnait l'exploitation du peuple par les marabouts⁸³. Selon Kouanda, il s'agissait pour la tendance « réformiste » de s'émanciper de l'emprise de la chefferie traditionnelle mossie en témoignant plutôt obéissance à l'État moderne et à son représentant, le président de la République⁸⁴, malgré leur proximité avec les chrétiens. Or, il serait plus juste d'interpréter cette volonté de s'éloigner de l'influence *Moogo Naaba* comme la conséquence d'un affrontement idéologique et dogmatique.

Dans cette optique, les « réformistes » désiraient un imam indépendant du souverain mossi au nom du respect du Coran et de la *Sunna*⁸⁵. Ils ont défini clairement leur position à cet égard lors d'un rapport général du congrès : « Lorsque l'imam est choisi, il doit l'être toujours par la communauté musulmane. Il doit être suppléé par quatre *naib* [substituts] possédant la qualification requise pour diriger la prière en cas de défaillance de l'imam titulaire. L'imamat n'est pas un héritage : seuls le savoir et la sagesse confèrent cette responsabilité⁸⁶. » Pour les « réformistes », cet argument religieux avait aussi l'avantage de porter du même coup atteinte à la source de la légitimité des « traditionalistes », qui tiraient leur statut social important du rapport privilégié qu'ils entretenaient depuis deux siècles avec les autorités coutumières et le pouvoir royal et ancien du *Moogo Naaba*. Or, les « réformistes » ne bénéficiaient pas d'une telle affiliation. Au lendemain de l'indépendance, les musulmans étaient donc animés par d'importantes contradictions internes.

Si la tendance « réformiste » avait eu gain de cause à travers le texte des statuts de l'association, les « traditionalistes » n'avaient d'autre choix que de se plier puisque la rédaction des documents officiels devait se faire en français. Or, les francophones se reconnaissaient davantage dans la tendance « réformiste ». Si les « traditionalistes » avaient cédé de ce côté, ils conservaient toutefois l'ascendant religieux dans les mosquées où l'orientation « réformiste » stipulée dans les statuts de la CMHV était mise à mal. Ousmane Sibiri Ouédraogo, président de la CMHV (1962-1966), était le gendre bien-aimé du *Moogo Naaba* Kougri, ayant épousé

83. Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 72.

84. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 86-89.

85. Voir glossaire.

86. Toumani Triandé, « Exemple des rapports et recommandations de la deuxième Assemblée Générale de la Communauté Musulmane de Haute-Volta, réunie à Ouagadougou les 19 et 20 décembre 1964 », *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 5 janvier 1965.

sa fille Zara⁸⁷. À cela, il fallait surtout ajouter le maintien de Mahama Baguian comme grand imam du pays. La source de sa légitimité et de son autorité religieuse était contraire aux idées des « réformistes » puisque, en plus d'être d'un âge très avancé, il avait été nommé en raison de sa filiation royale, étant l'imam royal de la cour du *Moogo Naaba*. La proximité du président et du grand imam avec la chefferie mossie témoignait d'une subordination de la CMHV au pouvoir coutumier.

Cette situation suscitait beaucoup de réprobations chez les « réformistes ». Pour eux, le processus du choix de cet imam ne respectait aucune des conditions prévues par le droit islamique. D'ailleurs, le remplacement de l'imam Mahama Baguian, décédé en 1966, a été le point de départ d'un autre conflit qui a opposé les « traditionalistes » et les « réformistes ». C'est finalement le président Sangoulé Lamizana⁸⁸ qui a tranché le problème en 1966 en demandant à la CMHV de maintenir son imam pour la Grande Mosquée de Ouagadougou et au *Moogo Naaba* de nommer l'imam de sa cour⁸⁹. Le recours de la CMHV à l'État pour résoudre ses différends internes témoignait de la subordination des musulmans tantôt à la chefferie tantôt au pouvoir politique.

La cohorte d'imams et de prêcheurs qui a vécu les premiers temps de l'indépendance, traversée de clivages importants, ne constituait donc pas une force sociale homogène capable de s'imposer par rapport à l'État. La Communauté musulmane n'apparaissait pas à l'époque comme un facteur viable d'unité et de rassemblement. Ceci était d'autant plus vrai que les tensions entre les « traditionalistes » et les « réformistes » au sein de l'islam voltaïque allaient s'amplifier. Dans cette cohorte, un troisième groupe ou « unité de génération » a émergé à partir du début des années

87. « Communauté musulmane : une crise à l'odeur d'argent et aux couleurs politiques », *L'Événement*, 25 octobre 2004.

88. Le général Lamizana était parvenu au pouvoir à la suite du coup d'État qu'il avait perpétré le 3 janvier 1966 dans un contexte de difficultés économiques et de grandes manifestations publiques. Malgré la réélection de M. Yaméogo en octobre 1965, le népotisme, l'autoritarisme et le faste du régime, le marasme dans lequel la Haute-Volta était plongée ainsi que l'adoption de mesures d'austérités impopulaires avaient entraîné la contestation des forces syndicales. Le remariage de Yaméogo, le 17 octobre 1965, avait également choqué énormément l'Église catholique. Voir « Répondant à l'appel du peuple, l'armée nationale a pris ses responsabilités. Le nouveau Chef de l'État, le lieutenant colonel Sangoulé Lamizana, a formé un gouvernement provisoire », *Carrefour africain*, 2 janvier 1966.

89. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 87-90.

1960. À l'intérieur du courant « réformiste », une tendance wahhabite⁹⁰ s'affirmait de plus en plus, favorisée par le retour d'une vague importante de pèlerins voltaïques de La Mecque en 1963 et 1964.

LE RETOUR DES PÈLERINS VOLTAÏQUES DE LA MECQUE (1963-1964) : L'EXPANSION DU WAHHABISME EN HAUTE-VOLTA ET À OUAGADOUGOU

Le wahhabisme est un mouvement politico-religieux en islam, fondé en Arabie au XVIII^e siècle par le savant Mohammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Ce courant souhaite ramener l'islam à sa pureté d'origine en s'opposant à toute pratique de la *bid'a*⁹¹, l'ajout blâmable d'éléments nouveaux à la norme originelle de l'islam telle qu'elle a été prescrite par le Coran et la *Sunna*. Il se définit donc par son hostilité « à la dégénérescence et à la déformation de la foi islamique » et « à sa contamination par des pratiques païennes⁹² » y compris celles qui ont été islamisées telles que les dévotions aux tombeaux des saints, caractéristiques des mouvements soufis. Pour ces derniers, le Prophète et les saints agissent comme des intercesseurs auprès de Dieu. Ils peuvent transmettre une demande de grâce, un souhait ou une prière, d'où les visites pieuses sur les tombeaux y compris celui du prophète Mohammed. Pour les wahhabites, il s'agit là d'une forme d'« associationnisme » – le fait d'associer quelqu'un ou quelque chose à Dieu et de pratiquer l'idolâtrie (*shirk*⁹³) – qui est considérée comme le péché capital par excellence.

À sa création, ce mouvement s'est opposé principalement à la domination de l'empire turc ottoman. Il devint plus tard l'idéologie de référence en Arabie Saoudite sur laquelle s'est appuyée la famille Saoud lors de la conquête de l'essentiel de la péninsule arabique au début du XX^e siècle. Sur le plan doctrinal, il s'agit d'un mouvement fondamentaliste qui prône l'application rigoriste des textes du Coran et de la *Sunna* et qui condamne du même coup tous les intermédiaires entre Dieu et les

90. Tel qu'il a été expliqué précédemment, « wahhabisme » et « réformisme » ne sont pas des synonymes. Voir Louis Brenner, *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 86-87.

91. Voir glossaire.

92. Jean-Louis Triaud, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, n° 1, 1979, p. 210.

93. Voir glossaire.

croissants (marabouts et confréries)⁹⁴. Il s'agit du courant le plus orthodoxe et littéraliste au sein du « réformisme ». Il est à noter également que le terme « wahhabite » n'est pas une autodésignation, les adeptes de ce mouvement refusant souvent cette appellation qu'ils considèrent comme péjorative. Selon eux, la référence au nom « Wahhab », contenue dans cette désignation, insinue que Mohammad ibn Abd al-Wahhab est un saint intercesseur. Or, s'ils reconnaissent l'autorité de ce penseur, ils refusent d'être associés à la pratique du culte des saints qu'ils condamnent. Ils préfèrent donc se dire *salafi* (par référence aux *salaf*, les pieux et glorieux « prédécesseurs » et ancêtres dans la foi), mais surtout « sunnites⁹⁵ ». Cependant, comme la quasi-totalité des musulmans au Burkina Faso est sunnite sans appartenir à ce mouvement fondamentaliste, l'appellation « wahhabite » sera employée dans ce texte, pour éviter toute confusion.

Si le wahhabisme a exercé une certaine influence en Afrique de l'Ouest dès la période précoloniale, ce courant s'est implanté plus largement dans la région à partir des années 1930 et surtout au tournant de 1950⁹⁶. Ceci a été rendu possible par un plus grand rapprochement de l'Afrique de l'Ouest avec le monde arabe par le commerce, le pèlerinage à La Mecque et le retour des étudiants boursiers ouest-africains, qui étaient partis poursuivre leurs études supérieures islamiques dans les grandes universités arabes du Maghreb et du Machrek, dont celles d'Al-Azhar en Égypte et de Médine en Arabie Saoudite.

Dans le cas de la Haute-Volta, son contexte sous-régional colonial caractérisé par les influences ivoirienne et malienne a été un facteur déterminant. L'aire malinké-dyula, correspondant au Mali, à la Guinée et à la Côte d'Ivoire, constituait un terreau particulièrement fertile aux idées wahhabites. Les premières cohortes d'étudiants ouest-africains à l'Université al-Azhar comptaient une forte représentation des ethnies malinké et dyula. À leur retour, beaucoup d'entre eux se sont installés à Bamako et ont participé à la diffusion du wahhabisme notamment par l'entremise de l'association Subbanu al-Muslimin fondée en 1945⁹⁷.

94. Janine Sourdel et Dominique Sourdel, « Wahhabisme », dans (dir.), *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 847-848; Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 210-221.

95. Saint-Lary, *loc. cit.*, 2012, p. 450.

96. Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 38.

97. Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 212; Jean-Loup Amselle, « Le Wahhabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 19, n° 2, 1985, p. 345-357.

L'UCM, qui organisait des sections locales dans plusieurs pays d'Afrique-Occidentale française, véhiculait le wahhabisme. La première section voltaïque de l'UCM à Bobo-Dioulasso comportait d'ailleurs des éléments wahhabites⁹⁸.

En Afrique de l'Ouest, Bobo-Dioulasso, grand carrefour ouest-africain de la période coloniale où les influences ivoirienne, guinéenne et malienne étaient importantes, constituait un important foyer du wahhabisme porté par des commerçants yarse qui arrivaient de Bouaké (Côte d'Ivoire)⁹⁹. Bobo-Dioulasso est entré rapidement en contact avec le « réformisme » grâce au commerce et au pèlerinage à La Mecque. L'aisance des commerçants bobolais leur permettait de se rendre dans les lieux saints de l'islam à La Mecque où la doctrine wahhabite était officielle depuis 1925. Cependant, dans un premier temps, le mouvement Subbanu et les idées wahhabites se sont peu répandus au-delà de Bobo-Dioulasso et des villes environnantes¹⁰⁰. Cette doctrine s'est véritablement diffusée à Ouagadougou avec le retour des pèlerins voltaïques en 1963 et 1964.

Dès les années 1930, le pèlerinage à La Mecque attirait de nombreux croyants d'Afrique de l'Ouest, dont plusieurs voltaïques. Le *hadj*¹⁰¹ constitue un accomplissement important dans la vie religieuse d'un musulman puisqu'il est un des cinq piliers de l'islam, bien que le Coran précise qu'il n'est pas obligatoire pour ceux et celles qui n'ont pas la capacité financière ou physique de l'accomplir. En raison de la longueur et des difficultés du voyage, les musulmans d'Afrique de l'Ouest estimaient que le pèlerinage à La Mecque était le symbole majeur de l'engagement dans la foi (et il le demeure aujourd'hui)¹⁰². S'il est impossible de déterminer le nombre exact de pèlerins voltaïques au cours de la première moitié du XX^e siècle, faute de recensements administratifs officiels, Van Duc a pu s'entretenir avec 115 individus, qui ont accompli ce rite entre 1905 et 1974. Les pèlerins étaient nombreux et certains effectuaient même le pèlerinage à La Mecque avant la colonisation française¹⁰³.

Les autorités coloniales françaises percevaient le voyage à La Mecque comme dangereux et pernicieux puisqu'elles craignaient l'influence

98. Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 4.

99. Koné-Dao, *loc. cit.*, 2005, p. 450.

100. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 122-123.

101. Voir glossaire.

102. Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 48-49.

103. Juliette Van Duc, « Quelques aperçus relatifs aux pèlerins de la Mecque : le cas des Voltaïques-Burkinabé », *Paideuma*, n° 39, 1993, p. 135-144.

corrosive du contact avec les musulmans d'Afrique du Nord plus politisés¹⁰⁴. Par conséquent, elles orchestraient le pèlerinage pour leur propre bénéfice à travers des voyages organisés extrêmement luxueux et coûteux. Les gouvernements territoriaux fixaient le nombre de pèlerins, en fonction de la disponibilité des sièges dans les avions ou des cabines dans les bateaux, et favorisaient certains candidats musulmans loyaux et influents par une aide financière. À leur retour, les autorités attendaient de ces musulmans qu'ils expriment leur gratitude. Pour les autres, qui n'avaient bien souvent pas suffisamment d'argent, les procédures bureaucratiques introduites par les autorités pour le pèlerinage encourageaient les départs clandestins¹⁰⁵. N'ayant pas d'autorisation officielle, les pèlerins quittaient secrètement leur village et n'avaient que rarement une pièce d'identité. De nombreux départs clandestins ont ainsi échappé à la vigilance des autorités¹⁰⁶. Au milieu du siècle, ne disposant pas du transport aérien, les pèlerins pouvaient utiliser les premiers chemins de fer africains pour se rendre sur la côte est de l'Afrique d'où ils prenaient le bateau pour se rendre en Arabie. Cependant, bon nombre devaient effectuer certaines portions du trajet à pied, faute de moyens financiers. Les voyageurs, seuls ou en famille, s'arrêtaient pour des haltes de travail lorsque leurs ressources étaient épuisées. Ils gagnaient ainsi un peu d'argent pour se nourrir et continuer le voyage. La durée minimale d'un tel voyage d'une distance de plus de 14 000 km aller-retour était de trois ans. Il pouvait s'étendre sur 5 à 10 ans et même plus¹⁰⁷.

L'exemple du grand-père de Badou, un responsable d'une association islamique rencontré au cours de l'enquête, illustre bien le long périple que pouvait représenter le pèlerinage dans les années 1940 et 1950. Très impliqué dans sa communauté, son grand-père était un imam et un maître coranique dans la ville de Djibo¹⁰⁸. Souhaitant accomplir le *hadj*, il est parti vers La Mecque en compagnie des élèves de son école. Puisqu'ils

104. Sur la peur de l'islam de la France durant la période coloniale voir notamment Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 25-67.

105. Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 51-59.

106. Juliette Van Duc, «L'administration coloniale française et les pèlerins de La Mecque: le cas des Voltaïques», dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 250-253.

107. Juliette Van Duc, «Le pèlerinage des Voltaïques/Burkinabé aux lieux saints de l'islam, passé-présent. Orientation générale de thèse», *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 5, 1991, p. 165-171.

108. Au nord du Burkina Faso.

ne disposaient pas de suffisamment d'argent pour utiliser des moyens de transport, ils ont dû se résoudre à s'y rendre à pied ou par des moyens de fortune si bien que leur voyage aller-retour a duré une douzaine d'années¹⁰⁹. Il faut dire que d'autres pèlerins ne sont jamais revenus au pays. Beaucoup ont été contraints de s'installer au Soudan – et ont même fondé une famille – faute de moyens financiers pour franchir la mer Rouge en avion ou en bateau. Une diaspora de quelques dizaines de milliers de Burkinabés vit aujourd'hui dans ce pays¹¹⁰.

Une fois arrivés en Arabie Saoudite, les pèlerins pouvaient y vivre plusieurs années et parfois même quelques décennies pour travailler afin d'amasser les économies suffisantes pour revenir chez eux. Certains connaissaient alors très bien les villes saintes et y accomplissaient les rites du pèlerinage plusieurs fois durant leur séjour¹¹¹. Le pèlerinage à La Mecque s'avérait un excellent vecteur des idées wahhabites puisque ces musulmans restaient en contact prolongé avec la vie et les activités intellectuelles et religieuses des sociétés arabes d'Égypte et d'Arabie. Ils pouvaient s'inspirer des idées et des pratiques religieuses qu'ils avaient observées. Ils discutaient de questions religieuses et, dans certains cas, ils tissaient des liens personnels avec des savants arabes. Plusieurs pèlerins ont prolongé leur séjour au Caire et ont assisté à des cours informels à l'Université al-Azhar tout en travaillant¹¹².

Comme l'a souligné Thayer, à travers la participation aux rites du pèlerinage, le pèlerin augmentait sa piété et sa dévotion à Dieu ainsi que sa fidélité aux enseignements et aux pratiques de l'islam. En outre, en entrant en contact avec les musulmans de partout dans le monde, il développait et renforçait son sens de la participation et de l'appartenance à la *umma*¹¹³. Ainsi, dans beaucoup de cas, le pèlerin, ayant fortement été impressionné par l'islam dans sa forme « pure », que l'on trouvait chez les musulmans des lieux saints, pouvait être animé d'un ardent désir de réformer l'islam dans son pays natal, qu'il considérait alors comme imparfait dans sa pratique¹¹⁴. Les pèlerins de La Mecque jouissaient à

109. Badou, responsable d'une association, à son bureau, 3 novembre 2011.

110. « Ces Burkinabés oubliés du Soudan : en escale définitive sur la route de la Mecque », *Sidwaya*, 20 février 2001.

111. Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 75 ; Van Duc, *loc. cit.*, 1993, p. 144.

112. Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 211.

113. Voir glossaire.

114. James S. Thayer, « Pilgrimage and Its Influence on West African Islam », dans Alan Morinis (dir.), *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, 1992, p. 171-173.

leur retour d'un très grand prestige auprès des musulmans qui les appelaient « el hadj ». Ce faisant, ils étaient en position de s'appuyer sur leur nouvelle légitimité pour instituer des réformes religieuses¹¹⁵.

Le cas du grand-père de Badou, évoqué plus haut, illustre bien ce point. Pour lui, il ne s'agissait pas seulement d'accomplir le cinquième pilier de l'islam, mais également d'acquérir de meilleures connaissances de l'islam. En séjournant en Arabie Saoudite plusieurs années, il avait pu parfaire sa maîtrise de l'arabe et avait été influencé par la pratique de l'« islam authentique ». De retour dans son village natal, il voulut alors prêcher le « vrai islam¹¹⁶ ». À l'instar de cet individu, nombre de pèlerins voltaïques, qui sont retournés au pays en 1962 et 1963, ont pu compter sur la grande légitimité religieuse que leur conférait le prestige découlant de la réalisation du *hadj*, mais aussi et surtout, des connaissances et du savoir qu'ils avaient acquis dans les lieux saints de l'islam.

Partis en pèlerinage à La Mecque avec peu de moyens, beaucoup de Voltaïques s'étaient installés en Arabie Saoudite sans laissez-passer et souvent sans papier d'identité. Ils tombèrent souvent dans l'indigence. Seule une minorité avait pu obtenir un titre de circulation dans les territoires britanniques, à Kumasi ou à Accra (Ghana actuel), à Kano ou à Sokoto (Nigeria actuel)¹¹⁷. Or, au début des années 1960, ces Voltaïques ont été expulsés. En 1963 et 1964, un accord a été conclu entre les autorités saoudiennes et voltaïques pour rapatrier ces pèlerins. Cette intervention du gouvernement de Yaméogo plut énormément à la CMHV, qui a souligné sa satisfaction lors de son assemblée tenue les 19 et 20 décembre 1964 : « Nous notons avec une reconnaissance pieuse les immenses sacrifices que notre gouvernement a consentis pour le rapatriement de 98 pèlerins en 1963 et 112 en 1964, soit au total 210 pèlerins indigents auparavant bloqués en Arabie Saoudite, sans le moindre espoir de retrouver la patrie¹¹⁸. » Les responsables de la CMHV ne se doutaient

115. *Ibid.*, p. 185.

116. Badou, 3 novembre 2011.

117. Van Duc, *loc. cit.*, 1993, p. 137.

118. Si nombre d'auteurs évoquent ce rapatriement des pèlerins voltaïques, aucun n'explique clairement pourquoi le gouvernement saoudien a décidé de les expulser en 1963 et 1964 et pas avant alors qu'il y avait déjà des Voltaïques sans papiers. Ces pèlerins étaient cependant coincés en Arabie Saoudite faute de moyens financiers comme l'expliqua le secrétaire général de la CMHV, Toumani Triandé dans le rapport de la deuxième Assemblée générale de la CMHV en 1964 : « Pour ne plus avoir à l'avenir des cas d'indigents à rapatrier des lieux saints de l'islam, nous estimons que notre grande organisation devra s'ingénier à expliquer aux fidèles d'observer les prescriptions du Coran qui disent à

cependant pas que leur arrivée allait permettre de renforcer la présence du wahhabisme à Ouagadougou, ce qui allait constituer un choc dans l'islam voltaïque et mettre à mal la volonté de leur association d'unir les musulmans.

Bon nombre des Voltaïques rapatriés d'Arabie Saoudite, adhérant au courant wahhabite, voulaient remplacer les coutumes islamiques voltaïques par des pratiques religieuses plus « authentiques » et « rationnelles ». El hadj Mohamad Malick Sana, un de ces rapatriés de La Mecque, a fait figure de pionnier au sein de ce mouvement. Au cours des quelques années qu'il a passées en Arabie Saoudite, il a suivi des cours auprès de différents érudits. À son retour en 1963, Malick Sana s'est rendu à Ramatoulaye rejoindre la communauté hamalliste à laquelle appartenait sa famille. Il s'est alors mis à prêcher au sein de cette communauté qui le considérait comme un érudit. Cependant, ses propos critiques notamment envers le recueillement des fidèles sur la tombe de cheikh Sidi Aboubacar Maïga pour solliciter sa *baraka* et la célébration annuelle du Maouloud¹¹⁹ – des pratiques spirituelles centrales au sein de cette tendance islamique – a suscité l'hostilité des figures centrales de la communauté si bien qu'il a quitté la région moins d'un an plus tard¹²⁰. Après, un court séjour à Ouahigouya et Bobo-Dioulasso, il s'est finalement installé à Ouagadougou chez son oncle. Souscrivant aux idées wahhabites, il a voulu les propager en créant dès 1964, une petite école coranique dans son quartier de Kamsonghin et en se mettant à prêcher à la Grande Mosquée de Ouagadougou¹²¹.

El hadj Sayouba Ouédraogo, un maître coranique, était un autre pèlerin voltaïque rapatrié au début des années 1960. Figure centrale de wahhabisme, il allait devenir plus tard grand imam du Mouvement sunnite. En plus du pèlerinage, son objectif était d'étudier les préceptes de l'islam à La Mecque et c'est pourquoi il y est resté neuf ans en compagnie d'autres Voltaïques. Son séjour lui a notamment permis de se familiariser avec les écrits de Mohammad ibn Abd al-Wahhab. À son retour à Ouagadougou en 1964, il souhaitait propager la *Sunna* et œuvrer

ce propos: "Ne faites le pèlerinage aux Lieux Saints que lorsque vos moyens vous le permettent." C'est dire que les départs clandestins devront être vivement déconseillés." Voir Triandé, «Exemplaire des rapports et recommandations de la deuxième Assemblée Générale de la Communauté Musulmane de Haute-Volta», 5 janvier 1965.

119. Voir glossaire.

120. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 128-129.

121. Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

à approfondir les pratiques, le comportement et la foi islamique des fidèles. Pour ce faire, il a commencé à prêcher à la Grande Mosquée de Ouagadougou de la CMHV¹²². Ses prêches éloquentes et abrasifs ainsi que ceux d'autres pèlerins comme El hadj Mohamad Malick Sana allaient ébranler les détenteurs traditionnels de l'autorité spirituelle musulmane en Haute-Volta et amplifier du même coup les tensions internes au sein de la Communauté musulmane voltaïque.

LES DISCOURS DES IMAMS ET DES PRÊCHEURS DE LA COHORTE DE LA PREMIÈRE DÉCENNIE DE L'INDÉPENDANCE : ENTRE DIVERGENCES DOGMATIQUES ET APOLITISME

Le recours aux réseaux familiaux et de connaissances a permis aux wahhabites d'attirer de nouveaux adeptes dans la capitale :

J'ai découvert la *Sunna* en avril-mai 1964. J'étais à ce moment fonctionnaire à l'aéroport de Ouagadougou. J'avais ma formation de contrôleur de la circulation aérienne. C'est mon chauffeur qui m'a fait découvrir la *Sunna*. Un jour, alors qu'il me ramenait à la maison, un peu hésitant, il m'avait proposé de rencontrer un marabout qui, selon lui, invitait à découvrir véritablement et uniquement ce que Dieu et le prophète avaient dit¹²³.

La diffusion de ces idées s'est aussi beaucoup effectuée à travers les prêches publics. Les prêcheurs wahhabites utilisaient parfois une rhétorique « générationnelle » s'apparentant au « *generationcentrism*¹²⁴ ». Ils critiquaient vivement les lacunes morales et religieuses des imams et les marabouts locaux assimilés à la « vieille génération », en termes de génération « dépassée », « ignorante » et « traditionaliste », indépendamment de leurs affiliations ethniques ou doctrinales¹²⁵. Malgré tout, on ne peut parler d'un véritable choc intergénérationnel au sein de cette cohorte, mais plutôt d'un clivage dogmatique, car leur mouvement ne comprenait alors que très peu de jeunes musulmans, selon un des premiers wahhabites de Ouagadougou. Les pèlerins rapatriés étaient majoritairement dans la fin de la quarantaine et dans la cinquantaine¹²⁶. La catégorie d'âge « aîné » décrivait donc plutôt une « mentalité ». Les jeunes musulmans allaient davantage être actifs au sein de la cohorte d'imams et de prêcheurs des

122. « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

123. Sékou, 5 novembre 2011.

124. Whyte et collab., *loc. cit.*, 2008, p. 17-19.

125. Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 524.

126. Sékou, 5 novembre 2011.

années 1970 et 1980 notamment avec le retour d'un plus grand nombre d'entre eux, partis étudier dans les universités arabes.

Dans leurs discours, les wahhabites condamnaient le culte des saints, les sectes, les confréries, le maraboutisme et toutes les traditions islamiques locales telles que la distribution ostentatoire de cadeaux pendant les cycles de vie de rites associés à l'islam, qu'ils jugeaient contraires aux principes de l'islam et aux prescriptions du Coran et de la *Sunna*. Ils se considéraient comme étant « purs » et seuls détenteurs de la vérité, c'est-à-dire le *tawhid*¹²⁷. À l'opposé, ils présentaient les autres musulmans voltaïques comme des corrompus par leurs pratiques du *shirk* et de la *bid'a*¹²⁸. Pour les wahhabites, l'islam de leurs frères musulmans relevait du charlatanisme et de la magie des marabouts qui exploitaient la crédulité des fidèles afin d'en tirer des revenus. Plusieurs musulmans avaient recours aux marabouts afin d'obtenir conseils, guérison, succès en amour ou réussite dans les affaires. Certains y dépensaient des sommes importantes en consultations de toutes sortes. En retour, les marabouts déployaient souvent de l'ingéniosité pour « vendre » sacrifices, amulettes magiques et porte-bonheurs, dont les *grigris*, de petits morceaux de papier sur lesquels le marabout écrit un texte, souvent un verset du Coran, et que le musulman garde sur lui afin de se protéger ou d'attirer la chance.

La question de l'imamat dans de nombreuses mosquées s'avérait également problématique pour les wahhabites. Il était inadmissible à leurs yeux de nommer un imam par filiation et en vertu de l'hérédité de l'individu comme cela se faisait dans de nombreuses mosquées. La sélection du grand imam de Ouagadougou suivait aussi ces règles. Ce choix, pour respecter les conditions prévues par le droit islamique, devait plutôt s'effectuer en fonction des connaissances islamiques du candidat¹²⁹. Quant aux adeptes de la tendance « réformiste » au sein de la CMHV, ils les considéraient comme des intellectuels totalement occidentalisés¹³⁰. Les wahhabites se montraient très entreprenants en investissant la sphère publique.

Les prêches des wahhabites ne s'inscrivaient pas seulement dans le cadre de divergences dogmatiques, mais également dans un contexte de « bataille de mosquées » pour contrôler l'espace urbain et y être bien

127. Voir glossaire.

128. Maïmouna Dao, *Le wahhabisme à Ouagadougou de 1961 à 1988*, mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1991, p. 48.

129. Sékou, 5 novembre 2011.

130. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 310.

représentés. Au cœur de cette concurrence entre les différentes tendances de l'islam se trouvait la querelle pour le contrôle de la Grande Mosquée de Ouagadougou. Au début des années 1960, des wahhabites y prêchaient, principalement entre la prière de midi et celle de l'après-midi¹³¹. Ils jouissaient d'une vaste audience d'autant plus que El hadj Sayouba Ouédraogo et El hadj Mohamad Malick Sana suscitaient l'admiration, car ils maîtrisaient bien la langue arabe et possédaient des connaissances religieuses étendues¹³². Cependant, en condamnant avec véhémence les imams, les confréries et les marabouts, les wahhabites se sont attiré la colère de leurs coreligionnaires : « Nos prêches dérangent beaucoup surtout les responsables de la CMHV. Nous étions taxés de dérangeurs. La CMHV nous retira l'autorisation de prêcher avec eux en 1965 et ils se séparèrent de nous. Nous avons dû changer encore plusieurs fois d'endroit pour faire la prière¹³³. » Pour deux wahhabites appartenant à la cohorte de la première décennie de l'indépendance, « les séquelles des anciennes pratiques non conformes au dogme résidaient encore chez certains d'entre nous¹³⁴ » si bien que les pratiques « complètement étrangères et nouvelles » amenées par les wahhabites « n'étaient pas tolérables pour les musulmans » de Haute-Volta¹³⁵. La cohabitation était donc très difficile avec les tenants de l'islam local.

Chassés de la Grande Mosquée par la CMHV, c'était non loin de là, sous un arbre près du grand marché de Ouagadougou que les wahhabites firent leurs prières et leurs prêches. À la recherche d'un lieu plus sûr, ils se sont regroupés à divers endroits de la capitale faisant chaque fois l'objet de menaces et d'intimidation de la part des musulmans « traditionalistes ». Le groupe, n'ayant pas de mosquée, faisait les prières du vendredi à tour de rôle chez des membres. Selon El hadj Abdoul Karim Sawadogo, les adhérents avoisinaient la vingtaine au milieu des années 1960 et El hadj Sayouba Ouédraogo était devenu leur principal imam. Au début des années 1970, ils ont abouti finalement dans la cour d'Amadou Bandé, un sympathisant résidant dans le quartier de Zangouettin au centre-ville, avec l'espoir d'y ériger une mosquée¹³⁶.

131. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 91 ; Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 518.

132. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 133-134.

133. Sékou, 5 novembre 2011.

134. « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

135. Sékou, 5 novembre 2011.

136. « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

Cette lutte pour le pouvoir dans les mosquées de Ouagadougou ne représentait pas une singularité à l'époque. Le phénomène avait touché un peu plus tôt le Soudan central, l'actuel Mali, et la Côte d'Ivoire. L'arrivée au Mali d'une vague de wahhabites dans les années 1950 avait mené à de profondes divisions au sein de la communauté musulmane locale. Des orateurs wahhabites prenaient la parole dans les mosquées en récusant les imams en place pour incompetence et constituaient des mosquées séparées. À Bamako et à Sikasso, une émeute antiwahhabite avait éclaté dans les rues en 1957. Le motif en était la désignation d'un nouvel imam et la sécession des wahhabites autour d'une mosquée distincte. Peu de temps auparavant, des incidents semblables avaient éclaté à Bouaké¹³⁷.

À Ouagadougou, les efforts de prosélytisme wahhabite par des prêches dans les mosquées étaient systématiquement contrés par les imams et les marabouts en place, qui appartenaient pour la plupart à la CMHV ou aux confréries soufies, essentiellement la Qadiriyya et les différentes branches de la Tidjaniyya (douze et onze grains). Ils dénonçaient l'intolérance des wahhabites qui attaquaient les pratiques culturelles de la communauté. Cependant, les injures et les attaques verbales envers les wahhabites, formulées par les musulmans affiliés à la CMHV, favorisaient également un climat d'intolérance¹³⁸. La CMHV, disposant de moyens financiers et matériels supérieurs, pouvait défendre sa position lors des émissions de prêches hebdomadaires à la radio nationale entre 1967 et 1972 dans lesquelles les wahhabites étaient présentés comme des musulmans rigides et fanatiques dans la pratique de la religion. Leur attitude envers les autres musulmans était également vertement critiquée¹³⁹. Pour les wahhabites, la CMHV bénéficiait aussi du soutien des autorités politiques. L'incarcération d'un de leur imam, Ousmane Touré, à la gendarmerie de Bobo-Dioulasso le 1^{er} janvier 1965, était venue renforcer cette conviction. Sa barbe fournie avait été rasée avant qu'il ne soit libéré quatre mois plus tard sans avoir obtenu un jugement ni un motif d'incarcération¹⁴⁰.

137. Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 217-218. Voir également le chapitre « The Politics of Religious Violence and Confrontation » dans Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 195-218.

138. Sékou, 5 novembre 2011.

139. Dao, *op. cit.*, 1991, p. 47.

140. Sékou, 5 novembre 2011.

Un des imams de la CMHV rencontré a expliqué qu'une majorité de musulmans étaient d'avis à cette époque que les wahhabites étaient des zélés, fermés à toute discussion et qu'ils ignoraient les réalités sociales et culturelles de leur pays en voulant copier le modèle de l'Arabie Saoudite¹⁴¹. Le président de la CMHV, El hadj Amadou Louis Ouédraogo, dans son discours d'ouverture du troisième congrès de la CMHV en 1972, fit remarquer que les troubles internes touchant l'islam voltaïque étaient le fait de « croyants fanatiques, intolérants et insociables [sic] auxquels il faut faire échec ». Il ajouta que la CMHV « réproouve la mentalité et la conduite extrémistes de certains croyants dont les rapports sont hautains et méprisants envers leurs propres coreligionnaires et envers les non-musulmans¹⁴² ».

Il s'agissait donc d'un véritable conflit lié aux questions de dogme entre les deux groupes de cette cohorte aux visions religieuses antagonistes : « C'était la guerre dans les mosquées. Les sermons versaient dans la dénonciation et les incriminations¹⁴³. » Un tenant du wahhabisme a parlé d'« un véritable choc entre les musulmans se réclamant de la *Sunna* [les wahhabites] et ceux de la CMHV¹⁴⁴ ». Selon les wahhabites, la CMHV aurait incité la population de Ouagadougou à les discréditer et à les marginaliser, notamment à travers une campagne antiwahhabite lancée en 1969 les taxant de « louches » et de « coupeurs de têtes¹⁴⁵ ». Pour un wahhabite actif à l'époque, « les sunnites étaient victimes de calomnies. Je me souviens même d'un prêcheur à la radio, qui affirmait que de tuer un sunnite équivalait à écraser une salamandre. Nos détracteurs préféraient des accusations calomnieuses¹⁴⁶ ». Les wahhabites étaient d'autant plus stigmatisés qu'ils étaient assez facilement identifiables dans la sphère publique par le port de la barbe longue pour les hommes (ils étaient d'ailleurs traités de « barbus ») et celui d'une tunique, le plus souvent noire, dissimulant l'ensemble du corps et du visage (une *djellaba*) pour les femmes.

141. Daouda, imam de la CMBF, mosquée du vendredi du secteur 19 (Nooze), 18 octobre 2011.

142. « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972.

143. Mustapha, imam, radio Ridwane, 3 octobre 2011.

144. Sékou, 5 novembre 2011.

145. Dao, *op. cit.*, 1991, p. 40.

146. Sékou, 5 novembre 2011.

La posture lors de la prière était aussi une marque de distinction : alors que la majorité des autres musulmans priait les bras le long du corps, les wahhabites gardaient les bras croisés durant la prière¹⁴⁷. À partir des années 1950, dans le contexte des luttes de pouvoir au sein des mosquées, les wahhabites manifestaient leur différence en croisant les mains sur la poitrine entre chaque prosternation de la prière rituelle. Les pèlerins avaient observé cette pratique en Arabie Saoudite et ils accordaient une valeur particulière à ce signe distinctif. Dans ce contexte, la qualification de « bras croisés » (*qabdu*, en arabe), très répandue en Afrique de l'Ouest à cette époque, constituait une insulte. Pourtant, cette posture de prière était également pratiquée par les *shafrites*¹⁴⁸ sans que cela ait été à l'origine de tensions avec les autres musulmans¹⁴⁹.

Les discours des « traditionalistes », « réformistes » et wahhabites de la cohorte des années 1960 ont essentiellement porté sur l'orthodoxie religieuse et rarement sur les débats sociopolitiques de la Haute-Volta. Les imams et les prêcheurs maîtrisant adéquatement l'arabe étaient peu nombreux à cette époque. Le modèle d'enseignement de l'école coranique, dont la plupart d'entre eux étaient issus, ne permettait généralement pas de s'initier à la traduction et au commentaire du Coran, l'accent étant mis sur sa mémorisation et sa récitation. Les maîtres coraniques eux-mêmes, généralement des marabouts, ne maniaient pas cette langue¹⁵⁰. À l'issue d'une enquête de terrain menée à Ouagadougou en 1956, Mathieu avait conclu que : « [...] les marabouts sont très peu instruits [...] Peu d'entre eux connaissent l'arabe. Sur 115, 14 seulement ont déclaré comprendre cette langue, encore était-ce dit sur un ton peu affirmatif. Ce chiffre est certainement supérieur à la réalité¹⁵¹ ».

147. Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 6.

148. Les musulmans relevant du *shafisme*, une des quatre écoles de jurisprudence de l'islam sunnite. Elle est fondée sur l'enseignement de l'imam Al-Chafii (767-820). Cette école juridique donna notamment une définition précise du « consensus » (*ijmâ*) exprimé par les oulémas. Elle jeta aussi les bases des « sources du droit », qui consistaient à définir l'importance respective allouée au Coran, à la *Sunna* et à l'*ijmâ*'. Voir Sourdel et Sourdel, *loc. cit.*, 2004, p. 194.

149. Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 218-219.

150. Gandolfi, *loc. cit.*, 2003, p. 264.

151. Max Mathieu, « Notes sur l'islam et le christianisme dans la subdivision centrale de Ouagadougou », *Mémoire du CHEAM*, 1956, p. 3.

Sans la connaissance de l'arabe, beaucoup d'imams et de prêcheurs ne pouvaient donc pas avoir une compréhension du Coran ni en traduire et en expliquer des passages. Les fidèles n'étaient donc pas en mesure de comprendre le sermon, ne maniant pas, eux non plus, l'arabe de manière adéquate¹⁵². Pour leurs sermons, un grand nombre d'imams voltaïques de cette cohorte puisaient dans des recueils de sermons édités par des savants au Maghreb et dans le reste du monde arabe. Ainsi, plusieurs d'entre eux ne faisaient que lire ces sermons en arabe et leur contenu variait en fonction du recueil utilisé et non de l'actualité et de la réalité des fidèles¹⁵³. Certains des interlocuteurs rencontrés ont souligné que ces recueils de sermons pouvaient dater de plusieurs siècles. Bakary a même rapporté qu'« une connaissance m'a déjà dit qu'un imam, qui ne comprenait visiblement pas l'arabe, a lu un sermon écrit par un savant des siècles auparavant. Il priait en fait pour un sultan ottoman pour sa santé et sa bonne gouvernance¹⁵⁴ ». S'il est difficile de vérifier cette affirmation qui apparaît quelque peu caricaturale, toujours est-il que bon nombre d'imams rencontrés, toutes tendances et tous âges confondus, ont relaté l'usage répandu par les imams de ces recueils.

Outre un apolitisme généralisé, la CMHV ainsi que les imams et les prêcheurs de cette cohorte faisaient preuve de complaisance à l'égard du pouvoir. À l'occasion de la fin du ramadan en 1964, le porte-parole de la CMHV, Toumani Triandé avait déclaré au président Yaméogo :

La communauté musulmane est honorée et très heureuse de votre éminente présence, monsieur le président, ainsi que de celle de toutes les autres personnalités qui vous accompagnent à cette grande cérémonie de grâce et d'espoir. [...] leurs prières vont à leurs frères voltaïques, à leur pays tout entier, à leur guide éclairé à qui Dieu a confié leur destin temporel. [...] Nous savons, monsieur le président, combien les préoccupations spirituelles de votre peuple retiennent votre noble et pieuse attention. Soyez assuré, monsieur le président, que votre constante sollicitude à l'égard de tous les croyants emporte et emportera toujours notre soutien absolu¹⁵⁵.

Le rapport de la deuxième assemblée générale de la CMHV en 1964 était tout aussi évocateur :

152. Idrissa, imam du Mouvement sunnite, radio Al Houda, 22 octobre 2011.

153. Omar et Ousmane, 9 novembre 2011.

154. Bakary, 17 novembre 2011.

155. « La Communauté Musulmane a célébré la Korité qui marque la fin du Ramadan », *Carrefour africain*, 16 février 1964.

Est profondément touchée¹⁵⁶ de la sollicitude considérable que le chef de l'État, son excellence Maurice Yaméogo n'a jamais cessé de témoigner à la masse des croyants voltaïques, tant sur le plan moral que matériel ; rend hommage aux éminentes qualités religieuses du chef de l'État, son excellence Maurice Yaméogo, guide de la nation ; prie Dieu tout-puissant de combler le président Maurice Yaméogo de ses grâces infinies et de son assistance constante afin qu'il puisse conduire notre cher pays vers son meilleur devenir ; assure le chef de l'État et les autorités nationales de son affection et de sa confiance, de son dévouement total et de son soutien absolu¹⁵⁷.

La même complaisance accompagna l'arrivée au pouvoir de Lamizana. Le cheikh de Ramatoulaye, Sidi Mohamed Maïga, dans un message aux 10 000 fidèles à l'occasion du Maouloud en mai 1972, a d'abord rendu hommage au gouvernement de Lamizana qui, dit-il, « respecte la liberté religieuse, permettant ainsi annuellement la tenue de cette fête religieuse ». Il a également exhorté « les fidèles à soutenir le gouvernement afin qu'il puisse promouvoir le développement social et économique aussi bien des musulmans que des non-musulmans dans un monde où la famine et les insuffisances pluviométriques sont permanentes¹⁵⁸ ».

Quant aux quelques musulmans qui se caractérisaient par un activisme politique – certains avaient pour ambition de former un parti politique à base confessionnelle¹⁵⁹ –, ils ont été rappelés à l'ordre par le Comité directeur de la CMHV dans une lettre publiée dans l'hebdomadaire *Carrefour africain* en septembre 1966 :

Le Comité directeur de la Communauté musulmane de la Haute-Volta rappelle aux musulmans qu'il n'y a qu'une seule organisation musulmane légalement reconnue par l'État voltaïque. Cette organisation est formellement apolitique dans l'esprit et la lettre de ses statuts. Plus encore dans les faits, la Communauté musulmane de Haute-Volta dans son action quotidienne ne s'est jamais immiscée dans les affaires politiques. Entité collective, la Communauté musulmane de Haute-Volta est neutre ; elle n'appartient

156. Les mots sont soulignés dans le texte.

157. « Rapport de la deuxième assemblée générale de 1964 », *Communauté musulmane de Haute-Volta*, 20 décembre 1964, p. 9. Document d'archive obtenu de l'historien Issa Cissé.

158. « Ouagadougou et Ramatoulaye à l'heure du Maouloud », *Carrefour africain*, 6 mai 1972.

159. I. Cissé a cherché à rencontrer le fondateur pressenti de ce parti politique, Nouhoun Sigué, du Yatenga, pour en apprendre davantage sur ce projet dont peu de choses sont connues. Ses tentatives ont cependant été vaines. Voir Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 210-211.

et ne soutient aucun parti politique ni aucune tendance. Chaque musulman est libre de ses opinions et milite à titre individuel et personnel dans le parti qu'il juge bon. Mais l'engagement d'un musulman dans un parti n'emporte pas l'adhésion de la Communauté musulmane de Haute-Volta, même si ce musulman est imam ou membre d'un Comité de la Communauté musulmane. [...] La politique est une chose et la religion une autre; aucune équivoque ne doit troubler vos esprits. [...] Appliquez-vous à ne pas jeter le discrédit sur notre grande et belle organisation par des propos et des actes irréflechis¹⁶⁰.

Cette attitude des musulmans et de leurs prêcheurs contrastait énormément avec celle des catholiques, qui n'hésitaient pas à publiciser leurs positions politiques, peut-être en raison de leur sentiment de proximité avec le pouvoir. Le plus important représentant des catholiques, le cardinal Paul Zoungrana, dans un sermon publié sur trois numéros de *Carrefour africain*, a été explicite à ce sujet :

Ayant eu l'occasion, en des interventions récentes, de traiter des aspects sociaux et économiques du développement de notre pays, c'est l'aspect politique de la situation que je voudrais aujourd'hui considérer [...] Les chrétiens ont le droit d'être éclairés sur leur devoir, sur le sens et l'esprit de leur engagement temporel, afin de marcher en pleine lumière et d'œuvrer avec droiture et efficacité, sans trahir l'Évangile de Vérité, de Juste et d'Amour. Les chrétiens peuvent et doivent agir au plan politique. [...] La participation à la vie politique répond à un devoir grave de charité sociale, du seul fait que tout citoyen doit contribuer, autant qu'il le peut, au « bien commun » de sa propre nation¹⁶¹.

Somme toute, la recherche d'unité et de légitimité de la cohorte de musulmans des premiers temps de l'indépendance, avec la constitution d'une association nationale représentant l'ensemble des tendances islamiques, la CMHV, a été mise à mal. Les luttes intestines sur l'imamat et la légitimité religieuse ont nui aux objectifs de l'organisation. Comme dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, des tensions ont émergé entre un islam plus « local » et plus « traditionaliste » et un islam plus « réformiste » voire d'inspiration wahhabite. Les débats dogmatiques ont été à l'origine d'une véritable bataille des mosquées et de discours virulents par les prêcheurs et les imams de part et d'autre.

160. « Mise au point du comité national de la communauté musulmane de la Haute-Volta », *Carrefour africain*, 24 septembre 1966.

161. « Un sermon retentissant du cardinal Zoungrana », *Carrefour africain*, 12, 19 et 26 novembre 1966.

Les mésententes entre les wahhabites et les autres musulmans ont conduit à des affrontements violents en 1973 dans la ville de Bobo-Dioulasso et à la création du Mouvement sunnite. Si les jeunes étaient peu actifs au sein de la cohorte d'imams et de prêcheurs de la première décennie de l'indépendance, la nouvelle cohorte de musulmans des années 1970 et 1980 s'est caractérisée par l'émergence de jeunes arabisants et francisants. Leur éveil allait entraîner à la fois des tensions intergénérationnelles et le début d'un rapprochement entre les jeunes et les aînés.

2

L'islam entre processus de maturation et visibilité nouvelle (1973-1991) : une cohorte marquée par l'affirmation de jeunes arabisants et francisants

La sérieuse dégradation des relations entre la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) et les wahhabites, ainsi que les débordements de violence qui en résultèrent, ont poussé ces derniers à obtenir la reconnaissance officielle de l'État. Celle-ci est devenue effective en 1973 avec la création du Mouvement sunnite. Au cours des années 1970, les deux associations rivales ont voulu acquérir une plus grande représentation dans la sphère publique en érigeant des mosquées et des médersas pour ainsi quadriller l'espace urbain et élargir leurs cercles d'influence respectifs. Ce dynamisme de l'islam s'est accentué au moment où l'aide financière des pays arabes et du Golfe s'est accrue, une conséquence du réalignment diplomatique amorcé par le gouvernement de Lamizana. Ces États, profitant de l'importante manne pétrolière, ont attribué notamment des bourses d'études aux étudiants des pays africains. Ainsi, quelques centaines de Voltaïques ont effectué des séjours d'études dans les grandes universités islamiques arabes et du Moyen-Orient annonçant l'émergence de jeunes arabisants au sein de cette deuxième cohorte vers la fin des années 1970.

Dans les années 1980, l'État sankariste a pu mieux subordonner les musulmans en s'ingérant dans les nouvelles tensions au sein de la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF). À première vue, les apparences laissaient croire à une opposition entre les imams et les marabouts « traditionalistes » et une tendance « moderniste », surtout incarnés par les francophones. Cependant, l'enjeu véritable était le contrôle des ressources matérielles et financières arabes. La CMBF, avec

l'accentuation de ses rivalités internes, était déjà affaiblie par son morcellement à la suite de la création d'une association nationale hamalliste en 1979 – l'Association islamique de la Tidjaniyya (AIT) – et de nouvelles organisations musulmanes, au nombre de 12 à la fin des années 1980¹. Paradoxalement, cette diversification de l'offre religieuse a favorisé une plus grande visibilité publique de l'islam burkinabé, car chaque tendance a fait ériger des mosquées, notamment dans la ville de Ouagadougou. Le tournant des années 1980 a aussi été marqué par l'affirmation de jeunes arabisants diplômés des grandes universités islamiques au sein de cette cohorte d'imams et de prêcheurs. S'appuyant à la fois sur la supériorité de leurs connaissances et leur maîtrise de la langue arabe, plusieurs se sont rapprochés de leurs aînés du Mouvement sunnite et ont multiplié les prêches critiques envers les marabouts et les pratiques religieuses soufies. En diffusant plus largement l'idée de la traduction des sermons dans les langues locales afin de rejoindre un auditoire plus large, il s'agissait aussi pour ces jeunes de prendre leur envol à l'égard de leurs aînés sans engager une confrontation directe.

Alors qu'au sein de cette cohorte, de jeunes arabisants revendiquaient une autorité spirituelle, un deuxième groupe, constitué de jeunes musulmans francophones issus du milieu scolaire laïque, a cherché parallèlement à défendre leur légitimité sur le terrain islamique et à mettre sur pied un cadre pour mieux s'épanouir dans leur foi. Celle-ci était de plus en plus contestée par certains arabisants jugeant les connaissances islamiques de ces francophones inadéquates en raison de leur formation à l'occidentale. Avec la création de l'Association des étudiants et élèves musulmans du Burkina (AEEMB) en 1985 et du Cercle d'études, de recherches et de formation islamiques (CERFI) en 1989, tous deux d'orientation « réformiste », la jeunesse musulmane francophone souhaitait s'organiser dans le but de favoriser une meilleure pratique de la religion. Les débuts de l'AEEMB ont également été l'occasion de négociations et de rapprochements intergénérationnels entre les jeunes de l'AEEMB et leurs aînés, dont ceux du Mouvement sunnite, qui leur ont accordé un soutien matériel et moral.

1. Outre l'AEEMB et le CERFI dont il sera question plus en détail, il y a eu notamment la création de l'Association de l'établissement de l'unité islamique, l'Association burkinabè pour la culture islamique, l'Association de l'appel à l'islam, l'Association islamique pour le développement de l'enseignement, l'Association Nouroul islam, la Communauté islamique *Ahmadiyya* et l'Association burkinabè pour le développement de l'islam. Voir Cissé, *loc. cit.*, 1994.

L'ESSOR DE L'ISLAM VOLTAÏQUE ET DU MOUVEMENT SUNNITE (1973-1980): VERS L'ASCENSION DE JEUNES ARABISANTS

Le contexte explosif, qui prévalait depuis le milieu des années 1960 avec les discours incendiaires de part et d'autre, a conduit à de premiers heurts à Ouagadougou en mars 1973. L'obtention, par les wahhabites, d'un terrain pour la construction d'une grande mosquée dans le quartier de Zanguouettin, au cœur de la capitale, avait soulevé une vive réaction chez les habitants du quartier. Ces derniers étaient sous l'influence des religieux « traditionalistes », dont celle du président de la CMHV qui résidait dans le secteur². Les prédicateurs wahhabites ont aggravé les tensions par leurs sermons. Ils y déclaraient que les autres musulmans, qui ne vivaient pas selon le modèle du Prophète, étaient des infidèles destinés à finir en enfer³. Ces discours ont profondément vexé les responsables de la CMHV, qui ont alors appelé les habitants de Zanguouettin à chasser les wahhabites. Ainsi, pendant la prière à la mosquée Zanguouettin, un vendredi de mars, deux représentants de la CMHV, accompagnés d'une foule de gens, ont demandé à rencontrer les responsables du groupe wahhabite. Selon Dao, « les enfants [étaient] chargés de les lapider et de percer les pneus de leurs véhicules, tandis que les femmes avaient des pilons. Les hommes étaient munis de bâtons, de machettes, de haches et de frondes [...] ceci pour chasser "l'ennemi" du quartier⁴ ». Les membres de la CMHV ont ordonné aux wahhabites de libérer les lieux et ne plus y revenir prier les vendredis. Après avoir échangé des injures, tous se sont finalement dispersés et l'affaire s'est terminée sans que les autorités aient pris de décision franche pour trancher la question⁵.

À Bobo-Dioulasso, deuxième ville du pays, les wahhabites devenaient également de plus en plus nombreux et influents, bien qu'encore minoritaires. La confrontation d'ordre dogmatique a rapidement dégénéré en véritables combats de rue. La lutte entre les « traditionalistes » et les wahhabites a commencé lorsque ces derniers ont demandé la démission de l'imam de la mosquée centrale de la ville. Ils alléguaient que sa connaissance du Coran était limitée et ils soutenaient qu'il avait obtenu son poste en raison de ses liens familiaux plutôt que pour ses qualités intellectuelles⁶. À cela s'ajoutait le fait qu'El hadj Ibrahima Koné, un wahhabite, avait

2. Audet Gosselin, *op. cit.*, 2012, p. 19.

3. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 188.

4. Dao, *op. cit.*, 1991, p. 49-50.

5. *Ibid.*

6. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 188.

reçu le poste de responsable à l'information dans la section locale de la CMHV. Usant de sa bonne connaissance de l'arabe et du français et de ses talents d'orateur, il s'était livré à un prosélytisme qui heurtait profondément les marabouts et les dignitaires traditionnels locaux de l'islam. El hadj Ibrahim Koné, en compagnie de prêcheurs dont l'imam Salifou Diallo et à l'instar des wahhabites de Ouagadougou, dénonçaient l'exploitation des populations par les marabouts (commerce de charmes, funérailles obligatoires et coûteuses), la superstition et les dérives païennes. En juin 1973, El hadj Ibrahim Koné a usé de son poste au sein de la CMHV pour interdire aux musulmans traditionnels les prêches à la station régionale de radio⁷. Cette décision a envenimé la situation et les musulmans « traditionalistes » ont alors procédé à une intense activité de prêches publics dans les différents quartiers de la ville pour contrer la montée du wahhabisme. El hadj Mamadou Labi Sanogo, grand orateur appartenant à la célèbre famille religieuse des Saganogho, a été la figure de proue des « traditionalistes ». Il a tenu des discours très durs envers les wahhabites en affirmant « que de tuer un sunnite permettait d'aller au paradis⁸ ». Les wahhabites étaient même soupçonnés d'enrichissement douteux et de trafic d'organes humains.

Ne croyant pas que ces tensions constituaient une menace à l'entente civile, l'administration a tardé avant d'agir, et ce, en dépit de l'envoi d'une lettre en juin 1969 par El hadj Souleymane Ouédraogo, un wahhabite résidant à Bobo-Dioulasso, au ministre de l'Intérieur. Dans celle-ci, il soulignait les risques de conflits au sein de la communauté musulmane. Le ministre Daouda Traoré avait répondu « que s'agissant d'une affaire purement religieuse, le Gouvernement, qui n'a pas de religion, ne saurait s'en mêler, dès lors que l'ordre public n'est pas menacé⁹ ». Le 19 juin 1973, des mosquées et des biens appartenant à des wahhabites ont été mis à sac et il y a eu des dizaines de blessés graves et plusieurs personnes ont trouvé la mort. Les maisons, les véhicules et les mosquées des wahhabites ont été saccagés avant que les forces de l'ordre n'aient pu intervenir. Un wahhabite rencontré a déploré qu'en raison de la lenteur des autorités à s'interposer : « il y a finalement eu des morts, dont mon cousin qui a été sauvagement abattu pour ses convictions religieuses

7. Bakary Traoré, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 432-433.

8. Sékou, 5 novembre 2011.

9. Lettre du 24 juin 1969 du ministre de l'Intérieur et de la Sécurité à Souleymane Ouédraogo. Archives personnelles d'El hadj Souleymane Ouédraogo.

sunnites¹⁰». Des troubles ont également éclaté dans différents centres urbains moins peuplés : à Solenzo en juillet 1973, à Tougan le 1^{er} octobre 1973, à Toma les 2 et 3 octobre 1973, à Boromo le 3 septembre 1973 et à Safané en août 1973¹¹. Un rapport écrit résume bien cette période difficile :

Comme toute organisation qui naît, grandit [sic] connaît ses problèmes de croissance, ses contradictions internes et autres, le Mouvement Sunnite du Burkina a eu ses problèmes, ses difficultés et ses crises. Au début, c'est avec les autres organisations musulmanes notamment la Communauté musulmane du Burkina. Qu'on se rappelle les tristes événements de Bobo en 1973, où des mosquées ont été saccagées, des corans brûlés, des fidèles maltraités. Ceux de Ouaga où des cycles [cyclomoteurs] de fidèles ont été percés endommagés, des frères sunnites lapidés à Tougan, dégâts de véhicules brûlés, des mosquées endommagées, des personnes inquiétées à Solenzo et j'en passe¹².

L'intensité des tensions illustre bien la popularité croissante du mouvement wahhabite qui commençait à attirer de nouveaux adeptes plus rapidement que ne l'auraient souhaité ses opposants. Dans ce contexte d'affrontements et de forte opposition doctrinale, il devenait nécessaire pour les wahhabites d'obtenir une identité légale afin de jouir d'une liberté religieuse garantie par l'État. Ainsi, ils ont déposé leurs statuts auprès des autorités dès avril 1973 dans le but de créer une association officielle¹³. À l'image de la cohorte des années 1960, ce recours constant à l'État pour arbitrer les différends au sein de l'islam voltaïque témoignait de la subordination persistante des musulmans, quelle que soit leur affiliation, au pouvoir politique. La CMHV s'est fortement opposée à cette demande. Pour tenter de convaincre le gouvernement de ne pas reconnaître légalement le Mouvement sunnite, elle a insisté sur le fait que le pays se devait de n'avoir qu'une seule organisation musulmane officielle. Les dirigeants de la CMHV ont aussi accusé les prédicateurs wahhabites d'être des agents de l'étranger visant à susciter des différends doctrinaux parmi les musulmans afin de semer la discorde religieuse en Haute-Volta. De leur côté, pour justifier leur requête, les dirigeants wahhabites ont invoqué l'article 14, chapitre 2 de la constitution, qui

10. Sékou, 5 novembre 2011.

11. Dao, *op. cit.*, 1991, p. 55.

12. Idrissa Semdé, « Point sur la vie du Mouvement Sunnite du Burkina – décembre 1973 à août 1988 », *Mouvement Sunnite du Burkina Faso*, 30 août 1988, p. 2. Document d'archive obtenu par l'entremise de l'historien Issa Cissé.

13. Sékou, 5 novembre 2011.

reconnaît les droits religieux des personnes, dans une lettre adressée au ministre de l'Intérieur. Toutefois, probablement sous les ordres de hauts responsables du gouvernement favorables à la CMHV, les fonctionnaires ont d'abord rejeté la demande sur la prémisse que le Mouvement sunnite n'était pas une religion différente de l'islam¹⁴. Après consultation avec le chef de l'État et les autres musulmans de l'administration, le ministre de l'Intérieur a finalement accepté d'accorder un récépissé au Mouvement sunnite de Haute-Volta (MSHV) en décembre 1973. Les affrontements parfois violents ont donc obligé le gouvernement à intervenir.

Comment interpréter la reconnaissance du MSHV par le gouvernement contre la volonté de ses alliés de la CMHV ? Il faut comprendre que le mouvement wahhabite local s'inscrivait plus largement dans un réseau islamique transnational soutenu par certains pays arabes et tout particulièrement l'Arabie Saoudite. Dans ce contexte, le président Lamizana ne voulait pas priver le pays des pétrodollars nécessaires au développement national, en général, et à celui de l'islam, en particulier. La situation diplomatique était alors délicate. Après un rapprochement entre la Haute-Volta et l'Arabie Saoudite, pays où Malik Zoromé, ministre voltaïque des Affaires étrangères, avait effectué une visite officielle en 1969¹⁵, un malaise s'était installé entre les deux États. En 1971, Youssouf Conombo, le successeur de Zoromé, avait effectué une visite officielle en Israël qui avait irrité le roi d'Arabie Saoudite. Ce dernier avait même retiré la Haute-Volta de l'itinéraire de sa tournée en Afrique de l'Ouest¹⁶. Or, à l'été 1973, la Haute-Volta et les pays de la zone du Sahel traversaient une grave famine ; ils avaient un grand besoin d'aide humanitaire¹⁷. Ainsi, le fait de reconnaître officiellement le wahhabisme peut donc s'interpréter comme le résultat d'une décision diplomatique pragmatique visant à dissiper toute suspicion parmi les élites saoudiennes que le chef de l'État voltaïque empêche la propagation des idées religieuses soutenues par le roi d'Arabie Saoudite¹⁸. Cissé et Otayek partagent cet avis¹⁹. Le

14. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 199-200.

15. « Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969.

16. Traoré, *loc. cit.*, 2005, p. 434-435.

17. « Conséquences de la sécheresse : 150 000 têtes de bétail en détresse dans le Nord », *Carrefour africain*, 24 mars 1973 ; « Sécheresse : tout n'est pas dit », *Carrefour africain*, 14 et 28 juillet 1973 ; « Devant l'Assemblée Générale des Nations-Unies à New York, le président Lamizana lance un appel en faveur des pays sahéliens victimes de la sécheresse », *Carrefour africain*, 20 octobre 1973.

18. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 201.

19. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 243 ; Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 311.

premier ministre de l'époque, G. K. Ouédraogo, a d'ailleurs affirmé au chercheur Dao, qu'il avait « fallu traiter les wahhabiyya avec prudence de peur que ces derniers ne brouillent nos relations avec les pays arabes, en l'occurrence l'Arabie Saoudite²⁰ ». Le président Lamizana n'a cependant pas voulu corroborer cette idée en expliquant à Traoré avoir plutôt agi pour des « raisons humanitaires » et de protection d'une minorité²¹. Malgré tout, cette hypothèse a été renforcée par le pèlerinage du chef de l'État en 1974, au cours duquel il avait prévu de rencontrer plusieurs dirigeants arabes, y compris le roi Fayçal d'Arabie Saoudite.

Au même titre que la CMHV, le Mouvement sunnite a opté pour un apolitisme comme stipulé dans l'article 5 de ses statuts : « Le Mouvement sunnite de Haute-Volta s'interdit toute activité politique. » La vocation de l'association se voulait donc exclusivement religieuse avec l'intention de travailler à un raffermissement de la foi des musulmans voltaïques : « Le Mouvement sunnite de Haute-Volta a pour but d'éclairer davantage ses adeptes et d'une manière générale tous ceux qui désirent écouter et s'instruire dans la religion de la source, telle quelle traite [sic] par le saint Coran et les *Hadiths*²² ou paroles du Prophète²³. » Fait intéressant à noter à ce sujet, en se désignant par le nom de « Mouvement sunnite », les membres de cette mouvance proclamaient implicitement la supériorité de leur orthodoxie religieuse sur les autres tendances de l'islam de Haute-Volta. À l'exception d'un mouvement chiite récemment implanté et encore marginal dans le pays, toutes les mouvances de l'islam voltaïque sont sunnites.

Dans la reconnaissance du MSHV, le rôle de plusieurs musulmans francophones a été indéniable. Ils se sont renseignés auprès du ministère de l'Intérieur pour prendre connaissance des modalités de légalisation d'une association religieuse et se sont chargés de la rédaction des statuts et des règlements en français. Parmi ceux-ci figuraient le président de l'organisation, El hadj Souleymane Ouédraogo, commandant adjoint de l'aéroport de Ouagadougou, le vice-président Idrissa Semdé, professeur d'école à Ziniaré, et le secrétaire général, Issaka Kaboré, fonctionnaire²⁴. Puisque le rôle des francisants était essentiellement administratif, le

20. Dao, *op. cit.*, 1991, p. 92.

21. Traoré, *loc. cit.*, 2005, p. 434-435.

22. Voir glossaire.

23. « Statuts du Mouvement Sunnite de Haute-Volta », *Mouvement Sunnite de Haute-Volta*, 1^{er} août 1973, p. 1.

24. *Ibid.*

développement du Mouvement sunnite allait surtout favoriser l'émergence d'imams et de prêcheurs arabisants wahhabites en Haute-Volta.

Pouvant désormais exercer librement et en toute légalité leurs activités religieuses grâce à la reconnaissance obtenue de l'État, les wahhabites ont cherché, entre 1973 et 1987, à consolider et à accentuer leur présence en se structurant et s'implantant plus largement dans la capitale et dans le reste du pays. Idrissa Semdé, vice-président du Mouvement sunnite entre 1973 et 1978 puis président de 1988 à 1996, a identifié deux phases dans ce processus. La première visait d'abord l'instauration d'une structure pyramidale avec la création d'un bureau national et de bureaux régionaux et locaux. Dans un deuxième temps, les activités de l'association ont été orientées vers la sensibilisation et l'instruction religieuse des masses de fidèles par l'entremise de prêches et de lectures du Coran, des *Hadiths* et d'autres textes relatifs à la « pratique honnête de l'islam²⁵ ». Ces actions se sont manifestées dans la sphère publique entre autres par la création de mosquées et de médersas relevant du MSHV, jugées comme étant des « voies privilégiées de diffusion de l'islam wahhabite²⁶ ». Ainsi, alors qu'ils étaient dans une situation de prières quasi clandestines et qu'ils ne disposaient d'aucune mosquée en 1973 à Ouagadougou, les wahhabites géraient 14 mosquées en 1988²⁷. En analysant leur emplacement dans la capitale, il est possible de constater qu'ils n'avaient pas seulement le désir d'être représentés dans un quartier ancien et central de la ville avec la mosquée de Zangouettin dans le secteur 5, mais bien une intention d'être présents en périphérie de Ouagadougou, tel que dans le secteur 26, dans le but de toucher un plus grand nombre de fidèles²⁸.

À l'instar des mosquées, la mise en place de médersas wahhabites entre 1973 et 1988 s'inscrivait dans une stratégie de quadrillage de l'espace urbain de la capitale, en s'implantant à la fois au centre-ville et en périphérie. Ainsi, le nombre de médersas wahhabites dans la ville est passé de 2 à 10 entre 1973 et 1988 symbolisant ainsi le dynamisme du mouvement. En 1988, ces 10 établissements comptaient 1 165 élèves et 42 enseignants²⁹. Pour les wahhabites, les médersas s'avéraient importantes pour la propagation de la doctrine « réformiste » et le combat contre

25. Semdé, « Point sur la vie du Mouvement Sunnite du Burkina », 30 août 1988, p. 1.

26. Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 11.

27. *Ibid.*

28. Dao, *op. cit.*, 1991, p. 82.

29. *Ibid.*, p. 83.

l'islam traditionnel puisqu'elles étaient conçues pour former des croyants indépendants du marabout local, de la confrérie ou de tout autre intermédiaire pour accéder à la foi. La mise en place de médersas par les wahhabites portait ainsi atteinte aux intérêts des marabouts responsables des écoles coraniques qui étaient pour eux une source de revenus et un facteur de prestige. Le modèle des médersas devait encourager les connaissances exotériques rationnelles, tout en minimisant les croyances métaphysiques, souvent liées à la *baraka* et aux miracles caractérisant la pratique maraboutique³⁰. Alors que les écoles coraniques mettaient l'accent sur la mémorisation et la récitation du Coran sans réellement permettre d'en connaître la signification, le cursus scolaire des médersas, à travers de nouvelles méthodes pédagogiques, s'orientait plutôt sur l'étude de la grammaire arabe et introduisait aussi des matières profanes, absentes de l'enseignement coranique traditionnel : l'arithmétique, l'histoire, la géographie, les sciences naturelles et l'apprentissage systématique de la langue franco-arabe³¹. Ces médersas allaient devenir une des principales infrastructures intellectuelles pour former de nouvelles cohortes de prédicateurs « réformistes » et wahhabites. Dans le même temps, et pour répondre à la concurrence, la CMHV développait le nombre de médersas sous sa responsabilité.

Il ne faut cependant pas oublier que la réalité du paysage religieux en Haute-Volta à cette époque restait profondément marquée par le soufisme. Chaque année, la fête du Maouloud à Hamdallaye et Ramatoulaye, les deux principaux foyers de l'islam confrérique au Burkina Faso, continuait d'attirer des foules monstres. À Ramatoulaye, lors de cette célébration annuelle, les fidèles se comptent en dizaine de milliers provenant de tout le Burkina Faso et même de plusieurs pays de la sous-région³². La progression du wahhabisme durant cette période doit donc être relativisée. Certes, le MSHV attirait un nombre assez important de jeunes hommes pauvres et sans emploi qui avaient émigré des zones rurales vers les villes à la recherche de travail. Des commerçants et des membres plus aisés de l'association aidaient les autres adhérents moins fortunés en leur fournissant notamment des biens et des prêts avantageux³³. Cette tendance demeurait toutefois ancrée en milieu urbain et le discours de l'association

30. Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 522.

31. Cissé, *loc. cit.*, 2012, p. 338-339. Pour plus de détails sur la différence entre les écoles coraniques et les médersas, voir aussi Gandolfi, *loc. cit.*, 2003, p. 268-269.

32. « Célébration du Mouloud à Ramatoulaye. Des fidèles de plusieurs horizons », *Sidwaya*, 12 décembre 1984.

33. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 205-206.

ne rejoignait pas une majorité de musulmans : « Son élitisme et son littéralisme ne correspondent guère aux préoccupations de la masse des croyants. Son puritanisme est mal compris. Sa doctrine ne répond que partiellement aux aspirations d'une contre-élite musulmane³⁴. »

D'autant plus qu'un certain malaise, voire des tensions, subsistait entre les musulmans des différentes doctrines. Les préjugés envers les wahhabites persistaient, tout comme le souvenir des querelles d'avant 1973. Ainsi, bon nombre de musulmans refusaient de prier dans les mosquées relevant du Mouvement sunnite et hésitaient à envoyer leurs enfants étudier dans leurs médersas³⁵. Un journaliste de *L'Observateur* avait d'ailleurs souligné son inquiétude devant la « prolifération de religions, chacune se réclamant être la plus proche de Dieu » en introduction de son article paru en septembre 1982. Dans celui-ci, il proposait un entretien avec El hadj Souleymane Ouédraogo, le président du Mouvement sunnite, pour présenter cette tendance de l'islam, qui comptait de plus en plus d'adeptes³⁶.

Le dynamisme de l'islam avec la construction de mosquées et de médersas à Ouagadougou s'expliquait notamment par l'aide arabe, qui a connu une importante croissance sous le régime de Lamizana³⁷. À partir de la fin des années 1960 et tout au long de la décennie suivante, l'État voltaïque a amorcé un important redéploiement de sa politique extérieure vers le monde arabo-islamique. La Haute-Volta a ainsi développé d'étroites relations avec l'Égypte, l'Algérie, la Libye, l'Arabie Saoudite et, dans une moindre mesure, les Émirats arabes unis et le Qatar. Ceci s'est manifesté par des échanges d'ambassadeurs³⁸ et des voyages officiels du président Lamizana ou de ses ministres en Arabie Saoudite, au Liban, en Égypte et en Libye³⁹. Ces rencontres se sont matérialisées par la signature de différents accords de coopération avec les pays arabes dans les domaines

34. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 311.

35. Dao, *op. cit.*, 1991, p. 79.

36. « Sunnites ou Wahabias », *L'Observateur*, 9 septembre 1982.

37. Issa Cissé, « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 4, 1990, p. 68.

38. « Remise des lettres de créance de son excellence M. Meheri Abdeljelil, ambassadeur de Tunisie », *Carrefour africain*, 8 avril 1967.

39. « Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969 ; « Le Général Lamizana au Caire et à Tripoli », *Carrefour africain*, 26 février 1972 ; « Les raisons d'un voyage », *Carrefour africain*, 11 mars 1972 ; « Le Président Lamizana à Tripoli », *Carrefour africain*, 28 septembre 1979.

technique, économique, commercial et culturel⁴⁰. Cette volonté de se rapprocher du monde arabe s'est également manifestée par le pèlerinage de Lamizana aux lieux saints de La Mecque en 1974 et par l'adhésion de la Haute-Volta à l'Organisation de la conférence islamique (OCI)⁴¹ en 1974⁴². En fait, à cette époque, la grande majorité des pays d'Afrique subsaharienne bénéficiait de l'aide des pays arabes. Le sommet du Caire, qui s'était tenu du 7 au 9 mars 1977 et qui regroupait une soixantaine de pays arabes et africains, avait concrétisé ces relations de coopération. Pouvant s'appuyer sur les importants revenus tirés de l'exploitation du pétrole avec l'accroissement de son prix depuis la crise pétrolière de 1973-1974, l'Arabie Saoudite s'était engagée à offrir une aide de 250 milliards de francs CFA dans les années suivantes alors que les Émirats arabes unis avaient promis une somme de 2,25 milliards⁴³.

La nouvelle donne diplomatique a fait en sorte que l'islam voltaïque a bénéficié entre autres d'une aide substantielle de la part de l'Arabie Saoudite, de la Libye, de l'Algérie, de l'Égypte et de l'OCI de plus de 100 millions de francs CFA pour la construction et la réfection de mosquées. Ces pays ont versé une autre centaine de millions dans différentes médersas voltaïques. Pour Cissé, l'ouverture de la Haute-Volta au monde arabo-islamique dans les années 1970 a permis une métamorphose significative de l'enseignement confessionnel musulman et particulièrement au sein des médersas. Ceci s'est concrétisé par la construction d'infrastructures scolaires, la distribution de matériel scolaire, la prise en charge des salaires de certains enseignants nationaux et l'envoi d'enseignants arabes dans les médersas voltaïques, qui manquaient grandement dans les années 1960. Grâce à ces appuis, l'organisation des médersas s'est considérablement améliorée avec des infrastructures adéquates et une meilleure structuration des enseignements⁴⁴.

40. «Création d'une commission commerciale égypto-voltaïque», *Carrefour africain*, 7 octobre 1971; «Réception en l'honneur de la mission d'amitié de la République Arabe Unie», *Carrefour africain*, 22 mai 1971; «Kadhafi à Ouagadougou: le chef de l'État libyen est resté quelques heures», *Carrefour africain*, 11 février 1977.

41. Fondée en septembre 1969, cette organisation compte aujourd'hui 57 États membres répartis sur quatre continents et se veut le «porte-voix» du monde musulman. Voir www.oic-oci.org.

42. «Les 20 ans du Burkina à l'O.C.I.», *L'Observateur Paalga*, 19 décembre 1994.

43. «Le pacte arabo-africain: une ère nouvelle», *Carrefour africain*, 25 mars 1977.

44. Cissé, *loc. cit.*, 2012, p. 339-343; Cissé, *loc. cit.*, 2014, p. 127-128. Voir aussi Étienne Gérard, «Les médersas: un élément de mutation des sociétés ouest-africaines», *Politique étrangère*, vol. 62, n° 4, 1997.

Des bourses d'études ont également été distribuées à des jeunes souhaitant poursuivre leur formation dans des écoles supérieures ou des universités islamiques arabes. Si deux Voltaïques étudiaient déjà à l'Université al-Azhar en 1957-1958 et douze en 1962-1963, ce nombre a connu une croissance à partir de 1967-1968 et surtout après la crise pétrolière de 1973-1974⁴⁵. En 1968, la première promotion d'étudiants des médersas de la Haute-Volta était admise à l'institut islamique d'Adrar en Algérie grâce à l'attribution de bourses du ministère des Affaires religieuses. Les premières bourses d'études de l'Arabie Saoudite ont été attribuées la même année et celles du ministère des Affaires religieuses koweïtien ont été accordées dès 1971⁴⁶. En 1972, la Haute-Volta comptait 15 étudiants boursiers en Algérie, 7 en Arabie Saoudite, 10 en Égypte et 10 au Maroc⁴⁷. En 1977, 10 étudiants voltaïques recevaient une bourse d'études universitaires de la Libye et ce nombre a doublé l'année suivante⁴⁸. Selon Kobo, c'est le Mouvement sunnite qui a le plus profité des ressources provenant du monde arabe – bourses d'études, subventions pour la construction de mosquées et billets d'avion pour effectuer le *hadj* – en raison de son affiliation doctrinale à l'Arabie Saoudite⁴⁹. La CMHV a tout de même reçu une aide financière considérable dont il sera question plus loin.

Comme dans ses premières années, le régime de Lamizana a pu compter sur le soutien officiel des musulmans de la CMHV. À l'image de la cohorte d'imams et de prêcheurs des années 1960, celle des années 1970-1980 a participé indirectement à la vie politique du pays en s'alignant résolument sur le pouvoir et en ne contestant pas ses décisions. L'année 1974 devait annoncer le véritable retour des civils à la gestion des affaires publiques. Cependant, le gouvernement et l'Assemblée nationale ont été dissous le 8 février 1974 et l'armée a repris le pouvoir avec la formation du gouvernement de Renouveau national (GRN) le 11 février⁵⁰. Dans une lettre au chef de l'État le 13 février 1974, El hadj

45. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 162-163.

46. *Ibid.*, p. 164-166.

47. « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972.

48. « Haute-Volta-Libye: pour une bonne coopération », *Carrefour africain*, 7 juillet 1978; « Signature d'accords de coopération Haute-Volta-Libye », *Carrefour africain*, 15 mars 1979.

49. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 204.

50. Frédéric Lejeal, *Le Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2002, p. 92-93.

Amado Louis Ouédraogo, le président national de la CMHV (1969-1977), a accordé son soutien indéfectible au GRN de Lamizana :

J'ai l'honneur de vous adresser au nom de la Communauté musulmane de Haute-Volta, nos sincères félicitations pour avoir sauvé une deuxième fois notre pays de l'abîme. Votre esprit de justice, d'équité n'a surpris aucun voltaïque. Que Dieu Tout-Puissant par l'intercession de notre Prophète Mohammed (que Dieu prie pour lui et lui accorde le salut) vous appuie dans l'entreprise du redressement national⁵¹.

Cette passivité des musulmans ne saurait s'expliquer uniquement par la présence d'un régime militaire, car l'exercice du général Lamizana n'était en rien comparable à ce qui s'observait en Guinée ou en Ouganda. L'arrivée au pouvoir des militaires en Haute-Volta n'avait pas totalement verrouillé l'expression démocratique puisque certains partis politiques ayant fait l'objet d'une censure sous Yaméogo sont réapparus⁵². Le soutien des musulmans à Lamizana tenait donc plus au fait qu'il paraissait être le « candidat des musulmans ». Le rapprochement qu'il avait entrepris avec le monde arabo-islamique répondait à une demande pressante de la Communauté musulmane⁵³. Le président, lui-même un adepte de l'islam, avait nommé Malick Zoromé ministre des Affaires étrangères (1967-1971), qui était ainsi devenu le premier musulman à obtenir ce poste depuis l'indépendance de la Haute-Volta. Cet individu, qui allait intégrer le bureau national de la CMBF à titre de chargé des affaires extérieures en 1982, était très populaire auprès des musulmans. La cérémonie marquant son retour du pèlerinage à La Mecque en décembre 1979, qui avait attiré des milliers de fidèles et des invités de marque dans la ville de Ouahigouya⁵⁴, témoignait bien de ce fait.

Au tournant des années 1980, la Haute-Volta est entrée dans une phase de grande instabilité politique. La chute du régime de Lamizana en 1980 a débouché sur une période politique trouble, une nouvelle donne avec laquelle l'islam voltaïque, aux prises avec de nouvelles divisions internes, a dû composer. Au même moment, les étudiants musulmans issus des médersas locales et ceux diplômés dans les grandes universités

51. El hadj Amadou Ouédraogo, « À son Excellence, Monsieur le Président de la République de Haute-Volta », *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 13 février 1974.

52. Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 87-88.

53. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 316-317.

54. « Ouahigouya: retour d'un diplomate El Hadj », *L'Observateur*, 17 janvier 1980.

arabes et du Moyen-Orient ont commencé à s'affirmer comme une jeune élite arabisante au sein de cette cohorte d'imams et de prêcheurs.

LA DÉCENNIE RÉVOLUTIONNAIRE ET LA SUBORDINATION POLITIQUE DE L'ISLAM (1980-1991) : ENTRE AFFAIBLISSEMENT DE LA CMHV/CMBF ET AFFIRMATION DES JEUNES ARABISANTS

En 1980, pendant deux mois, des grèves déclenchées par le syndicat des enseignants se sont généralisées à plusieurs secteurs du pays. Dans ce contexte de paralysie et de mécontentement général, le Comité militaire de redressement pour le progrès national (CMRPN) a perpétré un coup d'État le 25 novembre. Le colonel Saye Zerbo, ancien ministre des Affaires étrangères, a renversé Lamizana et est devenu le chef de l'État. Après seulement deux ans et une série de décisions impopulaires, le CMRPN a dû lui aussi faire face à l'hostilité des syndicats avant d'être renversé à son tour par Jean-Baptiste Ouédraogo. Celui-ci est devenu le nouveau chef de l'État, nommé à la tête du Conseil du salut du peuple (CSP) le 7 novembre 1982. Un nouveau coup d'État, le 4 août 1983, a placé le capitaine Thomas Sankara à la présidence de l'État et du Conseil national de la révolution (CNR)⁵⁵. Ce moment constituait une véritable rupture dans l'histoire sociopolitique de la Haute-Volta par ses importantes répercussions politiques, sociales et économiques. Plus qu'une « simple révolution de palais » menée par de jeunes officiers, il s'agissait d'une révolution visant à « renverser l'équilibre des forces au profit des couches les plus démunies, à commencer par les paysans⁵⁶ ».

Ce coup d'État, qualifié par ses auteurs de « Révolution démocratique et populaire » (RDP), se réclamait du marxisme-léninisme. Ayant pour objectif de transformer radicalement la société et de redonner le pouvoir au peuple, le régime a cherché à neutraliser les « forces rétrogrades » qui empêcheraient toute avancée vers la justice sociale. Pour parvenir à cette fin, la RDP a mené une lutte contre les « ennemis du peuple », aux premiers rangs desquels se trouvaient la « bourgeoisie politico-administrative », d'où avaient émergé les responsables des régimes précédents, la « bourgeoisie commerçante », de même que la « chefferie féodale », visant ici surtout la chefferie mossie. Le projet révolutionnaire reposait donc

55. Pour plus de détails sur cette période trouble de l'histoire politique de la Haute-Volta, voir Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 105-114 ; Roger Bila Kaboré, *Histoire politique du Burkina Faso : 1919-2000*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 123-153.

56. Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 116.

sur un renversement des alliances sociales où la paysannerie était appelée à devenir la base sociale du régime⁵⁷.

Devant la nécessité d'instaurer un nouvel ordre sociopolitique et d'imposer ses références culturelles et idéologiques sur la société, le pouvoir sankariste a régulièrement malmené les libertés publiques. Après l'échec d'un contrecoup d'État mené dans la nuit du 9 au 10 août 1983, Sankara a créé les Comités de défense de la révolution (CDR) devant assurer la pérennité de la révolution et l'identification des « ennemis extérieurs et intérieurs ». Les crimes et délits contre la sûreté de l'État et les cas de détournements de fonds publics étaient alors jugés au sein des Tribunaux populaires révolutionnaires (TPR)⁵⁸. L'État « privilégia un mode d'intervention direct marginalisant les appareils idéologiques intermédiaires et visant le démantèlement ou la domestication des institutions de la société civile et leur inscription autoritaire dans l'espace de la domination⁵⁹ ».

L'instabilité, qui caractérisait le pouvoir politique au tournant des années 1980, s'observait également du côté des musulmans. La CMHV, qui demeurait la principale organisation représentative des musulmans, était de plus en plus affaiblie étant minée par les conflits internes. En janvier 1979, les hamallistes de Ramatoulaye, avec à leur tête cheikh Sidi Mohamed Maïga, se sont séparés afin de se faire reconnaître en tant qu'association religieuse par l'État sous l'appellation de « l'Association islamique de la Tidjaniyya (AIT) », malgré les protestations des dirigeants de la CMHV⁶⁰. L'AIT devenait donc la troisième grande organisation de musulmans du pays. Cependant, contrairement à ce que sa dénomination laissait entendre, cette association ne regroupait pas l'ensemble des tendances hamallistes de Haute-Volta. Sa représentativité était circonscrite à la zone d'influence de Sidi Mohamed Maïga de Ramatoulaye puisque les partisans de cheikh Doukouré du foyer d'Hamdallaye ne s'y reconnaissaient pas⁶¹.

Toutefois, l'affirmation d'une tendance « réformiste » au sein de la CMHV avait été à l'origine de divergences avec la tendance hamalliste de Ramatoulaye concernant les rituels confrériques. Pour cette dernière,

57. Pascal Labazée, « Discours et contrôle politique: les avatars du sankarisme », *Politique africaine*, n° 33, 1989.

58. Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 119-125.

59. Otayek, *loc. cit.*, 1993, p. 106.

60. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 94.

61. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 16-17.

la pratique de la foi islamique impliquait un attachement spirituel au cheikh, intermédiaire entre Dieu et les fidèles. Or, pour plusieurs musulmans y compris des hamallistes, Ramatoulaye était le siège d'une chefferie coutumière qui n'avait rien d'islamique. Il y avait donc de fortes divergences si bien qu'à la création de l'AIT, les musulmans hamallistes d'obédience Hamdallaye ne se reconnaissaient pas dans cette organisation⁶². Rassemblés dans le cadre d'une association unique en 1962, les musulmans se trouvaient, en 1979, divisés et répartis officiellement entre trois organisations nationales qui traduisaient certes la diversité, mais aussi, et surtout, le manque d'unité des musulmans sur les questions doctrinales, de légitimité et d'autorité spirituelles.

La CMHV se trouvait d'autant plus fragilisée qu'elle devait affronter des indélicatesses dans sa gestion financière. Depuis le milieu des années 1970, si l'accroissement important de l'aide financière et matérielle en provenance des pays arabo-islamiques avait insufflé un dynamisme à l'islam, il avait aussi stimulé les ambitions personnelles et les conflits au sein de l'association, qui devait faire l'apprentissage de la gestion de ces importantes ressources. Or, ce nouvel enjeu allait rompre l'équilibre précaire entre les « traditionalistes » et les « réformistes » au sommet de l'organisation. Ainsi, en 1972, la Libye avait accordé une aide de 15 millions de francs CFA pour la rénovation de la Grande Mosquée de Ouagadougou, mais une partie de la somme avait disparu sans que les travaux aient été entrepris. Le président de la CMHV, El hadj Amado Louis Ouédraogo (1969-1977), avait été mis en cause⁶³. Le contexte de crise avait mené à l'élection d'Oumarou Kanazoé à la présidence de l'association au terme du congrès de 1977. Celui-ci, un richissime homme d'affaires et un grand mécène, n'avait pas réussi à contenir les tensions entre les différentes tendances et les appétits des individus.

Ces conflits se sont aggravés par la suite avec l'éclatement d'un autre scandale financier. Le projet de construction d'un nouveau siège pour la CMHV décidé par le bureau exécutif présidé par Oumarou Kanazoé n'a jamais abouti malgré la subvention de 53 millions de francs CFA accordée par des pays arabes. Longtemps étouffé, ce cas de malversation a éclaté en avril 1982 lors du V^e congrès de la CMHV tenu à Ouagadougou. Malgré le consensus qui se dégagait autour de la personne de Kanazoé, il a démissionné lors du congrès : « On m'aime à cause de ma situation

62. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 253-260.

63. « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.

et non à cause de Dieu. Sinon la communauté ne serait pas aujourd'hui dans cet état [...] J'ai essayé de les réconcilier en vain. À chaque fois que j'interviens, ils promettent de ne plus recommencer. Mais dès que je tourne le dos, ils s'insultent de nouveau. Je préfère partir dans ces conditions⁶⁴. »

Sa succession a ouvert la porte à de nouvelles intrigues. À première vue, la situation ressemblait à ce qui s'était observé pour la cohorte des années 1960 ; deux camps revendiquant la légitimité religieuse. D'un côté se regroupait un clan formé d'imams et de marabouts « traditionalistes » dirigés par le grand imam de Ouagadougou, Abdoul Salam Tiemtoré, Harouna Sana et Issaka Démé. Le premier bénéficiait d'une très grande légitimité auprès des « traditionalistes ». Né vers 1900 d'une famille musulmane à Dondoulma, près de Ouagadougou, il avait commencé ses études coraniques chez son oncle paternel et reçu par la suite une formation de cinq ans auprès d'Ali Sawadogo, un des maîtres coraniques les plus réputés à l'époque. Poursuivant ensuite sa formation à divers endroits du pays, il avait finalement ouvert une école coranique en 1927 et était devenu imam dans un quartier de la capitale⁶⁵. Il avait gagné en reconnaissance et en légitimité au point d'être nommé grand imam en 1966. C'est d'ailleurs lui qui a été désigné président pour succéder à Kanazoé⁶⁶.

Pour les « traditionalistes », la direction de l'organisation, confiée au comité exécutif de l'association, devait leur revenir puisque les membres de cet organe, des francophones, ne maîtrisaient pas l'arabe et ignoraient les principes du Coran. Pour Saïdou Tapsoba, imam de Gounghin et partisan de ce groupe, « la direction de la communauté doit revenir aux chefs religieux [imams et marabouts] parce qu'ils connaissent bien le Coran » alors que « les intellectuels [francophones] doivent se contenter d'assurer le fonctionnement des affaires administratives⁶⁷ ». Ils critiquaient aussi le fait que des intellectuels francophones cumulaient certains postes de responsabilité au mépris des principes organisationnels⁶⁸.

De l'autre côté se trouvait un groupe assez hétérogène de tendance « moderniste », composé notamment de petits commerçants, d'arabisants ayant poursuivi des études supérieures dans les pays arabes et surtout

64. *Ibid.*

65. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 440.

66. « Communauté Musulmane : nouveau bureau », *L'Observateur*, 27 avril 1982.

67. « Crise de la Communauté Musulmane », *Carrefour africain*, 18 janvier 1983.

68. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 348.

d'intellectuels francophones issus du système scolaire laïque⁶⁹. Ayant à leur tête Toumani Triandé, Malik Zoromé, Salif Compaoré, Sidiki Ouédraogo et El hadj Lancina Traoré, ce groupe était d'avis que les scandales financiers qui avaient élaboussé l'association rendaient nécessaire la mise en œuvre de réformes internes pour moderniser l'administration et la gestion des budgets de l'association. Favorables à une lutte contre les abus financiers des marabouts, ils revendiquaient eux aussi la direction de la CMHV⁷⁰. Les francophones de ce clan se défendaient également d'être ignorants des préceptes de l'islam malgré leur méconnaissance de l'arabe comme l'a affirmé Lancina Traoré, vice-président de la commission chargée du pèlerinage depuis 1978, ancien combattant et administrateur à la retraite, dans un entretien à la presse :

Comme tout enfant de ma région à l'époque, j'ai suivi une formation religieuse. Entré à l'école française, j'oubliai tous les rudiments de l'école coranique. [...] Pour avoir perdu ma jambe à 19 ans, il me fallait lutter pour améliorer ma vie. C'est ainsi que je me suis lancé dans l'Islam, car ayant une souche musulmane. J'ai commandé des livres que j'ai savamment exploités. [...] Je puis parier humblement qu'hormis le théologien Doukouré⁷¹, aucun musulman aux alentours ne peut rien me montrer que je ne sache dans l'Islam. Bien sûr, je n'écris et ne parle aucun mot arabe ; mais cela n'est aucunement une référence⁷².

Pour El hadj Lancina Traoré, « des imams ne savent pas plus que ce qu'ils lisent dans le Coran⁷³ ».

Cependant, au-delà de ce clivage autour de la légitimité et des connaissances religieuses ainsi que de la maîtrise de la langue arabe ou française se cachait un enjeu sous-jacent, le plus important, celui du contrôle des ressources financières et symboliques de l'association, considérables depuis la nouvelle politique étrangère nationale amorcée par le président Lamizana. À cela s'ajoutait aussi les intérêts personnels et les rivalités individuelles comme en témoignaient les propos de Balla Traoré : « Je ne ferai pas partie d'un bureau [de la CMHV] tant que Amadou Pitroipa et ses amis y seront⁷⁴. » Ceci rendait donc ainsi fragile toute

69. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 96.

70. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 303 ; Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240.

71. Aboubacar Doukouré, le premier docteur en langue arabe et aujourd'hui cheick d'Hamdallaye.

72. « Interview. "Je suis un homme de Dieu, pas un politique" Dixit Lancina Traoré », *L'Observateur Paalga*, 4-5-6 mars 1994.

73. « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.

74. *Ibid.*

catégorisation entre « traditionalistes » et « modernistes » ou encore « réformistes »⁷⁵.

Les échanges d'invectives entre les deux groupes se sont fait entendre sur les ondes de la radio nationale et les accusations de malversations financières et de manque de transparence n'ont pas épargné Abdoul Salam Tiemtoré⁷⁶, qui avait été reconduit dans ses fonctions de grand imam de Ouagadougou et de président au terme du congrès de mai 1983⁷⁷. Selon El hadj Lancina Traoré de la tendance moderniste, l'esprit de tolérance manquait cruellement au sein de la CMHV : « Moi-même, on m'a vilipendé, on m'a traité de tous les maux imaginables [...] Les *wazu* [prêches des partisans des deux clans] deviennent l'occasion pour dire que telle personne ira en enfer parce qu'elle n'a pas respecté telle règle⁷⁸. » Dans ce contexte de dénigrement public tous azimuts, les autorités ont pris la décision, en 1983, de suspendre les prêches à l'émission radiophonique « La Voix de l'islam⁷⁹ ».

Cette profonde crise, qui touchait une fois de plus la CMHV, prenait de l'ampleur au moment où Thomas Sankara et le CNR arrivaient au pouvoir. Celui-ci a donc profité de l'occasion pour s'immiscer dans le conflit et les affaires internes de l'association. Sous le prétexte de contribuer à la résolution des tensions au sein de l'association, l'État a cherché un moyen d'accentuer son contrôle sur cette organisation « dont le potentiel d'encadrement pouvait s'avérer déterminant pour la mobilisation des soutiens sociaux dont il avait besoin⁸⁰ ». Cependant, le CNR était lui aussi animé de contradictions internes. Si Sankara souhaitait parvenir à un compromis pour les deux parties en mettant à l'écart les principaux responsables des scandales de 1973 et 1977, son ministre de l'administration territoriale et de la sécurité privilégiait la faction « traditionaliste ». Sur la base de liens familiaux, le ministre avait ainsi accordé

75. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 349; Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 96.

76. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 303.

77. Selon Kouanda : « Ce congrès se tient à la demande du ministre de l'Intérieur du Conseil du salut du peuple (CSP). Il devait être celui de la réconciliation, sinon la CMB risquait une dissolution. » Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 96-97.

78. « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.

79. Hamadou Sama, *L'aide arabe et son impact sur l'islam au Burkina Faso : 1962-1990*, mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1992, p. 34.

80. Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240.

au fils aîné du grand imam de Ouagadougou le contrôle des médersas de la CMBF de la capitale⁸¹.

Malgré tout, le 13 juin 1986, le président Sankara a convoqué les différents protagonistes à son bureau et les a forcés de trouver sur place une solution à la crise. Au cours de débats qui ont duré 10 heures, dans un climat de peur, les dirigeants de la Communauté musulmane se sont mis d'accord pour publier un texte dans lequel ils affirmaient s'être réconciliés. Pour Abdoul Salam Tiemtoré, le grand imam de Ouagadougou, président de la CMBF et « figure de proue des traditionalistes », « la communauté était une grande malade qui a trouvé un grand docteur en la personne du président du Faso pour extraire la gangrène qui commençait à gagner tous les membres » alors que Toumani Triandé, de la tendance francophone et moderniste, a affirmé quant à lui à la presse que « la conclusion à laquelle nous avons abouti satisfait tout le monde⁸² ». La presse officielle a même souligné le fait qu'en « se mettant au-dessus de la mêlée, le président du CNR et du Faso a réussi là où les dirigeants de tous les régimes passés ont lamentablement échoué⁸³ ».

Pourtant, l'entente issue de ces négociations n'a jamais été appliquée, même par l'État. Le pouvoir révolutionnaire, derrière les allures officielles du conciliateur, a laissé volontairement s'accroître les divisions au sein de la CMBF allant même jusqu'à les attiser. Le gouvernement a accordé, en septembre 1986, des autorisations aux deux groupes pour tenir des congrès séparés, les « traditionalistes » menés par le grand imam Abdoul Salam Tiemtoré se réunissant à Koudougou et les « modernistes » à Bobo-Dioulasso⁸⁴. En jouant ainsi sur les deux tableaux, l'État pouvait mieux contrôler et domestiquer l'islam et s'assurer qu'il ne constitue pas une force sociale capable de faire valoir ses revendications⁸⁵. En fait, au cours de cette décennie, les musulmans burkinabés apparaissaient plus affaiblis et divisés que jamais.

81. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 373-377 ; Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240-241 ; Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 97.

82. « Crise de la communauté musulmane. Le président du Faso fait enterrer la hache de guerre », *Sidwaya*, 16 juin 1986.

83. *Ibid.*

84. Jean Léonard Compaoré, « Transmission de la lettre du Grand Imam de Ouagadougou. Situation de la Communauté Musulmane », *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 27 octobre 1988 ; « Le Conseil islamique burkinabè retourne à la source sur le CIB », *L'Observateur Paalga*, 28 septembre 1994.

85. Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240-241 ; Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 100.

Ce morcellement s'est amplifié avec la prolifération d'associations islamiques au cours des années 1980. Plusieurs d'entre elles provenaient du milieu des ONG confessionnelles notamment avec les débuts de l'Organisation islamique internationale de secours (OIIS) en 1984, la Fondation islamique internationale de charité du Koweït (FIIC) en 1986, l'Agence des Musulmans d'Afrique (AMA)/Direct-Aid en 1988 et l'Association mondiale de l'Appel islamique (AMAI) en 1990. Les arabisants, en augmentation au pays avec le développement des médersas et dont les perspectives de débouchés étaient très faibles en dehors de l'enseignement⁸⁶, se sont lancés pour plusieurs dans le domaine des ONG islamiques dans l'espoir d'y capter une partie de l'aide arabe⁸⁷. Cette dernière était en croissance avec la poursuite, par Sankara, du réalignement diplomatique entrepris par Lamizana⁸⁸. Par ailleurs, outre l'AEEMB et le CERFI, dont il sera question plus loin, la tendance Ahmadiyya⁸⁹ s'est constituée en l'Association islamique Ahmadiyya reconnue officiellement par l'État en 1986⁹⁰, si bien que le nombre d'associations islamiques est passé à 12 à la fin des années 1980⁹¹. Kouanda résume bien cette situation d'effervescence dans le milieu associatif islamique burkinabé : « L'apparition de ces nouvelles associations s'effectue dans un contexte marqué par l'accentuation des divisions et des rivalités au sein de la communauté musulmane et l'accroissement progressif du nombre des arabisants au niveau national. Les mouvements associatifs islamiques nouveaux tentent de donner une orientation à l'islam permettant de rassembler des couches spécifiques [...]»⁹². » L'essor associatif islamique au Burkina Faso s'inscrivait dans une tendance plus large touchant l'ensemble de la sous-région. Du Sénégal à l'Afrique

86. À leur retour au pays, les individus qui étaient partis étudier dans les pays arabes devaient faire face à un véritable « parcours du combattant » en raison de la non-reconnaissance de leurs diplômes et du fait que bon nombre d'entre eux ne maîtrisaient pas le français. Voir Sylvie Bredeloup, « Étudiants arabophones de retour à Ouagadougou cherchent désespérément reconnaissance », *L'Année du Maghreb*, vol. 11, 2014.

87. Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 4-8.

88. « 5^e conférence islamique au sommet. Discours du camarade Thomas Sankara, président du Conseil national de la révolution, président du Faso – Chef de l'État », *Sidwaya*, 30 janvier 1987.

89. Il s'agit d'un mouvement islamique originaire du monde indo-pakistanaïse créé au XIX^e siècle.

90. Voir Issa Cissé, « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 2, 2010.

91. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 406.

92. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 90.

australe, les associations islamiques de toutes sortes se sont multipliées au cours de cette période⁹³.

Le morcellement de l'islam burkinabé au cours de cette période a cependant favorisé une plus grande visibilité dans la sphère publique qui s'est encore manifestée à travers les luttes pour l'occupation et le contrôle des mosquées à Ouagadougou sous le CNR de Sankara. Celui-ci avait placé la réorganisation et le contrôle de l'espace urbain parmi ses tâches urgentes ce qui s'est traduit, notamment à Ouagadougou, par le lotissement systématique des quartiers spontanés et le contingentement des terrains destinés à la prière⁹⁴. Or, chacune des trois plus importantes associations islamiques – la CMBF, le Mouvement sunnite et l'AIT – tenait à avoir une mosquée dans tous les secteurs nouvellement lotis. Ceci permettait aux associations d'avoir une représentation et leurs imams un peu partout dans la ville. La réorganisation de l'espace urbain a donc été l'occasion de raviver les divisions entre les associations islamiques. La multiplication des mosquées dans la ville correspondait certes à un dynamisme et une visibilité publique accrue, mais s'avérait être également le signe des divergences internes⁹⁵.

Cette effervescence des musulmans burkinabés est à replacer dans un climat de « réveil » islamique, voire de montée de l'islamisme, en Afrique subsaharienne à partir des années 1980. Le radicalisme islamique progresse particulièrement au Soudan, au Nigeria et au Sénégal dans un contexte international qui a été marqué, en 1979, par la révolution islamique de Khomeyni en Iran, dont les idées révolutionnaires se sont exportées un peu partout dans le monde musulman⁹⁶. Au Nigeria, le groupe islamiste du Mouvement pour la suppression de l'innovation et la restauration de l'orthodoxie (la Jama'at Izalat al Bida'a wa Iqamat al-Sunna), mieux connu sous le nom de Yan Izala, a été fondé en 1978 et a continué sa progression au Nord-Nigeria au cours de la décennie suivante. L'activisme des mouvements islamiques dans cette région a parfois débouché sur des manifestations violentes telles que la révolte de

93. Coulon, *loc. cit.*, 2002, p. 20.

94. Alain Marie, « Politique urbaine : une révolution au service de l'État », *Politique africaine*, n° 33, 1989 ; Mathieu Hilgers, « Du quartier au secteur, l'évolution des limites urbaines au Burkina Faso », *Espaces et sociétés*, vol. 122, n° 4, 2005.

95. Kouanda, *loc. cit.*, 1996, p. 94.

96. Sur l'impact de la révolution iranienne sur le reste du monde musulman, voir notamment Gilles Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, 2003, p. 192-220.

Maitatsine⁹⁷ dans les années 1970 et 1980⁹⁸. Le Sénégal a aussi été marqué par la montée de l'islamisme avec la fondation clandestine d'un parti islamique par Ahmed Khalifa Niassé en 1979 ainsi que la création de la Jamaatou Ibadou Rahmane (JIR) en 1978 et du journal *Wal Fadjri*, en 1984 qui ont été les vecteurs d'un discours islamiste parfois très critique envers la laïcité de l'État⁹⁹.

Alors que les prêches au Nigeria et au Sénégal et ailleurs dans la sous-région devenaient virulents envers l'État, le Burkina Faso s'en distinguait puisque les musulmans n'ont pas confronté l'État et sont restés subordonnés à ses exigences. Les multiples coups d'État, qui ont jalonné les années 1980, ne se sont pas soldés en une quelconque ingérence ou prise de position des imams et des prêcheurs dans les affaires politiques. L'apolitisme, qui caractérisait la précédente cohorte au lendemain de l'indépendance, est demeuré la constante sous la révolution sankariste. Lors de la célébration du Maouloud à la mosquée de Ramatoulaye en décembre 1984, le secrétaire général de l'AIT, El hadj Mahamoudou Sawadogo, s'exprimant au nom de son association, avait assuré « leur soutien explicite à la révolution burkinabè » tout en adressant ses « louanges » au régime¹⁰⁰. Les principales associations musulmanes ont également fait des compromis pour éviter de s'attirer les foudres du CNR. Lorsque le gouvernement de Sankara a invité les trois principales associations musulmanes à vendre des billets pour une tombola visant à promouvoir l'éducation dans le cadre de l'opération « instruisons nos enfants », les responsables des différentes associations musulmanes n'ont pas pu convaincre le pouvoir de les exempter de ce programme

97. Mohammed Marwa, mieux connu sous son pseudonyme Maitatsine, était un prédicateur islamique très controversé au Nigeria. En décembre 1980, ses partisans ont attaqué physiquement d'autres figures religieuses si bien que la police et l'armée ont dû intervenir. Les affrontements armés ont provoqué la mort de 5 000 personnes, y compris Maitatsine lui-même.

98. Allan Christelow, « Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: From Mahdism to Qur'anic Integralism », *Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 6, n° 2, 1985; Roman Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 1997; Ousmane Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Leiden, Brill, 2003.

99. Muriel Gomez-Perez, « L'islamisme à Dakar: d'un contrôle social total à une culture du pouvoir? », *Africa Spectrum*, vol. 29, n° 1, 1994.

100. « Célébration du Maouloud à Ramatoulaye. Des fidèles de plusieurs horizons », *Sidwaya*, 12 décembre 1984.

incompatible avec l'islam, qui interdit les jeux de hasard. Ils ont donc accepté la proposition préférant le compromis à l'opposition à l'État¹⁰¹.

En dépit de la persistance d'un apolitisme généralisé chez les musulmans, la fin des années 1970 et surtout les années 1980 ont marqué un tournant dans l'islam voltaïque. Au sein de la première cohorte étudiée – celle des années 1960 et du début des années 1970 – peu de jeunes musulmans étaient impliqués dans l'islam. Ceux qui s'y intéressaient restaient sous l'ascendant de leurs marabouts. Les responsables de la CMHV eux-mêmes l'avaient reconnu au terme de leur congrès de 1972 :

Jusqu'ici, les musulmans ne se sont pas beaucoup préoccupés de la jeunesse. Les nouveaux statuts prévoient l'institution d'un comité de la jeunesse musulmane voltaïque. Pourquoi un tel comité? Selon les responsables de la CMHV, il est indéniable que l'avenir de la religion dépendra de la conscience et de la conduite religieuse de notre jeunesse. Celle-ci doit donc être tenue, encadrée, instruite et éduquée, afin qu'elle soit libérée de tous complexes face à la population non musulmane. Nous avons souligné les désertions qui affectent notre religion; cela concerne essentiellement notre jeunesse qui ignore tout de l'islam. Situation grave dont sont principalement responsables les parents de la Communauté musulmane de Haute-Volta tout entière; situation encore plus grave car elle prive l'islam voltaïque des cadres administratifs et gouvernementaux du pays [...] ¹⁰².

Pour pallier ce problème, un nouveau comité, le Conseil supérieur de la jeunesse islamique et de la culture (CSJIC), avait été créé en 1972 et avait tenu un premier congrès à Ouagadougou les 27, 28 et 29 mai de la même année. Malgré cette volonté, les jeunes musulmans demeuraient sous l'hégémonie d'une « vieille garde » islamique dans les postes de responsabilité de la communauté¹⁰³. Leur participation semblait également limitée si on se fie aux propos de Moussa Sanogo, président sortant du Comité culturel et de la jeunesse musulmane de Haute-Volta, lors de la IV^e Assemblée générale de l'organisation tenue en janvier 1982: « Que constatons-nous? Que les jeunes musulmans intellectuels s'intéressent de très loin aux problèmes de leur religion. Certains ont honte de s'affirmer musulmans. Ils semblent voir dans l'islam une sorte de religion rétrograde, pleine de mystères¹⁰⁴. » Lors de la cérémonie de clôture, le

101. Sékou, 5 novembre 2011.

102. « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972.

103. Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 236-237.

104. « Communauté Musulmane: l'A.G. de la jeunesse », *L'Observateur*, 1^{er} février 1982.

nouveau président de l'organisation, El hadj Ousmane Kouka Sandwidi, était allé dans le même sens : « À la jeunesse intellectuelle musulmane de notre pays, nous lançons un appel. Sortez de votre indifférence à l'égard des problèmes de votre religion afin que tous ensemble, nous œuvrions à son épanouissement¹⁰⁵. »

Or, la conséquence notable de l'aide arabe au Burkina Faso a été l'émergence de jeunes arabisants au sein de la cohorte des années 1970 et 1980. Celle-ci s'est caractérisée par la présence marquée des jeunes formés dans les médersas locales et sous-régionales, mais surtout de ceux revenus des grandes universités arabes et du Moyen-Orient. Dans la précédente, les jeunes musulmans avaient surtout fréquenté les écoles coraniques. Cissé, en effectuant un recensement des promotions qui ont terminé leurs études entre la fin des années 1960 et 1990, évalue à 218 le nombre d'étudiants du Burkina Faso partis dans les pays arabes et ceux du Moyen-Orient. Cependant, selon lui, ces résultats seraient probablement plus élevés : pour la seule Université du Roi Abdel Aziz à Djeddah, un ancien étudiant boursier estimait à 66 le nombre de Burkinabés qui y avaient été formés. À ceux-ci s'ajoutait la masse des arabisants formés à l'Université al-Azhar, dans des instituts islamiques d'Algérie et de Libye ainsi que dans ceux des autres pays du Moyen-Orient, dont l'Arabie Saoudite, le Koweït et la Syrie¹⁰⁶.

Si le nombre exact des jeunes arabisants demeure difficile à évaluer au sein de cette cohorte, leur impact sur l'islam burkinabé a quant à lui été certain à partir du tournant des années 1980. Beaucoup de musulmans interrogés ont parlé d'un second « choc » dans l'islam burkinabé avec le retour des étudiants en provenance des pays arabes, le premier étant celui des pèlerins en 1963 et 1964¹⁰⁷. Les jeunes arabisants comptaient sur une légitimité différente de leurs aînés de la cohorte précédente. Les imams et les prêcheurs des années 1960 s'appuyaient sur leur statut d'héritiers de la tradition pour les « traditionalistes », sur l'appartenance aux idées « réformistes » de l'Union culturelle musulmane (UCM) ou sur le prestige de l'accomplissement du *hadj* pour les wahhabites. Or, les jeunes arabisants de la nouvelle cohorte des années 1970 et 1980 tiraient leur légitimité de la forte valeur symbolique attribuée aux formations reçues dans les prestigieuses institutions islamiques ainsi que sur leur

105. « Communauté Musulmane », *L'Observateur*, 10 février 1982.

106. Cissé, *op. cit.*, 1994, p. 344-345.

107. Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 20 octobre 2011 ; Idrissa, 22 octobre 2011 ; Issiaka, 23 octobre 2011.

bonne maîtrise de la langue arabe. La carte du savoir avait certes déjà été mise en avant par les « réformistes » de l'UCM dans les années 1950 et 1960 et certains d'entre eux avaient effectivement été formés dans les grandes universités arabes. Cependant, les premières cohortes d'étudiants ouest-africains à l'Université al-Azhar, par exemple, comptaient une forte proportion des ethnies malinké et dyula et s'étaient installées majoritairement dans les villes de Bamako, Sikasso (Mali), Kankan (Guinée) et Bouaké (Côte d'Ivoire) à leur retour¹⁰⁸.

Certains des jeunes arabisants burkinabés des années 1970 et 1980 pouvaient aussi compter sur l'acquisition de réseaux de connaissances à l'international, tissés lors de leurs stages d'études, comme source de légitimité religieuse. Leur proximité avec certains grands savants du monde arabe et aussi avec certains riches donateurs, par lesquels ils pouvaient attirer l'aide économique en provenance des pays arabes, leur conférait un statut important au sein de la communauté musulmane. C'était notamment le cas d'Aboubacar Doukouré, un exemple éloquent d'un de ces jeunes arabisants de la cohorte des années 1970 et 1980. Il a participé aux changements importants dans l'islam burkinabé et plus précisément au sein de l'islam confrérique. Né en 1952, il a d'abord été formé à la médersa centrale de Ouagadougou gérée par la CMHV. Il a fait partie de la première promotion de trois étudiants boursiers envoyés en Arabie Saoudite en 1967-1968 après avoir obtenu une bourse des autorités saoudiennes à la suite d'une présélection de trois étudiants faite par la CMHV. Il y a fait son secondaire et s'est ensuite inscrit à l'Université islamique de Médine. Ses 14 années d'études supérieures se sont conclues par un doctorat d'État en droit islamique en 1983¹⁰⁹. Aboubacar Doukouré a également fait un séjour en Belgique d'un an pour approfondir son français. De retour à Ouagadougou en 1983, il était le premier docteur en langue arabe. Il est devenu imam et a remplacé son père au poste de cheikh hamalliste d'Hamdallaye. Les fidèles ont reconnu en lui un grand savant. Alors que son prédécesseur misait sur son charisme et son pouvoir mystique, Aboubacar Doukouré a choisi de se détacher de la tradition soufie paternelle. Il a laissé de côté l'islam « ésotérique » de son mouvement pour l'orienter vers un islam plus « réformiste » et orthodoxe¹¹⁰. En 1986, il a été à l'origine de l'implantation d'une ONG islamique koweïtienne au Burkina Faso, la FIIC. Ayant plusieurs contacts

108. Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 214-215.

109. Bakary, 17 novembre 2011.

110. Vitale, *loc. cit.*, 2012, p. 378-379.

au Koweït, il avait été approché, lors d'une conférence dans ce pays, par des responsables de cette ONG pour établir l'association au Burkina Faso¹¹¹. Les relations de Doukouré dans le monde arabe ne sont pas étrangères au fait qu'en 1987, il soit devenu membre permanent de l'Académie de jurisprudence de l'OCI. Sa candidature avait alors été appuyée par l'État burkinabé. Par son cursus universitaire impressionnant et ses connaissances du monde arabe, il est même devenu conseiller aux affaires islamiques de façon ponctuelle pour le ministère des Relations extérieures¹¹². La volonté de Doukouré de se rapprocher de l'État s'inscrivait dans la continuité ; les musulmans, depuis l'indépendance, voulaient acquérir une légitimité en devenant partenaires du pouvoir. Enfin, il a également fondé l'Ittihad Islami, reconnue officiellement en août 1991, qui est aujourd'hui une des principales associations musulmanes au Burkina Faso et dont il est le guide supérieur.

Son parcours permet également d'apporter une précision. Si les arabisants de cette cohorte s'inscrivaient pour la grande majorité dans la tendance « réformiste » de l'islam et pour plusieurs dans le wahhabisme, ils ne l'étaient pas tous pour autant. Il faut se garder d'opposer systématiquement les intellectuels arabisants de cette cohorte et à ceux de l'islam « traditionaliste » (confréries et marabouts), car les milieux confrériques produisaient eux aussi des arabisants alors que d'autres s'inséraient dans le cadre de la CMHV. Les débats entre « réformistes » et soufis éclatent moins entre spécialistes formés dans le monde arabe et d'autres formés localement, qu'entre arabisants de différentes tendances¹¹³. À cela s'ajoute le fait que la distinction entre « réformisme » et soufisme devient floue à partir des années 1980 – un phénomène qui s'accéléra au sein de la cohorte suivante d'imams et de prêcheurs. L'exemple de cheikh Aboubacar Maïga II, qui a obtenu une licence en théologie dans une université arabe et qui est devenu le cheikh des hamallistes de Ramatoulaye en 1987, témoigne bien de ce fait.

Dans une large mesure, les aînés de la cohorte de la première décennie de l'indépendance, et particulièrement les marabouts, craignaient les jeunes arabisants formés dans les grandes institutions islamiques et leurs connaissances puisqu'ils pouvaient ébranler leur autorité spirituelle¹¹⁴. Nombre d'imams et de prêcheurs de la CMBF ont même tenté de s'opposer au

111. Bakary, 17 novembre 2011.

112. *Ibid.*

113. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 297.

114. Sékou, 5 novembre 2011.

prosélytisme de ces jeunes intellectuels auréolés d'un savoir supérieur à celui des imams traditionnels¹¹⁵. À l'inverse, au sein du Mouvement sunnite, les aînés ont laissé une plus grande place à leurs cadets en les laissant accéder à la fonction d'imam afin de les aider à « combattre » le soufisme¹¹⁶. Les aînés wahhabites, qui étaient revenus du pèlerinage au début des années 1960, en amorçant un rapprochement avec une partie de cette nouvelle vague de jeunes étudiants, souhaitaient renforcer leurs prises de position passées. Si les aînés wahhabites qu'il a été possible de rencontrer se félicitaient d'être l'association musulmane qui a donné en premier une chance aux jeunes¹¹⁷, il n'en demeurait pas moins qu'il s'agissait là de former une alliance stratégique. Les aînés wahhabites en escomptaient un bon profit dans un contexte de forte concurrence de légitimité entre les différentes associations musulmanes, alors que leur tendance demeurait relativement minoritaire au Burkina Faso.

Les jeunes arabisants « réformistes » et wahhabites des années 1970 et 1980 s'inscrivaient dans la continuité de leurs aînés en faisant preuve d'un important activisme par les prêches et en se posant comme les détenteurs d'un islam « authentique ». Ils ont également fait de la critique des « interprètes populaires » de l'islam que sont les marabouts, un thème central de leur propos. Comme les pèlerins des années 1960, ils ont critiqué ouvertement certains comportements des tenants de l'islam traditionnel, à travers des prêches où ils accusaient ces derniers de régner en « chefs coutumiers » et de ne pas éclairer suffisamment les croyants sur la voie juste de l'islam¹¹⁸. Ces arabisants revendiquaient donc une légitimité et une autorité spirituelle supérieure sur les représentants de la tradition et de l'islam confrérique. L'AIT a d'ailleurs traversé d'importantes crises internes entre 1979 et 1986 suscitées par l'action de ces jeunes¹¹⁹.

Une des « nouveautés » dans le discours de plusieurs membres de cette cohorte était la valorisation de la traduction du sermon dans les langues africaines, principalement en mooré dans le cas de Ouagadougou. Une telle réflexion se posait déjà à l'époque coloniale dans la sous-région, dont le Mali. Certains maîtres coraniques, dont Cerno Bokar, désiraient inscrire l'islam dans la culture africaine, insistaient sur l'importance d'enseigner le Coran dans la langue maternelle des élèves même si les

115. Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 310.

116. Habib, 9 octobre 2011.

117. Saïdou, responsable d'une association, à son bureau, 6 octobre 2011.

118. Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 98.

119. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 17-18.

transcriptions écrites se faisaient en caractère arabe¹²⁰. En Haute-Volta, si l'imam wahhabite El hadj Sayouba Ouédraogo traduisait ses prêches de l'arabe au mooré dès les années 1960 et critiquait l'incapacité des autres imams et marabouts à le faire¹²¹, cette pratique de la traduction demeurait très peu répandue en Haute-Volta dans les années 1960 et 1970¹²².

Les jeunes arabisants voltaïques ont ramené en avant cette question en expliquant aux aînés que les sermons et enseignements islamiques pouvaient être traduits dans les langues locales sans que cela porte atteinte aux préceptes de l'islam¹²³. Le cheikh Mahmûd Shaltût, recteur de l'Université al-Azhar au Caire (1893-1963), avait d'ailleurs encouragé les traductions jugeant qu'il était possible de conserver le sens de la Parole de Dieu¹²⁴. Pour les jeunes arabisants, ceci devait jouer un rôle important pour favoriser une islamisation « par le bas » de la population en rendant accessibles les enseignements des prêches aux non-arabophones, nombreux au sein de la population musulmane nationale. Il y avait donc une volonté de gagner une clientèle de fidèles plus large et de sortir du cocon originel. La *da'wa*¹²⁵, le prosélytisme religieux, devenait donc une des grandes priorités de cette cohorte, volonté qui sera au centre des préoccupations de la suivante dans les années 1990 et 2000. Il s'agissait aussi pour ces arabisants de changer les logiques sociales afin de déconstruire la relation verticale traditionnelle entre le fidèle et le marabout – la figure permettant au croyant de se former à l'islam – pour établir une logique plus horizontale de type « réformiste » sans la présence d'intermédiaire entre Dieu et le fidèle et sans que s'établisse une relation hiérarchique entre un maître et le fidèle. Les prédicateurs « réformistes » et surtout wahhabites ont souligné la pureté spirituelle individuelle et ont invité les fidèles à chercher les réponses religieuses à partir des sources originales plutôt que des « tromperies » des marabouts et autres guérisseurs spirituels autoproclamés.

La traduction dans les langues vernaculaires et le français ainsi que leur usage pour favoriser une plus grande diffusion de l'islam

120. Brenner, *op. cit.*, 2001, p. 87-88.

121. « Révélation sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

122. Habib, 9 octobre 2011.

123. Adama, imam de la CMBF, sa résidence, 23 novembre 2011.

124. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007, p. 38.

125. Voir glossaire.

commençaient à se développer à la même époque dans la sous-région. En Côte d'Ivoire, dès les années 1960, sous l'initiative de l'UCM, des émissions radiophoniques présentaient des prêches en dioula¹²⁶. Cependant, elles n'avaient pas le même impact que l'émission de tendance « réformiste » *Allahou Akbar* sur les ondes de la télévision nationale à partir de 1976. La nouveauté de cette émission islamique résidait dans le choix de la langue de communication. Dans une volonté de démocratiser l'accessibilité au message coranique à de nouveaux profils de fidèles, plusieurs émissions proposaient des résumés en dioula et en d'autres langues vernaculaires ainsi qu'en français qui était la langue maîtresse¹²⁷. De la même manière, les arabisants sénégalais, de plus en plus visibles avec la création de la Jamaatou Ibadou Rahmane en 1978, accordaient une importance particulière au prosélytisme religieux. Dans cette optique, l'utilisation du wolof¹²⁸ dans les prêches et du français pour les publications dans les journaux visait à sensibiliser un maximum de fidèles¹²⁹.

Au Burkina Faso, dans les mosquées du Mouvement sunnite, la traduction du sermon s'est répandue plus largement, mais comme l'a souligné un des informateurs, cette « nouveauté » était difficile à accepter pour plusieurs wahhabites de la cohorte précédente – ceux qui faisaient partie des pèlerins rapatriés – et constituait même un autre point de discordance avec les musulmans attachés à la tradition, rattachés à d'autres tendances : « Ça l'a entraîné un conflit, car certains croyaient que cela était un péché de traduire les sermons et les prêches. Ils considéraient l'arabe comme une langue sacrée¹³⁰. » Un fort courant traditionnel de savants musulmans au sein de l'islam et notamment du soufisme s'opposait à la traduction du Coran. Ils estimaient qu'une traduction de ce texte sacré dénaturerait la Parole de Dieu, par nature liée à la langue dans laquelle elle avait été révélée : l'arabe. De plus, au caractère sacré de la lettre du texte arabe s'ajoutait l'idée de l'inimitabilité (*i'jâz*) du Coran, idée qui avait pris force de dogme à partir du IX^e siècle. Inimitable, le

126. Le dioula est une des langues africaines les plus parlées et comprises dans le nord de la Côte d'Ivoire.

127. Miran, *op. cit.*, 2006, p. 319-322.

128. Le wolof est la langue nationale la plus comprise au Sénégal.

129. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005 ; Muriel Gomez-Perez et collab., « Itinéraires de réformistes musulmans au Sénégal et en Guinée : regards croisés (des années 1950 à nos jours) », dans Isidore Ndaywel È Nziem et Elisabeth Mudimbe-Boyi (dir.), *Images, mémoires et savoirs : une histoire en partage avec Bogumil Koss Jęwsiewicki*, Paris, Éditions Karthala, 2009.

130. Idrissa, 22 octobre 2011.

Coran était donc a fortiori intraduisible¹³¹. Or, cette conception était largement répandue au Burkina Faso à cette époque¹³². Si certains imams et prêcheurs refusaient officiellement la traduction pour ces raisons, d'autres, qui avaient étudié dans les écoles coraniques, n'étaient pas en mesure de faire un prône suivi de sa traduction en mooré, ne maîtrisant pas suffisamment l'arabe¹³³.

Pour les jeunes imams et prêcheurs arabisants de la cohorte des années 1970 et 1980, la traduction était possible puisqu'ils disposaient d'une meilleure formation et d'un niveau d'études avancé dans les médersas et pour certains dans les universités arabes. Connaissant et maîtrisant ainsi mieux l'arabe, ils pouvaient rédiger eux-mêmes leurs sermons. Cette formation leur permettait ainsi de ne plus se baser simplement sur la lecture de sermons en arabe préalablement écrits par d'autres imams, mais plutôt de rédiger leurs propres textes et de les traduire de l'arabe au mooré en fonction de l'auditoire¹³⁴. Pour nombre de ces jeunes arabisants, l'introduction du mooré allait permettre de diversifier les profils de fidèles et d'en rejoindre un plus grand nombre. D'autant plus que l'islam était en forte progression et que les mosquées de Ouagadougou se remplissaient de plus en plus : alors qu'il y avait 545 048 musulmans à l'échelle nationale en 1927 (17 % de la population), ce nombre était de 1 613 386 en 1973 (33 % de la population)¹³⁵ et de 4 813 879 en 1991 (52,38 % de la population). À Ouagadougou, le pourcentage de musulmans était de 55,7 % en 1991¹³⁶. À cela, il fallait ajouter le contexte de luttes pour l'occupation et le contrôle des mosquées dans la capitale pour attirer une « clientèle » diversifiée.

En faisant de l'arabe un « discours d'autorité¹³⁷ », les jeunes arabisants de la cohorte des années 1970 et 1980 souhaitaient discréditer les « intellectuels de statut » pour reprendre les termes de G. Kepel¹³⁸ – qui, par

131. Voir le chapitre « On ne peut pas traduire le Coran » dans Cuypers et Gobillot, *op. cit.*, 2007, p. 34-39.

132. Kassoum, imam, Université Al Houda, 12 octobre 2011.

133. « Révélation sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

134. Lamine, 28 octobre 2011.

135. Bakary Traoré, « À la recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieux au Burkina Faso », dans Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 27-28.

136. Barbier, *loc. cit.*, 1999, p. 160.

137. Otayek, *loc. cit.*, 1993, p. 246.

138. Gilles Kepel, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 3, 1985.

leur statut social, exercent ou tentent de s'approprier le monopole de l'interprétation et la connaissance religieuse. Ainsi, ces jeunes souhaitaient se distinguer notamment des « traditionalistes » en faisant de leur maîtrise de la langue arabe un point de démarcation fondamental. Ce faisant, ils pouvaient espérer acquérir un capital d'autorité et de légitimité symbolique et religieuse pour lutter contre la gérontocratie des associations musulmanes. En mettant en avant le bilinguisme, il s'agissait pour ces jeunes de prendre leur envol, mais sans engager toutefois une confrontation directe avec leurs aînés. En rejoignant un plus grand nombre de fidèles par la traduction de leurs prênes vers la langue locale, ils espéraient acquérir une plus grande influence par l'attraction de nouveaux fidèles et d'un auditoire plus large.

La révolution sankariste constituait une occasion supplémentaire pour revendiquer une autorité sur leurs aînés. Le CNR avait fait de la lutte contre l'« obscurantisme » une de ses priorités. Si cela visait officiellement la chefferie coutumière, il n'en demeurait pas moins que les musulmans se sentaient ciblés par le pouvoir. Ainsi, quelques mosquées de Ouagadougou avaient été rasées dans le cadre des travaux de restructuration urbaine, de hauts fonctionnaires musulmans licenciés et la spéculation d'importants commerçants musulmans dénoncée¹³⁹. À cela s'ajoutait la critique par le pouvoir du « charlatanisme » des marabouts, parfois associés aux « patriarches et gardiens des traditions », qui ont « maintenu les masses dans le fatalisme par l'enseignement anti-progressiste qu'elles ont propagé partout à travers les campagnes¹⁴⁰ ». En mars 1986, le président Sankara avait tout de même amorcé une détente envers la communauté musulmane en affirmant, au cours d'un entretien à *Jeune Afrique*, que Lénine, Jésus et Mahomet étaient « à l'origine des trois courants de pensée les plus forts dans le monde où nous vivons » et qu'« il est indéniable que Mahomet était un révolutionnaire qui a bouleversé une société¹⁴¹ ». Malgré tout, beaucoup de musulmans se sentaient les « mal-aimés » du régime.

Le discours révolutionnaire a été l'occasion pour les « réformistes » parmi ces jeunes arabisants d'interpréter la révolution sankariste à la lumière du « socialisme coranique ». Ils ont adopté un discours qui conciliait à la fois leurs aspirations réformistes et les idéaux démocratiques et

139. Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240.

140. Labazée, *loc. cit.*, 1989, p. 14.

141. Cité dans *ibid.*, p. 21-22.

populaires guidant le pouvoir comme l'a souligné Otayek¹⁴². L'auteur, en s'appuyant sur un ensemble de textes issus de communications présentées à un séminaire sur la pensée islamique tenu à Ouagadougou et organisé par le CSJIC du 1^{er} au 7 avril 1985, a montré comment de jeunes arabisants « réformistes » dont certains wahhabites, ont mis en avant une modernité islamique contestant l'étiquette obscurantiste accolée à l'islam par le pouvoir révolutionnaire. Ces jeunes « réformistes » ont articulé la modernité sur l'islam ce qui les distinguait de ceux, parmi leurs aînés, qui se posaient en héritiers de l'UCM et qui souhaitaient inclure la communauté musulmane dans le processus de construction nationale en accord avec les idéaux modernistes de l'élite occidentalisée.

Pour ce faire, ces jeunes ont mis l'accent sur l'apport civilisateur du Coran. Si l'islam pouvait apparaître comme un frein au développement, ceci s'expliquerait selon eux par l'adoption de pratiques étrangères à l'islam liées aux « superstitions », au « charlatanisme » et à l'« associationnisme » (*shirk*) de certains marabouts et imams traditionnels. À l'instar du discours révolutionnaire, les jeunes insistaient sur la justice sociale, un élément essentiel de la société islamique idéale. Dénonçant la corruption des mœurs, ils approuvaient la mesure instaurant les TPR chargés de juger les affaires de corruption et de détournement de fonds publics¹⁴³.

Fait intéressant, cette stratégie de « relecture islamique du projet révolutionnaire » par les jeunes arabisants « réformistes », outre le contexte sociopolitique très différent, s'apparentait énormément à celle déployée par les « réformistes » de la cohorte précédente des années 1960. Ces derniers appuyaient leur légitimité au sein de la CMHV sur leur compétence à se poser en interlocuteurs privilégiés de l'État au détriment de la « vieille génération » traditionaliste sous l'emprise de la chefferie traditionnelle mossie. De la même manière, ils aspiraient à se faire reconnaître comme alliés du pouvoir révolutionnaire et de ce fait, à se poser comme les nouvelles élites et porte-paroles des musulmans grâce à leur maîtrise de la science religieuse, mais aussi par le soutien légitimant de l'État. Ainsi, ils visaient à ébranler les élites gérontocratiques de l'islam burkinabé et celles de la CMBF.

Malgré ces tensions, plusieurs des jeunes arabisants de la cohorte des années 1970 et 1980 se sont incorporés dans les structures des principales

142. Otayek, *loc. cit.*, 1993.

143. *Ibid.*, p. 118-119.

associations musulmanes telles que la CMBF et ont obtenu d'importantes responsabilités. Certains d'entre eux, partis étudiés dans les pays arabes, sont passés d'un rejet radical du soufisme et des pratiques islamiques locales à une position d'accommodement avec ces expressions religieuses à leur retour au pays. Bien qu'encore sensibles aux idées wahhabites, plusieurs de ces jeunes érudits ont constaté dans plusieurs pays arabes que différentes orientations islamiques y coexistaient sans animosité. Ainsi, ils ont souhaité encourager davantage la coexistence religieuse au sein de l'islam burkinabé contrairement à certains de leurs aînés plus intransigeants¹⁴⁴. Ce changement, qui s'est amorcé à partir des années 1980, prendra encore plus d'ampleur dans les années 1990 et 2000. En évitant de faire des sermons provocateurs et en mettant l'accent sur le rapprochement avec l'islam confrérique, certains de ces jeunes arabisants ont pu obtenir le soutien d'aînés dans plusieurs associations musulmanes.

Mahamoudou Bandé est un de ceux-ci. Ayant commencé ses études au Burkina Faso, il a décroché une bourse d'études universitaires de l'Égypte en 1973. Après cinq ans, il a obtenu une autre bourse, saoudienne cette fois, qui lui a permis d'aller étudier cinq ans à La Mecque en droit islamique. À son retour au milieu des années 1980, il a fondé la Communauté des femmes musulmanes (CFM)¹⁴⁵. Alors qu'il était un des plus jeunes prêcheurs wahhabites et qu'il tenait des discours virulents envers l'islam soufi avant son départ pour l'Égypte, il s'est montré beaucoup plus conciliant à son retour. En fait, il est même allé visiter Sidi Mohammed Maïga de Ramatoulaye à deux reprises au point que plusieurs croyaient qu'il était devenu un tidjane¹⁴⁶. Cette réorientation de son discours, conjuguée à la grande légitimité et à l'autorité spirituelle que lui conféraient ses études, lui ont permis d'obtenir un statut important au sein de la CMBF. Sa désignation au sein d'une commission de 11 membres ayant pour « mission principale de faire des propositions relatives à la formation du bureau du Conseil exécutif » de la CMBF a témoigné de ce rapprochement¹⁴⁷. Sa nomination s'est faite au terme d'un vote de l'assemblée générale de l'association tenue les 27, 28 et 29 juillet 1988 regroupant des délégués de 26 provinces du pays¹⁴⁸. Ceci

144. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 283-285.

145. Adama, 23 novembre 2011.

146. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 207-208 ; 294-297.

147. Compaoré, « Transmission de la lettre du Grand Imam de Ouagadougou », 27 octobre 1988.

148. *Ibid.*

illustre donc son importance au sein de la CMBF, et ce, sur le plan national.

Il n'y a pas seulement eu de jeunes arabisants qui se sont affirmés au sein de la cohorte des années 1970 et 1980. L'importance du fait francophone dans l'islam « réformiste » ivoirien, sénégalais et plus largement sous-régional des années 1980 s'est aussi constatée au Burkina Faso à la même période. La décennie 1980 a également marqué l'« éveil » d'une jeune frange francophone dans la communauté musulmane burkinabé qui s'est manifesté par la création de l'AEEMB en 1985 et du CERFI en 1989.

L'« ÉVEIL » DES FRANCISANTS DANS L'ISLAM BURKINABÉ : VERS L'ÉMERGENCE DE RAPPROCHEMENTS INTERGÉNÉRATIONNELS

Durant les années 1980, alors que nombre de jeunes arabisants commençaient à acquérir une autorité spirituelle par leurs études islamiques, les francisants, dont des jeunes, ont quant à eux revendiqué une plus grande légitimité au sein de l'islam. Les tensions et les rivalités qui avaient cours à la CMBF durant les années 1980 ont favorisé la prise de conscience d'une élite francophone musulmane qui se questionnait sur sa place dans la communauté musulmane nationale et sur la probable nécessité de créer son propre mouvement. Bien que formés à l'occidentale dans les écoles publiques laïques, ils étaient malgré tout soucieux d'affirmer leur importance et d'occuper le terrain islamique aux côtés des arabisants. Or, jusque-là, la participation des francisants s'était surtout résumée aux tâches administratives dans les différentes associations musulmanes. Ainsi, dans le processus de création de la Communauté musulmane et du Mouvement sunnite, les francophones avaient fait les démarches auprès de l'administration pour la reconnaissance officielle des mouvements et avaient participé à la rédaction en français des statuts et règlements des associations, mais sans jouer un rôle important dans les domaines de l'imamat et de la prédication.

Les arabisants se montraient de plus en plus critiques envers les francophones et leur implication dans les instances dirigeantes des différentes associations musulmanes comme l'a montré la crise interne au sein de la CMBF. Ainsi se posait une crise de légitimité au sein des musulmans entre arabisants et francisants. Or, de plus en plus de jeunes musulmans francophones issus des milieux scolaires laïques revendiquaient une légitimité et voulaient une plus grande place au sein de l'islam burkinabé malgré leurs détracteurs. Cependant, dans le contexte des années

1970-1980, cette volonté était peu convaincante puisque beaucoup étaient d'avis que l'école publique laïque ne pouvait former que des sujets peu religieux, sinon antireligieux.

Néanmoins, dès 1975, il existait quelques regroupements de jeunes musulmans francophones au sein de certains établissements d'enseignement secondaire de Ouagadougou, dont le lycée Philippe Zinda Kaboré. Des élèves musulmans de cet internat avaient formé un groupe appelé « Union Discipline Croissance » (UDC), qui était notamment animé par Inoussa Ouédraogo. En plus d'organiser la prière en commun, les membres tenaient des séances de formation les jeudis et les samedis soirs. Cette association n'était toutefois pas reconnue juridiquement par l'État. Avec le départ des animateurs de l'UDC au terme de leur parcours au lycée, la nouvelle équipe a rebaptisé la cellule « la Troupe Muhammad » en 1977. Issouf Sawadogo est devenu le responsable alors que Marboulaye Nombéré a été chargé des cours religieux. Ce dernier avait pu bénéficier des séances d'animation religieuse de l'UDC¹⁴⁹.

La Troupe Muhammad visait à ce que les jeunes musulmans sortent de leur réserve en disposant d'un cadre de formation, d'encadrement et d'épanouissement moral et spirituel. Comme l'a expliqué un de leurs militants, il s'agissait de les décomplexer dans la pratique de leur religion, car « beaucoup ne priaient plus parce qu'au lycée, l'islam n'était pas bien perçu¹⁵⁰ ». En outre, la Troupe Muhammad devait servir à freiner la démobilisation de jeunes étudiants musulmans aussi bien face à la jeunesse catholique, très dynamique et militante notamment dans la jeunesse étudiante catholique et le groupe biblique, que devant la jeunesse laïque impliquée entre autres dans l'Association estudiantine des scolaires de Ouagadougou et le Club jeune sciences¹⁵¹.

Quelques années plus tard, en 1981, des contacts entre des musulmans de plusieurs établissements scolaires de la capitale – notamment le lycée Philippe Zinda Kaboré, le C.E.T. et le Cours normal des jeunes filles – est née l'Association musulmane des scolaires voltaïques (AMSV). Entre décembre 1981 et mars 1985, bien qu'elle ne bénéficiait pas d'une reconnaissance officielle, elle servait de cadre de mobilisation pour les jeunes musulmans francophones avec l'organisation de cours

149. « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 29 août 2012.

150. Moumouni, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de Wemtenga, 1^{er} mai 2015.

151. Amadou, pionnier de l'AEEMB, son domicile, 6 juin 2015.

religieux, de conférences, de projections cinématographiques et l'ouverture d'un camp islamique en 1984¹⁵².

En 1983, Marboulaye Nombré s'est inscrit à l'École supérieure des sciences économiques (ESSEC). Cet établissement sera le point de départ de l'implantation de l'AMSV à l'Université de Ouagadougou. L'année suivante, Nombré a fait la rencontre d'Ibrahim Bara, lui aussi étudiant à l'ESSEC. Ce dernier avait quitté la Côte d'Ivoire pour poursuivre ses études supérieures au Burkina Faso. Ensemble, ces deux individus ont pris contact avec d'autres étudiants musulmans, dont Issaka Dipama, pour mettre en place une section de l'AMSV à l'Université de Ouagadougou. L'association, qui était maintenant présente dans différents lycées, collèges et université de Ouagadougou, n'avait cependant aucune instance centralisée pour diriger l'ensemble du mouvement. Ainsi, certains membres de l'organisation ont voulu remédier à la situation et former une organisation officielle afin de travailler dans la légalité. Ce désir s'est concrétisé avec la création de l'Association des étudiants et élèves musulmans du Burkina (AEEMB) le 21 mars 1985, officiellement reconnue par l'État le 21 janvier 1986¹⁵³.

L'influence de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) sur la création de l'AEEMB a été très importante. Ibrahim Bara, qui a été désigné le président de l'association (1986-1988), était un ancien militant de l'AEEMCI. C'est d'ailleurs lui qui a proposé l'appellation « AEEMB »¹⁵⁴. En Côte d'Ivoire, au cours des années 1970, avait émergé une classe de jeunes musulmans francophones éduqués dans le secteur scolaire occidentalisé. Ces jeunes se heurtaient à un problème d'identité puisque d'un côté, ils se sentaient de moins en moins à l'aise dans la culture matérialiste occidentalisée et, d'un autre, ils ne se retrouvaient pas dans l'islam des « vieux » jugé « terne ». C'était dans ce contexte que s'inscrivit la création de l'AEEMCI reconnue officiellement en 1979, qui était la toute première organisation nationale de jeunesse musulmane du pays. L'ambition de l'association était de développer les efforts de formation islamique des élèves et des étudiants musulmans occidentalisés¹⁵⁵. Outre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire,

152. « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 29 août 2012 ; Amadou, 6 juin 2015.

153. « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 29 août 2012.

154. *Ibid.*

155. Miran, *op. cit.*, 2006, p. 304-346.

c'était l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest qui était, à cette époque, marquée par l'«éveil» des musulmans francophones et plus particulièrement ceux issus des milieux universitaires laïques, comme en témoignait la création de l'Association des étudiants musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD) le 31 mai 1984, de l'Association des étudiants musulmans à l'Université de Niamey (AEMUN) le 11 janvier 1993 et plus tardivement, de l'Association culturelle des élèves et étudiants musulmans du Bénin (ACEEMUB) fondée en 2001.

Les objectifs et positions de l'AEEMB rejoignaient en plusieurs points ceux des jeunes arabisants de la cohorte de la fin des années 1970 et de la décennie 1980. D'orientation «réformiste», elle se voulait partisane du dialogue entre toutes les tendances islamiques en vue de favoriser l'unité de l'*umma*¹⁵⁶. En ce sens, les étudiants rejoignaient le discours des jeunes arabisants qui déploraient la *fitna*¹⁵⁷ au sein de la communauté musulmane et qui souhaitaient regagner l'unité en basant l'islam sur ses «véritables sources»: le Coran et la *Sunna*. L'AEEMB poursuivait plusieurs objectifs parmi lesquels se trouvaient la promotion de l'islam et surtout sa redynamisation en milieu scolaire et étudiantin, le développement d'un sentiment de fraternité islamique, la défense des intérêts moraux, matériels et religieux des membres et leur épanouissement¹⁵⁸. De manière plus générale, l'AEEMB se voulait formatrice puisque la majorité des musulmans du milieu scolaire francophone n'avait pas bénéficié d'une éducation islamique pendant leur cursus scolaire.

Pour atteindre ses objectifs, l'AEEMB a mis l'accent sur un travail d'éducation et de formation religieuses en introduisant des formes de communication «modernes» telles que des conférences, des séminaires et des symposiums dans les établissements scolaires et universitaires, des cours du soir, des sorties à caractère religieux, des projections de films, des colonies de vacances, des semaines culturelles et des activités récréatives (théâtre, sport, etc.)¹⁵⁹. Un séminaire national, organisé en août 1989, a même regroupé des invités venant de Côte d'Ivoire. De telles animations, visant à renforcer les connaissances religieuses et la foi chez les francisants en quête d'une identité islamique, étaient tout à fait nouvelles dans le cadre de la *da'wa* dans ce milieu. Ces activités, à première vue laïques pour l'ancienne garde musulmane, visaient tout spécifi-

156. Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 236-237.

157. Voir glossaire.

158. «Foi et citoyenneté», *An-Nasr*, n° 2, juillet-août-septembre 1997.

159. Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 34.

quement les francophones, un profil de fidèles qui avait été jusque-là largement ignoré. Le fait de sortir l'islam des endroits traditionnels tels que les mosquées à la faveur des amphithéâtres et des autres salles de conférences a joué un rôle important dans le développement de la clientèle de cette mouvance. Plus important encore, il s'agissait d'organiser la jeunesse musulmane autour de l'islam pour favoriser une meilleure pratique de la religion chez les francophones.

Malgré la présence de tensions avec bon nombre d'arabisants, plusieurs activités organisées par l'AEEMB ont été l'occasion de rapprochements entre francisants et arabisants même s'ils demeuraient limités. Cette collaboration s'est manifestée lors de conférences, de séminaires et de cours d'arabe indispensables à l'apprentissage de quelques versets du Coran pour les prières. Pour les jeunes francophones de l'AEEMB, l'appel aux connaissances religieuses des arabisants, reconnues par l'ensemble des musulmans, était perçu comme un avantage, voire une nécessité, pour développer leurs connaissances religieuses :

À un moment donné, on a dû coopérer avec ceux que nous on appelle les arabisants, qui ne s'exprimaient pas en français. Mais nous on se débrouillait dans les langues nationales. Chacun dans sa langue nationale essayait de voir, traduire, ce qu'ils disent et essayer d'avoir le maximum d'informations parce que notre public était beaucoup plus réceptif au français plutôt qu'en langue nationale. Donc on a dû jouer le rôle d'intermédiaire à un moment donné et ça a tissé de très bonnes relations entre nous et un premier groupe de jeunes prédicateurs qui avaient aussi un penchant vers notre style, qui nous ont aidés un peu à évoluer dans un premier temps et à être indépendant par la suite avec les documents qu'on a pu avoir¹⁶⁰.

De la même manière que les jeunes arabisants tentaient de réfuter l'étiquette rétrograde accolée parfois à l'islam par le gouvernement révolutionnaire, les militants de l'AEEMB se sont affairés à déconstruire les préjugés ternissant l'image de l'islam au Burkina Faso. Ils voulaient que les musulmans, qu'ils jugeaient sous-représentés dans la fonction publique et dans la politique, rattrapent leur retard. Ces objectifs ont été réaffirmés par les militants de l'AEEMB lors de leur premier congrès le 19 juillet 1988. Ibrahim Bara, président du bureau national de l'association de 1986 à 1988, avait d'abord rappelé les buts que s'était fixés l'association dès sa constitution, soit « d'aider les jeunes à une meilleure pratique de la foi musulmane, de promouvoir l'islam dans le milieu

160. Yssoufou, pionnier de l'AEEMB et ancien responsable du CERFI, son bureau, 21 mai 2015.

spécifique scolaire et étudiantin¹⁶¹ ». De tels objectifs tenaient au fait que « l'islam est l'objet d'une diffamation séculaire [et] est présenté comme une religion traditionnelle d'analphabètes – la religion du fanatisme, de l'intolérance, de la paresse et de la mendicité. Et de fait, l'islam à travers cette présentation est "l'opium du peuple"¹⁶² ». Bara jugeait que cette propagande était diffusée par la civilisation occidentale dont l'influence se manifestait sur les jeunes burkinabés à travers « les maux douloureux que sont l'impolitesse, l'alcoolisme, la drogue, la prostitution, le désordre sexuel ». Il invitait donc les jeunes musulmans à un approfondissement de l'islam, à un prosélytisme et une défense accrue de leur religion, vecteur d'une « culture » et d'une « civilisation¹⁶³ ». Le président de l'AEEMB interpellait également les militants sur le danger de la *fitna*. Alors que le Coran et la *Sunna* donnaient l'exemple d'une organisation sociale inégalable, les musulmans burkinabés étaient désorganisés, désunis et divisés par des polémiques qui de surcroît ne constituaient pas les piliers de la religion : le fait de croiser ou non les bras lors de la prière, de dire un ou deux saluts à la fin de chaque prière, de bouger ou non l'index pendant la récitation du salut de Ibrahim, etc¹⁶⁴.

La création de l'AEEMB a été l'occasion de négociations et de rapprochements intergénérationnels entre les jeunes de cette association et des aînés des autres associations islamiques nationales. L'association a pris contact avec tous les responsables musulmans pour leur présenter et leur expliquer les objectifs et les méthodes de travail de sa nouvelle structure et pour demander leur soutien. La légitimité de l'AEEMB a cependant fait l'objet de réserves en raison du jeune âge et de la formation laïque de ses membres : « Au début la chose paraissait curieuse et inacceptable voire impossible pour certains, car un élève qui est allé à l'école française ne peut, en aucun cas pratiquer l'islam, encore moins travailler à sa promotion. D'autres par contre se réjouissaient de cette initiative des jeunes scolarisés et y ont apporté leur soutien. Ce fut une longue campagne d'explication et de sensibilisation auprès de toutes les communautés musulmanes¹⁶⁵. » Au cours de ce processus, les membres de l'AEEMB ont rencontré des difficultés comme l'a expliqué Ibrahim Bara, dans un

161. « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988.

162. *Ibid.*

163. *Ibid.*

164. Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 39.

165. « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 29 août 2012.

entretien accordé au journal *An-Nasr Trimestriel*: «L'approche avec la communauté musulmane a été difficile. Je me rappelle de notre première causerie organisée à la Grande Mosquée de Ouaga. N'eut été l'intervention de Aboubacar Sana¹⁶⁶, les gens de la mosquée avaient décidé de nous lapider¹⁶⁷.» Exagération ou réalité? Toujours est-il que si les circonstances exactes de cet événement sont inconnues, il n'en demeure pas moins qu'il témoigne de la position précaire des musulmans francophones et de leur manque de légitimité à cette époque. Selon un ancien militant de l'AEEMB, ceci était manifeste jusque dans la différence de leur habillement. Les vêtements «à l'occidentale» propres aux étudiants heurtaient d'autres musulmans plus «traditionalistes», qui confondaient tradition arabe et religion¹⁶⁸. Un autre militant est allé dans le même sens:

Pour beaucoup de traditionalistes, on ne peut pas être à l'école des Blancs et puis être un bon musulman. [...] Trouver qu'un étudiant en tricot Lacoste à l'époque avec un *jean* fait la prière. Les vieux se disaient ça n'existe pas! Pourquoi! Un musulman c'est le boubou. Et je me rappelle, une scène, un de nos imams est parti à Bobo¹⁶⁹, il était en chemise pantalon, il a dirigé une prière. Après la prière, l'imam a dit de reprendre la prière parce que ce n'est pas une prière tout simplement parce qu'il était en chemise pantalon¹⁷⁰.

Il s'agissait également de ne pas entrer dans un conflit générationnel ni dans la confrontation dogmatique entre les courants religieux trop souvent observés dans les décennies précédentes. Malgré tout, cette stratégie de légitimation par la rencontre et les discussions a porté ses fruits, car plusieurs imams de Ouagadougou se trouvaient parmi les invités du premier congrès de l'AEEMB¹⁷¹. Malick Zoromé, un aîné du bureau exécutif national de la CMBF, a apporté un soutien à l'association en fournissant beaucoup de documentation en français sur l'islam¹⁷². Cette aide était très précieuse, car les jeunes musulmans francisants de l'époque, souvent autodidactes, possédaient très peu de documents en

166. L'actuel grand imam de la Grande Mosquée de Ouagadougou et ancien président de la CMBF (1997-2004).

167. «Ibrahim Barra, premier président de l'AEEMB. "Les jeunes frères après nous ont bien pris soin du jeune plant qui a émerveillement grandi en 25 ans"», *An-Nasr Trimestriel*, n° 47, juillet-septembre 2011.

168. Yssoufou, 21 mai 2015.

169. La ville de Bobo-Dioulasso.

170. Moumouni, 1^{er} mai 2015.

171. «Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina: redynamiser l'islam», *Sidwaya*, 20 juillet 1988.

172. Amadou, 6 juin 2015.

français pour mieux se former dans la religion musulmane¹⁷³. L'AMSV et l'AEEMB avaient aussi pu compter sur l'aide de leur jeune aîné Moustapha Koussoubé à partir de 1983-1984. Avec d'autres « grands frères », il a fait le tour de plusieurs établissements scolaires pour soutenir les jeunes élèves et étudiants musulmans dans leurs activités et pour les assister dans la consolidation de leur association¹⁷⁴.

Le rapprochement avec les aînés était d'autant plus nécessaire que l'AEEMB ne disposait pas des moyens financiers adéquats de ses ambitions. Elle s'est donc tournée vers les autres associations musulmanes pour solliciter une aide financière et matérielle. La relation assez étroite qui s'était nouée dès 1981 entre l'AMSV et le Mouvement sunnite, alors dirigé par El hadj Souleymane Ouédraogo, s'est poursuivie avec l'AEEMB¹⁷⁵. Son mouvement a prêté assistance à leur premier congrès de 1988 en fournissant des voitures. Ses enfants étaient eux-mêmes des militants de l'AEEMB¹⁷⁶. La relation et les ponts intergénérationnels qui se sont établis entre les membres des deux associations étaient les prémices d'une entente plus claire entre les générations qui se formalisera dans les années 1990 et 2000. Malgré tout, la main tendue du Mouvement sunnite apparaissait davantage comme une sorte de parrainage temporaire des aînés envers les jeunes de la nouvelle association qu'un véritable passage de témoin vers la nouvelle génération de l'AEEMB. Le rapprochement avec ces « réformistes » s'inscrivait dans un processus de consolidation de la présence du Mouvement sunnite au sein de la communauté musulmane burkinabé. Cette stratégie a cependant été provisoire puisqu'en 1988, le départ d'El hadj Souleymane Ouédraogo de la présidence du Mouvement sunnite a marqué la fin de l'aide envers l'AEEMB.

Ce rapprochement entre les deux associations avait cependant déplié à la CMBF qui a même qualifié l'AEEMB de « pion wahhabite¹⁷⁷ ». Malgré tout, les responsables de l'AEEMB tenaient à leur indépendance et leur vision de l'islam, volonté qui a été respectée par les membres du Mouvement sunnite selon un ancien de l'AEEMB :

Ils [des membres du Mouvement sunnite] nous ont beaucoup aidés au départ. C'était l'un des aînés [El hadj Souleymane Ouédraogo] qui étaient avec nous et qui comprenaient nos besoins et qui se pliaient aussi à nos

173. Yssoufou, 21 mai 2015.

174. Ibrahim, pionnier de l'AEEMB et du CERFI, son bureau, 1^{er} juin 2015.

175. Sékou, 5 novembre 2011.

176. Moumouni, 1^{er} mai 2015 ; Ibrahim, 1^{er} juin 2015 ; Amadou, 6 juin 2015.

177. Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 49.

exigences parce qu'on avait nos exigences. Parce que dans le dogme, il y a différentes interprétations. Le Mouvement sunnite avait sa manière de voir. [...] On était jeunes, mais on savait ce qu'on voulait. Voilà. Je me rappelle que, quand j'étais à l'université, El hadj Souleymane a fait une conférence une fois et puis bon, il avait sa position par rapport aux relations filles-garçons. Bon, il a annoncé la position et publiquement, j'ai annoncé ma position, qui était la position des membres. Il s'est plié et puis bon, la conférence s'est très bien passée¹⁷⁸.

Par ses liens avec le Mouvement sunnite et son orientation « réformiste », l'AEEMB suscitait également une certaine crainte à l'extérieur de la communauté musulmane, telle qu'elle a été exprimée dans cet article, tiré de la presse généraliste :

Montrant l'exemple de fidélité à la foi islamique, les congressistes ont pratiqué pendant les quatre jours, les cinq prières en commun, l'*assalamou alaïkoum* était le seul ordre de salutation. Filles et garçons étaient habillés à la manière indiquée par les enseignements du Coran. Il leur a été enseigné la manière de manger, de se coucher, de marcher et de s'asseoir. Quelle rigueur ? Espérons que cette force qui naît ne devienne pas (tant les signes premiers inquiètent) le noyau de l'intégrisme musulman, tel qu'on le voit dans certains pays¹⁷⁹.

Si les jeunes francisants avaient senti la nécessité de trouver un cadre formel d'expression de leur religion musulmane, le même besoin s'était posé chez les intellectuels francophones musulmans plus âgés. En 1989, Moustapha Koussoubé, qui avait aidé les jeunes à s'organiser au sein de l'AMSV puis de l'AEEMB, a mis sur pied un regroupement informel de musulmans francophones se réunissant les dimanches pour discuter de l'islam. En plus de lui, le noyau originel était formé par El hadj Souleymane Ouédraogo, Aboubacar Nakro, Seydou Dabo et Aboubacar Doukouré. El hadj Souleymane Ouédraogo a bien résumé l'intention de ce petit groupe : « L'esprit que nous avons au départ, c'était que l'Islam des intellectuels musulmans éclore, prospère et que cela profite à tous, parce que nous étions très bien en retard par rapport aux autres confessions religieuses. Il nous fallait une structure bien organisée, solide, capable de répondre devant les autorités au nom de l'Islam et montrer les valeurs de cette religion¹⁸⁰. »

178. Yssoufou, 21 mai 2015.

179. « Clôture du congrès de l'AEEMB : vers un succès de l'islam au Burkina », *Sidwaya*, 26 juillet 1988.

180. « Témoignage sur le CERFI : un doyen livre sa part de vérité », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.

Du petit groupe qu'ils étaient, leur nombre s'est peu à peu agrandi si bien qu'Aboubacar Doukouré a suggéré la création d'une organisation légale. Les responsables de l'AEEMB de l'époque ont alors été approchés pour contribuer à la rédaction des textes afin de les impliquer dans le processus de création de la nouvelle association : le Cercle d'études de recherches et de formation islamiques (CERFI). Les deux groupes avaient déjà tissé des liens étroits ; les intellectuels participaient activement aux activités de l'AEEMB en animant notamment des conférences¹⁸¹.

Des difficultés sont cependant apparues dans l'orientation à donner à la nouvelle association. Des anciens de l'AEEMB parmi lesquels figuraient Marboulaye Nombéré, Issaka Dipama et Sayouba Belem souhaitaient inscrire le CERFI dans la continuité de leurs actions : lorsque les membres n'ont plus le statut d'élève ou d'étudiant et qu'ils se sont insérés sur le marché du travail, ils peuvent devenir membres du CERFI. Pour le noyau originel, l'association serait un cadre plus homogène pour apprendre l'islam et travailler à son service sans être nécessairement la continuité de l'AEEMB¹⁸². C'est dans ce contexte que s'est tenue l'assemblée générale constitutive le 29 janvier 1989. C'est finalement Sayouba Belem, alors vice-président de l'AEEMB, qui a été élu secrétaire général et Moustapha Koussoubé son adjoint. Belem était déjà un fonctionnaire de l'État et faisait partie des aînés de l'AEEMB. Ce choix ainsi que l'antagonisme entre certains membres ont mené au retrait d'Aboubacar Nakro et de El hadj Souleymane Ouédraogo suivi un peu plus tard de celui de Moustapha Koussoubé du CERFI¹⁸³.

Cette volonté des francisants du Burkina Faso de mieux s'organiser s'inscrivait dans un contexte plus large de revitalisation de la foi dans des milieux musulmans généralement « non pratiquants ». Miran a observé ce genre de phénomène à Abidjan en Côte d'Ivoire. À partir des années 1980, une nouvelle classe moyenne et supérieure de musulmans « réformistes », mieux intégrée au secteur moderne de l'économie ivoirienne, s'est élargie considérablement. Cette bourgeoisie urbaine de « marabouts en cravate » ne partageait ni les problèmes ni les aspirations de la masse musulmane si bien qu'elle reconsidérerait les conceptions et la gestion de

181. « À la découverte de l'histoire méconnue du CERFI », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.

182. Amadé, pionnier du CERFI, son domicile, 2 juin 2015.

183. *Ibid.*

l'islam dans le pays¹⁸⁴. La création du CERFI répondait aux mêmes préoccupations. L'intérêt d'une telle association était d'autant plus grand qu'au sein des associations islamiques traditionnelles, la langue française constituait un sérieux handicap, étant peu ou pas utilisée dans les activités religieuses et les mosquées du Burkina Faso¹⁸⁵. Le CERFI a orienté ses objectifs sur 5 axes principaux :

Promouvoir et encourager l'étude, la recherche dans les divers domaines de l'islam ; répondre à l'attente de tous ceux qui désirent s'informer et se former dans ces domaines ; travailler à l'unité d'action réelle, à la compréhension et à la tolérance entre toutes les composantes de la communauté des musulmans ; élever la conscience religieuse de ses membres en vue d'apporter une contribution positive au développement social, culturel et économique du pays ; défendre les intérêts de l'islam¹⁸⁶.

Le CERFI, devenu en quelque sorte le prolongement de l'AEEMB, a entretenu des relations étroites avec son organisation sœur. Les deux mouvements « réformistes » francophones se concertaient régulièrement et organisaient des activités en commun d'où la très grande proximité de leur discours. Privilégiant la formation des fidèles, ils dénonçaient un certain nombre de pratiques jugées contraires aux principes islamiques : le fanatisme, la division, l'intolérance, le maraboutage et le syncrétisme religieux en général¹⁸⁷. Leur discours « réformiste » s'apparentait donc à celui des jeunes arabisants de la même cohorte. L'originalité de l'action des membres de l'AEEMB et du CERFI résidait plutôt dans la nouvelle clientèle de fidèles visée, celle des musulmans francophones, de plus en plus réputés pour leur implication islamique. Bien qu'il faille attendre le début de la décennie 1990 pour voir les premiers imams relevant de l'AEEMB et du CERFI officier lors de la prière du vendredi, leurs prêcheurs, dynamiques, ont commencé à se présenter comme des interprètes et des vecteurs légitimes de l'islam au Burkina Faso.

Au tournant des années 1990, une incertitude pesait sur l'islam burkinabé malgré le dynamisme affiché par la cohorte de musulmans des années 1970 et 1980. Le pays a connu un nouveau coup d'État le 15 octobre 1987 avec l'assassinat de Thomas Sankara et la dissolution

184. Marie Miran, « "La lumière de l'Islam vient de Côte d'Ivoire" : le dynamisme de l'Islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 41, n° 1, 2007, p. 99-100.

185. Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 51-54.

186. Statuts du CERFI titre III, article 6.

187. « Anniversaire du CERFI : unanimité autour du cercle d'études islamiques », *Sidwaya*, 14 février 1990.

du CNR et du gouvernement. Nommé président du Front populaire, Blaise Compaoré a alors engagé le Burkina Faso dans un processus de « rectification de la révolution ». De plus, bien que la prolifération d'associations musulmanes correspondait à un certain dynamisme de l'islam, ce dernier apparaissait plus divisé que jamais alors que la CMBF et le Mouvement sunnite connaissaient d'importantes divergences internes. La libéralisation politique et sociale entamée par le nouveau régime, avec l'adoption d'une nouvelle constitution en 1991, allait permettre une plus grande visibilité de l'islam dans la sphère publique par l'émergence d'imams tant arabisants que francisants, autant jeunes que plus âgés, largement médiatisés. Les négociations et les rapprochements intergénérationnels observés durant les années 1980 allaient s'accroître dans les décennies suivantes.

3

Les chemins sinueux de l'affirmation d'une citoyenneté musulmane : entre rapprochements intergénérationnels, autocensure et moralisation de la sphère publique (1991-2015)

Les années 1990 et 2000 ont été marquées par une réorganisation de la gestion interne des mosquées afin d'en professionnaliser la conduite. Des réformes, visant à mettre les imams à l'écart des dossiers administratifs, ont contribué à accélérer les rapprochements intergénérationnels entrepris dans les années 1980. Les aînés, reconnaissant davantage la légitimité voire l'autorité religieuse de certains jeunes imams et prêcheurs érudits, font davantage appel à des plus jeunes pour mener la prière du vendredi et prononcer le prône. Ces changements s'opèrent toutefois plus lentement dans les mosquées de type confrérique où la gestion interne reste traditionnelle et l'autorité des aînés très présente.

Parallèlement, dans le contexte de transition démocratique et de libéralisation sociale amorcée avec l'arrivée du président Compaoré et l'adoption, en 1991, d'une nouvelle constitution, la forte compétition entre les différentes religions et le dynamisme des mouvements chrétiens dans la sphère publique ont fait en sorte que les musulmans veuillent donner une plus grande visibilité publique à l'islam. Ainsi, à Ouagadougou, de nouveaux médias islamiques ont vu le jour. Ils ont favorisé l'émergence d'une nouvelle cohorte d'imams et de prêcheurs et d'une certaine « hypermédiation » de leurs prêches. Cette dernière touche autant les jeunes que les aînés, les arabisants que les francisants.

La grande médiatisation de l'islam des années 1990 et 2000 n'a cependant pas conduit bon nombre d'imams et de prêcheurs à prononcer

des discours plus politiques. Le propos est standardisé autour de thématiques uniformisées et normées. Alors que les imams et les prêcheurs des deux premières cohortes critiquaient certaines pratiques religieuses des autres tendances islamiques, de manière parfois virulente, la volonté de mettre l'accent sur l'unité des musulmans et la lutte contre la *fitna*, qui s'est popularisée dans les années 1980, a modéré le ton. Si la majorité des figures islamiques évite encore les questions politiques et a du même coup intégré une forme d'autocensure dans un contexte politique semi-autoritaire, les jeunes imams et prêcheurs de l'Association des étudiants et élèves musulmans du Burkina (AEEMB) et du Cercle d'études, de recherches et de formation islamiques (CERFI) se montrent un peu plus audacieux. Tout en abordant parfois des sujets à teneur plus politique, leurs discours mettent surtout l'accent sur la figure du bon musulman et la moralisation de la société.

UN DÉSIR DE PROFESSIONNALISATION DE LA GESTION DES MOSQUÉES ET DES PRÊCHES À OUAGADOUGOU : VERS UNE PLUS GRANDE CONCERTATION ENTRE LES GÉNÉRATIONS

Le tournant des années 1990 s'est caractérisé par une accélération de la dynamique de rapprochements intergénérationnels entrepris dans les années 1980. Ceci a été étroitement lié à l'adoption de réformes concernant l'organisation interne de la mosquée dans le but de professionnaliser la charge des imams et les discours. Ces réformes se sont notamment traduites par la création de collèges d'imams et la mise sur pied de rectorats de la mosquée, une structure administrative s'occupant de la gestion quotidienne du lieu de culte. Au CERFI, les rencontres bimensuelles entre le rectorat de la mosquée, créé en 1994 et composé d'individus plus âgés, et le collège d'imams, comprenant plusieurs jeunes imams, sont l'occasion de discussions intergénérationnelles¹. Lors de ces réunions, ils préparent, en collaboration, un programme bimensuel des différents sujets qui feront l'objet d'un sermon lors des prières du vendredi, en tenant compte du calendrier des grandes fêtes musulmanes et de l'actualité en général². Puis, suivant une rotation entre les huit imams de l'association³, l'attribution des sermons est faite en fonction des capacités et de la spécialisation des études de chaque imam. De plus,

-
1. Salif, responsable d'une association, siège du CERFI, 9 novembre 2011.
 2. Un exemple d'un tel programme se trouve en annexe II.
 3. Au moment de l'enquête de terrain en 2011.

pour chaque sermon, un imam suppléant est désigné dans le cas où un empêchement ferait en sorte que l’imam nommé pour le sermon ne puisse être présent⁴.

Les réformes ont également visé à minimiser les conflits internes et à diluer l’autorité de certains imams aînés agissant en potentat au sein de leur mosquée. En mettant à l’écart les imams des dossiers administratifs, les responsables des mosquées évitent les imams trop centralisateurs et autoritaires et peuvent ainsi « rompre avec les relations sociales de type pyramidal selon lequel l’imam titulaire détient le pouvoir de décision au détriment des imams suppléants⁵ ». Cette volonté a notamment émergé à la suite de l’exacerbation de tensions au sein de plusieurs mosquées wahhabites de Ouagadougou. Dès la fin des années 1980, le Mouvement sunnite avait connu une scission. En 1982, la position à adopter sur la Jama’at al Tabligh, un mouvement religieux islamique d’origine indo-pakistanaise qui venait de s’installer au Burkina Faso, avait suscité des divergences entre les membres dirigeants du Mouvement sunnite et avait conduit à la démission du président El hadj Souleymane Ouédraogo le 30 août 1988. Ce dernier et le grand imam de l’association, El hadj Sayouba Ouédraogo, favorables à ce mouvement, avaient assisté à des rencontres de la Jama’at al Tabligh en France et en Belgique notamment⁶.

Idrissa Semdé, vice-président, avait donc accédé à la présidence dans un contexte de crise. Malgré sa réélection au 5^e congrès ordinaire du Mouvement sunnite en décembre 1990, il n’était cependant pas parvenu à s’imposer et à régler les dissensions. Ainsi, un courant contestataire s’était rapidement formé autour du grand imam du Mouvement sunnite, El hadj Sayouba Ouédraogo. Celui-ci, maître coranique et arabophone rapatrié d’Arabie Saoudite aux débuts des années 1960, était considéré comme un doyen et un fondateur du Mouvement sunnite par nombre d’arabisants⁷. Pour les arabophones, les francophones menés par Idrissa Semdé, qu’ils taxaient de « juifs » et de « *nassara* » (« Blanc » en mooré), ne méritaient pas de diriger le Mouvement sunnite⁸. El hadj Sayouba Ouédraogo estimait que son poste d’imam devait lui permettre de

4. Salif, 9 novembre 2011.

5. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 412.

6. Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 14-16; Mahamady, ancien responsable du Mouvement sunnite, son domicile, 21 juin 2015.

7. « Révélation sur l’affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

8. « Crise du Mouvement sunnite du Burkina : attention au dérapage », *Sidwaya*, 31 mars 1995.

cumuler le rôle de guide spirituel et de guide temporel et donc de reprendre la gestion administrative contrôlée par Idrissa Semdé⁹. La « Caisse de prêches islamique », constituée par les partisans de l'imam, a aussi constitué un des points centraux du conflit : « le problème qui demeure est qu'il s'est créé au sein du Mouvement sunnite, une organisation appelée "Caisse de prêches islamique" qui vise dans les statuts entre autres l'aide aux nécessiteux, aux imams, aux muezzins et la construction de mosquées¹⁰ ». Comme le souligne Cissé, cette organisation était un tremplin pour capter l'aide sollicitée auprès des partenaires extérieurs notamment arabo-islamiques ou pour collecter la zakât¹¹ au Burkina Faso au détriment du Mouvement sunnite dirigé par Semdé¹².

En 1991, la décision du bureau national du Mouvement sunnite de décentraliser le lieu de célébration de la prière du vendredi – leur unique mosquée du vendredi de Ouagadougou étant située au quartier Zangouettin – en ouvrant trois autres mosquées du vendredi aux secteurs 17 (Pissy), 10 (Hamdallaye) et 29 (Daganoen) a ravivé les tensions. El hadj Sayouba Ouédraogo et ses partisans s'y sont opposés puisque l'imam « voulait maintenir une seule tribune où il pourrait à souhait faire passer ses idées¹³ » et ainsi s'assurer d'une large audience de fidèles. Les antagonismes au sein de l'association ont fait en sorte que le 6^e congrès du Mouvement sunnite, qui devait se tenir en décembre 1993, a été reporté à une date ultérieure en raison de « la nécessité de rétablir l'entente entre tous » selon le président Semdé¹⁴. Les tensions sont montées d'un cran le 8 février 1995 à la mosquée wahhabite de Zangouettin, qui a eu l'air « d'un camp assiégé » avec l'« intervention énergique et rapide de la police pour éviter le pire » entre les partisans des deux groupes¹⁵. D'autres débordements ont eu lieu le 21 avril 1995 lors de l'ouverture d'une nouvelle mosquée wahhabite. Plusieurs agressions à l'arme blanche et des échanges de tirs de carabine entre des fidèles

9. Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 19-20.

10. « Mouvement sunnite : bras de fer chez les wahhâbites de Ouaga », *Le Pays*, 9 février 1995.

11. Voir glossaire.

12. Cissé, *loc. cit.*, 2009.

13. « Mouvement sunnite : "Vraies révélations contre fausses révélations" », *Le Pays*, 30 septembre 2002.

14. « Pourquoi le 6^e congrès du Mouvement sunnite du Burkina est reporté? », *Sidwaya*, 31 décembre 1993.

15. « Le torchon brûle entre les sunnites », *L'Observateur Paalga*, 9 février 1995.

ont entraîné la mort d’une personne et fait plusieurs blessés¹⁶. À la suite de cette tragédie, le ministère de l’Administration territoriale a rendu public un arrêté suspendant les activités du Mouvement sunnite jusqu’à nouvel ordre et ordonnant la fermeture de la mosquée centrale de Zangouettin et de celle du secteur 28¹⁷.

Une réunion de réconciliation, qui a eu lieu le 9 janvier 1996 sous l’égide du ministre de l’Administration territoriale et d’Oumarou Kanazoé, a provisoirement mis fin au conflit grâce à la levée des sanctions consacrant la reprise des activités du Mouvement sunnite et la réouverture de leurs lieux de culte¹⁸. Selon les termes de l’accord, la gestion provisoire de l’association a été confiée à un comité de 20 membres, dont 10 de chacun des deux camps. L’imam El hadj Sayouba Ouédraogo et le président Idrissa Semdé ont tous deux été déchargés de leurs responsabilités. L’entente prévoyait également la constitution d’un collège de huit imams issus des deux camps. Ces imams devaient, à tour de rôle, officier dans les trois mosquées du vendredi à Ouagadougou affiliées au Mouvement sunnite¹⁹. De cette manière, il s’agissait d’éviter qu’un seul imam ne détienne tout le pouvoir afin de faire taire les dissensions entre les fidèles.

C’est finalement en novembre 2001, à Ziniaré, que s’est tenu un nouveau congrès qui devait permettre le renouvellement des structures dirigeantes du Mouvement sunnite²⁰. C’est Aboubacar Ouédraogo qui a été nommé président. Cependant, l’imam Sayouba Ouédraogo et ses partisans, n’ayant pas participé à l’assemblée, ont demandé l’annulation des décisions qui y ont été prises et ont proposé la convocation d’une autre rencontre regroupant toutes les parties²¹. Le 16 juillet 2002, le président du Mouvement sunnite a pris la parole après la prière à la mosquée de Zangouettin pour demander aux fidèles de reconnaître le bureau issu du congrès de Ziniaré en plus de tenir des propos très sévères

16. «Dassasgho: vendredi sanglant à la mosquée sunnite», *L’Observateur Paalga*, 24 avril 1995.

17. «Ministère de l’Administration Territoriale: deux mosquées sunnites fermées», *L’Observateur Paalga*, 27 avril 1995.

18. «Mosquées sunnites de Ouaga: ils enterrent la hache de guerre», *L’Observateur Paalga*, 11 janvier 1996.

19. «Mouvement sunnite du Burkina: la paix à tout prix», *L’Observateur Paalga*, 15 janvier 1996.

20. «Mouvement Sunnite du Burkina: un nouveau départ», *Sidwaya*, 13 novembre 2001.

21. «Mouvement sunnite du Burkina: “Enterrons la hache de guerre”», *L’Observateur Paalga*, 16 septembre 2002.

envers l'imam Sayouba et ses proches collaborateurs, notamment El hadj Mohamed Kafando, Barro Ben Sékou et El hadj Abdoul Karim Sawadogo, pour leur manque de collaboration²². Le contexte tendu a conduit à de nouveaux affrontements violents entre wahhabites à la Grande Mosquée de Zangouettin le 17 juillet 2002 :

[...] les trois frères qui avaient été indexés publiquement comme de mauvaises personnes et meneurs des partisans de l'imam ont voulu donner une réponse aux allégations faites à leur encontre [après le discours d'Aboubacar Ouédraogo, le président du Mouvement sunnite, le 16 juillet]. Toute l'assistance a demandé aux intéressés de prendre patience pour que la réplique soit donnée plus tard. C'est ainsi que le mercredi 17 juillet 2002, toujours après la prière de midi, par ma voix [El hadj Abdoul Karim Sawadogo], les frères ont voulu s'expliquer: le sieur Salif Ouédraogo, un des partisans de l'ex-bureau, entrepreneur résident au secteur 10, s'est violemment opposé en arrachant le micro de mes mains. Alors, les uns et les autres ont trouvé l'action injuste et indigne. [...] Les fidèles n'ont pas accepté que la dictature se fasse dans la mosquée. Des injures, des empoignades suivies de coups ont commencé à pleuvoir²³.

Les forces de l'ordre ont dû procéder à l'arrestation d'une quinzaine de personnes. La mosquée centrale a été à nouveau fermée²⁴.

Il a fallu attendre 2005 pour que le Mouvement sunnite connaisse un dénouement de crise, rendu possible par l'arrivée de Mohamad Kindo. Par ses prêches très appréciés, il a rapidement émergé comme le candidat de la réconciliation. Accepté par les partisans de Semdé, il a également réussi à avoir la confiance du camp de El hadj Sayouba Ouédraogo. La mort de ce dernier, le 16 mai 2005, a accéléré le processus de réconciliation. Mohamad Kindo a alors été nommé à l'unanimité grand imam des wahhabites. De ce fait, la Grande Mosquée de Zangouettin a pu rouvrir le 6 octobre 2006. C'est l'imam Mohamad Kindo qui a officié la prière du vendredi à cette occasion²⁵.

Le congrès de novembre 2007 du Mouvement sunnite, qui a élu Adama Nikiéma au poste de président de l'association, a aussi voté l'adoption d'un Conseil des oulémas et des sages, un organe consultatif composé de 25 membres, et pour lequel Mohamad Kindo a été nommé

22. « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

23. *Ibid.*

24. « Bataille rangée à la mosquée de Zangouettin », *Le Pays*, 18 juillet 2002.

25. « Mosquée sunnite de Ouaga : première prière après la réconciliation », *Le Pays*, 9 octobre 2006.

coordonnateur. Au terme de ce congrès, la désignation des imams au Mouvement sunnite est devenue, à première vue, assez démocratique dans la mesure où, pour une mosquée dans un quartier donné, les fidèles du secteur peuvent proposer des candidats jugés aptes à devenir imams. Le Conseil des oulémas rencontre par la suite ces individus afin de vérifier qu’ils remplissent les conditions pour être retenus²⁶. Cependant, comme l’a rappelé Cissé, le Conseil des oulémas est l’instance qui gère véritablement l’association malgré la présence d’un président. Ainsi, Mohamad Kindo, devenu grand imam et coordonnateur du Conseil des oulémas et des sages, s’impose comme le véritable responsable du Mouvement sunnite²⁷.

L’instauration du principe de rotation de plusieurs imams au sein d’une mosquée pour la direction de la prière du vendredi tel qu’adopté par le Mouvement sunnite s’est généralisée dans les mosquées des diverses tendances islamiques de Ouagadougou. S’il n’est pas facile de déterminer quelle association musulmane a été la première à instaurer cette pratique, plusieurs en revendiquant la paternité²⁸, son adoption est digne d’intérêt puisqu’elle a permis à de jeunes imams d’officier à la prière du vendredi et d’éviter que des plus âgés se posent en maîtres incontestés. Le responsable de la fondation Abdallah Ben Massoud explique bien la raison de cette pratique :

C’est nous qui avons amené l’idée de trois imams en rotation pour les sermons du vendredi. Le Mouvement sunnite nous a ensuite suivis et la CMBF. Les musulmans au Burkina se bagarrent toujours et lorsqu’un individu dure à un poste, ils se prennent pour des chefs et cela devient un problème. Ça sème des conflits. Avec le nouveau règlement, il n’y a plus quelqu’un qui est le maître suprême de la mosquée. Comme cela on évite les problèmes. Lorsqu’il y a trois personnes qui ont toutes la même valeur, aucun ne va se proclamer roi. C’est pourquoi partout dans toutes nos mosquées, il y a trois imams pour les sermons du vendredi²⁹.

Un responsable du Mouvement sunnite a abondé dans le même sens :

Une rotation entre trois imams dans une même mosquée pour réciter la prière du vendredi a été inscrite dans un statut de 2007 pour toutes les mosquées du vendredi gérées par le Mouvement sunnite. Selon notre expérience, des difficultés surviennent fréquemment lorsqu’un seul imam est en place dans une mosquée. Bien en selle, il peut accepter difficilement

26. Saïdou, 6 octobre 2011.

27. Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 28-29.

28. Siale, responsable d’une association, radio Al Houda, 10 novembre 2011.

29. *Ibid.*

la critique. Ceci peut également mener à des conflits d'intérêts, d'où l'adoption de cette résolution³⁰.

Depuis les années 1990, les aînés, de leur côté, font preuve de plus d'ouverture en acceptant que la question de l'imamat relève de la primauté des connaissances religieuses et de l'exemplarité de l'individu au détriment de l'âge et de l'hérédité³¹. Le Mouvement sunnite s'inscrit dans cette tendance comme l'a souligné un de ses imams : « On tente de faire comprendre aux aînés de faire une plus grande place aux jeunes souvent très bien éduqués, mais sans brusquer les aînés. D'ailleurs, un statut de l'association rappelle que les jeunes doivent avoir une place et que l'important est de respecter quelques conditions qui ne sont pas liées à l'âge tel que de maîtriser le Coran et de détenir assez de connaissances pour diriger la prière³². »

La plus grande légitimité accordée aux jeunes peut s'expliquer par le fait qu'ils se font de plus en plus visibles à travers leur militantisme dans différentes associations musulmanes du pays. Selon un imam de la CMBF, ceci contribue à faire changer la mentalité qui prévalait chez les aînés selon laquelle les jeunes ne s'adonnaient pas à la pratique religieuse³³. Daby, un imam de l'AEEMB/CERFI, abonde dans le même sens en expliquant que l'intérêt des jeunes pour la religion est aujourd'hui manifeste : « Auparavant, la religion était associée à une affaire de vieux. Aujourd'hui, les jeunes musulmans reviennent dans les mosquées et ont un intérêt pour l'islam. L'AEEMB fait beaucoup aussi pour intéresser les jeunes des écoles classiques laïques à s'intéresser à l'islam³⁴. » En s'impliquant activement dans le militantisme islamique, les jeunes de la cohorte des années 1990 et 2000 revendiquent du même coup une place plus importante au sein de l'islam aux côtés de leurs aînés. Certes, ces demandes ne sont pas nouvelles. Plusieurs jeunes arabisants burkinabés de la cohorte précédente cherchaient à discréditer les aînés sur la base de leurs mauvaises connaissances et pratiques religieuses ou encore par la réinterprétation de la révolution sankariste dans les années 1980. La nouveauté avec les jeunes burkinabés de la cohorte des années 1990 et 2000 réside dans le fait qu'ils cherchent une légitimité en misant

30. Saïdou, 6 octobre 2011.

31. Mamadou, imam de la CMBF, à la mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011 ; Abdoulaye, 20 octobre 2011.

32. Idrissa, 22 octobre 2011.

33. Issa, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande Mosquée, 10 octobre 2011.

34. Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

davantage sur le dialogue intergénérationnel et moins sur les critiques virulentes envers les aînés.

Cette stratégie, qui mise sur le rapprochement, s’avère efficace puisque depuis les années 1990, jeunes et aînés joignent davantage leurs efforts pour organiser la *da’wa*, qui est maintenant au centre de la stratégie des différentes associations musulmanes. Dans un grand nombre de mosquées, les aînés accordent une place plus importante aux jeunes en leur donnant plus de responsabilités et en leur laissant par exemple officier la prière du vendredi, car « les aînés se sont rendu compte que les jeunes apprennent vite³⁵ ». Ainsi, ces rapprochements intergénérationnels sont non seulement le résultat d’une démarche des jeunes, mais aussi d’une prise de conscience des aînés de leur intérêt d’inclure les jeunes qui ont pour plusieurs d’excellentes connaissances religieuses et qui seraient aussi plus à même de comprendre les préoccupations de la jeunesse musulmane³⁶. Beaucoup de jeunes, par leur implication communautaire, sont en mesure d’établir plus aisément des liens entre les enseignements coraniques et les situations concrètes touchant les autres jeunes dans la vie quotidienne contemporaine³⁷.

Les aînés sont ainsi maintenant plus enclins à reconnaître la légitimité voire l’autorité religieuse des jeunes imams et prêcheurs³⁸, ce qui ne s’était pas, ou très peu, observé au sein des deux cohortes précédentes. C’est notamment le cas pour un nouveau groupe d’arabisants de la cohorte de la transition démocratique, âgés de 30 à 50 ans, qui sont revenus de leur formation dans les grandes universités islamiques au début des années 2000 et qui sont considérés comme des experts en islam. Le jeune Ismaël Derra est l’un d’eux. Outre ses talents d’orateur, il peut compter sur une grande autorité et légitimité spirituelle découlant de ses études. Le grand imam Sana, un aîné, s’est d’ailleurs montré très élogieux envers lui : « Ismaël Derra a un savoir très étendu et sa jeunesse fait que la communication se passe très bien avec l’auditoire composé essentiellement de jeunes. Avec des jeunes comme Ismaël Derra, nous sommes convaincus que la relève dans le domaine de l’expansion de la foi musulmane est bien assurée³⁹. »

35. *Ibid.*

36. Mamadou, 12 octobre 2011.

37. Gomez-Perez et collab., *loc. cit.*, 2009, p. 202.

38. Issa, 10 octobre 2011.

39. « Prêches du dimanche de Ismaïl Derra : un jeune érudit qui fait courir les foules », *Sidwaya*, 1^{er} juillet 2005.

Dans certaines mosquées, les imams âgés ont accepté de céder leur place aux jeunes, qu'ils jugent mieux instruits qu'eux, lors de la prière quotidienne ou celle du vendredi comme l'a expliqué Mamoudou du Mouvement sunnite : « Comme les vieux n'ont pas autant étudié que les jeunes, les vieux imams laissent souvent la place aux jeunes tout en les soutenant grâce à leur expérience. Les vieux imams supportent les jeunes imams vu que ce sont les connaissances qui font que tu peux être un imam et non l'âge⁴⁰. » Un imam âgé de la CMBF a même confié qu'il lui arrivait parfois de faire comme s'il était malade pour qu'un jeune puisse prendre sa place pour guider la prière quotidienne⁴¹. Ce vieil imam septuagénaire de la mosquée Hamdallaye souhaite lui aussi accorder une place importante aux jeunes :

Souvent, les jeunes imams savent mieux articuler un sermon et sont mieux formés. C'est pourquoi les imams aînés laissent de la place aux jeunes. J'ai moi-même fait part aux autres imams que j'aimerais laisser encore plus de place aux jeunes. J'aimerais faire comme d'autres imams aînés font en me retirant au profit des jeunes et de rester un guide, une référence pour les jeunes imams. C'est le savoir qui prime. La charge d'imam n'est pas un bien ni une gloire. Alors il faut savoir laisser la place aux plus jeunes et aux plus instruits⁴².

Ces rapprochements intergénérationnels se manifestent aussi par le désir de certains imams âgés, peu formés, d'obtenir de l'aide des plus jeunes, plus instruits, pour les aider à préparer et moderniser leurs sermons⁴³. L'imam arabisant Issa Kafondo, connu principalement pour la radiodiffusion de ses sermons sur les ondes de Ridwane et conscient de n'avoir pas fait d'études universitaires, écrit souvent une première version de ses sermons. Il les fait ensuite lire à des collègues ou à des étudiants dans le but d'obtenir un avis et une correction du texte⁴⁴. C'est aussi le cas d'Issiaka de la CMBF :

J'ai étudié dans une médersa burkinabée jusqu'au bac. À cette époque, comme je n'avais pas de parents ni assez d'argent, je n'ai pas pu poursuivre aux études supérieures comme je l'aurais souhaité. C'est pourquoi je tente d'apprendre avec les imams qui ont suivi des études supérieures. Ce ne sont pas tous les imams qui ont la chance de poursuivre aux études supérieures

40. Mamoudou, imam du Mouvement sunnite, sa mosquée du vendredi à l'est près du camp militaire du général Sangoulé Lamizana, 29 octobre 2011.

41. Diaba, imam de la CMBF, à la Grande Mosquée de la CMBF, 12 octobre 2011.

42. Alpha, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

43. Bakary, 17 novembre 2011.

44. Mustapha, 3 octobre 2011.

ou d’aller étudier à l’étranger que ce soit dans les générations antérieures ou actuelles⁴⁵.

Le fait que les aînés prennent conscience de la nécessité de faire appel aux jeunes pour réorganiser le prosélytisme constitue donc une nouveauté au sein de l’islam burkinabé. La vision d’un choc intergénérationnel, si elle pouvait se défendre dans le contexte des années 1970 et 1980, doit être fortement nuancée à partir des années 1990 avec la présence évidente d’un dialogue et d’une collaboration intergénérationnelle au Burkina Faso à l’instar de ce qui s’observe aussi en Côte d’Ivoire, au Sénégal et au Niger⁴⁶. Malgré tout, les aînés n’ont plus vraiment le choix de faire preuve d’une plus grande ouverture et de laisser une place plus importante aux jeunes imams et prêcheurs⁴⁷. Pour bon nombre d’individus rencontrés, indépendamment de l’âge et des tendances islamiques, l’ascension des jeunes semble irrésistible : « Lorsque les vieux persistent à rester dans les mosquées et à écarter les jeunes imams, les fidèles ont tendance à délaisser ces mosquées au profit de celles où on y retrouve de jeunes imams qui ont un espace d’expression⁴⁸. »

La volonté de professionnaliser la gestion des mosquées et celle des prêches s’exprime également par l’importance accrue accordée à la formation des imams et des prêcheurs. Les associations musulmanes de différentes tendances organisent ou participent assez régulièrement à des séances de formation pour les imams et les prêcheurs depuis les années 1990⁴⁹. Par exemple, en juin 2007, un séminaire organisé par la CMBF se voulait un « cadre d’échange et de perfectionnement afin de rehausser le niveau des sermons dans les mosquées » pour les imams et prédicateurs qui y participaient⁵⁰. Cette initiative a été répétée l’année suivante sous le thème « Message de la mosquée » et a réuni 300 participants de la

45. Issiaka, 23 octobre 2011.

46. Gomez-Perez et collab., *loc. cit.*, 2009, p. 205-208 ; Sounaye, *loc. cit.*, 2012.

47. Mohamad, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande Mosquée, 13 octobre 2011.

48. Issiaka, 23 octobre 2011.

49. La première initiative du genre a eu lieu en juillet 1993. Pendant quatre jours s’était tenu un séminaire visant à former des imams et des prêcheurs de toutes tendances. Il y avait un souci de la « nouvelle génération » de rompre avec les pratiques d’« antan » et de « moderniser » la profession d’imam. Voir « C.I.B. : imams et prêcheurs à l’école », *L’Observateur Paalga*, 26 juillet 1993 ; « Premier séminaire de formation du Conseil islamique burkinabè : réorganiser les fidèles à la base », *Sidwaya*, 26 juillet 1993 ; « Des Imams modernes : pour quel Islam ? », *L’Observateur Paalga*, 29 juillet 1993.

50. « Communauté musulmane du Burkina : le sermon des imams au centre d’un séminaire de formation », *Sidwaya*, 7 juillet 2006.

capitale⁵¹. Du côté de l'AEEMB, des cycles de formation sont offerts aux militants aspirant à devenir imams; ils concernent l'art oratoire, les connaissances islamiques, etc⁵².

Des ONG islamiques transnationales offrent également de telles formations depuis les années 1990. Par exemple, du 7 au 14 octobre 1993 s'est tenu un séminaire de formation des imams et des prédicateurs au Centre culturel arabe libyen avec la collaboration de l'Association mondiale de l'Appel islamique (AMAI) autour de la question « Dans un État laïque, multiculturel et économiquement faible comme le Burkina Faso, quel doit être le rôle d'un responsable religieux? »⁵³ En 2002, cette ONG a organisé un séminaire autour du thème du « Rôle du prêcheur et de l'imam pour une meilleure connaissance de l'islam ». Ce séminaire devait permettre, selon le coordonnateur, de « faire comprendre l'essentiel de l'islam aux imams et aux prêcheurs ». Les trois jours de travail ont porté sur l'importance du sermon moderne, le rôle du prêcheur et de l'imam, la vision de l'islam sur l'intégrisme et les sectes, les pratiques que l'imam doit savoir et la propagation de l'islam⁵⁴. D'autres séminaires avaient pour sujet « l'importance de la prédication, des méthodes de préparation du discours de la prière du vendredi » et « la place de l'imam dans la société et comment ce dernier doit s'y comporter⁵⁵ ». Plus récemment, en 2010, une séance de formation de deux semaines sur la lecture adéquate du Coran, l'art oratoire, la préparation et la présentation du sermon et le bon comportement d'un imam a été élaborée pour une quarantaine d'individus⁵⁶.

Par ces multiples initiatives, il apparaît de toute évidence que la professionnalisation de la charge d'imam et de prêcheur fait partie des priorités des associations musulmanes burkinabées. Or, de tels séminaires de formation demeurent toutefois assez peu nombreux, faute de moyens financiers adéquats, car ils impliquent une prise en charge des imams qui s'y déplacent, pour l'hébergement, la nourriture, etc⁵⁷. En outre, un des

51. « Imams et prédicateurs: une formation pour des messages adaptés à la mosquée », *Le Pays*, 19 mars 2008.

52. Daby, 17 octobre 2011.

53. « Imams et prédicateurs: version revue et corrigée », *Le Pays*, 20 octobre 1993.

54. « AMAI – Les imams et les prêcheurs mieux outillés », *L'Observateur Paalga*, 23 octobre 2002.

55. « Association mondiale de l'Appel islamique: des imams à l'école de la prédication », *Sidwaya*, 17 juin 2006.

56. Mustapha, 3 octobre 2011.

57. Bakary, 17 novembre 2011.

informateurs ayant obtenu son doctorat dans une université arabe a également fait état du non-renouvellement du contenu des conférences et des séances de cours d’année en année⁵⁸. Ces formations sont malgré tout d’excellentes occasions de rapprochement entre les générations, car il arrive que de jeunes érudits animent des ateliers de formation pour des plus vieux. Il s’agit aussi d’un moment pour des imams et des prêcheurs provenant de différentes tendances et associations de se rencontrer⁵⁹.

Malgré les progrès de la professionnalisation, sensibles dans ces réformes de la gestion des mosquées et de la qualité des prêches et des sermons, les changements dans la réorganisation interne des mosquées paraissent s’opérer plus lentement dans les mosquées de type confrérique. À celle d’Hamdallaye, l’organisation demeure traditionnelle, avec la présence d’un imam principal et d’adjoints⁶⁰. Le cheikh Aboubacar Doukouré cumule plusieurs fonctions : il est officiellement celui qui préside le comité de gestion, l’argentier et le premier imam du vendredi. Cependant, compte tenu de la fréquence de ses voyages d’affaires, les imams adjoints officient, la plupart du temps, la prière du vendredi⁶¹. De plus, la charge de l’imam dans cette mosquée s’avère être un héritage transmis par l’imam à ses enfants. Le fondateur de la mosquée était le grand-père du cheikh Doukouré. Lorsqu’il est décédé, c’est son fils, le père de Doukouré, qui est devenu responsable de la mosquée⁶². De la même manière, l’organisation interne des mosquées de l’AIT/CITB demeure elle aussi traditionnelle. À la mort de Sidi Mohammed Maïga en février 1987, la dynastie des cheikhs de Ramatoulaye s’est consolidée par la succession de son fils, cheikh Aboubacar Maïga II, à la tête de cette tendance hamalliste et de l’AIT⁶³. Il tirait sa légitimité et son autorité non seulement de sa licence en théologie obtenue dans une université d’Arabie Saoudite, mais surtout de son lien de parenté direct avec le fondateur qui le rendait détenteur de la *baraka*. Âgé de 40 ans seulement lorsqu’il est devenu le nouveau cheikh de Ramatoulaye, Aboubacar Maïga II s’est entouré d’un groupe d’ainés dans la soixantaine à titre de conseillers pour renforcer sa légitimité. L’important était de maintenir le *statu quo* au sein de l’organisation confrérique, très hiérarchisée et les rapports inégaux

58. Habib, 9 octobre 2011.

59. Mamadou, 12 octobre 2011.

60. Bakary, 17 novembre 2011.

61. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 413.

62. Alpha, 17 novembre 2011.

63. «Maouloud 87 à Ramatoulaye. Le 1^{er} office de Cheick Aboubacar Maïga II», *Sidwaya*, 9 novembre 1987.

entre maîtres et disciples⁶⁴. Ceci explique pourquoi les imams de la CITB⁶⁵ rencontrés ont été moins explicites quant à la place donnée aux jeunes. À la question « si les imams d'aujourd'hui sont mieux formés que ceux des précédentes générations ? », un imam de la nouvelle cohorte a répondu qu'« on ne peut pas dire cela de cette façon puisque nous sommes de bons successeurs de nos pères et nos mères qui étaient nos maîtres⁶⁶ ».

L'âge demeure très respecté dans certaines mosquées de Ouagadougou, les jeunes n'envisageant pas d'outrepasser l'autorité des aînés. C'est le cas à la mosquée principale de la CITB, malgré l'adoption d'un système de rotation entre les imams. Lors d'un entretien avec quatre imams de cette mosquée, c'est le plus âgé du groupe qui a parlé durant presque tout l'entretien. Il n'a donné la parole à un jeune que lorsqu'il a été question de la relation entre les jeunes imams et les aînés. Sa réponse témoignait bien de l'ascendant que les aînés semblent encore exercer sur les jeunes : « Il n'y a pas de problèmes de générations chez les imams de la Tidjaniyya. Ce que le cheikh dit, c'est ce que nous faisons. Nous suivons ses instructions et ce qu'il dit. Chacun a sa place, chacun suit ce que le cheikh dit. Depuis toujours, ce que le cheikh dit, les gens suivent et il n'y a jamais eu de problèmes⁶⁷. » Ainsi, l'islam tel qu'il est pratiqué au sein de la CITB semble être marqué par la persistance de rapports inter-générationnels et le respect de la hiérarchie basée sur l'âge, les jeunes s'en tenant à la place qui leur est accordée par leurs aînés. Des tensions inter-générationnelles se posent donc toujours malgré des réformes internes au sein des mosquées.

Du côté de la CMBF, les changements semblent être aussi difficiles à opérer. Bien que de nombreuses mosquées de Ouagadougou affiliées à la CMBF aient adopté le principe de la rotation des imams et aient cherché à professionnaliser la gestion du lieu de culte, les jeunes rencontrent parfois encore des problèmes dans certaines d'entre elles. Au sein de la Grande Mosquée de Ouagadougou et du bureau national de l'association, de vives tensions se sont fait sentir autour de la personne du grand imam Aboubacar Sana, qui cumulait aussi la fonction de

64. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 19-20.

65. La *Tidjaniyya* « douze grains » a fusionné en 2009 avec l'AIT pour créer la Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso (CITB).

66. Un groupe d'imams de la *Tidjaniyya*, imams de la *Tidjaniyya*, mosquée du vendredi principale de la *Tidjaniyya*, 19 novembre 2011.

67. *Ibid.*

président de la CMBF depuis le congrès de Ziniaré en décembre 1997⁶⁸. Les querelles intestines ont été étalées sur la place publique à l’approche du congrès d’octobre 2004. Le mois précédent, le journal *Le Pays* avait dévoilé que le président de l’association avait été contraint de démissionner. Quelques jours plus tard, *L’Observateur Paalga* publiait une correspondance datant du 24 août 2004 du bureau exécutif national de l’association à l’intention d’Oumarou Kanazoé dans laquelle des membres ont fait part de leur désaveu envers Aboubacar Sana et ont réclamé son départ⁶⁹. La nuit qui a précédé la publication de ce numéro, le directeur de publication du journal avait même reçu la visite d’Oumarou Kanazoé, principal pourvoyeur financier de l’association, d’Alizéta Ouédraogo⁷⁰ et d’Alassane Soré, opérateur économique et responsable des jeunes de la CMBF, pour que la lettre ne soit pas publiée étant même « prêts à payer le prix qu’il faut afin que l’écrit ne paraisse pas » ont-ils dit⁷¹. Dans cette correspondance, les signataires s’étaient notamment montrés très critiques envers la conception de l’imamat d’Aboubacar Sana et ses pratiques « anti-islamiques » :

[...] Tous les membres du bureau exécutif pensent qu’il est déplorable qu’un grand imam d’un pays comme le Burkina Faso se serve du Mimbara⁷² de la grande mosquée centrale, lieu de prière, pour proférer des injures à l’endroit des hautes autorités du pays, de ses propres collaborateurs, quelquefois pour des règlements de comptes, etc. L’opinion publique musulmane est témoin des attaques et démonstrations de connaissances de l’islam, que notre grand imam Aboubacar SANA adresse avec vivacité à l’endroit de l’imam OUEDRAOGO Sayouba du Mouvement sunnite, en disant qu’un bon imam n’a pas le droit d’utiliser le Mimbara pour proférer des injures à autrui. [...] Depuis l’existence de l’Islam de façon générale et de la Communauté

68. « Oubritenga : AG statutaire de la Communauté musulmane », *L’Observateur Paalga*, 2-3-4 janvier 1998.

69. « Communauté musulmane du Burkina Faso : un chapelet de griefs contre l’imam Sana », *L’Observateur Paalga*, 20 septembre 2004.

70. Femme d’affaires prospère et influente, elle a connu une ascension fulgurante qui, comme le rappellent ses détracteurs, a coïncidé avec le mariage en 1994 de sa fille Salah avec François, le frère cadet du président Blaise Compaoré et son conseiller économique pendant plus de deux décennies. Surnommée la « belle-mère nationale » par les Burkinabés, elle a été la vice-présidente de la chambre de commerce et d’industrie du Burkina avant de succéder à Oumarou Kanazoé à sa mort en octobre 2011. Elle est venue à s’intéresser de près aux questions touchant la CMBF.

71. « Crise à la communauté musulmane : El hadj Sana s’en lave les mains », *L’Observateur Paalga*, 21 septembre 2004.

72. Le « minbar » est une sorte de tribune servant de chaire d’où l’imam fait son sermon lors de la prière du vendredi.

musulmane de façon particulière, tout Imam a toujours des Naïbs (adjoints à lui officiellement connus). Ce n'est pas le cas du président SANA. Jusqu'à nos jours, il n'existe pas des Naïbs pour notre grande mosquée de Ouagadougou. En cas d'empêchement, le président de façon spontanée envoie un de ses hommes à lui pour officier la prière du vendredi⁷³.

Le groupe des frondeurs, dont les têtes de proue étaient Oumar Kouanda (1^{er} vice-président), Seydou Ouédraogo dit Sas-Naaba et Yéro Tall (secrétaire-général), tous membres du bureau exécutif, reprochait à Sana sa mauvaise gouvernance – une somme d'au moins 12 millions de francs CFA aurait « disparue » sans justification financière – et l'accusait de gérer l'association comme « sa chose personnelle ». Enfin, près de deux ans plus tard, il n'avait toujours pas convoqué un congrès pour le renouvellement du bureau de la CMBF alors que son mandat devait se terminer à la fin décembre 2002. Pour toutes ces raisons, ces individus étaient d'avis qu'Aboubacar Sana était devenu indigne d'assurer la présidence de l'association et de diriger la prière à la Grande Mosquée de Ouagadougou⁷⁴. Aboubacar Sana a finalement été remplacé au poste de président par Oumarou Kanazoé au terme du congrès de la CMBF d'octobre 2004. Il est toutefois demeuré le grand imam de la Grande Mosquée de Ouagadougou⁷⁵.

L'adoption de réformes visant la professionnalisation de la gestion des mosquées et celle de la préparation des sermons et des prêches à Ouagadougou a favorisé une dynamique de négociations et de rapprochements intergénérationnels au sein de la cohorte de la transition démocratique malgré certaines tensions persistantes. Parallèlement à cela, l'amorce d'une « transition démocratique » au Burkina Faso à partir de 1991 et le contexte religieux hautement concurrentiel ont favorisé une

73. « Communauté musulmane du Burkina Faso : un chapelet de griefs contre l'imam Sana », *L'Observateur Paalga*, 20 septembre 2004.

74. Voir « Communauté musulmane : une crise à l'odeur d'argent et aux couleurs politiques », *L'Événement*, 25 octobre 2004.

75. « Communauté musulmane : Oumarou Kanazoé reprend sa chose », *L'Observateur Paalga*, 11 octobre 2004. Si la mauvaise gestion financière de la CMBF semble être le fond de la crise entre le président sortant, Aboubacar Sana, et certains membres de son bureau exécutif, le journaliste Idrissa Barry a aussi souligné les querelles nées de la restructuration de la Commission nationale d'organisation du pèlerinage à La Mecque (CNOPM). Celles-ci auraient impliqué l'imam Sana et le ministre de l'Administration territoriale et de la Décentralisation de l'époque, Moumouni Fabrè. Ce dernier aurait donc encouragé la destitution de Sana. Voir « Querelles autour du hadj », *L'Événement*, 25 octobre 2004.

plus grande visibilité et une médiatisation de l’islam et de certains imams et prêcheurs.

«TRANSITION DÉMOCRATIQUE» ET LIBÉRALISATION DE LA SPHÈRE PUBLIQUE: ENTRE VIVE COMPÉTITION RELIGIEUSE ET VISIBILITÉ ACCRUE DE L’ISLAM BURKINABÉ

À la suite du discours de La Baule du 20 juin 1990⁷⁶, le régime de Compaoré a entrepris de réintroduire le multipartisme grâce à la présentation, le 2 juin 1991, de la constitution de la IV^e République du Burkina Faso, qui a été approuvée par référendum à 93 %⁷⁷. Celle-ci s’est accompagnée de réformes visant la libéralisation politique et sociale du Burkina Faso. La constitution garantissait notamment les médias privés et le pluralisme politique comme stipulé dans le Titre 1, Chapitre 1, Article 8 : « Les libertés d’opinion, de presse et le droit à l’information sont garantis. Toute personne a le droit d’exprimer et de diffuser ses opinions dans le cadre des lois et règlements en vigueur⁷⁸. » Cette volonté s’est par la suite manifestée avec la création du Conseil supérieur de l’information du Burkina Faso (CSI) décrétée le 1^{er} août 1995. Le conseil se voulait une « institution nationale indépendante » de régulation de l’information et de la communication et il était « chargé de la promotion de la liberté de la presse à travers des pratiques professionnelles responsables⁷⁹ ». Puis, à la suite d’une loi adoptée le 2 février 2005 assurant la constitutionnalisation de l’instance de régulation, le CSI est devenu le Conseil supérieur de la communication (CSC)⁸⁰. La mise sur pied de cette instance marquait donc un tournant dans l’histoire du pays, puisque les différents

76. Dans le cadre de la 16^e conférence des chefs d’État d’Afrique et de France qui s’est déroulée dans la commune française de La Baule-Escoublac, le président français François Mitterrand rendit l’aide française conditionnelle aux efforts accomplis par les États africains en matière de démocratie. Suivant ce discours, des élections multipartistes furent tenues pour la première fois dans plusieurs pays d’Afrique francophone auparavant à partis uniques en 1990 et 1991.

77. Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 142-144.

78. « Constitution du Burkina Faso », *Présidence du Burkina Faso*, <http://presidence.bf/constitution.php?sid=22>, page consultée le 16 avril 2012.

79. « Le conseil : historique », *Conseil supérieur de la communication*, www.csi.bf/conseil/historique.htm, page consultée le 16 avril 2012.

80. *Ibid.*

régimes étatiques depuis l'indépendance s'étaient réservé pratiquement le monopole audiovisuel et médiatique⁸¹.

La libéralisation des télécommunications a accru les possibilités d'expression dans la sphère publique pour les différents acteurs burkinabés. Les mouvements religieux de toutes les confessions ont saisi l'occasion de la déréglementation et de l'expansion rapide des médias de masse pour utiliser la presse, la radio, la télévision et plus récemment l'Internet pour promouvoir leurs objectifs religieux, politiques et sociaux. Le Burkina Faso a alors assisté à une vague de médiatisation spirituelle où la radio et dans une moindre mesure la télévision ont été employées comme voies de prosélytisme et d'affirmation religieuse. Les mouvements pentecôtistes et catholiques se sont montrés initialement les plus entreprenants. La Radio Évangélique Développement a été lancée le 2 juillet 1993, sous l'impulsion du pasteur protestant Mamadou Philippe Karambiri; puis, dans les mois suivants, une radio catholique, Radio Maria, a été créée grâce à l'initiative du cardinal Zoungrana. En 1995, la Fédération des Églises évangéliques a lancé elle aussi sa radio, Radio Lumière Vie Développement. À cela, s'est ajouté à Ouagadougou deux chaînes de télévision religieuses: une évangélique, Canal Viim Koèga (CKV), et une catholique, TV Maria, mise en avant en décembre 2009 par l'archidiocèse de Ouagadougou. Ainsi, en 2010, le Burkina Faso ne comptait pas moins de 39 radios et de 6 chaînes de télévision confessionnelles⁸².

Les rassemblements ponctuels dans des lieux publics tels que des hôtels et des stades ainsi que l'utilisation d'affiches, de l'Internet et la commercialisation de livres, de films, de cassettes, de CD et de DVD religieux témoignent de la visibilité des groupes chrétiens. La sphère publique burkinabée est ainsi rapidement devenue un espace de compétition et de concurrence religieuse marquée par l'émergence d'entrepreneurs religieux⁸³. D'origine américaine, l'Église des assemblées de Dieu du

81. En juin 1984, sous la révolution sankariste (1984-1987), les bureaux du journal indépendant *L'Observateur*, un des piliers de la presse burkinabée, furent incendiés. Le journal s'était montré critique envers le pouvoir.

82. «Composition du paysage médiatique burkinabè», *Conseil supérieur de la communication*, www.csc.bf/index.php/nos-medias/composition-du-paysage-mediatique-burkinabe, page consultée le 27 septembre 2012.

83. Cédric Mayrargue, «Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam», *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009; Maud Lasseur et Cédric Mayrargue, «Introduction au thème. Le religieux dans la pluralisation contemporaine: éclatement et concurrence», *Politique africaine*, n° 123, 2011.

Burkina Faso, regroupant 500 000 fidèles, soit 90 % des pentecôtistes burkinabés et 5 % de la population nationale, se montre particulièrement dynamique⁸⁴. À l’échelle sous-continentale, le Burkina Faso est devenu le centre de diffusion de ce mouvement⁸⁵ et sur le plan national, la présence pentecôtiste est de plus en plus visible et reconnue dans la sphère publique. Les mouvements évangéliques sont également en croissance depuis les dernières années : selon l’ONG chrétienne Compassion internationale, le Burkina Faso compte 6 094 églises évangéliques et 6 166 pasteurs selon des chiffres de 2013⁸⁶. La participation des Assemblées de Dieu à la Commission électorale nationale indépendante lors du scrutin présidentiel de décembre 1998 illustre aussi cette importance⁸⁷. La vigueur médiatique des groupes religieux, et particulièrement des mouvements pentecôtistes, n’est cependant pas propre au Burkina Faso. Le dynamisme des pentecôtistes des pays voisins tels que le Bénin⁸⁸, le Ghana, avec la *Church of Pentecost*⁸⁹, et le Nigeria avec la *Redeemed Christian Church of God*⁹⁰ est même plus fort. Le Burkina Faso et la sous-région s’inscrivent pleinement dans le phénomène mondial de la médiatisation et de la marchandisation croissante de l’ensemble des

84. Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2009, p. 29.

85. Cédric Mayrargue, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l’Ouest », *Critique internationale*, vol. 22, n° 1, 2004, p. 98.

86. « Églises et missions évangéliques du Burkina : Compassion internationale fait l’autopsie [sic] », *Sidwaya*, 18 juillet 2013.

87. Mayrargue, *loc. cit.*, 2004, p. 106.

88. Albert De Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire : Le cas béninois*, Paris, L’Harmattan, 2001 ; Cédric Mayrargue, *The Expansion of Pentecostalism in Benin : Individual Rationales and Transnational Dynamics*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

89. Paul Gifford, *Ghana’s New Christianity : Pentecostalism in a Globalising African Economy*, Londres, Hurst & Company, 2004 ; J. Kwabena Asamoah-Gyadu, *African Charismatics : Current Developments Within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden, Brill, 2004 ; Sandra Fancello, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l’Ouest*, Paris, Karthala, 2006 ; Birgit Meyer, « Going and Making Public Pentecostalism as Public Religion in Ghana », dans Harri Englund (dir.), *Christianity and Public Culture in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2011.

90. Rosalind I. J. Hackett, « Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 3, 1998 ; Asonzeh F. K. Ukah, *A New Paradigm of Pentecostal Power : A Study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, Trenton, Africa World Press, 2008 ; Ruth Marshall, *Political Spiritualities : The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

mouvements religieux de la planète, de plus en plus visible dans la sphère publique⁹¹.

Devant la médiatisation des autres courants religieux, les musulmans burkinabés, isolés par rapport aux chrétiens plus entreprenants, ont désiré donner une grande visibilité à l'islam par l'entremise des médias. Comme l'a souligné Mayrargue, dans un contexte de « champs religieux extrêmement diversifiés et concurrentiels⁹² », il n'est pas surprenant que la « compétition religieuse » dans la sphère publique ait mené les différents acteurs religieux à « recourir à des modalités d'action, identiques ou proches, montrant qu'une situation de concurrence peut aussi générer des formes d'emprunts⁹³ ». Pour nombre de musulmans burkinabés, il s'agit de « promouvoir l'image de marque de l'islam⁹⁴ », comme le soulignait cet intervenant lors d'une conférence-débat organisée par le CERFI :

Nous sommes à l'ère des autoroutes de l'information. Nous avons Internet, nous avons l'informatique, nous avons tout ce qu'il faut, les vidéos, l'audio-visuel, etc., tout ce qu'il faut en tout cas pour diffuser le message de l'islam. Il ne faut rien laisser de côté. Il faut utiliser tout ce qui est possible, la presse parlée, la presse écrite, la presse audiovisuelle, les autoroutes de l'information pour transmettre le message de l'islam de la manière la plus convenable. [...] c'est quelque chose qui s'impose aujourd'hui pour que le message de l'islam soit compris surtout quand on connaît les défis, les enjeux aujourd'hui. Nous savons que le sionisme, qui est cette idéologie maléfique extrêmement organisée, a étendu ses tentacules sur le monde entier et le sionisme est en train de diffuser de très fausses informations sur l'image de marque de l'islam⁹⁵.

Cette volonté de diversifier les supports de la communication islamique s'est notamment manifestée par l'apparition de plusieurs périodiques islamiques, dont *L'Appel*, un bimestriel publié entre novembre 1994 et 1999 ; le bulletin francophone *An-Nasr trimestriel* depuis janvier 1997 et l'hebdomadaire *An-Nasr Vendredi* à partir de 2004 par l'AEEMB ; le *CERFIste* de 2006 à 2010 par le CERFI ; et les mensuels

91. Birgit Meyer et Annelies Moors (dir.), *Religion, Media and the Public Sphere*, Indianapolis, Indiana University Press, 2006.

92. Mayrargue, *loc. cit.*, 2004, p. 103.

93. Mayrargue, *loc. cit.*, 2009, p. 98.

94. Hassan Diallo, « Conférence-débat organisée par le CERFI », enregistrement personnel, date inconnue.

95. *Ibid.* La critique du sionisme est étroitement liée avec la situation des Palestiniens, qui est très fréquemment dénoncée par de nombreux musulmans burkinabés notamment lors de sermons et de prêches.

islamiques indépendants *Al Qibla* en 2007 et *La Preuve* (2007-2011). Des difficultés d’ordre matériel, financier et humain ont fait en sorte qu’il n’y a que le *An-Nasr trimestriel* et le *An-Nasr Vendredi* parmi ces titres qui ont perduré. Ce « bulletin d’information et de formation », toujours actif, aborde des sujets assez variés et offre des transcriptions de prêches ou de sermons prononcés lors des prières des fêtes religieuses. Actuellement, il n’y a cependant qu’un seul titre visant un public plus large que le milieu associatif et qui est toujours actif : il s’agit du mensuel *L’Autre Regard*⁹⁶, qui a été lancé en septembre 2012 par Arounan Guigma, qui n’est affilié à aucune association musulmane.

Alors que les chrétiens et les pentecôtistes ont fondé des radios confessionnelles dès les années 1990, il a fallu attendre la décennie suivante pour voir apparaître des radios islamiques au Burkina Faso. La première a été créée à Bobo-Dioulasso par la Communauté islamique Ahmadiyya en 2002 (Radio Islamique Ahmadiyya)⁹⁷, mais c’est seulement en décembre 2004 qu’a eu lieu le lancement de la première chaîne de radio privée islamique à Ouagadougou, la radio Al Houda, grâce au financement de la Fondation islamique Abdallah Ben Massoud⁹⁸. Une deuxième, Ridwane pour le développement, a été mise en onde le 13 mars 2010 sur l’initiative de cheikh Aboubacar Doukouré⁹⁹ avec l’aide de la Fondation islamique internationale de charité (FIIC)¹⁰⁰. Ouagadougou compte, depuis peu, une troisième radio, IQRA, fondée par le docteur Gaoussou Diawara et Adamé Ouédraogo, surnommé « Karsemba » (« le maître » en mooré), populaire maître coranique de la Ligue burkinabè pour la lecture et la mémorisation du Saint Coran (Libulmesco)¹⁰¹. La CMBF a reçu un financement de l’État pour fonder

96. Anciennement *Le vrai visage de l’islam*.

97. Samson, *loc. cit.*, 2011.

98. Le fondateur de cette ONG confessionnelle burkinabée est El hadj Issouf Kanazoé, un riche commerçant burkinabé. Cette fondation peut notamment compter sur le financement de son président, Mohamed Elsherbini, un Saoudien fortuné. Cette fondation travaille étroitement avec le Mouvement sunnite.

99. « Radio Ridwane pour le développement : la voix de l’islam sur la 100.3 FM », *Sidwaya*, 16 mars 2010.

100. Une ONG islamique dont le siège se trouve au Koweït. C’est le cheick Aboubacar Doukouré qui a installé la représentation au Burkina Faso. Sur les différentes ONG confessionnelles impliquées au Burkina Faso, voir Marie Nathalie LeBlanc et collab., « Les ONG confessionnelles en Afrique de l’Ouest : un équilibre précaire entre prosélytisme et professionnalisme au Burkina Faso », *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d’études du développement*, vol. 34, n° 2, 2013.

101. Sur cette figure musulmane et celle du D^r Diawara ainsi que sur la Libulmesco, voir Saint-Lary, *loc. cit.*, 2011.

une quatrième radio dans la capitale dans le courant de l'année 2015. Le CERFI, quant à lui, travaille actuellement à la rédaction des textes en vue d'une demande auprès du CSC pour obtenir une fréquence pour lancer leur propre radio à moyen ou long terme¹⁰².

Le comité de mise en place de la radio Al Houda avait utilisé l'argument selon lequel les musulmans n'avaient encore aucune radio à Ouagadougou à l'inverse des chrétiens et des pentecôtistes pour acquérir un droit d'émettre et pouvoir « répondre au dynamisme des chrétiens¹⁰³ ». Le responsable de la fondation, Abdallah Ben Massoud, a donné une explication similaire :

Les gens étaient en train de dire que toutes les autres religions avaient leur radio. Tous les musulmans murmuraient. C'est ce qui nous a amenés à créer la radio Al Houda. Effectivement, comme les gens en parlaient beaucoup, le Togo avait déjà une radio islamique. Nous sommes donc allés la visiter. À notre retour, nous avons décidé de faire la radio. Beaucoup de gens nous ont accompagnés dans ce projet. C'était très important. Aujourd'hui, on passe n'importe quoi à la radio et aussi la télé. Les gens écoutent des émissions qui n'éduquent pas les enfants. Au moins, si les enfants ont le choix d'écouter des émissions islamiques, au moins ils auront le choix. On ne peut quand même pas empêcher les enfants d'écouter des bêtises. Nous voulons au moins proposer un autre choix aux gens. Nous savions donc tous que nous avons besoin d'une radio. Dieu aidant, j'ai une certaine richesse qui m'a permis d'investir dans le projet¹⁰⁴.

Dans un contexte de compétition religieuse, l'utilisation de la radio par les musulmans s'avérait de première importance pour rejoindre un maximum de fidèles puisqu'il s'agit du média le plus important au Burkina Faso. Selon des données de 2005, deux tiers des ménages burkinabés disposaient d'une radio alors qu'un sixième d'entre eux avaient un téléviseur¹⁰⁵. Ceci est d'autant plus vrai qu'outre son accessibilité incomparable, la radio est un « média carrefour entre les populations », qui est capable de « dépasser en partie des clivages pourtant prégnants dans la société burkinabè : rural/urbain ; alphabétisé/analphabète ; francophone/locuteur des langues nationales¹⁰⁶ ».

102. Moumouni, 1^{er} mai 2015.

103. Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011.

104. Siale, 10 novembre 2011.

105. Sylvie Capitant, « La radio en Afrique de l'Ouest, un "média carrefour" sous-estimé? L'exemple du Burkina Faso », *Réseaux*, vol. 150, n° 4, 2008, p. 202.

106. *Ibid.*, p. 203.

La radiodiffusion de sermons et de prêches sur les ondes des différentes radios islamiques a donné une grande présence aux discours de plusieurs imams et prêcheurs arabisants de la cohorte de la transition démocratique. Un de ceux-ci est le jeune prêcheur arabisant Ismaël Derra, membre de la CMBF, qui est devenu une figure incontournable de l’islam ouagalais notamment grâce à sa participation aux émissions religieuses de la radio Al Houda. Après avoir fait l’école coranique avec son père puis obtenu son baccalauréat à la médersa centrale de Ouagadougou, gérée par la CMBF, il est parti faire ses études en pédagogie islamique en Égypte en tant que boursier de l’Université al-Azhar en 1996. De retour au Burkina Faso en 2004, après avoir obtenu sa licence, il s’est mis à prêcher dans la capitale¹⁰⁷. En 2005, un article de journal de la presse généraliste a fait état de la popularité de ce prêcheur, « beau temps mauvais temps », attirant chaque semaine plusieurs centaines de fidèles de toute la ville de Ouagadougou pour écouter ses « prêches accrocheurs » sur la foi islamique et la vie du musulman en société. Le journaliste Hamado Nana s’est dit impressionné par l’« éloquence » et le ton posé du prêcheur¹⁰⁸.

Abdoul Rahmane Guelbéogo, du Mouvement sunnite, en est un autre parmi les jeunes imams et prêcheurs arabisants de cette nouvelle cohorte, qui s’est notamment fait connaître grâce aux deux émissions qu’il anime à la radio Al Houda, bien qu’il soit moins populaire qu’Ismaël Derra. À l’instar de ce dernier, l’imam Guelbéogo a fait ses études dans une médersa au Burkina Faso avant d’obtenir une bourse pour aller étudier quatre ans à l’Université de Médine en Arabie Saoudite où il s’est spécialisé dans l’étude des *hadiths*¹⁰⁹. Un ancien responsable du Mouvement sunnite rencontré durant l’enquête de terrain s’est même dit très impressionné par l’étendue des connaissances de l’imam Guelbéogo sur la tradition du prophète, lorsqu’il l’a entendu la première fois durant une prière du vendredi. Cette érudition a d’ailleurs valu à l’imam une bonne réputation auprès de sa communauté et il a obtenu rapidement une charge d’imam à la mosquée du vendredi du Mouvement sunnite dans le secteur 20 de Ouagadougou¹¹⁰.

107. Aziz, 10 octobre 2011.

108. « Prêches du dimanche de Ismaïl Derra : un jeune érudit qui fait courir les foules », *Sidwaya*, 1^{er} juillet 2005.

109. Bocar, imam du Mouvement sunnite, à son bureau, 28 octobre 2011.

110. Sékou, 5 novembre 2011.

La médiatisation des sermons et des prêches des jeunes imams et prédicateurs comme Ismaël Derra et Abdoul Rahmane Guelbéogo tend aussi à toucher des individus plus âgés au sein de la cohorte des années 1990 et 2000, et ce, de toutes tendances confondues. Parmi ceux-ci, Aboubacar Sana, grand imam de la Grande Mosquée de Ouagadougou de la CMBF, Mohamad Kindo, grand imam du Mouvement sunnite et Mohamed Sawadogo, imam de la mosquée Al Houda, sont devenus des figures musulmanes très médiatisées aussi bien dans les médias islamiques que non confessionnels. Ces trois arabisants, s'étant fait remarquer durant les années 1990 et 2000, ont en commun un talent d'orateur, qui leur permet d'attirer les fidèles, et des études islamiques à l'étranger. Né en 1950, Aboubacar Sana a appris très tôt à lire le Coran sous l'influence de son père. Après un court séjour au Ghana où il est allé poursuivre cet apprentissage, il a obtenu une bourse qui l'a conduit dans un long périple dans des pays arabes. Il a séjourné tour à tour au Caire, à Damas, à Bagdad et enfin à Médine en Arabie Saoudite où il y est demeuré une dizaine d'années. Il y a obtenu une licence afin de se tourner vers l'enseignement de l'islam. De retour au Burkina Faso en 1980, il a commencé une carrière de professeur à la médersa de la CMBF, celle du Mouvement sunnite et à l'école franco-arabe de l'Association Ittihad Islami du cheikh Aboubacar Doukouré. Parallèlement à l'enseignement, il était un membre actif de la CMBF. Il y a rapidement gravi les échelons si bien qu'à l'issue du congrès de Ziniaré en 1997, Sana est porté la tête de la structure et il est également devenu l'imam de la Grande Mosquée de Ouagadougou¹¹¹.

Pour sa part, Mohamad Kindo est né en 1961 à Abidjan en Côte d'Ivoire. Il a commencé très tôt la lecture coranique avec son père, qui était imam et maître coranique. Après avoir passé 2 ans à Ségou au Mali à la médersa du grand maître coranique Aboubacar Thiam, il est allé à Bobo-Dioulasso. Il a alors poursuivi ses études à la médersa située dans le secteur de Sikasso-Cira avant de partir en Arabie Saoudite en 1982 en tant que boursier de l'Université de Médine. Ses 22 ans d'études dans ce pays se sont conclues par l'obtention d'un doctorat en théologie en 2003. C'est en 2004 qu'il est revenu au Burkina¹¹². Quant à Mohamed Sawadogo, également boursier, il a quitté le Burkina Faso en 1979 à destination de Riyad en Arabie Saoudite où il a complété un doctorat en

111. « Imam Aboubacar Sana sur l'unité islamique – “Chez nous, ça patauge dans tous les sens” », *L'Observateur Paalga*, 17 juillet 2014; Ayo, imam, café Istanbul, 22 octobre 2011.

112. Idrissa, 22 octobre 2011.

rhétorique prophétique. Il y est resté 22 ans¹¹³. Certains imams et prêcheurs plus âgés issus de la cohorte précédente des années 1970 et 1980 bénéficient d’une forte médiatisation. C’est notamment le cas de l’imam arabisant Mahamoudou Bandé de la CMBF, évoqué dans le chapitre précédent. Il avait lui aussi suivi ses études dans les pays arabes (Égypte). Guide spirituel de la Ligue des jeunes musulmans du Burkina et de la Ligue des femmes musulmanes du Burkina, il attire énormément de fidèles lors des prières et des fêtes religieuses. Il est également très populaire chez les jeunes de la capitale, dont plusieurs portent même des t-shirts à son effigie.

Malgré tout, les imams et prêcheurs ayant fait un séjour dans les universités arabes ne constituent pas la majorité parmi la cohorte de la transition démocratique. Beaucoup de responsables religieux sont issus de la filière des médersas locales ou sous-régionales, qui se sont énormément développées et qui sont de plus en plus populaires avec la baisse du nombre de bourses attribuées par les pays arabes depuis les années 1990. À cela s’ajoute le fait que Ouagadougou compte dorénavant deux universités islamiques, qui accueillent de plus en plus d’étudiants musulmans. Ce faisant, les écoles coraniques, dont de nombreux imams et prêcheurs burkinabés étaient issus au sein de la première cohorte étudiée, forment de moins en moins d’individus appelés à devenir imam ou prêcheur à Ouagadougou. En fait, elles constituent souvent un premier contact avec la religion alors que nombre d’imams et de prêcheurs poursuivent ensuite leurs études dans les médersas. Par ailleurs, la médiatisation caractérisant plusieurs figures musulmanes de la cohorte des années 1990 et 2000 n’est pas nécessairement liée à un séjour à l’étranger dans les institutions islamiques prestigieuses. Lamine, qui anime une émission éducative islamique sur les ondes de la radio Al Houda, a suivi une formation à l’Université islamique de Say au Niger¹¹⁴ tandis que l’imam Issa Kafondo, évoqué précédemment, n’a pas fait d’études universitaires, mais a plutôt suivi une formation locale dans une école coranique. Ses sermons sont malgré tout radiodiffusés à l’occasion sur les ondes de Ridwane¹¹⁵. En fait, la plupart des prêcheurs entendus à cette radio ont été formés localement¹¹⁶. Ainsi, avec le phénomène de la médiatisation, ce n’est plus seulement l’acquisition d’un savoir religieux dans les grandes

113. Kassoum, 12 octobre 2011.

114. Lamine, 28 octobre 2011.

115. Daouda, 18 octobre 2011.

116. Mustapha, 3 octobre 2011.

universités islamiques qui est essentielle comme ce pouvait être le cas dans les cohortes précédentes, le talent d'orateur et le charisme comptent désormais pour beaucoup. Autour de ces imams et prêcheurs médiatisés se construit donc une nouvelle logique de légitimité et d'autorité religieuse. En s'appuyant sur le cas du Mali, Schulz était parvenu à une conclusion similaire :

*[...] media technologies, in their intermingling with commodity exchange and consumption, play a decisive role in reorganizing the discursive and semantic conditions of possibility for religious experience, argument, and authority. Rather than unsettle or displace conventional foundations of religious authority and legitimacy, the new economic and technological terms of mediating religion transform the material and moral conditions for creating and circulating authoritative interpretation*¹¹⁷.

Avec ces nouvelles figures d'autorité, l'islam burkinabé est également sorti du cadre « traditionnel » que représentent la mosquée, l'école coranique ou la médersa pour investir de nouveaux lieux de la sphère publique tels que des stades et des hôtels. Les grandes fêtes religieuses musulmanes sont souvent célébrées par le Grand imam Aboubacar Sana à la Place de la Nation à Ouagadougou où les fidèles se réunissent en très grand nombre¹¹⁸. L'imam Mahamoudou Bandé organise à l'occasion des célébrations religieuses dans différents lieux de la sphère publique tels que le Stade du 4 août de Ouagadougou. À l'occasion d'une cérémonie commémorative du Maouloud 2007 en compagnie de Chérif Ousmane Madani Haïdara¹¹⁹, guide spirituel malien très médiatisé dans son pays et l'ensemble de la sous-région, le stade d'une capacité de 35 000 personnes a été rempli au maximum de sa capacité et des fidèles se sont même vus refuser l'accès¹²⁰. En multipliant les activités de prosélytisme dans des espaces originellement laïques, dont certains plus « luxueux » comme des hôtels, il s'agit pour les musulmans de changer l'image rétrograde, souvent

117. Dorothea E. Schulz, « Promises of (im)mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, vol. 33, n° 2, 2006, p. 222.

118. Voir l'annexe III.

119. Sur cette figure charismatique, voir notamment Dorothea E. Schulz, « "Charisma and Brotherhood" Revisited: Mass-Mediated Forms of Spirituality in Urban Mali », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 2, 2003 ; Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005 ; Gilles Holder, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine: un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012.

120. « Le stade du 4-Août refuse du monde », *Le Pays*, 25 juin 2007.

accollée à l’islam, dans l’imaginaire collectif du Burkina Faso. Ce faisant, ils peuvent ainsi rendre l’islam présent partout dans la sphère publique et mieux attirer de nouveaux profils de fidèles à islamiser : des cadres, des intellectuels, des fonctionnaires, des industriels, etc. Cette logique, qui s’observe également dans les autres pays de la sous-région, participe aussi à une islamisation de la sphère publique : « Investir un stade, c’est non seulement investir un lieu populaire où sont organisés de grands rassemblements, mais c’est aussi prendre possession d’un lieu originellement laïque et ludique afin de l’islamiser¹²¹. »

La mise en ondes de la chaîne de télévision islamique Al Houda, lancée depuis le printemps 2012, a contribué à accentuer la visibilité de l’islam burkinabé et de plusieurs arabisants de cette cohorte. Ce projet a notamment été financé par la fondation Abdallah Ben Massoud, la même ONG à l’origine de la création de la radio Al Houda. Avec la création de chaînes de radio islamique, l’objectif visé par les musulmans est surtout de répondre au dynamisme des chrétiens et de rejoindre un maximum de fidèles par l’entremise du média le plus répandu à l’échelle nationale. La mise sur pied d’une chaîne de télévision relève davantage d’une stratégie visant à donner une allure moderne à l’islam pour attirer une clientèle de fidèles plus aisés. Le but est également de participer à la remoralisation de la société burkinabée. Des prêches font d’ailleurs régulièrement état du problème du contenu télévisuel :

La *télénovela*¹²² est une des questions qui ne saurait être omise dans cet article, car elle est l’une des actualités gênantes du moment pour la communauté des musulmans. En effet elle fait partie des choses les plus suivies sur les chaînes de télévision. Cependant, le danger que courent nos sociétés, c’est le fait que la *télénovela* véhicule des idées, des images, une culture contraire à la morale sociale en général et à l’islam en particulier. Il s’agit en réalité d’un mode de vie d’origine occidentale que les initiateurs et les tenants aspirent à rendre mondiale, c’est la mondialisation des cultures. La *télénovela* est le moyen le plus privilégié pour véhiculer le mode de vie et s’imposer à travers la colonisation des esprits [...]. C’est le regret que nos États où les mœurs ne font plus force de valeur dans l’ordre public au détriment des valeurs importées [...]. L’idéal est que nous produisons un

121. LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 51.

122. Les *télénovelas* sont des feuilletons de divertissement, diffusés quotidiennement à la télévision, produits par les pays lusophones, hispanophones et par l’Inde, dans lesquels sont mis en scène des histoires de famille où amour, gloire, beauté, argent, mensonges et trahisons sont les maîtres mots.

programme islamique de remplacement qui soit une alternative à ce que nous vivons. En tant qu'intellectuels, nous sommes interpellés¹²³.

Hamadou, qui a travaillé sur le projet de la télévision Al Houda, a expliqué que le caractère « immoral » des émissions diffusées sur les grandes chaînes de télévision a été une mesure incitative importante :

Quand nous voyons les clips musicaux et les émissions immorales que l'on présente à nos enfants sur les grandes chaînes de télévision, nous souhaitons leur offrir une offre musulmane alternative. Nous voulons faire place à beaucoup de débats, faire des tables rondes sur l'islam. Nous souhaitons aussi tenir compte de l'opinion publique, des préoccupations des gens. Nous voulons offrir des émissions sans tenir compte des différentes tendances de l'islam¹²⁴.

Par ailleurs, la visibilité des figures charismatiques de la cohorte de la transition démocratique est aussi accentuée par la vente de cassettes audio, de CD et de DVD de sermons et de prêches dans les kiosques situés devant la Grande Mosquée de la CMBF¹²⁵ et ailleurs dans la capitale. La figure de l'imam ou du prêcheur est omniprésente et mise en valeur sur les pochettes¹²⁶. Aux médias plus « traditionnels » que sont la presse, la radio et la télévision s'est ajouté l'Internet dans lequel l'islam burkinabé manifeste de plus en plus sa présence bien qu'elle soit encore relativement limitée. Des sermons et des prêches de plusieurs figures populaires sont disponibles sur Internet en téléchargement sur le site Web « Le Musulman du Faso », créé en février 2012 et qui a eu, à ce jour, 450 000 visites selon les statistiques affichées sur la page d'accueil¹²⁷. Sur la page d'accueil, il est possible d'écouter les derniers sermons du vendredi prononcés entre autres à la mosquée de Zangouettin du MSBF et à la Grande Mosquée de la CMBF, deux des plus importants lieux de culte de la capitale, ainsi que les prêches hebdomadaires de plusieurs figures populaires. Dans la section « Les prêches », les enregistrements sont classés par individu ou thèmes. Parmi ceux-ci, « Conseil au fonctionnaire » de Mohamed Sawadogo a aussi été téléchargé à plus de 5700 reprises. Le gestionnaire du site a même numérisé d'anciens prêches de l'imam Aboubacar Sana prononcés entre 1987 et 2003, qui étaient enregistrés sur cassettes audio. Ce site islamique, de loin le plus régulièrement mis

123. « La télévision », *An-Nasr Vendredi*, n° 340, 7 mai 2010.

124. Hamadou, responsable du projet de la chaîne de télévision Al Houda, bureaux de la RTB, 23 novembre 2011.

125. Voir l'annexe IV.

126. Voir l'annexe V.

127. <http://islam.bf>.

à jour au Burkina Faso, est assez complet avec un forum relativement actif, une section de clavardage, différentes sections thématiques (« Le Coran », « Fêtes », « Piliers de l’islam », etc.) et un flux RSS pour annoncer les titres des dernières informations consultables¹²⁸. Le « Musulman du Faso » a même une présence sur les médias sociaux avec sa page Facebook, qui a maintenant plus de 950 mentions « j’aime ». Les utilisateurs peuvent également télécharger une application *Android* pour téléphones intelligents.

Le concepteur de ce site, Abdoul Karim Ouédraogo, un jeune informaticien, propose également une page Web entièrement consacrée à 11 imams et prêcheurs dont Ismaël Derra¹²⁹ et Mohamad Kindo¹³⁰. Pour ces deux seuls individus, il était possible, en août 2014, d’écouter plus d’une centaine d’enregistrements audio. Depuis plus récemment, le site offre aussi des vidéos de sermons et prêches partagés par YouTube. Certes, leur nombre de visionnements est encore bien modeste (les six vidéos ont en moyenne 115 lectures), mais ceci témoigne tout de même d’une évolution importante prise par l’islam burkinabé.

La plupart des principales associations musulmanes disposent dorénavant d’un site Web officiel. L’AEEMB a le sien depuis janvier 2006. Selon leur président de l’époque, Tiguiani Nombé, « dans un monde de nouvelles technologies de la communication et de l’information, il est indispensable pour toute organisation sociale d’avoir un site afin de diffuser ses idéaux et d’exprimer sa compréhension¹³¹ ». À son avis, ceci était d’autant plus important puisqu’« aujourd’hui, bon nombre de sites et de médias diffusent des informations dégradant l’image de l’islam, s’inscrivant ainsi dans la lutte contre les valeurs islamiques. Cette image ne sera pas corrigée si nous n’utilisons pas les mêmes armes que nos ennemis, voire des armes plus performantes¹³² ». En 2008, le site de l’AEEMB a même remporté le deuxième prix pour un site Web provenant de la société civile dans le cadre de la Semaine nationale de l’Internet au

128. Voir l’annexe VI pour une capture d’écran de la page d’accueil « Le Musulman du Faso ».

129. <http://ismailderra.islam.bf>.

130. <http://kindo.islam.bf>.

131. « Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina : un site Web, pour plus de visibilité », *Sidwaya*, 31 janvier 2006.

132. *Ibid.*

Burkina Faso¹³³. Quant au CERFI¹³⁴, au Mouvement sunnite¹³⁵ et à la CMBF¹³⁶, s'ils offrent eux aussi un site Web, ils sont cependant mis à jour moins fréquemment. Cette différence peut encore s'expliquer par le « profil type » de fidèles ciblés par chacune des associations. Ainsi, l'importance accordée par l'AEEMB à leur site Internet répond tout à fait aux attentes d'une clientèle de jeunes étudiants et universitaires, plus à l'aise avec les ordinateurs et autres nouvelles technologies. À l'inverse, la CMBF et le Mouvement sunnite, qui mobilisent moins de « jeunes branchés », n'ont pas encore cru bon de développer plus largement ce média. Il faut toutefois souligner le fait que ces sites, incluant celui de l'AEEMB, sont parfois hors ligne, au gré des départs, des mouvements de personnel, ou ne sont plus mis à jour pendant un certain temps.

Certaines figures de l'islam burkinabé utilisent de plus en plus les réseaux sociaux pour acquérir une plus grande visibilité. Le jeune Cheikh Soufi Moaze Ouédraogo, le guide spirituel de la Communauté spirituelle musulmane des Soufis du Burkina Faso (CSMSBF) depuis novembre 2009, est un autre bon exemple. Il est très actif sur sa page Facebook créée en août 2011¹³⁷ et compte 4 979 « amis » en date du 29 août 2015. Il ne passe pas inaperçu dans l'espace public, lui qui est souvent vêtu de jaune et de rouge clair avec un turban bleu clair et qui porte des rastas¹³⁸. Ceci lui a d'ailleurs valu le surnom de « Cheick Rasta ». Le journal *Le Pays* lui a consacré un article intitulé « Le Cheick qui porte des *dreads*¹³⁹ ». Il se sert beaucoup de l'image sur les réseaux sociaux en se mettant en scène dans des photos rendant compte de ses voyages en compagnie de plusieurs savants soufis ou personnalités publiques d'un peu partout à travers le monde. Connaissant le taux d'utilisation de l'Internet au Burkina Faso, qui est un des plus faibles dans le monde – seulement 4,4 % de la population burkinabée utilise Internet selon des chiffres de juin 2014 et 141 740 Burkinabés seraient des utilisateurs de Facebook selon des données de décembre 2012¹⁴⁰ –, il s'adresse davantage à un profil de

133. Daby, 17 octobre 2011.

134. www.cerfibf.bf.

135. www.sunna.bf.

136. <http://cmbf-bf.com>. Le site est indisponible depuis quelque temps.

137. www.facebook.com/cheicksoufi.ouedraogo.

138. Voir l'annexe VII pour une de ses photos publiées sur son profil public sur Facebook.

139. « Islam au Burkina : le Cheick qui porte des *dreads* », *Le Pays*, 20 novembre 2009.

140. « Internet Usage Statistics for Africa », *Internet World Stats*, www.internetworldstats.com/stats1.htm, page consultée le 25 mai 2015.

jeunes citadins à l’aise avec les nouvelles technologies voire d’expatriés burkinabés et de fidèles musulmans de partout à travers le monde. La consultation de la liste des individus qui suivent sa page montre qu’un bon nombre d’entre eux ne résident pas au Burkina Faso.

Ainsi, alors que l’islam burkinabé était généralement considéré comme peu dynamique et en retard par rapport aux autres confessions quant à la médiatisation et à l’utilisation des nouvelles technologies, il répond dorénavant de plus en plus à la tendance de la marchandisation du religieux observée à plus grande échelle en Afrique de l’Ouest¹⁴¹, dont la Côte d’Ivoire¹⁴² et le Mali¹⁴³, ainsi que dans le monde en général. Pour certaines figures de l’islam burkinabé, on peut donc parler désormais d’une hypermédiatisation dans la mesure où leurs discours sont diffusés non seulement dans la sphère religieuse par l’entremise d’une multitude de médias islamiques – CD, DVD, radio, télévision, Internet –, mais aussi au-delà des organes religieux où ils sont appelés à se prononcer sur des sujets de société dans certains médias généralistes.

L’islam au Burkina Faso n’a pas seulement acquis une visibilité dans la sphère publique à travers sa présence accrue dans les médias, mais aussi par les actions sociales, caritatives et éducationnelles des différentes associations islamiques, qui ont proliféré à l’échelle nationale : elles étaient plus de 240 en 2015. L’occupation du territoire urbain grâce à la construction de nombreuses mosquées participe également à cette dynamique. Alors que la ville de Ouagadougou ne comptait qu’une seule mosquée en 1954, elle en comptait 200 en 1993¹⁴⁴. Aujourd’hui on en dénombre plus de 600¹⁴⁵, dont certaines sont monumentales¹⁴⁶. Comme l’a rappelé Gomez-Perez, l’emplacement d’une mosquée n’est jamais

141. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2012, p. 133.

142. Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011 ; Robert Launay, « Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d’Ivoire », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 67, n° 3, 1997.

143. Dorothea E. Schulz, « Evoking moral community, fragmenting Muslim discourse: Sermon audio-recordings and the reconfiguration of public debate in Mali », *Journal for Islamic Studies*, n° 27, 2007.

144. Kouanda, *loc. cit.*, 1996, p. 91.

145. Traoré, *loc. cit.*, 2010, p. 29.

146. Dans le quartier de Ouaga 2000, le riche homme d’affaires Oumarou Kanazoé a lancé un projet de construction de la plus grande mosquée de la sous-région. D’un coût total qui devrait avoisiner les 10 milliards de francs CFA, cette mosquée comportera plusieurs étages et de nombreuses commodités islamiques. « Une mosquée de vendredi à Darsalami : un geste de Kanazoé aux fidèles », *Sidwaya*, 9 mars 2010. Voir l’annexe VIII pour une photo de cette mosquée en construction.

choisi de façon neutre. Il existe un lien direct entre le contrôle territorial et le contrôle social si bien que certaines mosquées répondent à une logique de contrôle de l'espace urbain ou d'expansion d'un mouvement islamique¹⁴⁷. La course pour le contrôle des mosquées qui s'était engagée à Ouagadougou au cours de la décennie 1980 entre les différentes associations musulmanes s'est donc poursuivie dans les années 1990 et 2000.

Contrairement aux autres associations musulmanes qui ont eu tendance à multiplier les lieux de culte un peu partout dans la ville de Ouagadougou – par exemple, le nombre de mosquées de vendredi du Mouvement sunnite dans la capitale est passé de 3 en 1995 à 25 en 2007¹⁴⁸ –, l'AEEMB et le CERFI ont adopté une stratégie différente en cherchant plutôt à s'installer dans un quartier ciblé en fonction d'un profil de fidèles spécifique. En 1993, l'AEEMB a fait construire sa première mosquée de vendredi au siège de son association à Ouagadougou. Cet emplacement – un don de la famille Diawara en 1989 – correspondait au profil de fidèles visés, les étudiants, puisqu'il se trouve dans le quartier de Wemtenga, non loin du campus et le long d'une voie de circulation principale. Quant au CERFI, l'association s'est installée dans le secteur 16 près du quartier des « 1 200 logements », un endroit habité par la classe moyenne, dont de nombreux fonctionnaires. Ceci s'inscrivait parfaitement dans l'optique de cibler les « marabouts en cravate ». Sur ce terrain, le CERFI a érigé un hangar en 1997, qui a servi de mosquée de vendredi jusqu'à la construction de l'actuelle mosquée sous le mandat d'Ibrahim Bara (2003-2006)¹⁴⁹.

Plutôt que de construire de nouvelles mosquées dans la capitale, l'AEEMB souhaite édifier un centre culturel islamique de cinq étages comprenant des salles de prière, une bibliothèque moderne, des salles de cours, des bureaux et des dortoirs, un projet d'un coût global de plus de 710 millions de francs CFA. Ce projet, datant des années 1990, s'est finalement amorcé avec le lancement officiel des travaux de la première phase le 9 septembre 2012¹⁵⁰. De la même manière que l'AEEMB, le CERFI, plutôt que de bâtir d'autres mosquées dans la capitale, a officiellement lancé le 21 juin 2014 son projet de construction d'un lycée de

147. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 416-419.

148. Saïdou, 6 octobre 2011.

149. « À la découverte de l'histoire méconnue du CERFI », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.

150. « Reconstruction de la mosquée de l'AEEMB : un complexe culturel islamique moderne en perspective », *LeFaso.net*, 11 septembre 2012.

16 classes au siège de l’association où se trouve déjà la mosquée et une salle de classe où sont notamment enseignés des cours d’arabe. Cet établissement assurera l’enseignement secondaire général couplé à des cours d’éducation sur l’islam¹⁵¹. La mosquée du vendredi et ses environs deviennent donc de plus en plus un lieu de rassemblement populaire à forte dimension éducative et sociale.

La construction de la première mosquée du vendredi de l’AEEMB et de celle du CERFI dans les années 1990 a favorisé une nouvelle visibilité pour des imams et prêcheurs francisants au sein de la cohorte de la transition démocratique, dont certains sont des jeunes. Avant cela, depuis 1983, plusieurs musulmans francisants allaient prier et mener des activités dans la mosquée Tidjaniyya du quartier Bilbalogo dans le secteur 2 de Ouagadougou, qui était gérée par Moussa Yugo. Celui-ci, un ancien élève du cheikh Abdoulaye Fodé Doukouré d’Hamdallaye, agissait comme « tuteur » auprès des jeunes francisants. Ces derniers le surnommaient d’ailleurs affectueusement le « vieux Yugo ». Ainsi, à cette époque, ils n’avaient pas véritablement d’imams officiels ; ils suivaient plutôt les aînés de cette mosquée¹⁵². C’est finalement en mars 1993 qu’a eu lieu la première prière du vendredi au siège de l’AEEMB. Elle a été dirigée par l’imam Sidibé en français et en arabe devant plus d’une centaine de fidèles. Il s’agissait alors du tout premier sermon en français à Ouagadougou¹⁵³. L’ouverture de la mosquée du vendredi de l’AEEMB puis celle du CERFI a donc marqué l’introduction du français comme langue employée pour le sermon du vendredi et lors des fêtes islamiques, une tribune que n’avaient pas les francisants de la cohorte précédente. Auparavant, ce n’étaient que les langues nationales et l’arabe qui étaient utilisés.

Certains imams et prêcheurs francophones de l’AEEMB/CERFI ont aussi pu bénéficier d’une plus grande présence dans la sphère publique par leur apparition à la radio, à la télévision et dans la presse. Des radios commerciales privées non confessionnelles telles que Savane FM et la Radiodiffusion Télévision du Burkina (RTB), la chaîne nationale publique, présentent depuis quelques années des émissions sur l’islam, animées par des imams et prêcheurs francophones, et diffusent certains

151. « Enseignement secondaire : le Centre d’études, de recherches et de formation islamiques construit un lycée », *LeFaso.net*, 21 juin 2014.

152. Daby, imam de l’AEEMB/CERFI, son bureau, Dassasgho, 14 avril 2015.

153. « Interview. Omar NANIMA, recteur de la mosquée de l’A.E.E.M.B. », *An-Nasr Trimestriel*, n° 50, juillet-septembre 2012.

de leurs sermons et de leurs prêches en différé¹⁵⁴. D'autres imams jouissent également d'une visibilité télévisuelle. C'est le cas du francophone Halidou Ilboudo affilié à l'AEEMB/CERFI, qui anime l'émission hebdomadaire « Foi de croyant » à l'antenne de la chaîne publique RTB depuis février 2011¹⁵⁵.

Il faut dire que la présence d'une émission télévisuelle sur l'islam à la télévision nationale est passablement ancienne au Burkina Faso. Dès les années 1980, une émission était animée par El hadj Lancina Traoré. En 1991, l'imam ivoirien Tidjane Ba avait animé avec brio l'émission spéciale ramadan à la télévision nationale si bien qu'à partir de 1992, il a été sollicité pour présenter l'émission « Islam et société » sur cette même chaîne. Il s'est fait remplacer par la suite par l'imam Aboubacar Fofana, qui était parfois accompagné de l'imam Djiguïba Cissé, tous deux de la Côte d'Ivoire. L'émission s'est poursuivie pendant quatre ans jusqu'à ce que les émissions religieuses à la RTB soient suspendues. Ce n'est qu'à l'automne 2010 qu'elles ont été rétablies sous le nom « Foi de croyant ». Les premières émissions ont été diffusées au début de l'année suivante¹⁵⁶.

D'autres imams burkinabés sont présents de façon régulière dans la presse privée non confessionnelle. Tiégo Tiemtoré, ancien président de l'AEEMB (1990-1992), est un de ceux-ci. Il est parfois invité à se prononcer sur des questions d'actualité pour une rétrospective de l'année 2007¹⁵⁷ ou sur la situation au Mali et l'action des rebelles maliens, et notamment celle du Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest¹⁵⁸. Ses sermons, transcrits intégralement ou résumés, sont publiés à l'occasion dans les journaux¹⁵⁹. Les discours des imams et des prêcheurs francophones de l'AEEMB/CERFI bénéficient aussi d'une diffusion à travers un système de prêt d'enregistrements de sermons sur cassettes audio et de vidéos aux sièges de l'AEEMB et du CERFI. Enfin, certains des discours de ces imams et prêcheurs sont également publiés dans le *An-Nasr Vendredi*.

154. Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 11 octobre 2011. Voir l'annexe IX.

155. Daby, 17 octobre 2011.

156. Daby, 14 avril 2015.

157. « Rétrospective. L'année 2007 vue sur le plan religieux par l'imam Tiégo Tiemtoré », *Le Pays*, 31 décembre 2007.

158. « Situation au Nord-Mali : "Ce n'est pas de l'islam" », *Sidwaya*, 17 août 2012.

159. « Fête de Ramadan : sermon de l'AEEMB et du CERFI », *LeFaso.net*, 7 novembre 2005.

Les imams francisants de la cohorte de la transition démocratique ont la particularité d’être issus de milieux universitaires laïques francophones, d’avoir majoritairement étudié au Burkina Faso, tout en ayant suivi des cursus scolaires très différents les uns des autres¹⁶⁰. L’imam Tiégo Tiemtoré a étudié en lettres modernes avant de se réorienter en sciences de l’éducation. Après avoir conjointement occupé un poste d’enseignant et de journaliste durant une quinzaine d’années, il a abandonné l’enseignement pour se concentrer uniquement sur le journalisme¹⁶¹. L’imam Ismaël Tiendrébégo a pour sa part fait une maîtrise en droit et un master en gestion des entreprises à l’Université de Ouagadougou. L’imam Nouhoun Bakayogo a quant à lui une formation de géographe et d’économiste suivie à la même université¹⁶². Contrairement à plusieurs arabisants de la cohorte de la transition démocratique, qui étaient peu connus avant leur arrivée de leur séjour d’études à l’étranger, ces francisants se sont fait connaître par leur implication active dans le paysage associatif, que ce soit au sein de l’AEEMB et du CERFI. Les imams Tiégo Tiemtoré et Nouhoun Bakayogo ont d’ailleurs été présidents de l’AEEMB, le premier de 1990 à 1992 et le second de 1996 à 1998. Ces imams sont d’autant plus médiatisés qu’ils sont des interlocuteurs tout désignés dans la presse ou à la télévision puisqu’ils parlent couramment le français contrairement à de nombreux arabisants. À cela s’ajoutent, pour la majorité d’entre eux, leur habileté et leur facilité à communiquer et à présenter un discours didactique et d’un niveau intellectuel élevé. Outre leur formation et leur profession axées sur la communication pour certains, leur initiation aux prêches et à l’imamat lors d’ateliers donnés par l’AEEMB et le CERFI ainsi que leur maîtrise des moyens modernes de communication participent aussi à leur plus grande médiatisation.

Fait intéressant, au sein de l’AEEMB et du CERFI, on peut noter la présence de rapprochements entre arabisants et francisants. À l’image de ce qui s’était observé au sein de la cohorte des années 1970 et 1980 dans laquelle des arabisants avaient collaboré avec des francisants de l’AEEMB pour donner des cours d’arabe, le rectorat des mosquées de l’AEEMB et du CERFI ont nommé deux arabisants imam dans les années 1990. Ayant commencé par diriger les prières quotidiennes, ces deux

160. Siaka, responsable d’une association, siège de l’AEEMB, 3 octobre 2011.

161. Moumouni, 1^{er} mai 2015.

162. Abdoulaye, 20 octobre 2011.

individus prononçaient en 2011 des sermons du vendredi dans la mosquée de l'AEEMB et celle du CERFI¹⁶³.

La vigueur de l'islam et son intrusion dans la sphère publique du Burkina Faso, depuis les années 1990, se sont inscrites dans un contexte de libéralisation politique et sociale marqué par une forte compétition religieuse avec les mouvements pentecôtistes et catholiques. La médiatisation de l'islam a donné une visibilité nouvelle à plusieurs imams et prêcheurs charismatiques de tous âges, tant arabisants que francisants. Ce phénomène n'a cependant pas entraîné la formulation de discours religieux et politiques plus audacieux de la part de ces acteurs. Caractérisés par une standardisation, les propos des imams et des prêcheurs de la cohorte de la transition démocratique sont également marqués par la volonté de remoraliser la sphère publique et l'affirmation d'une citoyenneté musulmane.

LE DISCOURS DES IMAMS ET DES PRÊCHEURS DE LA COHORTE DE LA « TRANSITION DÉMOCRATIQUE » : ENTRE CONTENUS STANDARDISÉS ET MORALISATION DE LA SPHÈRE PUBLIQUE

La médiatisation croissante de l'islam burkinabé dans les 20 dernières années a conduit à un paradoxe. D'une part, elle a permis à quelques imams et prêcheurs de la cohorte des années 1990 et 2000 d'acquérir une grande visibilité médiatique et du même coup, de devenir des acteurs qui ont une influence importante dans la sphère publique. Des individus comme Ismaël Derra et Mohamad Kindo se posent en figures d'autorité reconnues pour leurs connaissances islamiques, et ce, devant un auditoire de plus en plus nombreux notamment grâce à leur participation dans plusieurs émissions radiophoniques et télévisuelles où sont mis en scène leur savoir religieux et leur éloquence. D'autre part, en dépit de rapprochements entre membres de différentes associations, le jeu de concurrence médiatique entre les différentes tendances islamiques et chaînes de radios, voire entre certaines figures animatrices d'émissions religieuses, nuit cependant grandement au consensus musulman. Cette « anarchie » médiatique, pour reprendre le terme de l'imam Tiégo Tiemtoré¹⁶⁴, favorise une fragmentation de l'autorité religieuse. Si plusieurs imams et prêcheurs ont émergé et sont devenus des figures d'autorité, ils peuvent difficilement

163. Omar et Ousmane, 9 novembre 2011.

164. Moumouni, 1^{er} mai 2015.

contrecarrer l’État puisque les élites de la communauté musulmane burkinabée ne constituent pas une force unie.

À cela s’ajoutent les problèmes de ressources financières et humaines touchant l’ensemble des médias islamiques de Ouagadougou. Ceux-ci limitent considérablement la qualité du produit et les projets d’expansion si bien que les trois radios islamiques et la chaîne de télévision n’offrent pas une couverture nationale, se restreignant à la capitale où elles émettent¹⁶⁵. Ces difficultés peuvent notamment s’expliquer par le fait que le CSC limite la publicité dans les médias confessionnels et que peu de musulmans burkinabés soutiennent leur radio et leur télévision. Un des responsables de la Radio Télévision Al Houda a exposé les problèmes actuels auxquels ils doivent faire face :

À cause des restrictions financières, on ne peut pas employer beaucoup de gens. Si bien que les gens qu’on a ici, c’est des gens qui font tout en même temps : ils partent filmer, ils reviennent poser leur voix et puis ils montent. Trois choses à la fois. [...] Le fait qu’on n’a pas beaucoup de ressources, on ne peut pas recruter des gens qui sont vraiment bien formés parce que ça coûte très cher. Donc, on fait avec ce qu’on a¹⁶⁶.

Malgré la libéralisation politique et sociale du Burkina Faso et la grande médiatisation de plusieurs imams et prêcheurs de la cohorte des années 1990 et 2000, les discours prononcés sont généralement marqués par la retenue et se caractérisent, dans une certaine mesure, par la standardisation ou la normalisation de leur contenu. En effet, les figures religieuses doivent adapter leurs discours de sorte qu’ils respectent les règles inhérentes à la médiatisation prescrites par le CSC. Deux raisons peuvent expliquer cet état de fait. D’une part, l’État burkinabé, craignant l’émergence d’une guerre des ondes entre les différents groupes religieux, a mis en place une législation stricte pour le secteur radiophonique. Le CSC¹⁶⁷ veille à ce que les radios confessionnelles burkinabées diffusent un minimum de 20 % de programmes non religieux et qu’elles respectent la laïcité de l’État. Luc Adolph Tiao, président du CSC, qui assistait à la cérémonie de lancement de la radio Al Houda, avait d’ailleurs invité les responsables de la nouvelle station radiophonique « à observer scrupuleusement le caractère laïque de l’État dans les différentes émissions qui

165. Faut de moyens financiers, la télévision Al Houda doit même limiter ses heures de diffusion. En juin 2015, elle émettait de 6h30 à 11h et de 18h30 à 23h.

166. Hamadou, responsable de la Radio Télévision Al Houda, son bureau, Radio Télévision Al Houda, 20 avril 2015.

167. Anciennement le CSI.

émailleront la grille des programmes de la radio de même que les règles éthiques et déontologiques de la profession¹⁶⁸ ». D'autre part, un contrôle étroit est aussi exercé par les radios islamiques sur le contenu diffusé à leurs auditeurs. En ce sens, la majorité des émissions ainsi que les discours des imams et prêcheurs sont enregistrés et présentés en différé. Un responsable de la radio Ridwane a expliqué que l'absence de direct permet de respecter les normes établies et de s'assurer du contenu des diffusions¹⁶⁹. Cette vérification par un comité interne s'observe également à la radio Al Houda¹⁷⁰.

Il faut dire que le CSC applique assez strictement les règles médiatiques concernant les médias confessionnels et a adressé plusieurs avertissements relativement au principe de tolérance religieuse au cours des dernières années. La RTB télévision et l'imam Ismaël Tiendrébéogo ont reçu une mise en garde pour des propos tenus à l'encontre de la Communauté islamique Ahmadiyya dans l'émission « Foi de croyant » diffusée en février 2013¹⁷¹. En octobre de la même année, le CSC a également auditionné les responsables de la chaîne de télévision Al Houda après la diffusion d'une conférence du théologien congolais Cheick Abdoul Madjid Kasogbia en septembre, estimant que certains de ses propos sur le christianisme et le judaïsme violaient plusieurs articles de la convention liant TV Al Houda au CSC, dont celui de « veiller au respect des différentes sensibilités religieuses¹⁷² ». À la suite de cet incident, les responsables de la TV Al Houda ont reconnu leur faute et ont pris l'engagement de rendre plus fonctionnel leur comité de visionnage des prêches récemment mis en place et d'offrir des formations au profit du personnel pour une autorégulation interne, de manière à éviter les fautes professionnelles¹⁷³. Cette standardisation des propos médiatisés, voire l'autocensure adoptée par plusieurs imams et prêcheurs afin de pouvoir perdurer dans l'espace médiatique, amène à se questionner sur la réelle capacité des médias à élargir la sphère publique religieuse.

168. « Médias : silence ! la radio Al Houda émet au 98.5 FM », *Sidwaya*, 14 décembre 2004.

169. Mustapha, 3 octobre 2011.

170. Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011. En 2015, plusieurs émissions de la radio Ridwane sont maintenant diffusées en direct.

171. « Rapport public 2013 », *Conseil supérieur de la communication*, p. 23-24 : www.csc.bf/index.php?option=com_content&view=article&id=316:rappport-public-2013&catid=36:rappports-publics&Itemid=118, page consultée le 5 septembre 2014.

172. *Ibid.*, p. 20-21.

173. *Ibid.*

Par ailleurs, si les discours de certains imams et prêcheurs arabisants de la cohorte des années 1970 et des années 1980 comportaient des critiques parfois virulentes des pratiques islamiques des autres tendances de l’islam au Burkina Faso, la cohorte actuelle adopte un style de sermon et de prêche moins provocateur notamment envers les tenants de l’islam soufi et prône davantage d’unité. Comme l’a souligné à juste titre Saint-Lary, en dépit de l’hétérogénéité de l’islam burkinabé, le discours « réformiste » wahhabite, autrefois associé au Mouvement sunnite, s’est transformé progressivement en un « réformisme » qu’elle a qualifié de « générique ». Ainsi, peu importe l’appartenance islamique, il y a une sorte de consensus qui a émergé auprès d’un discours « islamiquement correct » en regard des nouveaux profils de fidèles qui sont plutôt en quête du raffermissement de leur foi par la pratique quotidienne qu’à la recherche de prônes qui tendraient à exacerber les différentes tendances¹⁷⁴. Pour éviter de semer la division (*fitna*), les imams et prêcheurs ne critiquent plus aussi ouvertement les marabouts, mais plutôt les pratiques magiques et les cérémonies ostentatoires qualifiées de « maraboutiques ». Dans cette logique, l’attachement au principe d’unicité des musulmans au sein de la *umma* conduit à gommer les spécificités culturelles des différentes tendances de l’islam burkinabé au profit d’un islam dit « universel » qui ne porte pas directement à polémique¹⁷⁵. De leur côté, plusieurs wahhabites de la cohorte des années 1990 et 2000 ont cherché à travailler pour l’unité des musulmans par l’entremise d’un prosélytisme plus modéré. L’adoption de compromis et l’amorce de rapprochements avec les autres tendances islamiques visent non seulement à permettre de mieux éduquer les fidèles, mais aussi à s’organiser plus efficacement devant la « menace » grandissante de l’Ahmadiyya et de l’évangélisation chrétienne¹⁷⁶.

Dans la lignée de la lutte contre la *fitna*, deux imams de l’AEEMB/CERFI ont souligné le fait que leurs discours doivent respecter les objectifs et le cadre juridique de l’association, soit d’éviter de faire l’apologie de certaines tendances ou questions à l’origine de divergences¹⁷⁷. Ce point a d’ailleurs été évoqué dans un article du *An-Nasr Vendredi* :

Nous avons choisi de parler de la vie des quatre imams [« les quatre imams » est une dénomination qui sert à désigner les quatre fondateurs des grandes

174. Gomez-Perez et Madore, *loc. cit.*, 2013.

175. Saint-Lary, *loc. cit.*, 2012.

176. Kobo, *op. cit.*, 2012, p. 307-310.

177. Moussa, 11 octobre 2011 ; Daby, 17 octobre 2011.

écoles juridiques de l'islam sunnite], d'une part, parce que leur vie offre un modèle unique de coexistence, de bonne entente, de concorde ainsi que de civilisation, que ce soit dans l'histoire de toute l'humanité, en dépit de la divergence de leurs opinions respectives. [...] prenons exemple sur eux, apprenons à coexister tout en respectant notre religion, notre identité, notre personnalité, et surtout nous retenir de porter les armes contre nos frères, quels que soient leurs différends qui peuvent naître entre nous¹⁷⁸.

Malgré toute cette bonne volonté de la part de nombreux acteurs musulmans du pays, la lutte contre la *fitna* a été mise à rude épreuve par les troubles qu'a connus le Mouvement sunnite, mais aussi ceux qui ont touché la CMBF. À l'image des années 1980, le début des années 1990 a été tumultueux pour cette association et a été difficile pour l'unité des musulmans du Burkina Faso. Comme vu précédemment, il s'était tenu simultanément, faute d'accord, deux congrès de la CMBF en 1986 : l'un se déroulait à Koudougou, l'autre se tenait à Bobo-Dioulasso. Malgré la tentative de réconciliation mise en œuvre par le président Blaise Compaoré en 1988, les musulmans de la CMBF n'avaient pas réussi à s'unir dans une seule organisation. Ainsi, Toumani Triandé avait repris la présidence de l'association en 1986 des mains du grand imam Abdoul Salam Tiemtoré. Évincés, les partisans de ce dernier ont décidé de former leur propre mouvement : le Conseil islamique burkinabé (CIB), composé pour la plupart des congressistes de Koudougou, qui avait réuni les « traditionalistes »¹⁷⁹. Le CIB, reconnu officiellement le 19 août 1991, a tenu son Assemblée générale constitutive en janvier 1995¹⁸⁰. C'est Harouna Sana, membre du bureau exécutif national de la Communauté musulmane depuis 1977 et un des protagonistes de la crise qui avait touché la CMBF dans les années 1980, qui a assuré la présidence de cette association.

En plus de se ressentir au sein des mosquées, les dissensions entre les deux groupes ont été étalées sur la place publique et notamment dans les pages de *L'Observateur Paalga*. Toumani Triandé s'est exprimé à propos des tensions entre le bureau exécutif national de la CMBF et le grand imam dans un article paru en octobre 1992 :

178. « Les quatre imams, une coexistence exemplaire! », *An-Nasr Vendredi*, n° 315, 13 novembre 2009.

179. « Boulkiemdé : le Conseil islamique burkinabé retourne à la source », *L'Observateur Paalga*, 28 septembre 1994.

180. « Religion : le CIB pour un islam tolérant et sans fanatisme », *L'Observateur Paalga*, 9 janvier 1995.

La mésentente se trouve au niveau du bureau exécutif et le grand Imam. Ça, c’est l’affaire du grand Imam. C’est un vieillard qui a plus de 80 ans qui a ses limites et nous ne pouvons pas lui en vouloir. Mais c’est dommage que ses fils et d’autres détracteurs qui l’entourent continuent de l’induire en erreur. Nous faisons partie, nous, membres du bureau exécutif de ceux-là qui respectons et soutenons de tout cœur le grand Imam. Nous savons qui est entrain [sic] de détruire l’Imam, sinon l’Imam n’a pas quelqu’un qui puisse l’épauler plus que nous. Qu’on demande à l’imam qui lui a donné son imamat? Qui a organisé la communauté musulmane sur le plan national, provincial et local? Vous savez en l’islam il n’y a pas de hiérarchie ecclésiastique comme chez les catholiques; chaque petit groupe musulman s’autogère. [...] Entre le grand imam et nous des gens fabriquent toute sorte d’histoire, mais le grand imam ne sait pas où se trouve son vrai bonheur. [...] Il y a Issaka Démé de Bilbalogho, il y a Harouna Sana. Des musulmans des milieux Tidjania et sunnite connaissent qui est Harouna Sana. [...] Le problème est de savoir si le grand imam se rend compte qu’on est entrain [sic] de l’induire en erreur¹⁸¹.

Tout en défendant le grand imam, Harouna Sana a rejeté les accusations portées contre lui dans une lettre publiée dans le même journal déplorant l’utilisation par certains responsables de la CMBF de «l’art de la calomnie et du mensonge pour atteindre leurs objectifs¹⁸²». C’est dans ce contexte de crise et de rivalités internes que la CMBF a tenu son 8^e congrès ordinaire à Yako en janvier 1993, deux ans plus tard que ce qui était prévu par les statuts de l’association. Le président Toumani Triandé avait expliqué ce retard par le contexte politique de l’époque – les Burkinabés devaient se prononcer par référendum sur une nouvelle constitution –, qui, selon lui, ne se prêtait pas pour la tenue d’une telle rencontre: «Pour une structure apolitique comme la nôtre, convoquer une telle A.G. aurait été mal interprété. D’autre part, nous sommes des citoyens à part entière. On se doit donc de remplir nos devoirs civiques avant de penser aux devoirs privés¹⁸³.»

À la fois attendu et craint par beaucoup de musulmans, ce congrès allait être celui de la séparation, de l’éclatement et de la confrontation pour plusieurs fidèles¹⁸⁴. C’est cependant l’esprit du thème de la

181. «Médersas: la justice a tranché», *L’Observateur Paalga*, 19 octobre 1992.

182. «Médersas: Harouna Sana répond à Triandé Toumani», *L’Observateur Paalga*, 3 novembre 1992.

183. «Congrès de la communauté musulmane: un forum décisif?», *Le Pays*, 28 janvier 1993.

184. «Islam: que se passe-t-il au sein de la Communauté musulmane?», *Sidwaya*, 27 janvier 1993.

rencontre, « Union et solidarité en l'islam », qui a prévalu. Les participants ont été unanimes à souligner le succès de l'événement tant le grand imam de Ouagadougou, Abdoul Salam Tiemtoré, que Toumani Triandé, qui a été reconduit à la tête du nouveau bureau¹⁸⁵. La CMBF a pu alors retrouver une relative stabilité jusqu'à la crise en 2004 avec Aboubacar Sana évoquée précédemment.

La recherche d'une unité au sein des musulmans du Burkina Faso s'est concrétisée véritablement avec la création de la Fédération des associations islamiques du Burkina (FAIB) en décembre 2005. Cette fédération, réunissant initialement des représentants de la CMBF, de l'Association islamique de la Tidjaniyya (AIT), du Mouvement sunnite du Burkina Faso (MSBF), du CERFI, de l'AEEMB et de l'Ittihad Islami, visait à une meilleure cohésion des musulmans en regroupant l'ensemble des associations islamiques du pays¹⁸⁶. La fédération, qui a inauguré son siège à Ouaga 2000 en janvier 2015, a tenu son premier congrès ordinaire en juin 2015 sous le signe du « renforcement de la fraternité et de la cohésion de la Oummah »¹⁸⁷.

Cette aversion pour la *fitna* est tout de même à nuancer dans les faits. Par exemple, les jeunes francisants de l'AEEMB demeurent très critiques envers le soufisme et leurs propos sont parfois très durs envers les marabouts. Dans un texte publié dans *Le Pays* intitulé « Ces marabouts de la honte », l'AEEMB a livré une sévère critique des marabouts qui sont « ces marchands d'illusions qui prétendent détenir la clé de l'inconnaisable et qui prédisent l'avenir¹⁸⁸ ». Il faut ajouter que les tenants de l'Association islamique Ahmadiyya du Burkina Faso¹⁸⁹, exclue de l'*umma*, font l'objet de critiques virulentes de la part de l'ensemble des tendances de l'islam burkinabé. L'imam Sana de la Grande Mosquée de

185. « 8^e Assemblée générale de la Communauté Musulmane du Burkina : El Hadj Toumani Triandé reconduit à la tête d'un bureau de 74 membres », *Sidwaya*, 2 février 1993 ; « Entretien : "Du travail bien fait dans la sérénité et sans passion" analyse M. Toumani Triandé, de la Communauté musulmane du Burkina », *Sidwaya*, 3 février 1993 ; « 8^e congrès de la communauté musulmane : sortir du cadre de la phraséologie et du folklore », *Le Pays*, 3 février 1993.

186. « Associations islamiques du Burkina : une seule voix, un seul "muezzin" », *L'Observateur Paalga*, 15 décembre 2005 ; « Associations islamiques du Burkina : gestation d'une fédération », *Sidwaya*, 16 décembre 2005.

187. « Premier congrès de la FAIB : sous le signe de la fraternité et de la cohésion », *LeFaso.net*, 15 juin 2015.

188. « Ouaga, Bobo, Koudougou : "Ces marabouts de la honte" », *Le Pays*, 8 juillet 2004.

189. Cissé, *loc. cit.*, 2010.

Ouagadougou gérée par la CMBF est d’ailleurs un des plus grands détracteurs de la Ahmadiyya, qui est régulièrement critiquée dans ses prêches et accusée de subterfuge. Les Tidjanis sont également très acerbes envers ce mouvement¹⁹⁰. Les membres de la Ahmadiyya ont même été traités de « mécréants » et d’« hérétiques » dans un article de la presse généraliste¹⁹¹.

Outre l’importance accordée à l’unité de l’islam burkinabé, une certaine normalisation du contenu des sermons et des prêches se manifeste par la généralisation de l’apolitisme. À cet égard, l’imam Mohamed Sawadogo, de la mosquée Al Houda dans le quartier de Ouaga 2000, fait exception en affirmant être un de « ceux qui ne dissocient pas religion et politique¹⁹² ». Les imams relevant du Mouvement sunnite sont plutôt caractérisés par leur méfiance envers la politique au point qu’on ne leur connaît pas de positions affichées sur l’actualité intérieure et internationale. D’ailleurs, les statuts de l’organisation interdisent à un imam de verser dans la politique. Cet imam wahhabite a été catégorique à ce sujet : « La religion musulmane interdit également aux imams d’utiliser l’islam pour faire de la politique et d’attirer des sympathisants pour tel ou tel parti. Cette interdiction est respectée par tous les imams de l’association. Il n’y a pas, à ma connaissance, un imam qui a été appelé à l’ordre¹⁹³. »

Cette situation est similaire pour bon nombre d’imams de la CMBF et pour ceux de tendance soufie pour qui « l’imam doit rester dans le cadre religieux », car les débats politiques constituent un « domaine sensible¹⁹⁴ ». Pour Issiaka, imam affilié à la CMBF, la politique constitue un « sujet tabou » qui ne fait pas partie des responsabilités liées à sa fonction¹⁹⁵. Un jeune imam francophone a quant à lui précisé que « le sermon du vendredi n’est pas une tribune politique où l’imam invite les fidèles à voter pour tel ou tel parti politique » et que « l’imam doit être considéré comme étant un guide, qui oriente les fidèles¹⁹⁶ ». Un imam qui franchirait cette ligne, largement partagée, en parlant de politique pourrait en subir les conséquences : « J’ai déjà été témoin d’un cas où un imam est sorti de son rôle de guide religieux pour verser dans la politique.

190. Samson, *loc. cit.*, 2011.

191. « Place des Ahmadiyya en Islam : la polémique se poursuit », *Le Pays*, 6 décembre 2007.

192. Kassoum, 12 octobre 2011.

193. Bocar, 28 octobre 2011.

194. Alpha, 17 novembre 2011.

195. Issiaka, 23 octobre 2011.

196. Abdoulaye, 20 octobre 2011.

Cet imam a été frappé par des individus. Les autres imams les ont laissé faire puisqu'il avait dévié de son rôle¹⁹⁷. » Qu'elle soit véridique ou non, cette anecdote ainsi que les autres propos recueillis témoignent d'un apolitisme rattaché à la fonction.

Bien que la majorité des imams et des prêcheurs rencontrés aient reconnu disposer de la liberté d'expression sous le régime de Blaise Compaoré¹⁹⁸, ceci semble davantage relever de la langue de bois que de la réalité. Ce témoignage illustre bien la pratique d'une autocensure par certains d'entre eux de crainte d'être victime de représailles de la part de l'État lorsqu'il est question de la promulgation d'une loi :

La première chose dont un imam n'abordera pas lors de son sermon du vendredi est de contester/discuter d'une loi. Un imam ne peut pas contester une loi qui a été officiellement adoptée par les politiciens. On peut en discuter en petit groupe, mais pas lors de la prière du vendredi. Si tel est le cas, les autorités pourraient fermer la mosquée. Un imam doit être soucieux de respecter la loi, car un imam souhaite la stabilité et la paix sociale. Si on invite les imams à participer à un débat politique ou à donner leur opinion sur une question donnée, ce qui est parfois le cas, nous en parlerons et discuterons. Si on nous donne la parole, si on nous invite à participer nous prendrons position. Autrement, nous prendrons notre coin et n'en parlerons pas¹⁹⁹.

D'autres questions s'avèrent très délicates et sont évitées comme l'excision. Depuis novembre 1996, une loi a été adoptée au Burkina Faso criminalisant l'excision. Cette loi s'est accompagnée d'une campagne de sensibilisation et de la création du Secrétariat permanent du Conseil national de lutte contre la pratique de l'excision (SP-CNLPE). Si plusieurs imams et prêcheurs sont d'avis que cette question doit être discutée à la lumière de l'islam, un imam de la CMBF a expliqué que ce sujet est tabou et qu'il ne faut pas aller à l'encontre de cette loi. Il a rappelé que l'imam Mahamoudou Bandé avait abordé le sujet de l'excision sur les ondes de Radio Abga, mais qu'en raison de ses propos, le CSC avait suspendu son émission²⁰⁰. Une situation similaire s'est produite lorsque

197. Mohamad, 13 octobre 2011.

198. Mustapha, 3 octobre 2011 ; Souleymane, responsable d'une association, siège de la CMBF à la Grande Mosquée, 5 octobre 2011.

199. Daouda, 18 octobre 2011.

200. Le 7 juillet 1995, lors d'une émission sur l'excision à la Radio Abga, le cheikh Bandé avait affirmé que l'excision est une exigence de la religion islamique et que tout bébé doit être excisé une semaine après sa naissance. Il avait également tenu des propos très durs à l'encontre des femmes qui ne sont pas excisées et de celles qui luttent contre cette pratique. À la suite d'une plainte portée par Clémentine Ouédraogo, directrice de

des imams avaient diffusé un sermon du prêcheur malien Ousmane Haïdara sur l’excision. L’État était alors intervenu pour les mettre en garde. L’imam en venait donc à cette conclusion : « Ces questions peuvent donc être abordées en privé avec la communauté, mais on ne peut pas les traiter de façon médiatisée et on doit être extrêmement prudent dans nos propos²⁰¹. » Un autre imam a nuancé le degré réel de liberté d’expression au Burkina Faso en confiant que nouvellement revenu d’Arabie Saoudite au terme de ses études, il avait commencé une série de trois sermons sur les bienfaits du mariage précoce et sa justification selon l’islam. Bien que cela ait attiré beaucoup de fidèles selon ses dires, il a reçu un avertissement des autorités indiquant que cela était inacceptable selon la loi. Son analyse de la situation est claire : « Je ne me sens pas libre de mes propos alors qu’il y a une liberté pour faire la propagation du vice et de la débauche dans la société²⁰². » L’utilisation des nouvelles technologies n’a donc pas nécessairement conduit à l’adoption d’un discours plus progressiste. Cependant, malgré la présence de discours salafistes très conservateurs rendus populaires auprès d’une partie de la jeunesse musulmane par des figures arabisantes telles que le prêcheur Ismaël Derra et les imams Ali Sanfo et Mohamed Sawadogo, d’autres responsables et organisations musulmanes ont tout de même pris position contre l’excision et d’autres problèmes de la condition féminine²⁰³.

L’autocensure intégrée par nombre d’imams et de prêcheurs ouagalais s’inscrit tout particulièrement dans le contexte politique du régime de Compaoré et de son parti, le Congrès pour la démocratie et le progrès (CDP). Comme l’ont affirmé M. Hilgers et J. Mazzocchetti, la « transition

l’ONG Promo-Femmes/Développement-sport, à la radio et informée par la ministre de l’Action sociale, la CMBF avait tenu à réparer « les erreurs dues au débordement du sujet traité », « les écarts de langage » et « les attitudes personnelles » de son prédicateur. L’association avait alors estimé que de telles attitudes sont contraires aux règles déontologiques islamiques et avait exigé du cheikh Bandé qu’il réinterviewe sur la Radio Abga pour « corriger ses erreurs et s’excuser publiquement auprès de toutes les personnes physiques et morales auxquelles ses propos auraient porté outrage ». Ce qui a été fait le 1^{er} septembre 1995. Voir « Promo-Femmes, la communauté musulmane et le prêche sur l’excision du 7 juillet 1995 », *L’Observateur Paalga*, 31 octobre et 1^{er} novembre 1995.

201. Issiaka, 23 octobre 2011.

202. Kassoum, 12 octobre 2011.

203. Maud Saint-Lary, « Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d’émancipation au Burkina Faso », *Autrepart*, vol. 61, n° 2, 2012. Sur la question du mariage civil, voir Maud Saint-Lary, « “Dieu a dit que l’arrangement est mieux que la shari’a” : autour du mariage civil au Burkina Faso », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L’Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD, 2014.

démocratique» au Burkina Faso a débouché sur un « régime de type semi-autoritaire » qui, avec des allures de démocratie libérale, s'assure de refermer « le jeu politique au travers de dispositifs informels²⁰⁴ ». La mort de Norbert Zongo, journaliste burkinabé et ancien directeur de publication de l'hebdomadaire *L'Indépendant*, et trois de ses proches dans un « accident de voiture » le 13 décembre 1998 est un exemple éloquent des dérives autoritaires du pouvoir. De nombreux Burkinabés y ont vu un assassinat orchestré par le régime, puisque le journaliste avait entamé une enquête sur la mort mystérieuse du chauffeur de François Compaoré, le frère du président. Dans la foulée de l'affaire Zongo, l'État a organisé la Journée nationale de pardon (JNP) le 30 mars 2001. Cet événement se voulait un *mea culpa* national pour tous les crimes politiques commis depuis l'indépendance. Le pardon était donc demandé sans établir de coupables pour ces méfaits. La caution morale accordée à cet événement par les principales associations musulmanes avec la participation d'Aboubacar Doukouré d'Ittihad Islami, d'Aboubacar Sana de la CMBF et d'Aboubacar Maïga II de l'AIT dans le présidium de la JNP²⁰⁵ a une fois de plus témoigné de la complaisance des élites musulmanes envers l'État.

Même lorsque certains mouvements d'opposition à connotation islamique se sont manifestés, ils ont rapidement tendu vers la conciliation envers le pouvoir. C'était le cas dans le cadre du projet ZACA (zone d'aménagement commerciale et administrative) lancé en 2001. S'inscrivant dans la continuité de l'urbanisme révolutionnaire du temps du Conseil national de la révolution (CNR) de Thomas Sankara, ce projet consistait en une démolition de plusieurs quartiers résidentiels et centraux de la capitale afin de libérer l'espace pour l'édification d'immeubles modernes abritant des activités commerciales et administratives. Les résidents, en majorité des musulmans, devaient être relocalisés ce qui fut à l'origine d'un mouvement de contestation et de la création de la Coordination des résidents. Saïdou Bangré de la CMBF, un marabout tidjane influent d'une soixantaine d'années, a été nommé responsable. Assez rapidement, l'opposition, menée par cet imam, a débouché sur un compromis avec le pouvoir. Ceci est d'autant plus vrai qu'à l'extérieur des quartiers concernés par le projet, la communauté musulmane dans

204. Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti, « Introduction au thème. L'après Zongo : entre ouverture politique et fermeture des possibles », *Politique africaine*, n° 101, 2006, p. 10-11.

205. « Journée nationale de pardon : les éclairages du Cheick Aboubacar Doukouré », *Sidwaya*, 26 mars 2001 ; « Journée nationale de pardon : les communautés religieuses répondent présent "Au nom de Dieu..." », *Sidwaya*, 28 mars 2001.

son ensemble n’a pas présenté une grande cohésion quant à cette question. La CMBF et le Mouvement sunnite ont plutôt opté pour le silence²⁰⁶.

En fait, les discours de la très grande majorité des imams et des prêcheurs de la cohorte de la transition démocratique concernant la politique restent superficiels et peu engagés, sinon complaisants devant les dérives du régime de Compaoré comme cela a été le cas avec l’assassinat de Norbert Zongo et le projet ZACA. Plus récemment, les débats entourant la réforme des institutions politiques burkinabés entre 2011 et 2014 avec la mise en place du Sénat et la modification de l’article 37 de la constitution, qui définit les conditions d’éligibilité à l’élection présidentielle et qui empêchait le président Compaoré de se représenter en 2015, ont confirmé cette tendance. Alors que l’Église catholique, dans une lettre pastorale publiée dans la presse le 21 juillet 2013, s’est prononcée très clairement contre le Sénat²⁰⁷, que plusieurs opposants voyaient comme un cheval de Troie qui permettrait au président de réviser l’article 37, la FAIB, par l’entremise de son secrétaire général, Souleymane Compaoré, a accordé son soutien à l’État²⁰⁸ malgré la grogne populaire et l’organisation d’imposantes manifestations le 29 juin et le 28 juillet 2013 par l’opposition. En fait, tout au long de ces débats, les élites musulmanes ont fait preuve d’un manque de cohérence naviguant entre mutisme, complaisance et contestation plus ou moins directe envers le pouvoir²⁰⁹.

De manière générale, les imams de la CMBF, y compris le grand imam Sana, s’en tiennent généralement à des appels pour la paix, la stabilité, des élections apaisées et l’entente entre les différents politiciens burkinabés dans leurs sermons lorsqu’il y a des élections au pays²¹⁰. Les responsables de la CMBF ont toujours été très près du pouvoir ce qui

206. Audet Gosselin, *op. cit.*, 2012; Audet Gosselin et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011.

207. « Opportunité du Sénat : le sermon des évêques », *L’Observateur Paalga*, 21 juillet 2013. Cette lettre a aussi été publiée dans *Le Pays* et *Sidwaya* le jour suivant.

208. « Sénat : la communauté musulmane soutient la mise en place de l’Institution », *Burkina 24*, 14 septembre 2013; « Les musulmans partants, les protestants dans l’expectative. Mise en place du Sénat », *Sidwaya*, 15 septembre 2013; « Les catholiques rejettent, les musulmans bénissent et les protestants... », *L’Observateur Paalga*, 15 septembre 2013.

209. Pour plus de détails, voir Frédérick Madore, « Islam, médias, mise en place du Sénat et article 37 de la Constitution : changement de paradigme au Burkina Faso (1991-2014)? », *Canadian Journal of Africa Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, n° 1, 2016.

210. « Maouloud : pour la paix pendant les élections », *Le Pays*, 22 avril 2005; « Ramadan : la présidentielle au cœur des prières », *Le Pays*, 4 novembre 2005; « Musulmans et chrétiens ont prié pour une élection apaisée », *Sidwaya*, 17 novembre 2010; « Les

était tout particulièrement le cas de leur ancien président et principal bailleur de fonds, le richissime homme d'affaires Oumarou Kanazoé, décédé en octobre 2011. Celui-ci présidait à la fois la chambre de commerce et d'industrie (novembre 1995-2011), la CMBF (1977-1982; 2004-2011) et la FAIB (2005-2011). Il était régulièrement critiqué par l'opposition en raison de sa proximité avec le régime Compaoré²¹¹. Cet individu et nombre de commerçants musulmans ont plus ou moins ouvertement travaillé à asseoir les bases sociales du régime et soutenu de façon inconditionnelle le régime Compaoré pour favoriser la prospérité de leurs affaires. Cet apolitisme s'inscrit donc en continuité d'un phénomène qui s'observe dès le début de la période postcoloniale.

Les discours des imams et des prêcheurs traitent plutôt de l'actualité socioreligieuse : les problèmes actuels de la société et des questions importantes pour les fidèles tels que la morale, la santé, l'hygiène, les valeurs, l'éducation, le travail, la famille, etc²¹². Les fidèles se préoccupent de plus en plus de questions liées à la religiosité, à la pratique religieuse ou à l'éthique. Ainsi, la grande majorité des imams et des prêcheurs ne sont donc pas engagés dans la politique institutionnelle et très peu de musulmans burkinabés remettent aujourd'hui ouvertement en question la laïcité. Les acteurs islamiques s'inscrivent davantage dans une quête de légitimité et de reconnaissance par l'État que dans un processus de contestation.

Dans une large mesure, tant les musulmans que les chrétiens du Burkina Faso partagent une même conception de la laïcité : elle est considérée non pas sur le plan d'une « laïcité à la française » assurant une stricte séparation entre État et pouvoir religieux, mais plutôt comme une collaboration équilibrée entre les deux selon laquelle l'État est garant d'une équité entre tous les groupes confessionnels²¹³. L'État laïque ne doit pas se désengager de la religion, mais doit au contraire aider tous les religieux de la même façon par de l'aide financière, l'octroi de terrains, l'aide à l'organisation des pèlerinages et des célébrations, etc. Musulmans

fidèles ont prié pour la paix et la cohésion au pays», *Sidwaya*, 16 février 2011 ; « Réussite du processus électoral : la communauté musulmane prie », *Le Pays*, 22 février 2012.

211. Issa Cissé, « El hadj Oumarou Kanazoé : homme d'affaires et mécène dans la communauté musulmane burkinabè », *Cahiers du CERLESHS*, n° 34, 2010.

212. Daby, 17 octobre 2011 ; Alpha, 17 novembre 2011 ; Mamoudou, 29 octobre 2011.

213. Mara Vitale, « Quelle laïcité au Burkina ? Les enjeux du dialogue entre État, religions et citoyens », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD Éditions, 2014.

et chrétiens sont ainsi largement favorables à l’idée d’une « laïcité positive » de l’État. Des acteurs musulmans invoquent parfois la laïcité pour demander une plus grande acceptation de l’islam dans la vie sociale par rapport au statut dont bénéficient les chrétiens –faire par exemple du vendredi un jour férié²¹⁴. Les acteurs musulmans préfèrent plutôt se consacrer à leur œuvre « d’islamisation par le bas » et de (re)moralisation la société, « corrompue » par les valeurs occidentales et par une occupation religieuse de l’espace public, et une progressive islamisation de la vie quotidienne tout en évitant généralement d’entrer en confrontation avec l’État laïque.

Par exemple, l’imam Sana, dans son sermon de l’*Aïd el-Fitr* en août 2013, en avait profité pour fustiger l’homosexualité et l’adoption de lois légalisant le mariage homosexuel par certains pays d’Occident, dont la France avec sa loi du mariage pour tous en mai 2013. Sur ce point, l’imam Sana a voulu être clair en affirmant que les musulmans désobéiraient aux autorités si un tel projet « indécent » et « contraire aux bonnes mœurs » voyait le jour au Burkina Faso : « Si des autorités décident d’adopter une telle loi, je pense qu’il est temps de leur désobéir. Nous n’accepterons jamais cela. Nous préférons prévenir nos autorités dès maintenant afin qu’elles n’y pensent même pas un instant. Cette loi ne sera pas adoptée dans notre pays. Le respect de l’autorité est une obligation si celle-ci ne fait pas adopter de telles lois dans son pays²¹⁵. »

Les jeunes imams francophones de l’AEEMB/CERFI se montrent quant à eux beaucoup plus engagés dans les débats de société. Généralement issus des milieux universitaires francophone et laïque, ils traitent davantage de la chose politique et critiquent parfois même le pouvoir et l’État. Selon un musulman interrogé, « ayant plusieurs ministres et hauts fonctionnaires assistants aux prêches, l’AEEMB a déjà reçu des mises en garde de l’État à ce sujet²¹⁶ ». La question de l’ingérence ou de l’inaction de l’État dans l’organisation du *hadj* est régulièrement abordée dans les discours des imams de l’AEEMB/CERFI. Sur cette question, ils sont souvent rejoints par ceux de la CMBF. Il faut savoir

214. Fabienne Samson, « La concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l’État. Exemples comparés du Sénégal et du Burkina Faso », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L’Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD Éditions, 2014.

215. « Prière de l’Aïd el-Fitr: L’imam de Ouagadougou fustige l’homosexualité », *Sidwaya*, 8 août 2013 ; « Ramadan 2013: La Communauté musulmane contre l’homosexualité », *LeFaso.net*, 9 août 2013.

216. Mustapha, 3 octobre 2011.

que de l'indépendance à 1979, la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) prenait en charge l'organisation du *hadj* tout en bénéficiant de l'appui de l'État en matière de sécurité et de santé. Puis, la création de la Commission nationale de pèlerinage (CNP) le 19 juillet 1979 visait à instaurer une gestion tripartite entre la CMHV, le Mouvement sunnite et l'AIT tout en attribuant un rôle symbolique à l'État. Cependant, la division des musulmans et les importantes difficultés d'organisation aggravées par différents épisodes de malversations ont conduit l'État à intervenir directement dans les affaires du *hadj* à partir de décembre 1995. Ceci s'est manifesté par la création de la Commission nationale d'organisation du pèlerinage à La Mecque (CNOPM). Malgré tout, la forte présence du pouvoir dans l'organisation du *hadj* n'a pas permis d'enrayer les nombreux problèmes récurrents et ceux de malversations financières²¹⁷.

Dans ce contexte, les imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI font de la question du *hadj* un sujet récurrent de leurs discours. Une intervention de l'État est parfois encouragée pour réduire les coûts exorbitants reliés à l'accomplissement du pèlerinage, parmi les plus chers dans la sous-région²¹⁸. Le pouvoir est cependant plus souvent critiqué pour son ingérence, vue comme une atteinte à la laïcité²¹⁹. Ce sermon de l'imam Nouhoun Bakayogo à l'occasion de la Tabaski en 2010 l'a bien montré :

Tous les ans, il [*hadj*] apparaît comme une épreuve que les pèlerins sont obligés de subir et dont toute la communauté musulmane du Faso se trouve entachée. [...] Mais toujours des centaines de pèlerins souffrants à cause des intérêts égoïstes de ces mêmes individus prêts à se servir dans tous les plats. Il y a donc là un défi d'engagement citoyen de tous les cadres intellectuels musulmans, arabophones comme francophones. [...] Il convient de dénoncer toutes ces manières de favoriser les uns au détriment des autres, et surtout il faut refuser catégoriquement ce qui ressemble à une insulte à toute la communauté entière à savoir le fait de placer des non-musulmans à la tête de l'organisation du *hadj*, un culte musulman. Imaginez un peu qu'un non-musulman veuille venir organiser ou diriger cette prière, n'est-ce pas qu'on se serait tous offusqués; pourquoi donc permettre à des

217. Mahamoudou Oubda, *L'islam au Burkina Faso. Problématique de l'organisation du hadj*, Ouagadougou, Centre africain de diffusion islamique et scientifique, 2003.

218. Yacoub Tientoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi*, n° 317, 27 novembre 2009.

219. Ismaël Tiendrébéogo, cité dans « Laïcité: des pistes pour un renforcement du principe juridique », *Sidwaya*, 26 septembre 2012.

non-musulmans de diriger le *hadj*? Une fois de plus, il apparaît au grand jour que notre communauté souffre de son manque d’organisation²²⁰.

En fait, pour plusieurs d’entre eux, « les sujets politiques ne constituent pas un sujet tabou » tout comme « la gestion de la cité » du moment que « nous donnons des pistes concernant les questions politiques sans avoir de partis pris²²¹ ». Un autre imam de cette association partage cet avis et croit lui aussi qu’un sermon à caractère politique peut être légitime à condition de le faire avec « tact²²² ». Les imams de l’AEEMB/CERFI commentent la politique et les choix importants pour l’électeur musulman. C’était notamment le cas du sermon de l’imam Nouhoun Bagayoko prononcé lors de la Tabaski, dans le contexte des élections présidentielles de novembre 2010, sur l’importance de voter pour un bon candidat :

Chers frères et sœurs dans la Foi, l’actualité brûlante dans notre pays demeure les élections présidentielles. [...] Ce que nous demandons de plus cher aux différents acteurs de l’organisation de ces élections est la transparence, pour garantir la paix et la stabilité sociale, car la paix, la vraie paix, est au prix de l’équité entre tous les fils et toutes les filles d’une nation qui veut se construire. Les différents candidats doivent se souvenir, toujours, que ce peuple attend d’eux beaucoup, car les défis à relever sont nombreux : la lutte contre la pauvreté, la corruption, l’analphabétisme, la culture de la compétence, une éducation de qualité pour les jeunes et les moins jeunes de cette nation [...]. Il y a là la nécessité d’une responsabilité plus consciente chez les gouvernants de la nécessité d’une solidarité plus agissante en faveur des plus démunis et la nécessité de plus d’effort et d’ardeur dans le travail chez tout le monde. [...] C’est la responsabilité de nous tous, vous et moi, électeurs de ce pays de dire à ceux qui veulent nous gouverner qu’on a vraiment besoin, de plus d’équité et de justice, dans la gestion des affaires de ce pays, dans la répartition du fruit de l’effort de tous les fils et de toutes les filles de ce pays. [...] Exigeons donc des actions concrètes, au-delà des discours souvent démagogiques qui nous sont servis en ces périodes électorales²²³.

Le discours de l’AEEMB/CERFI évoque souvent le retour aux premiers temps de l’islam comme modèle à suivre pour régler les problèmes actuels de la société. Par exemple, dans son sermon de la

220. Nouhoun Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, n° 367, 16 novembre 2010.

221. Omar et Ousmane, 9 novembre 2011.

222. Moussa, 11 octobre 2011.

223. Nouhoun Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, n° 367, 16 novembre 2010.

Tabaski en 2009, l'imam Yacoub Tiemtoré a abordé la gestion interne du pays, qui est régulièrement entachée par des scandales et de nombreux soupçons de corruption et de népotisme : « À propos de la gestion du service public, le pays gagnerait énormément si les autorités mettaient l'homme qu'il faut à la place qu'il faut sans considération de l'appartenance politique, régionale, religieuse, ethnique²²⁴. » Pour l'imam Marboulaye Nombre, les responsables devraient s'inspirer de certains modèles de bonne gouvernance comme le calife Omar à Médine qui « avait compris que le devoir était de servir et non de se servir²²⁵ ». L'utilisation du modèle de gouvernance d'Ibn Abdelaziz dans un article du *An-Nasr Vendredi*²²⁶ s'inscrivait aussi dans cette optique :

En ces temps où les Burkinabés s'apprêtent à élire leur Président, il semble judicieux de revisiter l'histoire d'une telle figure, exemple de bonne gouvernance [...]. Je pense qu'il faudrait sortir de la profondeur de notre âme les qualités qu'incarnait Ibn Abdelaziz : l'humilité, le sens de la justice, l'amour des pauvres, mais aussi la volonté de changement²²⁷. Un homme seul a pu bouleverser sa société et réinstaurer les valeurs de la justice. Cet homme a construit pendant son règne un État où l'individu est une valeur sûre, qui a tous ses droits : le droit de vivre dignement et d'exprimer ses opinions sans peur. Un État sans corruption, où le savoir est clé de la réussite²²⁸.

Dans leur presque totalité, ces discours plus politiques ne nomment pas expressément le régime de Blaise Compaoré. Ainsi, il semble être plus facile pour les imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI d'aborder l'actualité sous-régionale et internationale que les dossiers nationaux ou locaux dans la mesure où cela ne constitue pas une critique directe envers la politique nationale du président Compaoré. Ainsi, les troubles qu'a connus la démocratie en Côte d'Ivoire²²⁹, les conflits interreligieux entre chrétiens et musulmans au Nigeria²³⁰, l'interdiction du voile dans les

224. Yacoub Tiemtoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi*, n° 317, 27 novembre 2009.

225. « Sermon de la prière de l'Aïd el Kébir 2005. Imam Marboulaye Nombre », *An-Nasr Vendredi*, n° 54, 20 janvier 2005.

226. Omar Ibn Abdelaziz (682-720) a été le huitième calife des Omeyyades.

227. En caractères gras dans le texte.

228. « Omar ibn Abdel Aziz : un exemple de bonne gouvernance », *An-Nasr Vendredi*, n° 360, 1^{er} octobre 2010.

229. « Sermon de la fête de l'Aïd el Fitr 2006. Imam Marboulaye Nombre », *An-Nasr Vendredi*, n° 149, 10 février 2006.

230. « Conflits interreligieux : le mauvais exemple du Nigeria ! », *An-Nasr Vendredi*, n° 326, 29 janvier 2010 ; « Cohabitation pacifique : le remède de l'islam », *An-Nasr Vendredi*, 5 février 2010.

écoles publiques et de la burqa dans les lieux publics en France²³¹, la question des minarets en Suisse²³², la question palestinienne et la « colonisation illégale juive²³³ » et plus récemment le film américain *Innocence of Muslims* ainsi que la publication de caricatures dans le *Charlie Hebdo*²³⁴ sont abordés par les imams et les prêcheurs de l’AEEMB/CERFI dans les prêches et les sermons des prières du vendredi et des grandes fêtes religieuses. Ce discours, très au fait de l’actualité internationale, rappelle celui de l’Association des étudiants musulmans de l’Université de Dakar (AEMUD) du Sénégal, la sœur jumelle de l’AEEMB. À travers son organe de presse, elle prend elle aussi régulièrement position sur des questions d’actualité internationale. Comme l’a montré Gomez-Perez, le journal de l’AEMUD a tendance à décrire un monde divisé entre l’Occident impérialiste et un bloc islamique juste et opprimé, qui constitue une force émergente²³⁵. En de nombreuses occasions, l’AEMUD a chaleureusement accueilli la montée de mouvements islamiques radicaux, qui traduiraient l’« éveil de la conscience islamique²³⁶ ». Cette vision apparaît cependant beaucoup moins dichotomique et plus nuancée du côté de l’AEEMB. Si les « prétendus défenseurs de la liberté d’expression » en Occident ont sévèrement été critiqués par l’AEEMB, les débordements de certains groupes radicaux musulmans – ceux qui par le « biais du fondamentalisme religieux, voudraient pérenniser des idées rétrogrades » – l’ont été tout autant autour du film américain « *Innocence of Muslims*²³⁷ ».

Même si les imams et les prêcheurs de l’AEEMB et du CERFI nourrissent certaines préoccupations d’ordre politique, ils mettent surtout en avant un islam moral et moralisant à l’instar de ceux des autres associations musulmanes. Plus important encore que la contestation politique détournée est la volonté des imams et prêcheurs de l’AEEMB/CERFI de travailler au perfectionnement individuel de la pratique religieuse et de remoraliser la société burkinabée. Ces acteurs diffusent un ensemble de normes sociales, morales et religieuses en investissant la sphère publique

231. « Burqa : la cible de l’Occident », *An-Nasr Vendredi*, n° 342, 21 mai 2010.

232. « Suisse : au-delà des minarets », *An-Nasr Vendredi*, n° 318, 4 décembre 2009.

233. « L’Azan : le dernier son de Walid », *An-Nasr Vendredi*, n° 332, 12 mars 2010.

234. « Affaire Charlie Hebdo : après les fous d’Allah, les fous de la liberté », *Newsletter de l’AEEMB*, 21 septembre 2012.

235. Muriel Gomez-Perez, « The Association des Étudiants Musulmans de l’Université de Dakar (AEMUD) between the Local and the Global : An Analysis of Discourse », *Africa Today*, vol. 54, n° 3, 2008, p. 96-105.

236. *Ibid.*

237. « Affaire Charlie Hebdo : après les fous d’Allah, les fous de la liberté », *Newsletter de l’AEEMB*, 21 septembre 2012.

avec leurs aspirations et leurs projets de société. Ils débattent des positions de l'islam sur des enjeux sociétaux et édictent des normes et préceptes pour que les musulmans se posent en « sujets moraux », participant à travers leurs actions à une « remoralisation de l'individu et de la société dans son ensemble²³⁸ ». Ce phénomène social et culturel de remoralisation ou de réislamisation s'observe également un peu partout en Afrique de l'Ouest où l'islam est transformé en un « véritable guide pratique de la vie quotidienne²³⁹ ».

Cette idée de moralisation n'est pas propre qu'aux mouvements musulmans. Au Burkina Faso, elle est partie intégrante du mouvement de renouveau religieux qui mobilise les jeunes de toutes les confessions. Elle est également fortement présente dans le débat public, notamment en raison de son association étroite avec le projet sankariste, qui se posait en grande partie comme un renouveau moral du pays²⁴⁰. La volonté de moralisation s'observe également du côté des églises pentecôtistes du Burkina Faso dans leurs tentatives de participer à la vie politique. Initialement, pour les membres de l'Église des assemblées de Dieu, il ne fallait pas prendre part à des activités politiques qui étaient conçues comme impures et donc indignes. Or, depuis les années 1990, si le politique est toujours appréhendé comme un univers malsain et corrompu, il convient justement, par une plus grande présence évangélique, de le purifier et de le délivrer de l'influence des forces maléfiques. Le désintérêt de la chose politique est devenu une faute : « Le fidèle devient un “soldat de Dieu” appelé désormais à participer à la construction terrestre de l'Œuvre²⁴¹. »

Pour les imams et les prêcheurs de l'AEEMB/CERFI, la moralisation de l'individu a pour modèle la figure du « bon musulman » qui, marquée

238. LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 45.

239. Denise Brégrand, « Les réformistes et l'État au Bénin », dans René Otaïek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009 ; Abdoulaye Sounaye, « Islam, État et Société : à la recherche d'une éthique publique au Niger », dans René Otaïek et Benjamin F. Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009 ; Benjamin F. Soares, « L'islam au Mali à l'ère néolibérale », dans René Otaïek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009 ; Fabienne Samson, « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009 ; Saint-Lary et Samson, *loc. cit.*, 2011.

240. Louis Audet-Gosselin, *Fresh contact dans la jeunesse religieuse autour du cinquantenaire de l'indépendance du Burkina Faso (2010)*, thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013.

241. Laurent, *op. cit.*, 2009, p. 241-303.

par une conduite de vie irréprochable, est omniprésente dans leurs discours. Cette pratique de l’islam consiste en une modification considérable du quotidien de chacun afin de vivre plus activement sa foi et d’afficher son identité musulmane dans la sphère publique pour qu’elle se diffuse plus largement. Ainsi, l’importance est accordée à la pudeur²⁴², à l’humilité²⁴³, au salut en langue arabe et à l’hygiène tant corporelle (port de la barbe à une certaine longueur à l’instar du prophète) que vestimentaire (port du voile pour les femmes)²⁴⁴. Des articles de journaux d’*An-Nasr Vendredi* et des sermons et des prêches traitent régulièrement de ces questions et notamment celle du voile, qui est étroitement liée à la pudeur :

Nul ne peut contraindre quelqu’un à la foi islamique ni au port du foulard. Et nous avons condamné à plusieurs reprises dans les médias la contrainte au port du voile, comme nous condamnons la contrainte à l’enlever, les deux attitudes provenant de la même injustice. [...] Nous refusons les analyses simplistes et binaires insinuant qu’une femme ne portant pas un foulard serait dénuée de valeurs profondes, de pudeur et de respect de soi, tandis que la femme le portant aurait saisi entièrement la dimension éthique de l’islam. [...] Aujourd’hui, beaucoup de maux, affectant les sociétés modernes, sont dus au manque de pudeur qui est devenue une vertu délaissée et rare [...] La pudeur donne à la société toute son humanité. [...] Nous affirmons qu’il est nécessaire de proposer une culture alternative [au modèle occidental de l’émancipation des femmes] proposant une vision respectueuse des femmes de ce monde²⁴⁵.

La moralisation des individus a aussi une visée collective puisqu’il s’agit non seulement de faire du musulman quelqu’un de plus vertueux selon les préceptes de l’islam, mais aussi d’en faire « un rempart contre les antivaleurs²⁴⁶ » dans sa société. L’engagement citoyen est au cœur de l’identité musulmane avancée par l’AEEMB et le CERFI. La figure du bon musulman est ainsi étroitement liée à la bonne pratique citoyenne musulmane : l’islam doit responsabiliser le citoyen-croyant, car la foi musulmane invite le croyant à l’engagement citoyen²⁴⁷. L’individu et le collectif sont donc étroitement liés : « La foi devient un facteur d’épa-

242. « La pudeur n’apporte que du bien », *An-Nasr Vendredi*, n° 312, 23 octobre 2009.

243. « L’humilité : un signe de foi », *An-Nasr Vendredi*, n° 129, 10 février 2006.

244. « L’hygiène », *An-Nasr Vendredi*, n° 320, 18 décembre 2009.

245. « Comprendre le hijab en islam », *An-Nasr Vendredi*, n° 278, 8 mars 2009.

246. Tiégo Tiemtoré, « Le Coran et l’éducation », émission Foi de croyant, date inconnue.

247. Tiégo Tiemtoré, « Sermon de la prière de l’Aïd el-Fitr », *An-Nasr Vendredi*, n° 358, 10 septembre 2010.

nouissement individuel et collectif. Parce que le musulman est porteur d'un projet de société, la société dans laquelle il vit, il doit tirer profit de sa foi. Un bon musulman est donc un bon citoyen [...]. Les actes cultuels ont pour finalité d'éduquer le musulman et de faire de lui un homme de bien. [...] Notre identité musulmane nous exhorte à voir un engagement citoyen au nom de Dieu et pour les hommes. Cette identité s'éduque pour transmettre la lumière, c'est agir pour construire la cité²⁴⁸. » Les imams et les prêcheurs de l'AEEMB/CERFI appellent régulièrement leurs militants et les fidèles à se comporter en citoyens engagés et responsables. Ils cherchent, surtout en contexte d'élections, à sensibiliser les musulmans à l'importance de s'inscrire systématiquement sur les listes électorales afin d'aller voter et de participer à la vie démocratique :

La première des vérités qu'il faut établir est que l'islam n'est pas seulement que la mosquée ou la prière et que les musulmans, à partir de l'instant où ils vivent dans un pays, sur une terre, au milieu d'autres personnes qui ne sont pas des musulmans, il y a nécessité, un devoir pour eux d'avoir une manière d'être, une manière de se conduire et une manière de participer à la gestion de la ville ou du pays dans lequel ils sont. Si par un amalgame les musulmans disent que la politique ne les intéresse pas ou le droit de regard sur la gestion du pays ou de la cité ne les intéresse pas et qu'ils se réfugient seulement dans les mosquées, ils laissent la direction du navire communautaire à d'autres qui sont peut-être moins aptes, à d'autres peut-être qui sont sans repères. Ils vont donc les conduire vers des troubles. [...] Les musulmans ne doivent donc pas fermer l'œil, ne doivent pas fermer leurs oreilles, ne doivent pas fermer leur langue sur la marche de la cité. [...] Vous devez être des électeurs, vous devez chercher à être élu. Donc un musulman peut chercher à être député, à être maire, à être président, à être conseiller municipal et grâce à ça, être une lumière et essayer de conduire les gens vers le droit chemin et ne pas seulement être un bétail électoral quand on a besoin de vous, on vous convoque à une réunion ou un *meeting*, on vous donne à manger et puis c'est fini. Non, il faut participer à la vie de la cité²⁴⁹.

Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que LeBlanc et Gomez-Perez aient parlé de l'émergence d'un « nouvel *homo islamicus* pour lequel la foi est à lier tant à l'expérience individuelle qu'à l'expérience collective²⁵⁰ ». D'ailleurs, l'islam, de la façon dont il est présenté par les imams et

248. Tiégo Tiemtoré, « Foi et citoyenneté », *An-Nasr Vendredi*, n° 2, 1^{er} février 2004.

249. Abdoulaye Guitti, « La présence citoyenne du musulman », enregistrement audio acquis auprès du CERFI, 23 avril 2010.

250. LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 45.

prêcheurs de l’AEEMB/CERFI, est étroitement lié à l’idée de solidarité contre l’individualisme rampant qui caractérise les sociétés modernes. À cet égard, la *zakat*, l’« aumône obligatoire purificatrice », le troisième pilier de l’islam, est hautement valorisée, car elle « contribue à créer une société fraternelle et solidaire²⁵¹ ».

La figure du bon musulman, grâce à son éducation islamique, est également présentée comme un agent actif du développement sociétal. Une des modalités principales de l’inscription du religieux dans la sphère publique au Burkina Faso et en Afrique de l’Ouest dans les 25 dernières années, tant du côté des mouvements islamiques que chrétiens, a relevé de l’activisme social. Avec le désengagement de l’État de certaines de ses fonctions suivant les réformes néolibérales prescrites par les programmes d’ajustements structurels, des acteurs religieux ont investi les espaces sociaux qui ont été délaissés tels que la santé, l’éducation et le développement d’infrastructure²⁵². Ces initiatives religieuses sont d’ailleurs appuyées et encouragées par les autorités politiques pour améliorer leur image auprès de leur électorat²⁵³. Dans ce contexte, les imams de l’AEEMB/CERFI soulignent l’importance citoyenne, pour tout bon musulman d’être un acteur du développement social et économique de son pays. C’est ce qu’a expliqué l’imam Tiemtoré à l’émission « Foi de croyant » :

Le travail pour le musulman est une adoration. [...] L’islam est une religion qui prône le travail productif et bien fait. [...] Il faut travailler et donner le bon exemple. [...] Faire de la mendicité un travail est un acte banni par l’islam. [...] Il faut mettre de la motivation dans son travail. Il faut encourager les jeunes à trouver un emploi. Le bon musulman doit travailler pour servir la communauté. Le travail est un acte d’engagement dans la société, un acte de construction de la nation pour construire un Burkina fort et solide pour nos descendants²⁵⁴.

251. « Le paiement de la zakât », *An-Nasr Vendredi*, 20 février 2004 ; « L’Islam et la solidarité », *An-Nasr Vendredi*, n° 336, 9 avril 2010.

252. À ce sujet, pour le Burkina Faso, voir LeBlanc et collab., *loc. cit.*, 2013 ; Kathéry Couillard, *Action sociale et espace public : l’Église catholique et les associations musulmanes à Ouagadougou (Burkina Faso) (1983-2010)*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2013. Pour l’Afrique de l’Ouest de manière plus générale, voir notamment Kaag et Saint-Lary, *loc. cit.*, 2011.

253. Samson, *loc. cit.*, 2014, p. 186-188.

254. Tiégo Tiemtoré, « Le travail en islam », émission Foi de croyant, 6 mai 2011. Voir aussi Tiemtoré, « Sermon de la prière de l’Aïd el-Fitr », *An-Nasr Vendredi*, n° 358, 10 septembre 2010.

En outre, les imams et les prêcheurs de l'AEEMB/CERFI récupèrent parfois des grandes thématiques contemporaines pour les présenter à la lumière de l'islam. C'est le cas notamment des préoccupations environnementales et du développement durable. L'imam Tiégo Tiemtoré a développé cette question à plusieurs occasions. Selon lui, il est clair que l'engagement citoyen du « bon musulman » comporte un volet environnemental, car il doit défendre la nature. Pour cet imam, les questions écologiques préoccupaient les musulmans bien avant qu'elles soient popularisées en Occident : « Le musulman qui a bien compris sa religion est un vert avant la lettre. Les verts d'aujourd'hui, c'est une dimension politique contemporaine, mais dans le Coran, dès le VII^e siècle, les musulmans étaient des verts dans leurs cœurs²⁵⁵. » Dans un article de la presse généraliste, Tiégo Tiemtoré a aussi expliqué que la protection de l'environnement passe notamment par le développement durable :

D'après l'islam, l'homme a le droit de tirer profit des ressources qui se trouvent sur terre. Cependant, il a aussi le devoir de le faire de façon modérée. [...] Plusieurs hadîths du Prophète mettent en exergue certains devoirs que nous avons vis-à-vis de la nature. Il est vrai que certains de ces hadîths ont un objectif non pas écologique, mais spirituel, moral ou social. Cependant, indirectement, ils touchent aussi au domaine écologique. [...] Il faut connaître la nature qui nous entoure et préserver ses richesses pour les générations à venir. [...] La vulnérabilité de l'Homme face à la transformation de l'environnement appelle à la nécessité d'une véritable gestion de la planète à long terme²⁵⁶.

Il s'agit donc d'une citoyenneté musulmane multi facettes qui est mise en avant par ces imams et prêcheurs francophones. Ils proposent une solution de remplacement autant à la tradition qu'à la « modernité occidentale » où l'islam sert à définir un ensemble de normes morales, une charpente sur laquelle l'individu et le collectif doivent s'appuyer²⁵⁷. Il ne s'agit donc pas de rejeter la modernité, mais de la reconfigurer en l'islamisant selon les principes fondamentaux du Coran. Il est vrai que la principale préoccupation des imams et des prêcheurs n'est pas la politique politicienne comme il l'a été montré précédemment. Cependant, leur rôle dans le changement politique ne peut être analysé seulement en matière de déclarations publiques concernant les actions du gouvernement, les politiciens et les partis politiques. En voulant moraliser leur

255. Tiégo Tiemtoré, « L'islam et l'environnement », émission Foi de croyant, date inconnue.

256. « Le musulman et l'environnement », *L'Observateur Paalga*, 15 juillet 2014.

257. LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 53.

environnement et instaurer des normes sociales et politiques répondant à une éthique islamique, ces acteurs religieux proposent une conception alternative du bien commun. Ainsi, que ce soit implicitement ou explicitement, ils énoncent des représentations, des récits et des formes symboliques de la société et du « politique » articulé en dehors de la sphère étroite de la politique institutionnelle de l’État. Ils en appellent à la formation d’une sphère publique religieuse qui s’articule autour de la figure du bon musulman, qui est un bon citoyen. Ceci est d’autant plus important que les imams et les prêcheurs musulmans, qu’ils tiennent leur légitimité de leur savoir ou de leur charisme, bénéficient d’un pouvoir d’influence auprès des croyants pour agir dans la sphère publique et y transmettre des messages à forte portée sociétale.

Cette vision d’une religion en quelque sorte totalisante n’est pas spécifique au Burkina Faso. Ce genre de discours s’observe aussi au Sénégal à travers l’AEMUD. Pour les membres de cette association, les musulmans doivent s’approprier la modernité. Il ne s’agit donc pas de la rejeter, mais de la reconfigurer en l’islamisant selon les principes fondamentaux du Coran. Ceci implique une révolution culturelle dans laquelle les gens deviennent d’honnêtes et vertueux musulmans. Par l’édiction d’une série de normes morales à respecter, l’AEMUD, mais aussi l’AEEMB/CERFI, s’attribue le rôle de guide spirituel en montrant la voie pour la création d’une nouvelle société²⁵⁸. Le rapport entre l’islam et la modernité est au cœur de la réflexion de plusieurs imams et des prêcheurs de l’AEEMB/CERFI. Usant d’un discours « moderniste », ils prêchent en français un islam « authentique », dégagé du poids des coutumes tout en repensant le message islamique avec les réalités du contexte contemporain. Ces deux associations incarnent un islam légaliste et moderniste, soucieux de la préservation du caractère séculier de l’État et de la paix civile. C’est pourquoi ces imams et ces prêcheurs participent à la formation d’une sphère publique musulmane.

258. Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2008, p. 106-107.

Conclusion

I l apparaît distinctement que la soi-disant « passivité » de l'islam burkinabé tel qu'elle a été présentée par une partie de l'historiographie ne résiste pas à l'examen des faits. S'il s'est montré particulièrement dynamique et visible dans la sphère publique au cours des 20 dernières années, l'islam au Burkina Faso a connu de profondes mutations dès les années 1960, étant animé par de nombreuses réflexions internes. À cet égard, il ne faut pas négliger le rôle de la dynamique intergénérationnelle dans la compréhension du champ islamique burkinabé. L'analyse des relations entre les jeunes et les aînés de trois cohortes d'imams et de prêcheurs de Ouagadougou entre 1960 et 2015 – qui ont oscillé entre conflits, tensions, rapprochements et coopération – permet de mieux appréhender tout aussi bien les rapports entre l'État et les musulmans que les divergences dogmatiques, les conflits de légitimité et l'autorité religieuse au sein de l'islam. Depuis les années 1990, l'action des imams et des prêcheurs de l'Association des étudiants et élèves musulmans du Burkina (AEEMB) et du Cercle d'études, de recherches et de formation islamiques (CERFI) contribue à l'émergence d'une sphère publique musulmane au Burkina Faso.

Au lendemain de son indépendance, la Haute-Volta s'est caractérisée par la prédominance des élites chrétiennes dans l'administration et l'orientation pro-occidentale de la politique du président Maurice Yaméogo. Dans ce contexte, la préoccupation majeure des élites musulmanes de la cohorte des années 1960 consistait à parvenir à une unité et à obtenir une reconnaissance de la part de l'État afin d'atténuer leur

domination. Cette volonté s'est concrétisée par la création de la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) en 1962, une organisation nationale et apolitique dans laquelle le pouvoir est intervenu pour s'assurer de sa subordination. Dès sa création, l'association a été affaiblie par des luttes intestines entre « traditionalistes » et « réformistes » principalement autour de l'imamat ainsi que de la légitimité et de l'autorité religieuse. D'une part, les « traditionalistes » composés d'une génération plus âgée de marabouts, d'imams et de maîtres coraniques tiraient leur légitimité de leur statut d'héritiers de la tradition et d'« interprètes des pratiques populaires de la foi ». L'imamat était perçu pour nombre d'entre eux comme une charge héréditaire et coutumière sur laquelle les aînés détenaient le contrôle de l'autorité spirituelle au détriment des jeunes. D'autre part, une tendance « réformiste », formée notamment d'arabisants ainsi que de fonctionnaires et d'intellectuels francophones, souhaitait lutter contre les pratiques maraboutiques et s'émanciper de l'emprise de la chefferie du *Moogo Naaba* exercée sur les musulmans « traditionalistes ». Ces derniers, en dépit de l'orientation « réformiste » du statut de l'association, ont toutefois conservé l'ascendant religieux dans les mosquées avec le maintien, initialement, de l'imam royal comme grand imam de Ouagadougou.

Les contradictions et les divisions internes entre « réformistes » et « traditionalistes » au sein de cette cohorte se sont exacerbées avec la diffusion d'une tendance wahhabite en Haute-Volta. Ce mouvement s'était d'abord implanté dans la ville commerçante de Bobo-Dioulasso dès les années 1950, avant de se propager à Ouagadougou avec le retour des pèlerins voltaïques en 1963 et 1964. Dès les années 1930, le *hadj*, accomplissement important dans la vie religieuse d'un musulman, attirait de nombreux croyants d'Afrique de l'Ouest, dont plusieurs centaines de Voltaïques. Les nombreux départs clandestins conjugués au peu de moyens financiers des pèlerins faisaient en sorte que les voyages vers La Mecque pouvaient s'étendre sur 5 à 10 ans et même beaucoup plus puisque certains voyageurs vivaient plusieurs années en Arabie Saoudite. Ces longs séjours, ponctués d'activités intellectuelles et religieuses, ont marqué un grand nombre de musulmans africains, impressionnés par l'islam dans sa forme « pure » comme pratiqué dans les lieux saints. Partis au pèlerinage à La Mecque avec peu de moyens, beaucoup de Voltaïques s'étaient installés en Arabie Saoudite et étaient devenus des indigents au début des années 1960. Une entente entre les États saoudien et voltaïque a permis leur rapatriement en 1963 et 1964. Animés d'un désir de réformer l'islam « imparfait » de leur pays natal, ces pèlerins ont diffusé

le wahhabisme à Ouagadougou par l'entremise du réseautage familial ainsi que par les prêches.

Les prêcheurs wahhabites de cette cohorte ont vivement critiqué les pratiques soufies et les détenteurs traditionnels de l'autorité spirituelle en assimilant les imams et les marabouts locaux à une « vieille génération » « dépassée », « ignorante » et « traditionaliste ». Ces efforts de prosélytisme étaient systématiquement contrés par des prêches des imams et marabouts en place, qui appartenaient pour la plupart à la CMHV ou aux confréries soufies. Ces fortes tensions s'inscrivaient dans un contexte de « bataille de mosquées » et de lutte pour le contrôle de l'espace urbain. Ainsi, à plusieurs reprises au cours des années 1960, les wahhabites se sont vus expulsés de certaines mosquées et d'autres lieux de prière. Le discours de la cohorte des imams et prêcheurs au lendemain de l'indépendance a donc été principalement axé sur les divergences et rivalités dogmatiques et très peu sur les débats sociopolitiques. Ces acteurs ont fait preuve d'une grande complaisance envers l'État tant sous Yaméogo que Lamizana. D'autant plus qu'une grande majorité d'imams voltaïques, formés inadéquatement dans les écoles coraniques, n'étaient pas en mesure de formuler un discours ancré sur la réalité quotidienne des fidèles. Quant aux quelques musulmans qui se caractérisaient par un activisme politique, ils ont été rappelés à l'ordre par la CMHV.

En 1973, les prêches incendiaires de part et d'autre ont contribué à la dégradation des relations entre la CMHV et les wahhabites à Ouagadougou et à des débordements de violence à Bobo-Dioulasso ainsi que dans d'autres villes du pays. À l'image des musulmans de la cohorte des années 1960, les wahhabites ont fait appel à l'État pour arbitrer les différends au sein de l'islam voltaïque. Ils ont finalement obtenu la reconnaissance officielle du Mouvement sunnite en 1973, apolitique à l'image de la CMHV. Par cette désignation, les membres de cette mouvance proclamaient implicitement la supériorité de leur orthodoxie religieuse sur les autres tendances de l'islam de Haute-Volta, elles aussi sunnites. Entre 1973 et 1987, les wahhabites ont cherché à consolider et à accentuer leur présence en se structurant et s'implantant plus largement dans la capitale et dans le reste du pays dans un contexte de forte concurrence avec la CMHV. Ceci s'est notamment manifesté par la création de mosquées et de médersas autant au centre qu'en périphérie de Ouagadougou. Durant les années 1970, la signature de nouveaux accords de coopération avec les pays arabes, conséquence du redéploiement de la politique extérieure de la Haute-Volta entreprise par le régime de Lamizana, a favorisé le dynamisme de l'islam. L'augmentation

de l'aide de ces pays s'est matérialisée par un soutien substantiel à la construction de mosquées et de médersas ainsi qu'à l'octroi de bourses d'études.

Au tournant des années 1980, la Haute-Volta est entrée dans une phase de grande instabilité politique. Une succession de trois coups d'État en autant d'années se sont conclus, en août 1983, avec l'avènement du régime révolutionnaire de Thomas Sankara. Au même moment, la CMHV se trouvait fragilisée par l'éclatement de scandales de malversations financières découlant de la captation de l'aide arabe. Sous les apparences d'un conflit entre des « traditionalistes » et des « modernistes » autour de la légitimité religieuse, se cachaient en fait de forts intérêts personnels. Le pouvoir révolutionnaire, sous des airs de conciliateur, a volontairement laissé les divisions s'accroître au sein de la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF), allant même jusqu'à les attiser. Au cours des années 1980, ce manque d'unité des musulmans burkinabés a été amplifié par la prolifération d'associations islamiques. Paradoxalement, le morcellement de l'islam a favorisé sa plus grande visibilité dans la sphère publique. Les luttes pour l'occupation de l'espace urbain ont conduit à une multiplication des mosquées dans la capitale.

En matière de discours politiques, la cohorte des imams et des prêcheurs des années 1970 et 1980 s'est inscrite dans la continuité de la cohorte précédente avec la généralisation de l'apolitisme. Malgré tout, cette période s'avéra marquante dans le développement de l'islam burkinabé avec l'affirmation de jeunes arabisants au tournant des années 1980. Ceux-ci étaient formés dans les médersas locales et sous-régionales et dans les grandes universités islamiques arabes et du Moyen-Orient grâce aux bourses d'études. Alors que la légitimité des aînés de la cohorte précédente résidait dans leur statut d'héritiers de la tradition pour les traditionalistes, sur l'appartenance aux idées de l'Union culturelle musulmane (UCM) pour les « réformistes », ou sur le prestige de l'accomplissement du *hadj* pour les wahhabites, celle de ces jeunes arabisants résidait dans leurs études islamiques dans des institutions réputées et leur bonne maîtrise de la langue arabe. Nombre d'aînés, et particulièrement les marabouts, craignaient ces jeunes dont les connaissances pouvaient ébranler leur autorité spirituelle. À l'opposé, les aînés wahhabites ont eu plutôt tendance à amorcer un rapprochement avec une partie de cette vague d'étudiants actifs en matière de prêches. Malgré tout, plusieurs de ces jeunes arabisants relevaient des milieux confrériques alors que d'autres étaient passés d'un rejet radical du soufisme au moment de leur départ à une position d'accommodation de ces expressions religieuses à leur retour

au pays. Ils accordaient de l'importance à la traduction du sermon et des prêches en mooré. En mettant en avant le bilinguisme, il s'agissait pour ces jeunes de confronter indirectement les aînés en misant sur l'incapacité de certains d'entre eux à traduire l'arabe et sur l'attraction d'un auditoire de fidèles plus vaste. Certains d'entre eux ont aussi proposé une « relecture islamique du projet révolutionnaire » pour chercher à obtenir le soutien légitimant de l'État et du même coup, un ascendant sur les aînés.

Parallèlement à l'affirmation de jeunes arabisants contestant l'autorité spirituelle des aînés de leur cohorte, la décennie 1980 a également été marquée par l'éveil d'une autre frange de jeunes musulmans, francophones cette fois, qui revendiquait une légitimité au sein de l'islam burkinabé en dépit de leur formation dans les écoles publiques laïques. Le statut des francisants était d'ailleurs de plus en plus contesté par certains arabisants, qui soulignaient leur ignorance en matière islamique. À la suite de la mobilisation d'étudiants de l'Université de Ouagadougou et inspirés par la création de l'Association des étudiants et élèves musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI), des musulmans francophones ont formé l'AEEMB, officiellement reconnue en janvier 1986. Cette association, qui visait à renforcer les connaissances religieuses et la foi chez les francisants en quête d'une identité islamique, a organisé des activités tout à fait nouvelles dans le cadre de la *da'wa* telles que des causeries-débats dans des établissements scolaires, des colonies de vacances et des projections de films. Il s'agissait ainsi de rejoindre un profil de fidèles qui avait été ignoré jusque-là. Les différentes activités menées par l'association ont été l'occasion de certains rapprochements intergénérationnels entre les jeunes de l'AEEMB et leurs aînés des autres associations islamiques nationales malgré la présence de tensions. En juin 1989, la création du CERFI est venue confirmer la montée des francisants au sein de l'islam burkinabé. Bien qu'il ait fallu attendre 1993 pour voir les premiers imams relevant de l'AEEMB et du CERFI officier dans le cadre d'une prière du vendredi ou d'une fête religieuse, les prêcheurs de ces deux associations se sont présentés de plus en plus comme des interprètes légitimes de l'islam dès la fin des années 1980.

L'avènement de la cohorte de la « transition démocratique » au tournant des années 1990 s'est accompagné d'une accélération des rapprochements intergénérationnels amorcés dans les années 1980 à travers la mise en place de réformes dans la gestion des mosquées et l'organisation des prêches. L'exacerbation des tensions au sein de plusieurs mosquées du Mouvement sunnite à Ouagadougou a fait prendre conscience de l'importance de professionnaliser la charge de l'imamat.

L'instauration d'un collège d'imams et d'un rectorat de la mosquée ainsi que du principe de rotation des imams pour la direction de la prière du vendredi a permis d'éviter que des aînés se posent en maîtres suprêmes de la mosquée et aussi d'accorder une place plus importante à la jeunesse. Les rapprochements intergénérationnels ont été le résultat d'une demande des cadets, mais aussi d'une prise de conscience des aînés, qui ont fait preuve d'ouverture en acceptant que l'imamat relève de la primauté des connaissances religieuses au détriment de l'âge et de l'hérédité. Les aînés ont d'ailleurs été de plus en plus nombreux à reconnaître la légitimité voire l'autorité religieuse des jeunes imams et prêcheurs, qui, pour plusieurs, ont d'excellentes connaissances religieuses. La réorganisation interne des mosquées s'est toutefois opérée plus lentement dans les mosquées de type confrérique, régies encore de manière plus traditionnelle, où la charge d'imam est héréditaire, où les rapports intergénérationnels sont très hiérarchisés et où les jeunes n'envisagent pas d'outrepasser l'autorité de leurs aînés. Du côté de la CMBF, on n'a pas réussi à établir un collège d'imams au sein de la Grande Mosquée de Ouagadougou, ce qui a conduit à de vives tensions entre les jeunes et les aînés.

La libération politique et sociale entamée en 1991 par le régime du président Blaise Compaoré a favorisé une vague de médiatisation spirituelle et une forte compétition religieuse dans la sphère publique. Le dynamisme des mouvements chrétiens a fait en sorte que les musulmans, se sentant isolés par rapport aux autres groupes religieux plus dynamiques, ont voulu accroître la visibilité de l'islam. Dans ce contexte, plusieurs médias islamiques tels que des journaux, des chaînes de radio et une station de télévision ont vu le jour. La diffusion de sermons et de prêches sur ces différents médias a donné une grande visibilité aux discours de plusieurs imams et prêcheurs arabisants de la cohorte des années 1990 et 2000. L'« hypermédiatisation » des sermons et des prêches, accentuée par leur disponibilité sur cassettes audio, CD, DVD et Internet, a concerné autant les jeunes que les aînés dotés de bonnes connaissances religieuses, mais aussi d'un charisme et d'un talent d'orateur. Avec ces nouvelles figures, l'islam est également sorti de son cadre « traditionnel » de la mosquée, de l'école coranique ou de la médersa pour investir de nouveaux lieux de la sphère publique tels que les stades, les hôtels et autres lieux publics considérés comme « laïques ». De jeunes imams et prêcheurs francisants sont également devenus très visibles au sein de la cohorte de la transition démocratique, notamment grâce à la construction de la première mosquée du vendredi de l'AEEMB et de celle du CERFI dans les années 1990 et ce faisant, par l'introduction du français comme

langue employée pour les sermons du vendredi et des fêtes islamiques. Ces francisants sont d'autant plus médiatisés qu'ils sont devenus les interlocuteurs tout désignés de la presse ou de la télévision publique par leur maîtrise du français et leur habileté à communiquer.

Malgré la libéralisation politique et sociale au Burkina Faso, les discours prononcés par les imams et les prêcheurs de la cohorte des années 1990 et 2000 se caractérisent par une standardisation du contenu. La médiatisation de ces figures s'est accompagnée de l'adoption d'un discours plus policé, diffusé la plupart du temps en différé pour mieux contrôler le contenu. En outre, cette cohorte a adopté un discours « islamiquement correct » caractérisé par la présence d'un « réformisme générique » et le rejet de la *fitna*, malgré la persistance de critiques envers les pratiques maraboutiques et la Ahmadiyya. Dans le contexte « semi-autoritaire » du régime Compaoré où la liberté de parole n'est pas toujours assurée, la standardisation du contenu des sermons et des prêches se manifeste également par un apolitisme très généralisé, une constante pour l'ensemble des cohortes étudiées, et par l'intégration d'une autocensure concernant certaines questions jugées délicates telles que l'excision, sur lesquelles les grandes figures musulmanes sont assez partagées.

Les imams et prêcheurs francophones de l'AEEMB/CERFI se montrent quant à eux beaucoup plus engagés dans les débats de société, que ce soit sur l'ingérence ou l'inaction de l'État dans l'organisation du *hadj* ou sur l'importance de la participation électorale pour l'électeur musulman. Plus important encore, les acteurs de ces deux associations investissent la sphère publique en diffusant un ensemble de normes morales et sociales relativement à l'islam. Par le respect des préceptes religieux, il s'agit pour les musulmans de se poser en « sujets moraux ». La moralisation de l'individu a pour modèle la figure du « bon musulman » caractérisée par une conduite de vie irréprochable, figure omniprésente dans les discours des imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI. Visant à moraliser sa société, la figure du bon musulman est étroitement liée à la bonne pratique citoyenne musulmane. Bien que leurs discours ne s'inscrivent pas dans la politique « politicienne », leurs sermons et prêches plaidant pour une « moralisation » de la sphère publique et la défense d'un bien commun basée sur une éthique islamique constituent tout de même une forme d'énonciation relevant du politique. En ce sens, les imams et prêcheurs affiliés à l'AEEMB/CERFI de la cohorte des années 1990 et 2000 participent à la formation d'une « sphère publique musulmane ».

L'histoire de l'islam burkinabé lors des 50 dernières années montre que les analyses mettant systématiquement l'accent sur une lutte de générations opposant les jeunes, véhiculant un discours religieux novateur, et les aînés, une ancienne génération de marabouts et d'imams figée dans des pratiques islamiques traditionnelles, s'avèrent trop simplistes. Certes, l'émergence de nouvelles cohortes et l'affirmation des jeunes ont parfois entraîné de vives tensions. Bon nombre d'acteurs des trois cohortes étudiées ont revendiqué leur légitimité, de même que la supériorité de leurs connaissances religieuses sur la précédente. Malgré tout, il n'existe pas pour autant un clivage radical entre les générations. L'émancipation des cadets ne passe pas non plus par une rupture avec les principales associations islamiques, perçues comme des organisations des aînés. Des espaces d'échange, de négociation et de collaboration intergénérationnels ont été institués tant au sein d'associations musulmanes qu'à l'intérieur des mosquées, dès les années 1980, mais surtout à partir des années 1990. Pour réorganiser le prosélytisme islamique, les aînés ont compris l'intérêt de travailler avec les jeunes qui aspiraient, de leur côté, à leur émancipation. Ces rapprochements, tantôt sincères, tantôt de circonstance ou de raison, ont fait en sorte que jeunes et aînés ont partagé des initiatives et des stratégies d'intervention dans la sphère publique que ce soit par les prêches, les conférences ou les émissions religieuses dans les différents médias.

Avec la chute du régime Compaoré le 31 octobre 2014 à la suite d'un soulèvement populaire débuté la veille alors que les 127 députés de l'Assemblée nationale devaient se prononcer sur le projet gouvernemental de révision de la Constitution¹, il sera intéressant de voir si le nouveau contexte politique va favoriser une reconfiguration de l'islam burkinabé. Certains des membres de la « gérontocratie » qui commande aux destinées de la FAIB et de la CMBF devront rendre des comptes à la jeunesse musulmane à cause de leur soutien au régime déchu. Il se dessinait d'ailleurs un décalage de plus en plus important entre les élites musulmanes de la « vieille garde » soutenant l'État et sa jeunesse désireuse d'un changement politique. L'AEEMB et le CERFI avaient même pris leurs distances avec la position de la FAIB sur l'instauration d'un Sénat dans une lettre ouverte signée par les présidents de deux associations et publiée

1. Pour une première analyse sur la chute de Compaoré, voir Marie-Soleil Frère et Pierre Englebert, « Briefing: Burkina Faso – The Fall of Blaise Compaoré », *African Affairs*, vol. 114, n° 455, 2015.

dans les principaux journaux burkinabés². Pour bon nombre de jeunes, leurs hauts responsables ont fait preuve d'un manque de *leadership*, de vision et d'intégrité. D'ailleurs, tant à la fédération qu'à la CMBF, de plus en plus de personnes demandaient la tenue d'un nouveau congrès pour le renouvellement des structures exécutives, action qui se faisait toujours attendre depuis la mort d'Oumarou Kazanoé en 2011. Or, ce dernier, très près du régime de Compaoré, intervenait régulièrement pour apaiser les divisions au sein des musulmans tout en imposant une chape de plomb sur la conduite de ces associations.

Bien que la CMBF et la FAIB aient toutes deux tenu leur congrès tant attendu en juin 2015 après maints reports, il est loin d'être acquis que les décisions qui ont été prises satisfieront les nombreux jeunes musulmans en quête d'un changement dans la gestion de leur communauté. Avec la nomination de l'opérateur économique El hadj Abdramane Sana à la présidence à la CMBF et le maintien d'un présidium à la direction de la FAIB, composé des présidents des quatre associations fondatrices (CMBF, Ittihad Islami, Communauté islamique de la Tidjaniyya et Mouvement sunnite), on peut parler d'un « changement dans la continuité » plutôt que de changements en profondeur. Il faudra également voir quel sera le rôle que joueront les musulmans dans le processus de transition et notamment les intellectuels de l'AEEMB et du CERFI, qui pourraient tirer leur épingle du jeu, car ils ont acquis une légitimité aux yeux d'une partie de la population en ayant pris une certaine distance par rapport à leurs aînés de la CMBF et de la FAIB. L'avènement d'un nouveau régime permettra peut-être aux langues de se délier plus facilement parmi les responsables musulmans, car après tout, « Plus rien ne sera comme avant » comme le dit le populaire slogan utilisé par les Burkinabés depuis la chute de Compaoré.

2. « Sénat: l'AEEMB et le CERFI se démarquent des propos de Souleymane Compaoré », *LeFaso.net*, 16 septembre 2013.

Glossaire

Bid'a: Innovation blâmable. Pratique considérée comme un ajout néfaste à la norme originelle de l'islam.

Da'wa: Signifie « prosélytisme religieux » en arabe.

Fitna: Ce mot arabe réfère aux désaccords et aux divisions parmi les musulmans.

Hadith: L'ensemble des traditions relatives aux actes et aux paroles de Mohammed et de ses compagnons, considérés comme des principes de gouvernance personnelle et collective pour les musulmans, désigné généralement sous le nom de « tradition du Prophète ».

Hadj: Pèlerinage à La Mecque. Un des cinq piliers de l'islam, que le musulman doit accomplir une fois dans sa vie.

Imam: Guide de la communauté. Dans son utilisation la plus courante, désigne celui qui dirige la prière.

Maouloud: Anniversaire de la naissance du Prophète.

Médersa: Institution d'enseignement dans laquelle sont enseignées les sciences islamiques, par opposition à l'enseignement coranique traditionnel basé sur la mémorisation du Coran.

Shirk: Associer quelque chose à Dieu. Ce mot peut être rendu par les termes « idolâtrie », « polythéisme » ou « association religieuse ».

Sunna: Norme de conduite islamique fondée sur l'exemple de la vie du prophète Mohammed.

Tabaski: Nom donné en Afrique de l'Ouest à l'*Aïd al-Kabîr*, commémorant le sacrifice d'Abraham.

Tawhîd: Signifie «unicité». C'est le dogme fondamental en islam. C'est la croyance en un dieu unique.

Umma: Communauté formée de tous les musulmans.

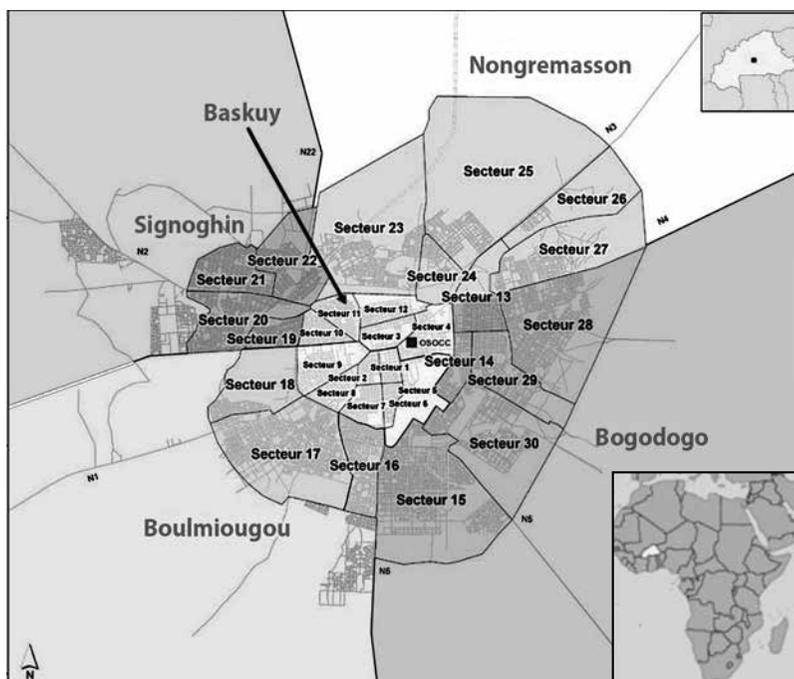
Zakât: Signifie «aumône légale». Il s'agit du troisième pilier de l'islam.

Zâwiya: Édifice ou complexe religieux où les soufis peuvent se retirer pour y effectuer des pratiques spirituelles. La plupart des confréries possèdent plusieurs de ces lieux.

ANNEXES

ANNEXE I

Les différents secteurs de la ville de Ouagadougou



Source : <http://burkinafaso.over-blog.net/article-36634415.html>

ANNEXE II

Exemple d'un programme de sermons du vendredi de l'AEEMB/CERFI

Rectorat mosquée siège du CERFI Rectorat mosquée siège AEEMB		PROGRAMME DE SERMON DE VENDREDI		Au nom d'Allah Clément et Miséricordieux			
Période : Avril - Mai 2011		Thème : L e Ramadan					
DATES	THEMES	CONTENUS	MOSQUEE	IMAMS	SUPPLEANTS	MUEZZINS	
03/06/11	L'éducation	-Les enseignements de LOUQMAN	AEEMB CERFI	ILBOUDO Khalid	TIENDREBEOGO Ismaël	TRAGRE Abdounnour	
10/06/11	L'éducation (le succès)	Qu'est ce que le succès pour le musulman -L'attitude du musulman face au succès - Le rôle des parents -Le rôle des amis -Remercier ALLAH (exalté soit-Il) de la meilleur façon -La reconnaissance du bienfait d'ALLAH (exalté soit-Il)	AEEMB CERFI	TIENDREBEOGO Ismaël	TIEMTORE Yacoub	SIMPORE Yousouf	
17/06/11	L'éducation (l'échec)	Qu'est ce que l'échec pour le musulman -L'attitude du musulman face à l'échec -Le rôle des parents -Le rôle des amis	AEEMB CERFI	GUITTY Abdoulaye	TIEMTORE Tiego	TRAORE Abdounnour	
24/06/11	L'éducation (les vacances)	-Le temps du repos -Le temps des récompenses -Le temps des activités de loisirs profitables aux enfants (colonies)	AEEMB	TIEMTORE Yacoub	ILBOUDO Khalid	SIMPORE Yousouf	
	L'éducation (l'échec)	Qu'est ce que l'échec pour le musulman -L'attitude du musulman face à l'échec -Le rôle des parents -Le rôle des amis	CERFI	TIENDREBEOGO Ismaël	ZAMPALIGRE Yousouf		
01/07/11	Le mois de Chaabane	-Importance -Actes méritoires et recommandations du prophète (SAW)	AEEMB	TIENDREBEOGO Ismaël	BAKAYOKO Nouhoun	TRAORE Abdounnour	
	L'éducation (les vacances)	-Le temps du repos -Le temps des récompenses -Le temps des activités de loisirs profitables aux enfants (colonies)	CERFI	ZAMPALIGRE Yousouf	NEBIE Moussa		
08/07/11	L'éducation (exemple des colonies islamiques)	-Les colonies comme exemple de cadre d'éducation des enfants -La nécessité d'y envoyer les enfants -Cadre créer pour les musulmans -Cadre de loisirs et d'apprentissage sain.	AEEMB	TIEMTORE Tiego	GUITTY Abdoulaye	SIMPORE Yousouf	
	Le mois de Chaabane	-Importance -Actes méritoires et recommandés du prophète (SAW)	CERFI	NEBIE Moussa	TIEMTORE Yacoub		
15/07/11	Les enseignements de la sourate Kahf	Les enseignements de l'histoire des jeunes de la caverne	AEEMB	ILBOUDO Khalid	TIEMTORE Yacoub	OUEDRAOGO Ibrahim	
	L'éducation (les colonies islamiques)	-Les colonies comme exemple de cadre d'éducation des enfants -La nécessité d'y envoyer les enfants -Cadre créer pour les musulmans -Cadre de loisirs et d'apprentissage sain.	CERFI	TIEMTORE Yacoub	ILBOUDO Khalid		

Source : collection de l'auteur

ANNEXE III

Les grandes fêtes religieuses musulmanes à la Place de la Nation



Célébration de la Tabaski 2011 à la Place de la Nation à Ouagadougou
Source : [http://burkina24.com/news/2011/11/
tabaski-les-fideles-musulmans-du-burkina-invites-au-partage-et-a-la-solidarite/](http://burkina24.com/news/2011/11/tabaski-les-fideles-musulmans-du-burkina-invites-au-partage-et-a-la-solidarite/)



Célébration de l'Aid el-Fitr 2011 à la Place de la Nation à Ouagadougou
Source : www.lefaso.net/spip.php?article43717

ANNEXE IV

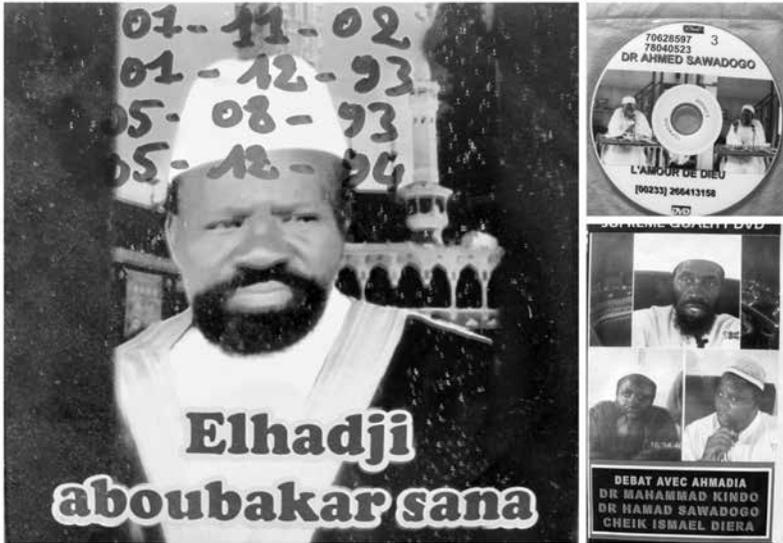
La Grande Mosquée de Ouagadougou et ses nombreuses boutiques



Source : photographie de l'auteur (29 octobre 2011)

ANNEXE V

Quelques exemples de pochettes de CD/DVD de sermons et prêches



Source: collection de l'auteur

ANNEXE VI

Le site Web « Le Musulman du Faso »

The screenshot shows the website 'islam.bf' with the following elements:

- Header:** 'islam.bf' logo, 'Le Musulman du Faso', and a search bar.
- Navigation Bar:** 'Piliers de l'islam', 'Les prêches', 'Le coran', 'Téléchargement', 'Fêtes', 'Bonus', 'Forum', 'Tchat'.
- Left Sidebar:** A menu with categories like 'Actualité du Burkina', 'Tester son Alphabet Arabe', 'Apprendre les Bases de l'Islam (Arab.)', 'Le Jardin Intime', 'La Famille en Islam', 'Mouloud/oui-non', 'Les 4 Califes', 'Vendredi', 'L'au-Delà', 'Histoire', 'Vidéos', 'Photos', 'Audios', 'Radio Islamique', and 'Le dernier vendredi 02-10'.
- Main Content:**
 - Derniers Articles:** 'Tabesky l qu'Allah soit avec nous jusqu'à notre dernier jour sur terre. Amina', 'Prêches classés par dossier', 'Fatwa Dr KINDO sur Horizon FM', 'Emission Manegue Zogodo', 'Les-Vendredis', 'Cheik Ismael-Derra', 'EMISSION-MANEGUE-ZOGODO-RADIO-ALHOUDA', 'photos', 'vos-Envois-Au-Site', 'Dr-Mohamad-Kindo', 'Souleyman-Kindo', 'DOCUMENT-PDF-WORD', 'DOSSIER-DES-SEMINAIRES-ET-CONFERENCES', 'ALI-SANFO', 'LES-EMISSIONS-DE-LA-RADIO-TELE-ALHOUDA', 'Musiques-Islamiques'.
 - Forum Section:** 'Les derniers messages sur le forum', 'Cliquez ici pour envoyer une question', 'LA DATE DE LA FETE DE TABASKI', '14 septembre, par Admin', 'Wa-Aleikoum Salam warahmatoulah, Le jour de la fête est probablement le 24 Septembre et le jours de ARAFAT que nous devons Jeûner (Ceux qui ne sont pas partis au hajj) sera probablement le 23 Septembre. Allah le sait. Mieux', '...Lire la Suite', 'Mon épouse est devenu chrétienne après 16 ans de Mariage, que faire?', '1er septembre, par Abou Bakr', 'Les jugements relatifs à l'apostasie C'est-à-dire que ceci est un chapitre pour indiquer les jugements relatifs à l'apostasie. Il est du devoir de celui qui a commis une apostasie de revenir immédiatement à l'Islam, en prononçant les deux témoignages et en abandonnant la cause de son apostasie. Il est de son devoir de regretter ce qu'il a commis et d'avoir la ferme volonté de ne pas récidiver. Le (...)'. '...Lire la Suite'.
- Bottom Section:** Three audio player widgets for 'Mosquée de Zangueté (DR KINHO - Se rappeler du nom de Dieu et le remercier)', 'Grande Mosquée (Adam Zoungana - Le musulman doit venir dans l'espace et dans la parole)', and 'Mosquée Ouaga Inter (Abdallah DERRA - Le mérite d'être droit dans l'Islam)'.

ANNEXE VII

Cheikh Soufi Moaze Ouédraogo



Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=533311596769412&set=pb.100002717298589.-2207520000.1408063576.&type=3&permPage=1>

ANNEXE VIII

La gigantesque mosquée en construction dans le quartier de Ouaga 2000



Source : photographie de l'auteur (10 novembre 2011)

ANNEXE IX

La médiatisation croissante des imams du Burkina Faso



Limam Adama Sakandé dirigeant la prière de l'*Aïd el-Fitr* devant les médias.
Source: www.bf1tv.org/spip.php?article272

Bibliographie

1. Sources écrites

a) Archives publiques

«Dissensions dans les milieux musulmans de la capitale au sujet d'un projet de construction d'un local par la Communauté Musulmane dans la concession de la grande Mosquée de Tiedpalogo», *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 18 octobre 1960.

Compaoré, Jean Léonard, «Transmission de la lettre du Grand Imam de Ouagadougou. Situation de la Communauté Musulmane», *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 27 octobre 1988.

Ouédraogo, El hadj Amadou, «À son Excellence, Monsieur le Président de la République de Haute-Volta», *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 13 février 1974.

Triandé, Toumani, «Exemplaire des rapports et recommandations de la deuxième Assemblée Générale de la Communauté Musulmane de Haute-Volta, réunie à Ouagadougou les 19 et 20 décembre 1964», *Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995*, 7V485, 5 janvier 1965.

b) Archives privées

«Rapport de la deuxième assemblée générale de 1964», *Communauté musulmane de Haute-Volta*, 20 décembre 1964.

«Statuts du Mouvement Sunnite de Haute-Volta», *Mouvement Sunnite de Haute-Volta*, 1^{er} août 1973.

Semdé, Idrissa, «Point sur la vie du Mouvement Sunnite du Burkina – décembre 1973 à août 1988», *Mouvement Sunnite du Burkina Faso*, 30 août 1988.

c) *Journaux*

- « Invité à assister aux cérémonies du 14 juillet. Le Président M. Yaméogo, après son voyage en Israël où il a signé un traité d'amitié et des accords de coopération, est actuellement en France où se tiendra à Vichy une réunion du Conseil de l'Entente », *Carrefour africain*, 16 juillet 1961.
- « Une mission israélienne en Haute-Volta », *Carrefour africain*, 1^{er} octobre 1961.
- « Accord de coopération israélo-voltaïque », *Carrefour africain*, 6 mai 1962.
- « Les journées solennelles au Vatican », *Carrefour africain*, 13 mai 1962.
- « Message de Noël et du Nouvel An de M. Maurice Yaméogo, Président de la République », *Carrefour africain*, 30 décembre 1962.
- « Visite officielle du Président Yaméogo au Vatican », *Carrefour africain*, 29 avril 1962.
- « À Ouagadougou : la Communauté musulmane a célébré l'Aid el Kébir », *Carrefour africain*, 26 avril 1964.
- « La Communauté Musulmane a célébré la Korité qui marque la fin du Ramadan », *Carrefour africain*, 16 février 1964.
- « Mise au point du comité national de la communauté musulmane de la Haute-Volta », *Carrefour africain*, 24 septembre 1966.
- « Répondant à l'appel du peuple, l'armée nationale a pris ses responsabilités. Le nouveau Chef de l'État, le lieutenant-colonel Sangoulé Lamizana, a formé un gouvernement provisoire », *Carrefour africain*, 2 janvier 1966.
- « Un sermon retentissant du cardinal Zoungrana », *Carrefour africain*, 12, 19 et 26 novembre 1966.
- « Remise des lettres de créance de son excellence M. Meheri Abdeljelil, ambassadeur de Tunisie », *Carrefour africain*, 8 avril 1967.
- « Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969.
- « Création d'une commission commerciale égypto-voltaïque », *Carrefour africain*, 7 octobre 1971.
- « Réception en l'honneur de la mission d'amitié de la République Arabe Unie », *Carrefour africain*, 22 mai 1971.
- « Le Général Lamizana au Caire et à Tripoli », *Carrefour africain*, 26 février 1972.
- « Les raisons d'un voyage », *Carrefour africain*, 11 mars 1972.
- « Ouagadougou et Ramatoulaye à l'heure du Maouloud », *Carrefour africain*, 6 mai 1972.
- « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972.
- « Conséquences de la sécheresse : 150 000 têtes de bétail en détresse dans le Nord », *Carrefour africain*, 24 mars 1973.
- « Devant l'Assemblée Générale des Nations-Unies à New York, le président Lamizana lance un appel en faveur des pays sahéliens victimes de la sécheresse », *Carrefour africain*, 20 octobre 1973.

- « Sécheresse : tout n'est pas dit », *Carrefour africain*, 14 et 28 juillet 1973.
- « Kadhafi à Ouagadougou : le chef de l'État libyen est resté quelques heures », *Carrefour africain*, 11 février 1977.
- « Le pacte arabo-africain : une ère nouvelle », *Carrefour africain*, 25 mars 1977.
- « Haute-Volta-Libye : pour une bonne coopération », *Carrefour africain*, 7 juillet 1978.
- « Le Président Lamizana à Tripoli », *Carrefour africain*, 28 septembre 1979.
- « Signature d'accords de coopération Haute-Volta-Libye », *Carrefour africain*, 15 mars 1979.
- « Ouahigouya : retour d'un diplomate El Hadj », *L'Observateur*, 17 janvier 1980.
- « Communauté Musulmane », *L'Observateur*, 10 février 1982.
- « Communauté Musulmane : l'A.G. de la jeunesse », *L'Observateur*, 1^{er} février 1982.
- « Communauté Musulmane : nouveau bureau », *L'Observateur*, 27 avril 1982.
- « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour africain*, 17 décembre 1982.
- « Portrait. J'ai été député malgré moi », *L'Observateur*, 15 juin 1982.
- « Sunnites ou Wahabias », *L'Observateur*, 9 septembre 1982.
- « Crise de la Communauté Musulmane », *Carrefour africain*, 18 janvier 1983.
- « Célébration du Mouloud à Ramatoulaye. Des fidèles de plusieurs horizons », *Sidwaya*, 12 décembre 1984.
- « Crise de la communauté musulmane. Le président du Faso fait enterrer la hache de guerre », *Sidwaya*, 16 juin 1986.
- « 5^e conférence islamique au sommet. Discours du camarade Thomas Sankara, président du Conseil national de la révolution, président du Faso – Chef de l'État », *Sidwaya*, 30 janvier 1987.
- « Maouloud 87 à Ramatoulaye. Le 1^{er} office de Cheick Aboubacar Maïga II », *Sidwaya*, 9 novembre 1987.
- « Clôture du congrès de l'AEEMB : vers un succès de l'islam au Burkina », *Sidwaya*, 26 juillet 1988.
- « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988.
- « Anniversaire du CERFI : unanimité autour du cercle d'études islamiques », *Sidwaya*, 14 février 1990.
- « Médersas : Harouna Sana répond à Triandé Toumani », *L'Observateur Paalga*, 3 novembre 1992.
- « Médersas : la justice a tranché », *L'Observateur Paalga*, 19 octobre 1992.
- « 8^e Assemblée générale de la Communauté Musulmane du Burkina : El Hadj Toumani Triandé reconduit à la tête d'un bureau de 74 membres », *Sidwaya*, 2 février 1993.
- « 8^e congrès de la communauté musulmane : sortir du cadre de la phraséologie et du folklore », *Le Pays*, 3 février 1993.
- « C.I.B. : imams et prêcheurs à l'école », *L'Observateur Paalga*, 26 juillet 1993.

- « Ce dimanche. Le Mouloud », *L'Observateur Paalga*, 27 août 1993.
- « Congrès de la communauté musulmane : un forum décisif? », *Le Pays*, 28 janvier 1993.
- « Des Imams modernes : pour quel Islam? », *L'Observateur Paalga*, 29 juillet 1993.
- « Entretien : "Du travail bien fait dans la sérénité et sans passion" analyse M. Toumani Triandé, de la Communauté musulmane du Burkina », *Sidwaya*, 3 février 1993.
- « Imams et prédicateurs : version revue et corrigée », *Le Pays*, 20 octobre 1993.
- « Islam : que se passe-t-il au sein de la Communauté musulmane? », *Sidwaya*, 27 janvier 1993.
- « Pourquoi le 6^e congrès du Mouvement sunnite du Burkina est reporté? », *Sidwaya*, 31 décembre 1993.
- « Premier séminaire de formation du Conseil islamique burkinabè : réorganiser les fidèles à la base », *Sidwaya*, 26 juillet 1993.
- « Boulkiemdé : le Conseil islamique burkinabè retourne à la source », *L'Observateur Paalga*, 28 septembre 1994.
- « Interview. "Je suis un homme de Dieu, pas un politique" Dixit Lancina Traoré », *L'Observateur Paalga*, 4-5-6 mars 1994.
- « Le Conseil islamique burkinabè retourne à la source sur le CIB », *L'Observateur Paalga*, 28 septembre 1994.
- « Les 20 ans du Burkina à l'O.C.I. », *L'Observateur Paalga*, 19 décembre 1994.
- « Mouvement sunnite : bras de fer chez les wahhâbites de Ouaga », *Le Pays*, 9 février 1995.
- « Crise du Mouvement sunnite du Burkina : attention au dérapage », *Sidwaya*, 31 mars 1995.
- « Dassasgho : vendredi sanglant à la mosquée sunnite », *L'Observateur Paalga*, 24 avril 1995.
- « Le torchon brûle entre les sunnites », *L'Observateur Paalga*, 9 février 1995.
- « Ministère de l'Administration Territoriale : deux mosquées sunnites fermées », *L'Observateur Paalga*, 27 avril 1995.
- « Promo-Femmes, la communauté musulmane et le prêche sur l'excision du 7 juillet 1995 », *L'Observateur Paalga*, 31 octobre et 1^{er} novembre 1995.
- « Religion : le CIB pour un islam tolérant et sans fanatisme », *L'Observateur Paalga*, 9 janvier 1995.
- « Mosquées sunnites de Ouaga : ils enterrent la hache de guerre », *L'Observateur Paalga*, 11 janvier 1996.
- « Mouvement sunnite du Burkina : la paix à tout prix », *L'Observateur Paalga*, 15 janvier 1996.
- « Foi et citoyenneté », *An-Nasr*, n° 2, juillet-août-septembre 1997.
- « Le grand Imam de Ouagadougou n'est plus », *L'Observateur Paalga*, 16 février 1998.

- « Oubritenga : AG statutaire de la Communauté musulmane », *L'Observateur Paalga*, 2-3-4 janvier 1998.
- « Ces Burkinabé oubliés du Soudan : en escale définitive sur la route de la Mecque », *Sidwaya*, 20 février 2001.
- « Journée nationale de pardon : les communautés religieuses répondent présent "Au nom de Dieu..." », *Sidwaya*, 28 mars 2001.
- « Journée nationale de pardon : les éclairages du Cheick Aboubacar Doukouré », *Sidwaya*, 26 mars 2001.
- « Mouvement Sunnite du Burkina : un nouveau départ », *Sidwaya*, 13 novembre 2001.
- « AMAI – Les imams et les prêcheurs mieux outillés », *L'Observateur Paalga*, 23 octobre 2002.
- « Bataille rangée à la mosquée de Zangouetin », *Le Pays*, 18 juillet 2002.
- « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.
- « Mouvement sunnite du Burkina : "Enterrons la hache de guerre" », *L'Observateur Paalga*, 16 septembre 2002.
- « Mouvement sunnite : "Vraies révélations contre fausses révélations", *Le Pays*, 30 septembre 2002.
- « Communauté musulmane du Burkina Faso : un chapelet de griefs contre l'imam Sana », *L'Observateur Paalga*, 20 septembre 2004.
- « Communauté musulmane : Oumarou Kanazoé reprend sa chose », *L'Observateur Paalga*, 11 octobre 2004.
- « Communauté musulmane : une crise à l'odeur d'argent et aux couleurs politiques », *L'Événement*, 25 octobre 2004.
- « Crise à la communauté musulmane : El hadj Sana s'en lave les mains », *L'Observateur Paalga*, 21 septembre 2004.
- « Le paiement de la zakât », *An-Nasr Vendredi*, 20 février 2004.
- « Médias : silence ! la radio Al Houda émet au 98.5 FM », *Sidwaya*, 14 décembre 2004.
- « Ouaga, Bobo, Koudougou : "Ces marabouts de la honte" », *Le Pays*, 8 juillet 2004.
- « Querelles autour du hadj », *L'Événement*, 25 octobre 2004.
- « Associations islamiques du Burkina : gestation d'une fédération », *Sidwaya*, 16 décembre 2005.
- « Associations islamiques du Burkina : une seule voix, un seul "muezzin" », *L'Observateur Paalga*, 15 décembre 2005.
- « Fête de Ramadan : sermon de l'AEEMB et du CERFI », *LeFaso.net*, 7 novembre 2005.
- « Maouloud : pour la paix pendant les élections », *Le Pays*, 22 avril 2005.
- « Prêches du dimanche de Ismaïl Derra : un jeune érudit qui fait courir les foules », *Sidwaya*, 1^{er} juillet 2005.
- « Ramadan : la présidentielle au cœur des prières », *Le Pays*, 4 novembre 2005.

- « Sermon de la prière de l'Aïd el Kébir 2005. Imam Marboulaye Nombre », *An-Nasr Vendredi*, n° 54, 20 janvier 2005.
- « Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina: un site Web, pour plus de visibilité », *Sidwaya*, 31 janvier 2006.
- « Association mondiale de l'Appel islamique: des imams à l'école de la prédication », *Sidwaya*, 17 juin 2006.
- « Communauté musulmane du Burkina: le sermon des imams au centre d'un séminaire de formation », *Sidwaya*, 7 juillet 2006.
- « L'humilité: un signe de foi », *An-Nasr Vendredi*, n° 129, 10 février 2006.
- « Mosquée sunnite de Ouaga: première prière après la réconciliation », *Le Pays*, 9 octobre 2006.
- « Sermon de la fête de l'Aid el Fitr 2006. Imam Marboulaye Nombre », *An-Nasr Vendredi*, n° 149, 10 février 2006.
- « Le stade du 4-Août refuse du monde », *Le Pays*, 25 juin 2007.
- « Place des Ahmaddiya en Islam: la polémique se poursuit », *Le Pays*, 6 décembre 2007.
- « Rétrospective. L'année 2007 vue sur le plan religieux par l'imam Tiégo Tiemtoré », *Le Pays*, 31 décembre 2007.
- « Imams et prédicateurs: une formation pour des messages adaptés à la mosquée », *Le Pays*, 19 mars 2008.
- « Comprendre le hijab en islam », *An-Nasr Vendredi*, n° 278, 8 mars 2009.
- « Islam au Burkina: le Cheick qui porte des *dreads* », *Le Pays*, 20 novembre 2009.
- « L'hygiène », *An-Nasr Vendredi*, n° 320, 18 décembre 2009.
- « La pudeur n'apporte que du bien », *An-Nasr Vendredi*, n° 312, 23 octobre 2009.
- « Les quatre imams, une coexistence exemplaire! », *An-Nasr Vendredi*, n° 315, 13 novembre 2009.
- « Suisse: au-delà des minarets », *An-Nasr Vendredi*, n° 318, 4 décembre 2009.
- « Burqa: la cible de l'Occident », *An-Nasr Vendredi*, n° 342, 21 mai 2010.
- « Cohabitation pacifique: le remède de l'islam », *An-Nasr Vendredi*, 5 février 2010.
- « Conflits interreligieux: le mauvais exemple du Nigeria! », *An-Nasr Vendredi*, n° 326, 29 janvier 2010.
- « L'Azan: le dernier son de Walid », *An-Nasr Vendredi*, n° 332, 12 mars 2010.
- « L'Islam et la solidarité », *An-Nasr Vendredi*, n° 336, 9 avril 2010.
- « À la découverte de l'histoire méconnue du CERFI », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.
- « La télévision », *An-Nasr Vendredi*, n° 340, 7 mai 2010.
- « Musulmans et chrétiens ont prié pour une élection apaisée », *Sidwaya*, 17 novembre 2010.
- « Omar ibn Abdel Aziz: un exemple de bonne gouvernance », *An-Nasr Vendredi*, n° 360, 1^{er} octobre 2010.

- « Radio Ridwane pour le développement: la voix de l'islam sur la 100.3 FM », *Sidwaya*, 16 mars 2010.
- « Témoignage sur le CERFI: un doyen livre sa part de vérité », *Le CERFIste*, n° 10, janvier 2010.
- « Une mosquée de vendredi à Darsalami: un geste de Kanazoé aux fidèles », *Sidwaya*, 9 mars 2010.
- « Ibrahim Barra, premier président de l'AEEMB. "Les jeunes frères après nous ont bien pris soin du jeune plant qui a émerveillement grandi en 25 ans" », *An-Nasr Trimestriel*, n° 47, juillet-septembre 2011.
- « Les fidèles ont prié pour la paix et la cohésion au pays », *Sidwaya*, 16 février 2011.
- « Interview. Omar NANIMA, recteur de la mosquée de l'A.E.E.M.B. », *An-Nasr Trimestriel*, n° 50, juillet-septembre 2012.
- « Laïcité: des pistes pour un renforcement du principe juridique », *Sidwaya*, 26 septembre 2012.
- « Reconstruction de la mosquée de l'AEEMB: un complexe culturel islamique moderne en perspective », *LeFaso.net*, 11 septembre 2012.
- « Réussite du processus électoral: la communauté musulmane priera », *Le Pays*, 22 février 2012.
- « Situation au Nord-Mali: "Ce n'est pas de l'islam" », *Sidwaya*, 17 août 2012.
- « Églises et missions évangéliques du Burkina: Compassion internationale fait l'autopsie [sic] », *Sidwaya*, 18 juillet 2013.
- « Les catholiques rejettent, les musulmans bénissent et les protestants... », *L'Observateur Paalga*, 15 septembre 2013.
- « Les musulmans partants, les protestants dans l'expectative. Mise en place du Sénat », *Sidwaya*, 15 septembre 2013.
- « Opportunité du Sénat: le sermon des évêques », *L'Observateur Paalga*, 21 juillet 2013.
- « Prière de l'Aïd el-Fitr: L'imam de Ouagadougou fustige l'homosexualité », *Sidwaya*, 8 août 2013.
- « Ramadan 2013: La Communauté musulmane contre l'homosexualité », *LeFaso.net*, 9 août 2013.
- « Sénat: l'AEEMB et le CERFI se démarquent des propos de Souleymane Compaoré », *LeFaso.net*, 16 septembre 2013.
- « Sénat: la communauté musulmane soutient la mise en place de l'Institution », *Burkina 24*, 14 septembre 2013.
- « Enseignement secondaire: le Centre d'études, de recherches et de formation islamiques construit un lycée », *LeFaso.net*, 21 juin 2014.
- « Imam Aboubacar Sana sur l'unité islamique – "Chez nous, ça patauge dans tous les sens" », *L'Observateur Paalga*, 17 juillet 2014.
- « Le musulman et l'environnement », *L'Observateur Paalga*, 15 juillet 2014.
- « Fédération des Associations Islamiques du Burkina: Compaore laisse la place à Sidi Mohammadi », *Faso Actu*, 17 juin 2015.

«Premier congrès de la FAIB : sous le signe de la fraternité et de la cohésion», *Le-Faso.net*, 15 juin 2015.

Bagayoko, Nouhoun, «Sermon de la Tabaski 2010», *An-Nasr Vendredi*, n° 367, 16 novembre 2010.

Tiemtoré, Tiégo, «Foi et citoyenneté», *An-Nasr Vendredi*, n° 2, 1^{er} février 2004.

Tiemtoré, Tiégo, «Sermon de la prière de l'Aïd el-Fitr», *An-Nasr Vendredi*, n° 358, 10 septembre 2010.

Tiemtoré, Yacoub, «Sermon de la prière de la Tabaski 2009», *An-Nasr Vendredi*, n° 317, 27 novembre 2009.

2. Sources orales

Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 20 octobre 2011.

Adama, imam de la CMBF, sa résidence, 23 novembre 2011.

Alpha, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

Amadé, pionnier du CERFI, son domicile, 2 juin 2015.

Amadou, pionnier de l'AEEMB, son domicile, 6 juin 2015.

Ayo, imam, café Istanbul, 22 octobre 2011.

Aziz, prêcheur, radio Al Houda, 10 octobre 2011.

Badou, responsable d'une association, à son bureau, 3 novembre 2011.

Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

Bocar, imam du Mouvement sunnite, à son bureau, 28 octobre 2011.

Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, son bureau, Dassasgho, 14 avril 2015.

Daouda, imam de la CMBF, mosquée du vendredi du secteur 19 (Nooze), 18 octobre 2011.

Diaba, imam de la CMBF, à la Grande Mosquée de la CMBF, 12 octobre 2011.

Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

Hamadou, responsable de la Radio Télévision Al Houda, son bureau, Radio Télévision Al Houda, 20 avril 2015.

Hamadou, responsable du projet de la chaîne de télévision Al Houda, bureaux de la RTB, 23 novembre 2011.

Ibrahim, pionnier de l'AEEMB et du CERFI, son bureau, 1^{er} juin 2015.

Idrissa, imam du Mouvement sunnite, radio Al Houda, 22 octobre 2011.

Issa, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande Mosquée, 10 octobre 2011.

Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.

Kassoum, imam, Université Al Houda, 12 octobre 2011.

Lamine, imam du Mouvement sunnite, chez son oncle, 28 octobre 2011.

Mahamady, ancien responsable du Mouvement sunnite, son domicile, 21 juin 2015.

- Mamadou, imam de la CMBF, à la mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011.
- Mamoudou, imam du Mouvement sunnite, sa mosquée du vendredi à l'est près du camp militaire du général Sangoulé Lamizana, 29 octobre 2011.
- Mohamad, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande Mosquée, 13 octobre 2011.
- Moumouni, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de Wemtenga, 1^{er} mai 2015.
- Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 11 octobre 2011.
- Mustapha, imam, radio Ridwane, 3 octobre 2011.
- Omar et Ousmane, imams de l'AEEMB/CERFI, siège du CERFI, 9 novembre 2011.
- Saïdou, responsable d'une association, à son bureau, 6 octobre 2011.
- Salif, responsable d'une association, siège du CERFI, 9 novembre 2011.
- Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.
- Siaka, responsable d'une association, siège de l'AEEMB, 3 octobre 2011.
- Siale, responsable d'une association, radio Al Houda, 10 novembre 2011.
- Souleymane, responsable d'une association, siège de la CMBF à la Grande Mosquée, 5 octobre 2011.
- Un groupe d'imams de la *Tidjaniyya*, imams de la *Tidjaniyya*, mosquée du vendredi principale de la *Tidjaniyya*, 19 novembre 2011.
- Yssoufou, pionnier de l'AEEMB et ancien responsable du CERFI, son bureau, 21 mai 2015.

3. Sources audiovisuelles

a) Enregistrements audio de sermon

- Diallo, Hassan, « Conférence-débat organisée par le CERFI », enregistrement personnel, date inconnue.
- Guitti, Abdoulaye, « La présence citoyenne du musulman », enregistrement audio acquis auprès du CERFI, 23 avril 2010.

b) Enregistrements audiovisuels

- Tiemtoré, Tiégo, « Le travail en islam », émission Foi de croyant, 6 mai 2011.
- Tiemtoré, Tiégo, « L'islam et l'environnement », émission Foi de croyant, date inconnue.
- Tiemtoré, Tiégo, « Le Coran et l'éducation », émission Foi de croyant, date inconnue.

c) Sites Internet

- « Affaire Charlie Hebdo : après les fous d'Allah, les fous de la liberté », *Newsletter de l'AEEMB*, 21 septembre 2012.

- « Composition du paysage médiatique burkinabè », *Conseil supérieur de la communication*, www.csc.bf/index.php/nos-medias/composition-du-paysage-media-tique-burkinabe, page consultée le 27 septembre 2012.
- « Constitution du Burkina Faso », *Présidence du Burkina Faso*, <http://presidence.bf/constitution.php?sid=22>, page consultée le 16 avril 2012.
- « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/aeemb/historique, page consultée le 29 août 2012.
- « Historique de la CMBF », *Site de la Communauté musulmane du Burkina Faso*, http://cmbf-bf.com/index.php?option=com_content&view=article&id=52:presentation&catid=36:presentation&Itemid=27, page consultée le 30 octobre 2012.
- « Internet Usage Statistics for Africa », *Internet World Stats*, www.internetworldstats.com/stats1.htm, page consultée le 25 mai 2015.
- « Le conseil : historique », *Conseil supérieur de la communication*, www.csi.bf/conseil/historique.htm, page consultée le 16 avril 2012.
- « Le groupe An-Nasr », *Site officiel de l'AEEMB*, www.aeemb.bf/an-nasr/le-groupe-an-nasr, page consultée le 19 juin 2012.
- « Rapport public 2013 », *Conseil supérieur de la communication*, www.csc.bf/index.php?option=com_content&view=article&id=316:rapport-public-2013&catid=36:rappports-publics&Itemid=118, page consultée le 5 septembre 2014.

Ouvrages

- Aboderín, Isabella. *Intergenerational Support and Old Age in Africa*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2006.
- Alber, Erdmute et collab. (dir.). *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena. *African Charismatics: Current Developments Within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden, Brill, 2004.
- Audet Gosselin, Louis. *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.
- Audouin, Jean et Raymond Deniel. *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1978.
- Bayart, Jean-François (dir.). *Religion et modernité politique en Afrique noire: Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.
- Brenner, Louis. *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Christiansen, Catrine et collab. (dir.). *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006.

- Cole, Jennifer et Deborah L. Durham (dir.). *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- Coulon, Christian. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire: religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983.
- Cuypers, Michel et Geneviève Gobillot. *Le Coran*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007.
- Dassetto, Felice et collab. *Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijâniyya*, Paris, Karthala, 2012.
- De Surgy, Albert. *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire: Le cas béninois*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Fancello, Sandra. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2006.
- Froelich, Jean-Claude. *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, Éditions de l'Orante, 1962.
- Gifford, Paul. *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalising African Economy*, Londres, Hurst & Company, 2004.
- Gomez-Perez, Muriel (dir.). *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.
- Habermas, Jürgen. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988.
- Harrison, Christopher. *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- Holder, Gilles (dir.). *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Izard, Michel. *Gens du pouvoir, gens de la terre: les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.
- Kaba, Lansiné. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- Kaboré, Roger Bila. *Histoire politique du Burkina Faso: 1919-2000*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Kane, Ousmane. *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Leiden, Brill, 2003.
- Kane, Ousmane et Jean-Louis Triaud (dir.). *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.
- Kepel, Gilles. *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, 2003.
- Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 2003.
- Kobo, Ousman M. *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*, Leiden, Brill, 2012.
- Laurent, Pierre-Joseph. *Les pentecôtistes du Burkina Faso: mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2009.
- Lejeal, Frédéric. *Le Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2002.

- Loimeier, Roman. *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.
- Mannheim, Karl. *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2011.
- Marshall, Ruth. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Mayrargue, Cédric. *The Expansion of Pentecostalism in Benin: Individual Rationales and Transnational Dynamics*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Meyer, Birgit et Annelies Moors (dir.). *Religion, Media, and the Public Sphere*, Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
- Miran, Marie. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006.
- Monteil, Vincent. *L'islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.
- Nicolas, Guy. *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981.
- Otayek, René (dir.). *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.
- Otayek, René et Benjamin F. Soares (dir.). *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Oubda, Mahamoudou. *L'islam au Burkina Faso. Problématique de l'organisation du hadj*, Ouagadougou, Centre africain de diffusion islamique et scientifique, 2003.
- Piga, Adriana (dir.). *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003.
- Quinn, Charlotte A. et Frederick Quinn. *Pride, Faith, and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Robinson, David. *Les sociétés musulmanes africaines: configurations et trajectoires historiques*, Paris, Karthala, 2010.
- Rosander, Eva Evers et David Westerlund (dir.). *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists*, Athens, Ohio University Press, 1997.
- Salvatore, Armando et Dale F. Eickelman (dir.). *Public Islam and the Common Good*, Boston, Brill, 2006.
- Soares, Benjamin F. *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.
- Soulet, Jean-François. *L'histoire immédiate: historiographie, sources et méthodes*, Paris, Armand Colin, 2009.
- Sourdel, Janine et Dominique Sourdel. *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Triaud, Jean-Louis et David Robinson (dir.). *La Tijāniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000.
- Ukah, Asonzeh F. K. *A New Paradigm of Pentecostal Power: A Study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, Trenton, Africa World Press, 2008.

Articles

- Adesoji, Abimbola O. « The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria », *Africa Spectrum*, vol. 45, n° 2, 2010, p. 95-108.
- Amselle, Jean-Loup. « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 19, n° 2, 1985, p. 345-357.
- Audet Gosselin, Louis et Muriel Gomez-Perez. « L'opposition au projet ZACA à Ouagadougou (2001-03) : feu de paille ou mutations profondes de l'islam burkinabè? », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 45, n° 2, 2011, p. 273-309.
- Barbier, Jean-Claude. « Repères démographiques. Citadins et religions au Burkina-Faso », dans René Otayek (dir.), *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1999.
- Bertaux, Daniel. « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 69, 1980, p. 197-225.
- Boilley, Pierre. « AQMI et le terrorisme islamique au Sahel. Isolement ou enrachement? », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012.
- Boinot, Xavier. « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta 1950-1960 », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995.
- Bredeloup, Sylvie. « Étudiants arabophones de retour à Ouagadougou cherchent désespérément reconnaissance », *L'Année du Maghreb*, vol. 11, 2014, p. 57-78.
- Brégrand, Denise. « Les réformistes et l'État au Bénin », dans René Otayek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Brégrand, Denise. « Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012.
- Brenner, Louis. « Introduction. Muslim Representations of Unity and Difference in the African Discourse », dans Louis Brenner (dir.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- Brenner, Louis. « La culture arabo-islamique au Mali », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.
- Capitant, Sylvie. « La radio en Afrique de l'Ouest, un "média carrefour" sous-estimé? L'exemple du Burkina Faso », *Réseaux*, vol. 150, n° 4, 2008, p. 189-217.
- Christelow, Allan. « Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: From Mahdism to Qur'anic Integralism », *Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 6, n° 2, 1985, p. 375-393.
- Cissé, Issa. « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 4, 1990, p. 57-72.

- Cissé, Issa. « Les associations islamiques au Burkina Faso : de 1983 à 1993 », *1983-1993 : Dix ans de changements politiques et sociaux au Burkina Faso*, 1994.
- Cissé, Issa. « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.
- Cissé, Issa. « L'islam au Burkina pendant la période coloniale », dans Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002.
- Cissé, Issa. « Les associations islamiques au Burkina Faso, de la Révolution d'août 1983 à l'avènement de la IV^e République », *Cahiers du CERLESHS*, n° 28, 2007, p. 51-73.
- Cissé, Issa. « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, vol. XXIV, n° 33, 2009, p. 1-33.
- Cissé, Issa. « El hadj Oumarou Kanazoé : homme d'affaires et mécène dans la communauté musulmane burkinabè », *Cahiers du CERLESHS*, n° 34, 2010, p. 151-186.
- Cissé, Issa. « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 2, 2010, p. 95-116.
- Cissé, Issa. « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Odile Goerg et Anna Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012.
- Cissé, Issa. « Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD Éditions, 2014.
- Cole, Jennifer et Deborah L. Durham. « Introduction : Age, Regeneration, and the Intimate Politics of Globalization », dans Jennifer Cole et Deborah L. Durham (dir.), *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- Constantin, François et Christian Coulon. « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.
- Coulon, Christian. « Introduction. Les nouvelles voies de l'*umma* africaine », dans Christian Coulon (dir.), *L'Afrique politique. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002.
- D'Almeida-Topor, Hélène. « "Jeune", "Jeunes", "Jeunesse". Réflexions autour d'une terminologie », dans Hélène d'Almeida-Topor et collab. (dir.), *Les Jeunes en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Dassetto, Felice et Pierre-Joseph Laurent. « Ramatoullaye : une confrérie musulmane en transition », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 37, n° 2, 2006, p. 51-62.
- De Jorio, Rosa. « Between Dialogue and Contestation : Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, n° 1, 2009, p. 95-111.

- Diallo, Hamidou. « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », dans Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Paris, Karthala, 2002.
- Diallo, Hamidou. « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.
- Faujas, Alain. « La politique extérieure de la Haute-Volta », *Le mois en Afrique*, n° 83, 1972, p. 59-73.
- Fontaine, Jacques et collab. « Crise malienne : quelques clés pour comprendre », *Confluences Méditerranée* vol. 85, n° 2, 2013, p. 191-207.
- Fortes, Meyer. « Age, Generation, and Social Structure », dans David I. Kertzer et Jennie Keith (dir.), *Age and Anthropological Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.
- Frede, Britta et Joseph Hill. « Introduction : En-gendering Islamic Authority in West Africa », *Islamic Africa*, vol. 5, n° 2, 2014, p. 131-165.
- Frère, Marie-Soleil et Pierre Englebert. « Briefing : Burkina Faso – The Fall of Blaise Compaoré », *African Affairs*, vol. 114, n° 455, 2015, p. 295-307.
- Gandolfi, Stefania. « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 169-170, n° 1, 2003, p. 261-278.
- Gemmeke, Amber B. « Marabout Women in Dakar : Creating Authority in Islamic Knowledge », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 79, n° 1, 2009, p. 128-147.
- Gérard, Étienne. « Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines », *Politique étrangère*, vol. 62, n° 4, 1997, p. 613-627.
- Göle, Nilüfer. « Islam in Public : New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, vol. 14, n° 1, 2002, p. 173-190.
- Gomez-Perez, Muriel. « L'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir? », *Africa Spectrum*, vol. 29, n° 1, 1994, p. 79-98.
- Gomez-Perez, Muriel. « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997.
- Gomez-Perez, Muriel. « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », dans Laurent Fourchard et collab. (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005.
- Gomez-Perez, Muriel. « The Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD) between the Local and the Global : An Analysis of Discourse », *Africa Today*, vol. 54, n° 3, 2008, p. 95-117.
- Gomez-Perez, Muriel. « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », dans Laurent Fourchard et collab. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

- Gomez-Perez, Muriel. « Political Islam in West Africa From the 1980s to the Present », dans Amel Boubekeur et Olivier Roy (dir.), *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*, London, Hurst, 2012.
- Gomez-Perez, Muriel. « Women's Islamic Activism in Burkina Faso: Toward Renegotiated Social Norms? », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, numéro à paraître,
- Gomez-Perez, Muriel et collab. « Itinéraires de réformistes musulmans au Sénégal et en Guinée: regards croisés (des années 1950 à nos jours) », dans Isidore Ndaywel È Nziem et Elisabeth Mudimbe-Boyi (dir.), *Images, mémoires et savoirs: une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*, Paris, Éditions Karthala, 2009.
- Gomez-Perez, Muriel et collab. « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, n° 2, 2009, p. 186-218.
- Gomez-Perez, Muriel et Frédéric Madore. « Prêcheurs(ses) musulman(e)s et stratégies de communication au Burkina Faso depuis 1990. Des processus différenciés de conversion interne », *Théologiques*, vol. 21, n° 2, 2013, p. 121-157.
- Grandhomme, Hélène, « La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-64) », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 38, n° 2, 2004, p. 237-278.
- Gruénais, Marc-Éric. « Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », dans Marc Abélès et Chantal Collard (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985.
- Hackett, Rosalind I. J. « Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 3, 1998, p. 258-277.
- Hilgers, Mathieu, « Du quartier au secteur, l'évolution des limites urbaines au Burkina Faso », *Espaces et sociétés*, vol. 122, n° 4, 2005, p. 67-85.
- Hilgers, Mathieu et Jacinthe Mazzocchetti. « Introduction au thème. L'après-Zongo: entre ouverture politique et fermeture des possibles », *Politique africaine*, n° 101, 2006, p. 5-18.
- Hill, Joseph. « Picturing Islamic Authority: Gender Metaphors and Sufi Leadership in Senegal », *Islamic Africa*, vol. 5, n° 2, 2014, p. 275-315.
- Holder, Gilles. « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine: un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 389-425.
- Holder, Gilles et Maud Saint-Lary. « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique: de l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens public*, vol. 15-16, n° 1, 2013, p. 187-205.
- Janson, Marloes. « "We don't despair since we know that Islam is the truth": New Expressions of Religiosity in Young Adherents of the Tabligh Jama'at in the

- Gambia», dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012.
- Kaag, Mayke et Maud Saint-Lary. « Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement. L'implication des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, n° 33, 2011.
- Kasfir, Nelson. « The Conventional Notion of Civil Society: A Critique », dans Nelson Kasfir (dir.), *Civil Society and Democracy in Africa: Critical Perspectives*, Londres, Frank Cass Editor, 1998.
- Kepel, Gilles. « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 3, 1985, p. 424-445.
- Kertzer, David I. « Generation as a Sociological Problem », *Annual Review of Sociology*, vol. 9, n° 1, 1983, p. 125-149.
- Kobo, Ousman M. « The Development of Wahhabi Reforms in Ghana and Burkina Faso, 1960-1990: Elective Affinities between Western-Educated Muslims and Islamic Scholars », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, n° 3, 2009, p. 502-532.
- Koné-Dao, Maïmouna. « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.
- Kouanda, Assimi. « La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995.
- Kouanda, Assimi. « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », dans René Otayek et collab. (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996.
- Kouanda, Assimi. « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.
- Labazée, Pascal. « Discours et contrôle politique : les avatars du sankarisme », *Politique africaine*, n° 33, 1989, p. 11-26.
- Lasseur, Maud et Cédric Mayrargue. « Introduction au thème. Le religieux dans la pluralisation contemporaine : éclatement et concurrence », *Politique africaine*, n° 123, 2011, p. 5-25.
- Launay, Robert. « Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 67, n° 3, 1997, p. 441-453.
- LeBlanc, Marie Nathalie. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 2003, p. 85-110.
- LeBlanc, Marie Nathalie, « *Imaniya* and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, 2007, p. 35-50.

- LeBlanc, Marie Nathalie. « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle socio-politique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- LeBlanc, Marie Nathalie. « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmans en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes au tournant du XXI^e siècle », dans Laurent Fourchard et collab. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- LeBlanc, Marie Nathalie. « Piety, Moral Agency, and Leadership : Dynamics Around the Feminization of Islamic Authority in Côte d'Ivoire », *Islamic Africa*, vol. 5, n° 2, 2014, p. 167-198.
- LeBlanc, Marie Nathalie et collab. « Les ONG confessionnelles en Afrique de l'Ouest : un équilibre précaire entre prosélytisme et professionnalisme au Burkina Faso », *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, vol. 34, n° 2, 2013, p. 236-256.
- LeBlanc, Marie Nathalie et Muriel Gomez-Perez. « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2, 2007, p. 39-59.
- Leclerc-Olive, Michèle. « Arènes sahéliennes : communautaires, civiles ou publiques ? », dans Daniel Cefai et Dominique Pasquier (dir.), *Les sens du public : Publics politiques, publics médiatiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- Leclerc-Olive, Michèle. « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Loimeier, Roman. « Boko Haram : The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria », *Africa Spectrum*, vol. 47, n° 2-3, 2012, p. 137-155.
- Madore, Frédéric. « Islam, médias, mise en place du Sénat et article 37 de la Constitution : changement de paradigme au Burkina Faso (1991-2014) ? », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 50, n° 1, 2016.
- Marie, Alain. « Politique urbaine : une révolution au service de l'État », *Politique africaine*, n° 33, 1989, p. 27-38.
- Mathieu, Max. « Notes sur l'islam et le christianisme dans la subdivision centrale de Ouagadougou », *Mémoire du CHEAM*, n° 1956, p. 54.
- Mayrargue, Cédric. « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, vol. 22, n° 1, 2004, p. 95-109.
- Mayrargue, Cédric. « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009, p. 83-98.
- Mbembe, Achille. « La prolifération du divin en Afrique subsaharienne », dans Gilles Kepel (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

- Meyer, Birgit. « Going and Making Public Pentecostalism as Public Religion in Ghana », dans Harri Englund (dir.), *Christianity and Public Culture in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2011.
- Miran, Marie. « La lumière de l'Islam vient de Côte d'Ivoire : le dynamisme de l'Islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 41, n° 1, 2007, p. 95-128.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers Monde*, vol. 157, n° 1, 1999, p. 139-167.
- Otayek, René. « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'études africaines*, vol. 24, n° 95, 1984, p. 299-320.
- Otayek, René. « L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.
- Otayek, René. « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », dans Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.
- Otayek, René. « L'Islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, n° 2, 1996, p. 233-247.
- Otayek, René. « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contre-temps de l'histoire? », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.
- Otayek, René. « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique*, n° 52, 2003-2004, p. 51-65.
- Otayek, René. « La problématique "africaine" de la société civile », dans Mamoudou Gazibo et Céline Thiriot (dir.), *Le politique en Afrique. États des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, 2009.
- Pauliat, Paul. « Les Pères Blancs en Haute-Volta 1900-1960 », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995.
- Pilon, Marc. « L'évolution du champ scolaire au Burkina Faso : entre diversification et privatisation », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 3, 2004, p. 147-169.
- Saint-Lary, Maud. « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary.
- Saint-Lary, Maud. « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 449-470.

- Saint-Lary, Maud. « Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso », *Autrepart*, vol. 61, n° 2, 2012, p. 137-155.
- Saint-Lary, Maud. « “Dieu a dit que l'arrangement est mieux que la shari'a” : autour du mariage civil au Burkina Faso », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD Éditions, 2014.
- Saint-Lary, Maud et Fabienne Samson. « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary,Samson.
- Samson, Fabienne. « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Samson, Fabienne. « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Samson.
- Samson, Fabienne. « La concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'État. Exemples comparés du Sénégal et du Burkina Faso », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD Éditions, 2014.
- Savado, Boukary. « L'islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au sud du Sahara*, n° 10, 1996, p. 7-23.
- Savado, Mathias et Muriel Gomez-Perez. « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou », *Ethnographiques.org*, n° 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (2011), www.ethnographiques.org/2011/Savado,Gomez-Perez.
- Schulz, Dorothea E. « “Charisma and Brotherhood” Revisited : Mass-Mediated Forms of Spirituality in Urban Mali », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 2, 2003, p. 146-171.
- Schulz, Dorothea E. « Promises of (im)mediate salvation : Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, vol. 33, n° 2, 2006, p. 210-229.
- Schulz, Dorothea E. « Evoking moral community, fragmenting Muslim discourse : Sermon audio-recordings and the reconfiguration of public debate in Mali », *Journal for Islamic Studies*, n° 27, 2007, p. 39-72.
- Schulz, Dorothea E. « Piety's Manifold Embodiments : Muslim Women's Quest for Moral Renewal in Urban Mali », *Journal for Islamic Studies*, vol. 28, n° 2008, p. 66-93.
- Schulz, Dorothea E. « Remaking Society from Within : Extraversion and the Social Forms of Female Muslim Activism in Urban Mali », dans Barbara Bompani et

- Frahm-Arp Maria (dir.), *Development and Politics from Below, Exploring Religious Spaces in the African State*, London, Palgrave-Macmillan, 2010.
- Schwedler, Jilian. « The Third Gender: Western Female Researchers in the Middle East », *Political Science & Politics*, vol. 39, 2006, p. 425-428.
- Soares, Benjamin F. « L'islam au Mali à l'ère néolibérale », dans René Otayek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Sounaye, Abdoulaye. « Islam, État et Société : à la recherche d'une éthique publique au Niger », dans René Otayek et Benjamin F. Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- Sounaye, Abdoulaye. « Les Clubs des Jeunes Musulmans du Niger. Un cadre de formation et un espace intergénérationnel », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012.
- Sourdel, Janine et Dominique Sourdel. « Chaféisme », dans (dir.), *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Sourdel, Janine et Dominique Sourdel. « Soufisme », dans (dir.), *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Sourdel, Janine et Dominique Sourdel. « Wahhabisme », dans (dir.), *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Thayer, James S. « Pilgrimage and Its Influence on West African Islam », dans Alan Morinis (dir.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, 1992.
- Thurston, Alex. « Towards an "Islamic Republic of Mali?" », *The Fletcher Forum of World Affairs*, vol. 37, n° 2, 2013, p. 45-66.
- Traoré, Bakary. « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.
- Traoré, Bakary. « À la recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieux au Burkina Faso », dans Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et société au sud du Sahara*, Paris, Rivages des Xantons, 2010.
- Triaud, Jean-Louis. « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, n° 1, 1979, p. 207-224.
- Triaud, Jean-Louis. « L'islam et l'État en République du Niger », *Le mois en Afrique*, vol. 16, n° 192-193, 1980, p. 9-26; 35-48.
- Triaud, Jean-Louis. « L'islam sous le régime colonial », dans Catherine Coquery-Vidrovitch et Odile Goerg (dir.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, c. 1860-1960*, Paris, La Découverte, 1992.
- Triaud, Jean-Louis. « Islam in Africa under French Colonial Rule », dans Nehemia Levtzion et Randall L. Pouwels (dir.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2000.

- Triaud, Jean-Louis et Leonardo Villalón. « Introduction thématique. L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 3, 2009, p. 23-42.
- Van Duc, Juliette. « Le pèlerinage des Voltaïques/Burkinabé aux lieux saints de l'islam, passé-présent. Orientation générale de thèse », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 5, 1991, p. 165-177.
- Van Duc, Juliette. « Quelques aperçus relatifs aux pèlerins de la Mecque : le cas des Voltaïques-Burkinabé », *Paideuma*, n° 39, 1993, p. 135-144.
- Van Duc, Juliette. « L'administration coloniale française et les pèlerins de La Mecque : le cas des Voltaïques », dans Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995.
- Vitale, Mara. « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 3, 2009, p. 229-243.
- Vitale, Mara. « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 367-387.
- Vitale, Mara. « Quelle laïcité au Burkina ? Les enjeux du dialogue entre État, religions et citoyens », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Tombouctou, IRD Éditions, 2014.
- Whyte, Susan R. et collab., « Generational Connections and Conflicts in Africa: An Introduction », dans Erdmute Alber et collab. (dir.), *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008.

Travaux universitaires

- Audet-Gosselin, Louis. *Fresh contact dans la jeunesse religieuse autour du cinquante-nième de l'indépendance du Burkina Faso (2010)*, thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013.
- Cissé, Issa. *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII – Denis Diderot, 1994.
- Couillard, Kathéry. *Action sociale et espace public : l'Église catholique et les associations musulmanes à Ouagadougou (Burkina Faso) (1983-2010)*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2013.
- Dao, Maïmouna. *Le wahhabisme à Ouagadougou de 1961 à 1988*, mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1991.
- Ouedraogo, Yacouba. *L'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso de 1960 à nos jours*, mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 2000.
- Sama, Hamadou. *L'aide arabe et son impact sur l'islam au Burkina Faso : 1962-1990*, mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1992.



L'islam a connu une progression fulgurante au Burkina Faso depuis les dernières décennies. Ce pays, autrefois qualifié de « fille aimée de l'Église », compte aujourd'hui plus de 60 % de musulmans. Outre leur importance numérique, ceux-ci se sont montrés dynamiques depuis le tournant des années 1990, notamment avec un foisonnement associatif particulièrement important, comme en témoignent les 240 associations islamiques officielles à l'échelle nationale. Ouagadougou, la capitale, compte à elle seule plus de 600 mosquées.

Afin de saisir les profondes mutations qu'a subies l'islam burkinabé, les relations internes souvent tendues entre ses tendances et les rapports complexes qu'a entretenus cette religion avec l'État depuis l'indépendance, l'auteur a fait deux séjours au Burkina Faso, allant à la rencontre de trois générations d'imams et de prêcheurs.

Frédéric Madore montre comment l'islam peut constituer un vecteur d'autonomisation pour de jeunes musulmans. Pour certains, l'acquisition d'une légitimité et d'une autorité religieuse leur permet de s'émanciper en partie du poids des structures sociales et ethniques, caractérisées notamment par la gérontocratie. En outre, l'auteur présente les rapports entre les musulmans et l'État burkinabé comme un système d'interactions et d'échanges asymétriques entre partenaires dotés de ressources inégales. La déconstruction de cette relation, souvent clientéliste, lui permet d'examiner, d'une part, le jeu de l'État pour réguler, contrôler et instrumentaliser les musulmans et, d'autre part, les ressources que peuvent mobiliser ces derniers pour négocier les termes de leur subordination, ménager des espaces d'autonomie, revendiquer des changements politiques ou participer à la formation d'une sphère publique musulmane. Loin d'être exclusives à l'islam burkinabé, des dynamiques similaires s'observent ailleurs au sud du Sahara.

FRÉDÉRIK MADORE est candidat au doctorat en histoire sous la codirection de Muriel Gomez-Perez (Université Laval) et de Cédric Jourde (Université d'Ottawa). Ses recherches principales portent sur les relations entre la politique et l'islam ainsi que sur le militantisme islamique au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire.



Dirigée par Brigitte Caulier
et Raymond Lemieux

Photographies de couverture :
Frédéric Madore

