

FRÉDÉRICK MADORE

**ISLAM, POLITIQUE ET SPHÈRE PUBLIQUE À
OUAGADOUGOU (BURKINA FASO) :
Différentes cohortes d'imams et de prêcheurs entre visibilité
nouvelle et reconfiguration des rapports intergénérationnels
(1960-2012)**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en histoire
pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)

DÉPARTEMENT D'HISTOIRE
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2013

RÉSUMÉ

L'étude de la participation de trois cohortes d'imams et de prêcheurs de Ouagadougou dans les débats sociopolitiques entre 1960 et 2012 souligne l'importance de l'analyse des interactions intergénérationnelles pour saisir les profondes mutations qu'a subies l'islam burkinabé depuis l'indépendance : ses rapports complexes avec l'État, les relations internes souvent tendues entre ses différentes tendances ainsi que sa visibilité accrue et le nouveau rôle joué par les imams et les prêcheurs, dont plusieurs sont des jeunes, dans l'émergence d'une sphère publique musulmane depuis la transition démocratique amorcée en 1991. Les discours des imams et prêcheurs, longtemps marqués par les querelles dogmatiques et l'apolitisme, sont davantage orientés vers la remoralisation de la sphère publique depuis les années 1990. Parallèlement, les rapports intergénérationnels entre les aînés, qui détiennent l'« autorité traditionnelle » fondée sur l'âge, et les jeunes imams et prêcheurs sont marqués par une dynamique de rapprochements malgré certaines tensions persistantes.

AVANT-PROPOS

La réalisation de ce mémoire n'aurait pas été possible sans l'aide du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH) et du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC). Je remercie également le Bureau international de l'Université Laval qui m'a fourni une bourse de voyage d'études à travers son programme de mobilité « Stage hors Québec ».

Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance à ma directrice Muriel Gomez-Perez qui, tout au long de la rédaction de ce travail, lut maintes versions. Ses nombreux commentaires constructifs me permirent d'améliorer énormément ce mémoire. Merci également à Aïssétou Sawadogo, qui m'a assisté pendant près de deux mois lors de mon séjour de recherche à Ouagadougou. Son soutien et son aide pour le transport et la traduction des entretiens furent essentiels et grandement appréciés. Je me dois aussi de remercier Andrée-Ann qui, outre sa lecture attentive et critique du texte, me soutint avec patience et m'encouragea dans les moments de doute et d'incertitude. Merci à tous ceux qui ont participé aux enquêtes orales. Leur contribution fut essentielle à la réalisation de ce présent travail. Enfin, je tiens à remercier Marie Brossier et Bogumil Jewsiewicki-Koss qui ont accepté de prendre le temps d'évaluer ce mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	i
Avant-propos	ii
Table des matières	iii
Glossaire	vi
Liste des acronymes.....	vii
Introduction.....	1
A. Contexte historique de l'étude	1
B. Historiographie.....	2
C. Problématique et hypothèses	18
D. Plan du mémoire.....	21
Chapitre I - Concepts, sources et méthodologie	22
A. « Sphère publique », « intergénérationnel » et « jeune » : définition de quelques concepts clés	22
B. Corpus de sources primaires.....	26
1. Les sources orales.....	26
2. Les sources écrites et audiovisuelles	30
C. Méthode de traitement des sources	34
Chapitre II - La période d'incubation de l'islam voltaïque : une cohorte entre divisions internes et implantation du wahhabisme en Haute-Volta (1960-1973).....	39
A. L'islam au lendemain de l'indépendance de la Haute-Volta : des musulmans marginalisés et divisés en quête de représentativité face aux chrétiens	41
B. Les conflits internes au sein de la CMHV : une cohorte divisée entre « traditionalistes » et « réformistes ».....	48
C. Le retour des pèlerins voltaïques de La Mecque (1963-1964) : l'expansion du wahhabisme en Haute-Volta et à Ouagadougou.....	56

D. Les discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la première décennie de l'indépendance : entre divergences dogmatiques et apolitisme.....	63
Chapitre III - L'islam entre processus de maturation et visibilité nouvelle (1973-1991) : une cohorte marquée par l'affirmation de jeunes arabisants et francisants.....	73
A. L'essor de l'islam voltaïque et du Mouvement sunnite (1973-1980) : vers l'ascension de jeunes arabisants.....	75
B. La décennie révolutionnaire et la subordination politique de l'islam (1980-1991) : entre affaiblissement de la CMHV/CMBF et affirmation des jeunes arabisants.....	86
C. L'éveil des francisants dans l'islam burkinabé : vers l'émergence de rapprochements intergénérationnels.....	106
Chapitre IV - Les chemins sinueux de l'affirmation d'une citoyenneté musulmane : entre rapprochements intergénérationnels, autocensure et moralisation de la sphère publique (1991-2012).....	116
A. Un désir de professionnalisation de la gestion des mosquées et des prêches à Ouagadougou : vers une plus grande concertation entre les générations.....	117
B. « Transition démocratique » et libéralisation de la sphère publique : entre compétition religieuse féroce et visibilité accrue de l'islam burkinabé.....	129
C. Le discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la transition démocratique : entre contenus standardisés et moralisation de la sphère publique.....	145
Conclusion.....	160
Sources.....	169
Bibliographie.....	178
Annexe I : Les différents secteurs de la ville de Ouagadougou.....	195
Annexe II : Exemples de correspondances de la communauté musulmane au chef de l'État.....	196
Annexe III: Récit de vie de l'imam Alpha d'une mosquée « traditionaliste ».....	205
Annexe IV: Récit de vie de Sékou, un des premiers wahhabites de Ouagadougou dans les années 1960.....	206
Annexe V : Point sur la vie du Mouvement sunnite du Burkina (décembre 1973-août 1988).....	208
Annexe VI : Correspondance du président de la CMHV au président de la Haute-Volta.....	216

Annexe VII: Récit de vie de l'imam Adama appartenant à la cohorte des années 1970-1980	217
Annexe VIII : Exemple d'un programme de sermons du vendredi de l'AEEMB/CERFI ..	218
Annexe IX : Les grandes fêtes religieuses musulmanes à la Place de la Nation	219
Annexe X : La Grande mosquée de Ouagadougou et ses nombreuses boutiques	220
Annexe XI : Quelques exemples de pochettes de CD/DVD de sermons et prêches	221
Annexe XII : Le site web « Le Musulman du Faso »	222
Annexe XIII : La gigantesque mosquée en construction dans le quartier de Ouaga 2000 ..	223
Annexe XIV : Le projet de centre culturel à la mosquée de l'AEEMB à Ouagadougou	224
Annexe XV : La médiatisation croissante des imams du Burkina Faso	225
Annexe XVI : Récit de vie des imams arabisants Omar et Ousmane de l'AEEMB/CERFI	226
Annexe XVII : Sermon de l'imam Yacoub Tiemtoré de l'AEEMB/CERFI à l'occasion de la tabaski 2009	228
Annexe XVIII : Sermon de l'imam Nouhoun Bakayogo de l'AEEMB/CERFI à l'occasion de la tabaski 2010	232
Annexe XIX : Exemple d'une <i>newsletter</i> de l'AEEMB sur une question d'actualité internationale	240
Annexe XX : Exemple d'un article du <i>An-Nasr Vendredi</i>	243
Annexe XXI : « La présence citoyenne du musulman » (sermon d'Abdoulaye Guitti, 23 avril 2010).....	247

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.

Dhikr : Évocation, mention, rappel, répétition rythmique dans l'islam, qui désigne à la fois le souvenir de Dieu et la pratique qui avive ce souvenir. Cette litanie est associée aux ordres soufis.

Djihad : *Grosso modo*, on peut distinguer en distinguer deux types. Le petit *djihad* est la guerre menée contre les infidèles pour propager l'islam ou le défendre alors que le grand *djihad* est l'effort intellectuel que le musulman doit mener sur lui-même pour mieux connaître sa religion.

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.

Fitna : Ce mot arabe réfère aux désaccords et aux divisions parmi les musulmans.

Madrassa (*madâris* au pluriel) : institution d'enseignement dans laquelle sont enseignées les sciences islamiques, par opposition à l'enseignement coranique traditionnel basé sur la mémorisation du Coran.

Maouloud : Anniversaire de la naissance du Prophète.

Naaba : « Détenteur du *naam* », soit le pouvoir de commander. Plus généralement, ce terme mooré désigne un chef coutumier.

Shari'a : Système juridique tiré de l'application du contenu des textes sacrés de l'islam.

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-Kabir*, commémorant le sacrifice d'Abraham.

Taqlid : Signifie copie ou imitation en arabe. C'est l'acceptation littérale du contenu d'un enseignement sans le remettre en cause.

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.

LISTE DES ACRONYMES

AEEMB : Association des Étudiants et Élèves Musulmans du Burkina

AEMUD : Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar

AIT : Association islamique de la Tidjaniyya

AMAI : Association mondiale de l'appel islamique

AMSV : Association Musulmane des Scolaires Voltaïques

CDP : Congrès pour la Démocratie et le Progrès

CDR : Comités de défense de la révolution

CERFI : Cercle d'Étude, de Recherche et de Formation Islamique

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

CSP : Conseil du salut du peuple

FAIB : Fédération des associations islamiques du Burkina

FMI : Fonds Monétaire International

GRN : Gouvernement de Renouveau national

IRD : Institut de Recherche sur le Développement

JIR : Jamaatou Ibadou Rahmane

MSBF : Mouvement sunnite du Burkina Faso

MSHV : Mouvement sunnite de Haute-Volta

OCI : Organisation de la Conférence Islamique

RDA : Rassemblement Démocratique Africain

RDP : Révolution démocratique et populaire

RTB : Radiodiffusion Télévision du Burkina

TPR : Tribunaux populaires révolutionnaires

UCM : Union Culturelle Musulmane

ZACA : Zone d'Aménagement Commerciale et Administrative

INTRODUCTION

A. Contexte historique de l'étude

Depuis son indépendance obtenue de la France le 5 août 1960, le Burkina Faso¹, caractérisé par l'instabilité politique, connut pas moins de quatre constitutions et cinq coups d'État où se succédèrent des régimes politiques tant civil que militaire, autoritaire que révolutionnaire, avant l'amorce d'une transition démocratique au tournant des années 1990. Tantôt qualifiée de « bastion animiste » et de « fille aimée de l'Église » par les colonisateurs, la Haute-Volta ne comptait que 20 % de musulmans en 1959 malgré une progression de l'islam durant la période coloniale². Cette proportion demeurait bien faible en comparaison aux pays voisins fortement islamisés tels que le Sénégal, le Mali et le Niger. La décennie 1960 s'avéra importante dans la gestation de l'islam voltaïque avec, d'une part, la consolidation de la communauté musulmane au plan national par la création de la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) en 1962 et, d'autre part, la diversification des tendances islamiques avec le retour de nombreux pèlerins de La Mecque en Arabie Saoudite à partir de 1963. En dépit d'une élite politique formée en majorité de chrétiens et de plusieurs décennies de marginalisation dans la sphère publique, l'islam connut une progression fulgurante pour atteindre plus de 60 % de la population du Burkina Faso en 2006³. Favorisé par une libéralisation politique et sociale entamée par le régime du président Blaise Compaoré (1987-) avec l'adoption d'une nouvelle constitution en 1991 et la fin du Front populaire, l'islam burkinabé est aujourd'hui animé d'une effervescence particulièrement importante notamment caractérisée par une visibilité accrue dans la sphère publique urbaine avec la prolifération de mosquées et la création de médias islamiques.

¹ Nommé la Haute-Volta par l'administration coloniale française, le pays prit le nom du Burkina Faso le 4 août 1984. L'utilisation de ces termes se fera en fonction de la période évoquée tout au long du texte.

² Issa Cissé, *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII - Denis Diderot, 1994a, p. 6.

³ 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://cns.bf/IMG/pdf/Depliant_Resultats_Definitifs_du_RGPH_2006.pdf).

L'intérêt sera ici de se pencher sur cette dynamique à travers l'étude de la participation de différentes cohortes d'imams et de prêcheurs de Ouagadougou⁴ dans les débats sociopolitiques entre 1960 et 2012, et ce, dans une perspective tenant compte des changements survenus dans les rapports intergénérationnels entre jeunes et aînés au cours de cette période. Le choix des imams et des prêcheurs⁵ se justifie par le fait que les sermons des imams s'adressent à de larges groupes de fidèles lors de la prière obligatoire du vendredi à la mosquée et que les sermons et prêches, dont une partie peut être explicitement politique ou sociale, sont parfois largement médiatisés.

B. Historiographie

Dès les années 1960, la production scientifique anglophone s'intéressa à l'islam en Afrique subsaharienne. Le catalogage et la critique des manuscrits en langue arabe en linguistique⁶ notamment débouchèrent sur de nombreuses études sur la diffusion de l'islam durant la période précoloniale africaine entre autres avec les travaux de M. Last et de N. Levtzion⁷. Du côté francophone, l'historiographie des années 1960 reconduisit grandement une « lecture coloniale » de l'islam. En effet, les auteurs soulignèrent la distinction entre l'« islam noir », essentiellement soufi⁸ et « inoffensif », et sa souche arabe plus « sophistiquée », « nationaliste » et « dangereuse ». L'ethnographe J.-C. Froelich présenta ainsi l'islam en Afrique subsaharienne comme une religion « importée », « repensée » et « négriifiée ». Pour lui, il s'agissait d'un islam « conciliant » qui se caractérisait par des pratiques marquées par l'« ignorance » avec la persistance de pratiques

⁴ Ouagadougou est la capitale du Burkina Faso. Elle se trouve au centre du pays.

⁵ Un imam, la personne qui dirige la prière en commun à la mosquée, ne prononce pas nécessairement des prêches. Il peut donc être imam sans être prêcheur et vice versa.

⁶ John Ralph Willis, « The Historiography of Islam in Africa: The Last Decade (1960-1970) », *African Studies Review*, 14, 3 (1971), p. 403-409.

⁷ Murray Last, *The Sokoto Caliphate*, London, Longmans, 1967, 280p.; Nehemia Levtzion, *Muslims and Chiefs in West Africa: A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford, The Clarendon Press, 1968, 256p.; voir aussi Willis, *loc. cit.*, 1971, p. 403-424 pour un portrait plus détaillé.

⁸ 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 Janine Sourdél et Dominique Sourdél, « Soufisme », *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 766-770.

animistes⁹. Dans la même lignée, V. Monteil affirma qu'à l'islamisation de l'Afrique correspondait une africanisation de l'islam : « l'islam noir ne peut se définir que par rapport à l'animisme » et la préséance du maraboutisme témoigne de la présence d'un courant « archaïque » selon l'auteur¹⁰.

L'islam en Afrique subsaharienne fut donc longtemps ignoré par l'historiographie sous prétexte qu'il s'agissait certes d'une religion assez ancienne, mais « importée », « passive » et « marginale ». À cette analyse « orientaliste » et quelque peu caricaturale, qui faisait de l'Afrique subsaharienne une région « d'orthodoxie dégradée et de savoir de seconde zone »¹¹ avec la prépondérance de l'islam soufi, les écrits de l'historien français J.-L. Triaud proposèrent une conception plus dynamique et nuancée. En s'intéressant entre autres à la Tidjaniyya, la confrérie soufie dominante en Afrique de l'Ouest, ainsi qu'aux grandes figures maraboutiques de la période coloniale, il mit en relief les rapports contrastés, les multiples hésitations, compromis et tensions des différents groupes tidjanis avec les puissances coloniales et les polémiques doctrinales internes. S'écartant des oppositions binaires et des termes trop monolithiques de « résistance » ou de « collaboration » de l'islam durant l'histoire coloniale, il montra au contraire l'extrême diversité des attitudes adoptées par les acteurs musulmans de la région¹².

La conception d'un islam « passif » et « marginal » fut revisitée à juste titre à partir du milieu des années 1970 et dans le courant des années 1980 où des auteurs firent ressortir les progrès quantitatifs de l'islam et « son extraordinaire capacité d'adaptation et de mobilisation »¹³ ainsi que son caractère « dynamique » selon G. Nicolas¹⁴. D'autres spécialistes montrèrent que l'islam subsaharien ne se résumait pas seulement aux confréries

⁹ Jean-Claude Froelich, *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, Éditions de l'Orante, 1962, 406p.

¹⁰ Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, 367p.

¹¹ Jean-Louis Triaud, « Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale : réflexions autour d'un thème », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 19, 2 (1985), p. 272.

¹² Jean-Louis Triaud et David Robinson, dir., *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, 512p.; 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, 583p.

¹³ François Constantin et Christian Coulon, « Avant-propos. Au sud du Sahara : renouveau de l'islam, ou relecture de l'islam ? », *Politique africaine*, 4 (1981), p. 3-6.

¹⁴ Guy Nicolas, *Dynamique de l'islam au Sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981, 335p.

soufies en soulignant la présence active de courants islamiques « réformistes »¹⁵ et wahhabites¹⁶, et ce, dès la période coloniale¹⁷. L'intérêt renouvelé pour cette religion s'accrut avec la nouvelle visibilité publique de l'islam dans la région à partir du tournant des années 1990. Alors que de la période des indépendances à la fin des années 1980, la sphère publique en Afrique subsaharienne avait été dominée presque entièrement par l'État, la transition démocratique amorcée à partir des années 1990 se caractérisa plutôt par la forte présence du fait religieux, qui devint un « élément incontournable » des sociétés politiques africaines¹⁸.

Ce courant historiographique des rapports entre acteurs religieux et sphère publique¹⁹ connut une effervescence à partir des années 1980 avec la vivacité des courants religieux du

¹⁵ Le réformisme islamique connut un essor au XIX^e siècle au moment où le monde arabo-musulman se trouvait en pleine crise politique, sociale, culturelle et éthique profonde. Les intellectuels musulmans ressentaient alors un sentiment profond de décadence et d'infériorité scientifique et technologique envers leur civilisation. Ceci s'inscrivait dans un contexte où leur région fut conquise ou soumise à un protectorat par les puissances européennes. Pour ce faire, la communauté musulmane se devait de retourner à la pureté primitive de l'islam du temps du Prophète pour retrouver l'unité et l'identité islamique et défendre la langue arabe. Les « réformistes » attribuèrent la source de tous les maux de leur civilisation aux chaînes de l'imitation (*taqlid*) à une tradition juridique figée depuis des siècles. Étant donné que le terme de « réformiste » fut utilisé par le pouvoir colonial et que les acteurs n'utilisent pas cette désignation, ce mot sera entre guillemets tout au long du texte. Ceux que les islamologues occidentaux appellent « réformistes » se qualifient eux-mêmes plutôt de *salafi* en référence aux *salaf*, les pieux et glorieux « prédécesseurs » et ancêtres dans la foi. Il convient toutefois de comprendre que sous le vocable de « réformistes » ou de *salafi*, peuvent être identifiés aussi bien des littéralistes stricts, tels que les wahhabites, souvent assimilés au fondamentalisme, que des modernistes se donnant pour but d'insérer l'islam dans la modernité non occidentale en conciliant religion et science moderne. Voir notamment Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, 2^e édition, Paris, Albin Michel, 2008 (2004), p. 36-37; Muriel Gomez-Perez, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », Laurent Fourchard *et al.*, dir., *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 407; Jean-Louis Triaud, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, 1 (1979), p. 208-209; 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*, 231, 3 (2009), p. 29-30.

¹⁶ Le courant wahhabite a une filiation doctrinale qui remonte au théoricien Muhammad ibn Abd Al Wahhab (1704-1792) et qui représente l'islam d'État en Arabie Saoudite. Les wahhabites constituent une branche particulière plus « fondamentaliste » au sein de l'ensemble générique des réformistes. Ces courants seront abordés plus en détail dans le chapitre II.

¹⁷ Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, 285p.; Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 207-224.

¹⁸ François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », François Constantin et Christian Coulon, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 9-24.

¹⁹ Cette notion, très utilisée en sciences sociales, est la traduction française du concept allemand « *Öffentlicher Raum* » défini par le philosophe allemand Jürgen Habermas dans son ouvrage *Strukturwandel der Öffentlichkeit* publié en 1962. Dans celui-ci, l'auteur avait montré comment en Grande-Bretagne, en France et en Allemagne au XVIII^e siècle s'était constituée une sphère publique bourgeoise et laïque de discussion rationnelle sur des questions touchant le bien commun de la société, et ce, indépendamment des

monde entier, tant chrétiens, judaïques qu'islamiques, et leur irruption dans la sphère publique²⁰. Ainsi, ceci conduisit de plus en plus d'auteurs à tenir compte de la confessionnalisation de la sphère publique et à contester les théories de la sécularisation qui avaient dominé la sociologie des religions depuis les années 1960²¹. Un de ceux-ci fut le sociologue des religions J. Casanova, qui s'interrogea sur la possibilité de parler d'un monde « postséculier ». Dans *Public Religions in the Modern World*²², il présenta le phénomène de « déprivatisation » du religieux, soit le passage du religieux de la sphère privée à la sphère publique avec sa participation aux débats publics dans les sociétés modernes, et ce, à partir de deux traditions religieuses (catholicisme et protestantisme) dans quatre pays (Espagne, Pologne, Brésil et États-Unis). Quant à l'anthropologue C. Hann, à partir des exemples de la Pologne et de la Turquie, il suggéra que la religion traditionnellement et numériquement dominante d'un pays pouvait être interprétée comme le véhicule d'une société démocratique tolérante et pluraliste. Le concept de « *civil religion* » permettait de souligner le rôle de la religion dans la pratique citoyenne²³.

À partir du tournant des années 1990, la prolifération et l'accessibilité accrue de nouveaux médias de communication dans le monde musulman accentuèrent le passage de l'islam du domaine privé à la sphère publique. Ainsi certains auteurs, dont N. Göle²⁴, D. F. Eickelman et J. W. Anderson²⁵, apportèrent une précision plus adaptée à la notion de sphère publique laïque d'Habermas en parlant littéralement de « sphère publique musulmane » : « *Situated outside formal state control, this distinctly Muslim public sphere*

pouvoirs étatiques. Certains auteurs emploient également la traduction française d'« espace public ». Voir Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988 (1978), 324p.

²⁰ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, 4^e édition, Paris, Seuil, 2003 (1991), 281p.

²¹ Les théories de la sécularisation, étroitement liées au discours rationnel critique de la modernité, postulent la disparition progressive du religieux dans les sociétés modernes avec l'autonomisation de la sphère politique et la prédominance du discours scientifique sur le message religieux. Voir Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Londres, Watts, 1966, 252p.; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday, 1967, 229p.; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967, 128p.

²² José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, 320p.

²³ Chris Hann, « Problems with the (De)Privatization of Religion », *Anthropology Today*, 16, 6 (2000), p. 14-20.

²⁴ Nilüfer Göle, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, 14, 1 (2002), p. 173-190.

²⁵ Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson, dir., *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, 2^e édition, Bloomington, Indiana University Press, 2003 (1999), 213p.

exists at the intersections of religious, political, and social life. Facilitated by the proliferation of media in the modern world, the Muslim public can challenge or limit state and conventional religious authorities »²⁶.

En Afrique subsaharienne, l'intrusion de l'islam dans la sphère publique se manifesta notamment par l'ouverture de *madâris*²⁷, la prolifération de mosquées et d'associations musulmanes de toutes sortes, la présence active d'ONG islamiques et la création de médias confessionnels au tournant des années 1990²⁸. Ce dynamisme fit l'objet de nombreux travaux sur l'islam subsaharien. Plusieurs d'entre eux mirent l'accent sur les multiples médiations et influences entre l'islam « local », souvent assimilé aux confréries soufies africaines, à l'islam « global », influencé par le monde arabo-musulman²⁹ à travers l'émergence de « nouveaux intellectuels musulmans d'Afrique noire », les arabisants³⁰. R. Otayek souligna même le caractère « transnational » de l'islam d'Afrique subsaharienne³¹. J.-L. Triaud et L. Villalón insistèrent quant à eux sur l'importance de l'action des forces de la mondialisation religieuse et économique sur les mutations subies par l'islam subsaharien³².

Les attentats perpétrés contre les ambassades américaines au Kenya et en Tanzanie en août 1998 conjugués aux inquiétudes que soulevèrent certains États occidentaux dans la foulée des événements du 11 septembre 2001 quant à l'idée d'une Afrique de l'Ouest sahélienne en voie de devenir un nouveau sanctuaire d'*Al-Qaeda* firent en sorte que la question de l'islam attira davantage l'attention des chercheurs. Il en ressortit que bien que

²⁶ Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson, « Redefining Muslim Publics », Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson, dir., *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, 2^e édition, Bloomington, Indiana University Press, 2003 (1999), p. 1.

²⁷ Il s'agit d'une institution d'enseignement dans laquelle sont enseignées les sciences islamiques, par opposition à l'enseignement coranique traditionnel basé sur la mémorisation du Coran. *Madâris* est le pluriel de médersa.

²⁸ Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, dir., *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, 330p.; Christian Coulon, « Introduction. Les nouvelles voies de l'*umma* africaine », Christian Coulon, dir., *Afrique politique. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002, p. 19-29.

²⁹ Eva Evers Rosander et David Westerlund, dir., *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists*, London, Hurst, 1997, 347p.

³⁰ René Otayek, dir., *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, 264p. Les arabisants sont les musulmans qui ont été scolarisés dans des écoles coraniques ou dans les *madâris* d'Afrique de l'Ouest et des pays arabes.

³¹ René Otayek, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique*, 52 (2003-2004), p. 51-65.

³² Triaud et Villalón, *loc. cit.*, 2009, p. 23-42.

les musulmans, surtout en milieu urbain, se soient activement engagés dans les débats politiques d'Afrique subsaharienne à partir des années 1990, l'islam, loin de constituer un bloc monolithique, présentait un visage multiple et parfois morcelé, animé par de nombreuses tendances et contradictions³³ notamment entre soufisme et radicalisme/fondamentalisme³⁴. Quant à l'islamisme politique radical, il demeurerait malgré tout un phénomène relativement marginal en dehors du Nigéria et du Soudan³⁵. Plusieurs travaux soulignèrent également la participation plus active des femmes musulmanes au dynamisme actuel de l'islam en acquérant et revendiquant une légitimité religieuse plus importante³⁶.

Si l'intérêt de l'islam en Afrique subsaharienne ne fait plus aucun doute, son aspect « marginal », « exogène » et « passif » auparavant avancé ne résistant plus à l'examen des faits, l'islam au Burkina Faso souffrit malgré tout de la persistance de certains préjugés. En effet, la littérature islamique coloniale considérait le Burkina Faso comme un bastion du christianisme jugeant les populations, en particulier les Mossis³⁷, comme réfractaires à l'islam et sensibles à la prédication chrétienne³⁸. Bien que dès 1958, E. P. Skinner démontrait au contraire l'attrait de l'islam pour les Mossis au détriment du christianisme³⁹, l'islam burkinabé reçut moins d'attention que celui d'autres pays de la région tels que le Sénégal, le Mali et le Nigéria. Des auteurs s'intéressèrent néanmoins à la progression de

³³ Charlotte A. Quinn et Frederick Quinn, *Pride, Faith, and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*, New York, Oxford University Press, 2003, 175p.; Muriel Gomez-Perez, dir., *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, 643p.

³⁴ Adriana Piga, dir., *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003, 422p.

³⁵ René Otayek et Benjamin F. Soares, dir., *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, 521p.

³⁶ Codou Bop, « Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal », *Journal of the American Academy of Religion*, 73, 4 (2005), p. 1099-1119; Rosa De Jorio, « Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 1 (2009), p. 95-111; Denise Brémond, « Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin », Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc, dir., *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012a, p. 73-119; Dorothea E. Schulz, *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, 328p.

³⁷ L'ethnonyme « Mossi » ou « Moaga » (« Moose » au pluriel), désigne dans une acception large, l'ensemble des descendants en ligne agnatique d'un ancêtre commun, Naaba Wedraogo, et toutes les populations qui leur ont été assimilées au cours du temps. Il s'agit de l'ethnie majoritaire au Burkina Faso, surtout concentrée dans le centre du pays, dont Ouagadougou.

³⁸ Jean Audouin et Raymond Deniel, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 7.

³⁹ Elliott P. Skinner, « Christianity and Islam among the Mossi », *American Anthropologist*, 60, 6 (1958), p. 1102-1119.

l'islam au Burkina Faso. J. Audoin, R. Deniel et I. Cissé se penchèrent sur les rapports entre l'islam et les missionnaires catholiques et l'administration coloniale, le pouvoir français alternant entre bienveillance, méfiance, surveillance⁴⁰. Le hamallisme⁴¹ fit même l'objet d'une répression étant perçu comme une menace pour le système colonial⁴². Les travaux d'A. Kouanda, de H. Diallo et de B. Traoré permirent quant à eux de mieux comprendre la pénétration, la diffusion et la progression de l'islam au Burkina Faso à travers notamment le rôle des groupes commerçants des ethnies yarse, dyula et peul⁴³.

D'autres spécialistes mirent plutôt en relief les remous, voire les crises, qui secouèrent l'islam burkinabé dans son processus de structuration dans les premières décennies suivant l'indépendance. Le politologue français R. Otayek et l'historien burkinabé A. Kouanda dressèrent le portrait interne d'une communauté musulmane qui, malgré sa volonté de se regrouper au sein d'une organisation nationale unique, s'avéra être divisée autour de différents axes notamment entre clans « réformistes », « traditionalistes », « modernistes », confrériques et ethniques. Ces antagonismes menèrent à la création de nouvelles associations islamiques mettant à mal le désir d'unité des musulmans. Ce handicap fit en sorte que leurs élites eurent de la difficulté à développer une voix autonome face à un État semi-autoritaire⁴⁴.

⁴⁰ Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, 130 p; Issa Cissé, « L'islam au Burkina pendant la période coloniale », Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao, dir., *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Tome 1, Paris, Karthala, 2002, p. 935-956.

⁴¹ Il s'agit d'une branche de la *Tidjaniyya* qui s'est propagée dans les colonies françaises d'Afrique occidentale durant la première moitié du XX^e siècle. L'administration coloniale a utilisé le terme « hamallisme » pour désigner ce mouvement islamique, qui s'est transformé en phénomène social et politique, d'après le nom de Cheikh Hamahoullah, personnalité religieuse, en qui elle voyait l'inspirateur d'un ensemble varié de groupes sociaux se réclamant de lui et de ses idées. Voir Boukary Savadogo, « L'islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au sud du Sahara*, 10 (1996), p. 7-23.

⁴² Hamidou Diallo, « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao, dir., *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Tome 1, Paris, Karthala, 2002, p. 913-934.

⁴³ Assimi Kouanda, « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso », Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier, dir., *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, p. 125-134; Hamidou Diallo, « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) », Muriel Gomez-Perez, dir., *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 395-415; Bakary Traoré, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », Muriel Gomez-Perez, dir., *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 417-447.

⁴⁴ 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*, 24, 95 (1984), p. 299-320; René Otayek, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », Jean-François Bayart, dir.,

L'autoritarisme s'avéra être une constante de l'État postcolonial⁴⁵ au Burkina Faso avec laquelle l'islam dut composer. En effet, la démocratie voltaïque naissante apparut bien fragile que ce soit avec les dérives autoritaires du régime à parti unique du président Maurice Yaméogo (1960-1966) ou l'instauration du régime militaire de Sangoulé Lamizana (1966-1980)⁴⁶. Quant à la période révolutionnaire sankariste de 1984 à 1987, bien que son évocation mêle souvent fascination et mythe, le régime visa à domestiquer les institutions de la société civile et à y imposer ses références culturelles et idéologiques à l'aide de différentes structures d'encadrement de la population comme l'a présenté P. Labazée⁴⁷. Si la démocratie devait être restaurée à la suite de l'adoption de réformes politiques au tournant des années 1990 par le président Blaise Compaoré, arrivé au pouvoir à la suite d'un coup d'État le 15 octobre 1987, celui-ci sut allier des actions ouvertes et occultes, dont le clientélisme politique et la corruption électorale, pour assurer sa domination politique⁴⁸. M. Hilgers et J. Mazzocchi parlèrent même d'un « régime de type semi-autoritaire », qui combine l'apparence des formes de la démocratie libérale tout en refermant « le jeu politique au travers de dispositifs informels »⁴⁹.

L'État burkinabé fit également en sorte de contrôler et de structurer la vie religieuse musulmane nationale en intervenant régulièrement dans les divisions internes traversant

Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi, Paris, Karthala, 1993a, p. 101-127; René Otayek, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, 43, 2 (1996), p. 233-247; Assimi Kouanda, « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, dir., *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 83-100.

⁴⁵ Nous employons ici l'expression « État postcolonial » pour désigner l'État africain de la période depuis les indépendances et non en référence au courant des *Postcolonial Studies*, très important dans l'historiographie anglo-saxonne. En effet, ce vaste champ d'études propose une large enquête sur la persistance de l'influence du processus de la colonisation sur les sociétés postcoloniales. Or, cet angle d'analyse n'est pas le but de ce présent mémoire.

⁴⁶ Voir le chapitre « Naissance et déliquescence d'un État » dans Frédéric Lejeal, *Le Burkina Faso*, 2^e édition, Paris, Karthala, 2002 (1985), p. 75-107; Roger Bila Kaboré, *Histoire politique du Burkina Faso : 1919-2000*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 59-139.

⁴⁷ Pascal Labazée, « Discours et contrôle politique : les avatars du sankarisme », *Politique africaine*, 33 (1989), p. 11-26. Sur la période révolutionnaire, voir aussi Richard Banégas, *Insoumissions populaires et révolution au Burkina Faso*, Talence, Institut d'études politiques de Bordeaux, 1993, 148p.; René Otayek et al., *Le Burkina entre révolution et démocratie, 1983-1993 : ordre politique et changement social en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 1996, 387p.

⁴⁸ Augustin Loada, « Blaise Compaoré ou l'architecte d'un nouvel ordre politique », René Otayek et al., dir., *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 277-297.

⁴⁹ Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchi, dir., *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, 313p.

l'islam burkinabé⁵⁰, et en utilisant cette communauté à des fins électoralistes et dans le but d'obtenir l'aide des pays arabes comme l'a montré I. Cissé⁵¹. Cet « état de subordination politique de l'islam dans l'espace burkinabé »⁵² fut d'autant plus prononcé que les instances gouvernementales furent dominées par une élite christianisée avec l'influence ancienne de l'Église catholique, qui à travers son vaste réseau d'écoles, s'assura le quasi-monopole de l'élite dirigeante de l'État postcolonial⁵³. À cela, il faut ajouter l'essor du pentecôtisme burkinabé depuis le milieu des années 1980. Les pentecôtistes, qui avaient refusé toute relation avec la politique jusqu'en 1991, jouent maintenant un rôle de premier plan dans la société mossi selon l'anthropologue P.-J. Laurent⁵⁴.

Malgré tout, les travaux récents mirent en évidence le fait que le Burkina Faso ne resta pas en retrait du dynamisme islamique subsaharien. Il en ressortit effectivement que les musulmans, en importante progression au pays, accrurent les stratégies pour gagner une reconnaissance et une légitimité dans la sphère publique burkinabé avec la multiplication de mosquées en milieu urbain. Ceci témoigna non seulement d'une intensité de la vie religieuse, mais aussi de l'expression de crises internes, de rivalités et de divisions entre les associations islamiques⁵⁵. De la même manière, I. Cissé montra que le foisonnement associatif islamique au Burkina Faso exprima à la fois un éveil de l'islam et l'accroissement des disparités doctrinaires ainsi que de la diversité des objectifs poursuivis par les différents acteurs musulmans⁵⁶. À cette dynamique s'ajouta l'émergence d'une nouvelle élite d'arabisants revendiquant l'autorité spirituelle au sein de la communauté musulmane par

⁵⁰ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 83-100.

⁵¹ Cissé, *op. cit.*, 1994a, 575p.

⁵² Otayek, *loc. cit.*, 1993a, p. 124.

⁵³ René Otayek, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », François Constantin et Christian Coulon, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 221-258.

⁵⁴ Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, 2^e édition, Paris, Karthala, 2009 (2003), 442p.

⁵⁵ Assimi Kouanda, « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », René Otayek et al., dir., *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 91-99; Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 9-24.

⁵⁶ Issa Cissé, *Les associations islamiques au Burkina Faso : de 1983 à 1993*, Université Paris VII, ORSTOM, 1994b, 19 p; 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*, 28 (2007), p. 51-73.

leurs connaissances religieuses et leur maîtrise de la langue arabe⁵⁷ ainsi que le développement du wahhabisme⁵⁸. L'anthropologue M. Vitale releva une redéfinition interne au sein des confréries soufies du Burkina Faso avec l'affirmation d'une nouvelle génération de chefs religieux se posant en « entrepreneur religieux ». Cet « islam confrérique hybride », plus près des courants « réformistes » de l'islam, est moins voué au mysticisme et plus impliqué dans la vie sociale et politique du pays⁵⁹. Enfin, la création récente de radios islamiques dans les années 2000 participa elle aussi à une plus grande visibilité de l'islam dans la sphère publique⁶⁰.

Ainsi, le dynamisme qui caractérise l'islam au Burkina Faso tel que présenté par l'historiographie récente fait de ce pays un intéressant cas pour étudier l'islam en Afrique de l'Ouest. Ceci est d'autant plus vrai qu'il est aussi traversé de divisions internes entre différentes tendances, et ce, dans un contexte de forte compétition religieuse, conjugué à un État semi-autoritaire et interventionniste dans les affaires musulmanes. À ce niveau, l'étude des imams et des prêcheurs apparaît des plus pertinentes étant donné qu'une des caractéristiques importantes de l'« *islamic revival* » en Afrique subsaharienne est l'utilisation de moyens modernes de communication pour la propagation du message religieux. Ceci s'est accompagné d'une démocratisation de l'interprétation religieuse avec

⁵⁷ René Otayek, « L'affirmation élitaine des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », René Otayek, dir., *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993b, p. 229-252.

⁵⁸ Maïmouna Koné-Dao, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », Muriel Gomez-Perez, dir., *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 449-459; Issa Cissé, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, XXIV, 33 (2009), p. 1-33; Ousman 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*, 51, 3 (2009), p. 502-532; Maud Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 449-470.

⁵⁹ Mara Vitale, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, 231, 3 (2009), p. 229-243; Mara Vitale, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 367-387.

⁶⁰ 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*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), consulté le 19 février 2012; Fabienne Samson, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), consulté le 17 avril 2012.

l'émergence de prêcheurs musulmans, qui n'ont généralement pas suivi une formation islamique classique⁶¹.

La question des prêcheurs et la diffusion de leurs discours furent largement étudiées dans le cas malien par l'ethnologue D. E. Schulz⁶² et plus récemment par l'anthropologue N. Keïta⁶³. La première observa une plus grande affirmation de l'islam dans les débats de société et comme cadre moral de la sphère publique avec l'émergence de nouvelles figures charismatiques. Selon elle, cela conduisit paradoxalement à une plus grande fragmentation de l'autorité spirituelle empêchant ainsi les musulmans de constituer une opposition cohérente et unie aux élites politiques. Contrairement au cas malien, les prêcheurs et les imams burkinabés ainsi que le contenu de leurs discours ont été généralement peu abordés. Ces acteurs sont d'autant plus intéressants que bon nombre d'entre eux, qui participent activement au dynamisme actuel de l'islam, sont des jeunes.

L'ouvrage sous la direction de G. Holder⁶⁴ fit d'ailleurs valoir que l'intrusion du religieux au cœur des débats publics en Afrique de l'Ouest conduisit certains musulmans, surtout les jeunes, à plaider en faveur du projet d'une « citoyenneté musulmane ». Ils aspirent ainsi à l'établissement de l'islam comme « religion civile », soit comme une structure morale de la pratique citoyenne, en opposition aux modèles privilégiés par les courants islamistes, qui revendiquent l'hégémonie d'un cadre religieux sur la société et celui de la laïcité occidentale⁶⁵. Certains auteurs qualifient cette dynamique de « (re)moralisation » ou de « réislamisation » de la sphère publique en Afrique subsaharienne. M. N. LeBlanc, en prenant l'exemple des jeunes arabisants de Côte d'Ivoire,

⁶¹ Chanfi Ahmed, « Introduction to Special Issue: Performing Islamic Revival in Africa », *Africa Today*, 54, 4 (2008), p. vii-xiii.

⁶² Dorothea E. Schulz, « Promises of (im)mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, 33, 2 (2006a), p. 210-229; Dorothea E. Schulz, « Morality, Community, Publicness: Shifting Terms of Public Debate in Mali », Birgit Meyer et Annelies Moors, dir., *Religion, Media and the Public Sphere*, Indianapolis, Indiana University Press, 2006b, p. 132-151; Dorothea E. Schulz, « Evoking moral community, fragmenting Muslim discourse: Sermon audio-recordings and the reconfiguration of public debate in Mali », *Journal for Islamic Studies*, 27 (2007), p. 39-72.

⁶³ Naffet Keïta, « Mass médias et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public », *Africa Development*, 36, 1 (2012), p. 97-118.

⁶⁴ Gilles Holder, dir., *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, 309p.

⁶⁵ 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*, 39, 2 (2007), p. 39-59.

a montré qu'en formulant un cadre moral à la société à travers la conceptualisation du « bon musulman », ces acteurs participent à la « remoralisation » de la sphère publique. Ce « renouveau religieux » repose sur une nouvelle façon de vivre l'islam nécessitant de modifier radicalement la quotidienneté des jeunes, notamment l'esthétique, l'hygiène corporelle, les fréquentations et les modalités de socialisation⁶⁶.

À ceux qui souligneraient que la « remoralisation » ou la « réislamisation » suppose un phénomène préalable de « désislamisation », M. Saint-Lary et F. Samson avancèrent d'une part, que certains acteurs islamiques eux-mêmes affirment l'importance de revenir à l'islam comme source culturelle et morale essentielle en raison de l'influence de la culture occidentale « athée » qui aurait perverti les valeurs islamiques inhérentes aux sociétés africaines. D'autre part, si les deux auteurs reconnaissent qu'il n'y a jamais vraiment eu une perte du religieux en Afrique subsaharienne, l'islam est cependant « réactivé » et « reformulé » socialement et culturellement par les acteurs islamiques qui utilisent entre autres les techniques modernes de transmission⁶⁷. Les jeunes participent activement à cette entreprise de « remoralisation » et de « réislamisation » en développant de nouvelles formes de prédication par le biais de la musique par exemple, comme en témoignent les *dhikr*⁶⁸ rapés, slamés ou même récités sur du reggae par de jeunes musulmans Maliens⁶⁹. Cette dynamique interne des sociétés africaines rend donc nécessaire de revisiter les schémas classiques de l'historiographie africaniste quant à la jeunesse et sa relation avec les aînés.

En effet, avant les années 1990, la production scientifique et plus particulièrement l'anthropologie sociale classique mettaient habituellement l'accent sur la prédominance des aînés sur les jeunes, les sociétés africaines étant parfois qualifiées de « gérontocraties ». Les jeunes, absents comme acteurs sociaux, étaient présentés comme une catégorie sociale

⁶⁶ Marie Nathalie LeBlanc, « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle », Gilles Holder, dir., *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 173-196.

⁶⁷ 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*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), consulté le 17 avril 2012.

⁶⁸ Voir glossaire.

⁶⁹ Benjamin F. Soares, « "Rasta" Sufis and Muslim Youth Culture in Mali », Linda Herrera et Asef Bayat, dir., *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 241-257.

dominée et marginalisée au sein d'une société communautaire fortement hiérarchique selon l'âge. M.I. Aguilar a bien résumé la provenance de cette autorité : « *The old control society, not only because they are able to utilize economic resources accumulated throughout a longer span of time, but because they are perceived as those who know cultural and religious traditions* »⁷⁰.

À partir des années 1980, la grande crise économique qui frappa l'Afrique subsaharienne avec la chute des cours des matières premières et les plans d'ajustements structurels du Fonds Monétaire International (FMI) qui s'ensuivirent favorisèrent la paupérisation et le chômage massif chez les jeunes. Ainsi, le rôle et les conditions de vie de ces derniers, au poids démographique important et dont l'insertion sociale et économique se voyait bloquée, même pour les plus éduqués, devinrent une préoccupation majeure des pouvoirs publics. Dans ce contexte, un certain discours parfois alarmiste prévalait dans l'historiographie avec la vision de la jeunesse comme étant une population à risque de sombrer dans la criminalité et la violence. Certains auteurs commencèrent à parler de « génération perdue »⁷¹, sacrifiée et parfois violente⁷². Cependant, avec l'irruption des jeunes dans la sphère publique dans les années 1990, l'historiographie passa d'une vision pessimiste à une conception valorisant le dynamisme et le pouvoir d'action et de résistance des jeunes, leur « *agency* ». Des études sur la culture populaire et notamment la musique montrèrent l'initiative et la créativité dont faisaient preuve les jeunes en s'appropriant de nouveaux produits culturels distinctifs en dépit des contraintes de leur réalité⁷³. Dans cette optique, l'article de J. Comaroff et J. Comaroff fit valoir que bien que les jeunes se virent exclus des économies nationales et des réseaux de production de la culture mondiale avec la diffusion planétaire du capitalisme néolibéral, les jeunes, en tant que catégorie sociale,

⁷⁰ Mario I. Aguilar, « Introduction: Gerontocratic, Aesthetic and Political Models of Age », Mario I. Aguilar, dir., *The Politics of Age and Gerontocracy in Africa: Ethnographies of the Past & Memories of the Present*, New Jersey, Africa World Press, 1998, p. 24.

⁷¹ Donal B. Cruise O'Brien, « A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa », Richard P. Werbner et Terence O. Ranger, dir., *Postcolonial Identities in Africa*, New Jersey, Zed Books, 1996, p. 55-74.

⁷² Jon Abbink et Ineke Van Kessel, dir., *Vanguard or Vandals: Youth, Politics, and Conflict in Africa*, Leiden, Brill, 2005, 300p.

⁷³ Voir entre autres, Richard Ssewakiryanga, « Imaginer le monde chez soi : les jeunes et la musique internationale en Ouganda », *Politique Africaine*, 75 (1999), p. 91-106; Yacouba Konaté, « Génération zouglo », *Cahiers d'études africaines*, 168 (2002), p. 777-796; José Arturo Saavedra Casco, « The Language of the Young People: Rap, Urban Culture and Protest in Tanzania », *Journal of Asian and African Studies*, 41, 3 (2006), p. 229-248.

acquissent toutefois une autonomie sans précédent qui se manifesta dans l'espace transnational des cultures matérielles⁷⁴. L'*agency* des jeunes fut également soulignée dans des études à travers l'idée de la « débrouille » témoignant de la créativité des jeunes dans l'élaboration de solutions pour subvenir à leurs besoins dans des contextes difficiles⁷⁵. D'autres travaux présentèrent quant à eux l'usage de la violence comme une stratégie rationnelle des jeunes adaptée aux circonstances exceptionnelles dans lesquelles ils évoluent⁷⁶. Ce courant historiographique traça donc le portrait d'une jeunesse vivant certes dans des conditions difficiles favorisant leur marginalisation, mais qui, malgré tout, dispose d'une créativité et d'une capacité d'action sur leur environnement pour s'affirmer politiquement, socialement et culturellement.

Alors qu'il y avait une tendance dans la production scientifique à aborder la jeunesse, l'âge adulte ou la vieillesse dans des catégories distinctes, les études africanistes s'intéressèrent davantage à la dimension relationnelle entre les générations depuis la fin des années 1980 et surtout depuis les années 2000. En fait, il s'agit d'un intérêt renouvelé pour la question générationnelle qui fut posée dès 1928 par l'ouvrage incontournable, *Le problème des générations*, du sociologue K. Mannheim⁷⁷. L'auteur systématisa le concept de génération et l'étude du changement générationnel. Pour Mannheim, le changement générationnel peut se comprendre par la notion de « nouveau contact », qui a lieu lorsque les jeunes, qui atteignent l'âge adulte, entrent à nouveau en contact avec leur héritage socioculturel et développent une nouvelle perspective sur celui-ci sur la base de leur situation historique différente. Abondamment cité dans les travaux actuels sur cette question, le concept de génération tel que posé par Mannheim nécessitera de prendre des précautions méthodologiques qui sont parfois manquantes dans l'historiographie⁷⁸.

⁷⁴ Jean Comaroff et John Comaroff, « Réflexions sur la jeunesse : du passé à la postcolonie », *Politique africaine*, 80 (2000), p. 90-110.

⁷⁵ Piet Konings et Dick Foeken, dir., *Crisis and Creativity: Exploring the Wealth of the African Neighbourhood*, Leiden, Brill, 2006, 254p.

⁷⁶ Alcinda Honwana, « Innocents et coupables : les enfants-soldats comme acteurs tactiques », *Politique africaine*, 80 (2000), p. 58-78; Mamadou Diouf, « Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space », *African Studies Review*, 46, 2 (2003), p. 1-12; Rachel Brett et Irma Specht, *Young Soldiers: Why They Choose to Fight*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2004, 192p.

⁷⁷ Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2005 (1928), 122p.

⁷⁸ Il en sera question dans le chapitre I sur la méthodologie.

Ce domaine des relations intergénérationnelles foisonna dans les dernières années dans l'ensemble des disciplines des sciences sociales. Différentes études montrèrent que les rapports entre les générations s'avèrent primordiaux pour bien saisir les mutations économiques, sociales et politiques actuelles qui touchent les sociétés africaines⁷⁹. D'autres insistent sur leur importance pour comprendre l'expérience de vie des jeunes et les façons dont ils « naviguent » dans les espaces d'autonomie qui leur restent⁸⁰. Des auteurs firent aussi valoir que l'analyse intergénérationnelle permet de rendre compte de la manière dont l'âge et les générations servent d'intermédiaire dans les processus sociaux et économiques liés à la mondialisation et comment ils restructurent les relations sociales⁸¹. Certains mirent plutôt l'accent sur les différents discours et perceptions envers la sexualité⁸² ainsi que la question de la solidarité intergénérationnelle dans un contexte de vieillissement de la population et de paupérisation⁸³. Tout récemment, l'ouvrage collectif *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*, issu de contributions pluridisciplinaires sur différents pays, montra comment les dynamiques intergénérationnelles culturelles, économiques, politiques, religieuses et sociales, qui marquent les sociétés africaines contemporaines, sont à la fois marquées par des conflits et des tensions et des stratégies de coopération et de rapprochement⁸⁴. Avant la parution de cet ouvrage, peu d'études s'étaient jusqu'ici penchées sur les relations entre les jeunes et les aînés dans la pratique religieuse musulmane.

Jusqu'à la fin des années 1980, avec la montée de l'islam politique à la suite de la révolution iranienne de 1979, les auteurs, dont C. Coulon⁸⁵, s'entendaient généralement pour dire que les jeunes « réformistes » ou « arabisants » voulaient prendre la place des

⁷⁹ Erdmute Alber *et al.*, dir., *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008, 416p.

⁸⁰ Catrine Christiansen *et al.*, dir., *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006, 272p.

⁸¹ Jennifer Cole et Deborah L. Durham, dir., *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, 226p.

⁸² Elisha P. Renne, Introduction to Special Issue: Sexuality and Generational Identities in Sub-Saharan Africa, *Africa Today*, 47, 3/4 (2000), p. vii-xii.

⁸³ Isabella Aboderin, *Intergenerational Support and Old Age in Africa*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2006, 207p.

⁸⁴ Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc, dir., *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, 842p.

⁸⁵ Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983, 169p.

aînés en combattant la « gérontocratie » et les structures musulmanes traditionnelles des aînés à savoir le soufisme, les communautés maraboutiques et tout ce qui touchait l'« islam noir ». Or, les nouvelles études nuancèrent ce propos en parlant plutôt de rapprochement et de négociations entre les générations. M. Gomez-Perez, M. N. LeBlanc et B. M. Savadogo⁸⁶ observèrent que bien que les jeunes musulmans des centres urbains de Côte d'Ivoire, du Burkina Faso et du Sénégal furent généralement critiques envers leurs aînés, en particulier sur leur travail de prosélytisme et leur complicité avec l'État laïc, cela n'a pas entraîné une rupture entre les générations, malgré l'omniprésence de tensions. En effet, ils relevèrent plutôt une dynamique de coopération entre les générations à propos de la restructuration du prosélytisme musulman, et ce, dans des sites de négociation tels qu'au sein des associations religieuses et des mosquées⁸⁷.

L'analyse d'A. Sounaye alla dans la même direction en remettant en question la perception d'une dichotomie, d'une opposition en termes de luttes de générations, où les jeunes musulmans aspireraient à détrôner leurs aînés. Plutôt, l'auteur montra comment les *Clubs des Jeunes Musulmans* au Niger sont devenus des cadres d'échanges, d'interactions et de collaboration entre des acteurs islamiques de différentes générations notamment autour de la question de la formation religieuse des fidèles⁸⁸. Malgré le fait que les jeunes femmes sunnites de Dakar adoptèrent des pratiques islamiques « réformistes » différentes de leurs aînés, les relations intergénérationnelles sont marquées par des échanges dynamiques, des négociations et des compromis selon E. Augis⁸⁹. M. Diagne, s'intéressant à la confrérie sénégalaise des Layennes, montra comment de jeunes musulmans se réapproprièrent les discours de leurs aînés, notamment ceux du père fondateur, par des actions sociales, éducatives et culturelles. Ceci leur permit non seulement de s'afficher comme les nouvelles figures symboliques de la communauté layenne, mais aussi de préserver l'identité

⁸⁶ Muriel Gomez-Perez *et al.*, « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, 39, 2 (2009), p. 186-218.

⁸⁷ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 405-433.

⁸⁸ Abdoulaye Sounaye, « Les Clubs des Jeunes Musulmans du Niger. Un cadre de formation et un espace intergénérationnel », Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc, dir., *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 217-258.

⁸⁹ Erin Augis, « "They Haven't Even Mastered the Qur'an": Young Sunnite Women's Negotiations of Social Change and Generational Hierarchies in Dakar », Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc, dir., *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 539-577.

collective⁹⁰. Malgré ces rapprochements et négociations intergénérationnels, des tensions peuvent subsister et prendre la forme de lutte spirituelle. En effet, l'adhésion de jeunes musulmans gambiens au mouvement de la *Tabligh Jama'at*⁹¹ constitue une forme de rébellion des jeunes vis-à-vis de leurs aînés. Les jeunes adeptes utilisent l'orthopraxie rituelle afin d'établir leur supériorité et leur autorité spirituelle face aux aînés⁹².

C. Problématique et hypothèses

Au regard des études récentes, l'analyse des rapports intergénérationnels constitue donc un élément essentiel pour comprendre les dynamiques de la sphère publique religieuse qui émergent dans l'Afrique subsaharienne d'aujourd'hui. Ce mémoire souhaite ainsi explorer l'avenue encore peu exploitée de l'intergénérationnel en lien avec la pratique de l'islam, alors que l'imamat et la fonction de prêcheur se révèlent être de bons moyens pour les jeunes de prendre une place dans la sphère publique, de susciter l'intérêt des aînés et par là même de revendiquer et de gagner une certaine légitimité. L'intérêt sera de montrer que l'analyse des interactions intergénérationnelles permet d'apporter un éclairage nouveau et pertinent sur les profondes mutations qu'a subi l'islam burkinabé depuis 1960 : ses rapports complexes avec l'État, les relations internes entre ses différentes tendances, oscillant entre tensions et rapprochement ainsi que l'accroissement de sa visibilité et le nouveau rôle joué par les imams et les prêcheurs, dont plusieurs sont des jeunes, dans l'émergence d'une sphère publique musulmane.

Il s'agira de voir comment l'autoritarisme et les stratégies de cooptation et de clientélisme politique déployées par le pouvoir postcolonial burkinabé jouèrent sur le contenu sociopolitique des discours des imams et des prêcheurs musulmans depuis l'indépendance en 1960. Selon les espaces d'autonomie offerts par l'État, ces acteurs

⁹⁰ Mountaga Diagne, « La réapparition du patrimoine culturel par les jeunes layennes de Cambérène : fondements et actions des associations communautaires », Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc, dir., *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 165-215.

⁹¹ Il s'agit d'un mouvement islamique qui a été fondé dans les années 1920 en Inde. Aujourd'hui, il est présent partout dans le monde.

⁹² 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 », Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc, dir., *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 579-615.

musulmans, dans leurs différentes formes de participation à la vie sociale à l'occasion d'un sermon, d'un prêche ou de toutes autres interventions dans la sphère publique ou les médias, naviguèrent entre le soutien, l'apolitisme, la contestation détournée et l'opposition plus directe envers le pouvoir. Souvent empêtrés dans leurs divisions dogmatiques, les imams et les prêcheurs furent, dans une grande mesure, absents des débats sociopolitiques en faisant preuve d'un apolitisme, voire même une attitude complaisante envers le pouvoir. Cependant, depuis 1991 avec l'amorce d'une transition démocratique, leurs discours s'éloignèrent des débats doctrinaux au profit des questions sociales, culturelles et, dans une moindre mesure, politiques. Malgré une certaine standardisation de leurs propos, ceux des jeunes imams et prêcheurs et plus particulièrement ceux des francophones participent à l'émergence d'une sphère publique musulmane. À travers la figure du « bon musulman », l'islam sert à définir un ensemble de normes morales et citoyennes sur lesquelles l'individu et le collectif doivent s'appuyer.

Parallèlement à cela, un deuxième axe d'analyse mettra en évidence les développements internes de la communauté musulmane burkinabée entre 1960 et 2012 en relevant les permanences et les ruptures dans la façon dont la légitimité et l'autorité religieuse furent définies et revendiquées par les différentes cohortes et générations d'imams et de prêcheurs. De cette manière, il sera possible de prendre la mesure de l'« effet de cohorte » et du stade de la vie (jeune vs aînés) sur la légitimité et l'autorité spirituelle de même que la place de l'islam dans la sphère publique du Burkina Faso. D'une part, il s'agira de distinguer divers profils d'imams et de prêcheurs à travers trois cohortes successives. La première, celle qui vécut les premiers temps de l'indépendance (1960-1973), fut marquée par l'affirmation d'une vague de wahhabites revenus du pèlerinage de La Mecque en 1962 et 1963. Ces derniers, auréolés d'un grand prestige par leur accomplissement du *hadj*⁹³, se considérèrent comme les seuls détenteurs du « vrai islam » et critiquèrent fortement l'« ignorance » religieuse de la « vieille génération » d'imams et des marabouts locaux détentrice de la tradition islamique. Une deuxième cohorte, celle du milieu des années 1970 et de la décennie 1980, se caractérisa par l'émergence de jeunes arabisants, dont plusieurs revinrent de leurs études dans les universités arabes, et d'une nouvelle élite de jeunes

⁹³ Voir glossaire.

musulmans francisants⁹⁴. Les premiers comptèrent sur leur bonne maîtrise de la langue arabe et leur niveau élevé de connaissances en matière de sciences islamiques pour affirmer leur autorité spirituelle alors que les francophones, malgré leur formation à l'occidentale dans les écoles publiques laïques, revendiquèrent une place aux côtés des arabisants. Enfin, la troisième cohorte, celle de la période de la transition démocratique depuis 1991, se distingua par sa grande visibilité dans la sphère publique. La grande médiatisation des imams et prêcheurs favorisa une reconfiguration de l'autorité religieuse avec l'importance accrue accordée aux connaissances religieuses, mais aussi aux talents d'orateur et au charisme.

D'autre part, l'intérêt sera aussi de souligner l'actuelle reconfiguration des rapports intergénérationnels entre les aînés, qui détiennent l'« autorité traditionnelle » fondée sur l'âge, et les jeunes imams et prêcheurs. Ceci consistera à cerner l'évolution de ces rapports au Burkina Faso et d'analyser dans quelle mesure ils oscillent entre plusieurs postures : le conflit ouvert, la tension latente, la négociation, le compromis ou la concertation. La charge d'imam et celle de prêcheur, longtemps considérées comme une « affaire de vieux », étaient caractérisées par la prédominance des aînés qui fondaient leur autorité spirituelle en grande partie sur l'âge et qui exerçaient leurs fonctions comme une charge coutumière au détriment de leurs cadets. Les jeunes, dans l'ombre des plus vieux, ne contestèrent pas ce contrôle traditionnel. Les années 1980 furent animées d'une double dynamique au niveau des relations intergénérationnelles. Elles furent marquées par des tensions avec le retour des jeunes étudiants musulmans de leurs études dans les grandes universités arabes qui, pour plusieurs, commencèrent à critiquer ouvertement certains comportements de leurs aînés. Ces rapports furent aussi caractérisés par des rapprochements notamment au sein des wahhabites où les aînés laissèrent une grande place aux jeunes en les laissant accéder à la fonction d'imam pour les aider à « combattre » le soufisme. Ce phénomène de rapprochement et de concertation entre les jeunes et les aînés s'accéléra au tournant des années 1990 à travers une série de réformes dans l'organisation interne des mosquées qui permirent non seulement d'accorder une place plus importante aux jeunes, mais aussi d'éviter l'émergence d'imams trop autoritaires. Si les rapports intergénérationnels tendent

⁹⁴ Les francisants sont les musulmans qui ont suivi une scolarisation dans des milieux laïcs francophones.

davantage vers la négociation, le compromis et la concertation, il subsiste néanmoins des tensions dans plusieurs mosquées, dont celles de type confrérique, où les aînés détiennent toujours un ascendant sur les cadets.

D. Plan du mémoire

Dans un premier temps, il sera question de la méthodologie de ce mémoire avec la clarification de certains concepts clés à la démonstration et la présentation du corpus de sources ainsi que des considérations méthodologiques qui y sont reliés, plus particulièrement en ce qui a trait à l'utilisation des sources orales. Un deuxième chapitre sera l'occasion de traiter de la genèse de la structuration de l'islam voltaïque, de l'indépendance en 1960 à la création du Mouvement sunnite en 1973. Ceci permettra de relever les nombreuses contradictions et tensions internes à la fois doctrinaires et intergénérationnelles au sein de l'islam. Le troisième chapitre expliquera en quoi la période allant de 1973 à la fin du Front populaire en 1991 correspondit à un stade de maturation de l'islam avec l'essor d'une jeune élite arabisante et de musulmans francisants ainsi que l'émergence de tensions et de rapprochements intergénérationnels. Enfin, le dernier chapitre sera l'occasion d'examiner la période de la transition démocratique entreprise depuis 1991 par le régime du président Blaise Compaoré afin de mettre en relief les conséquences de la libération sociopolitique sur la visibilité de l'islam, les relations intergénérationnelles et les discours des imams et prêcheurs.

CHAPITRE I

CONCEPTS, SOURCES ET MÉTHODOLOGIE

Il importe en premier lieu de définir trois concepts-clés, qui seront utilisés dans ce mémoire, à savoir les notions de « sphère publique », d'« intergénérationnel » et de « jeunes ». Dans un deuxième temps, il sera question du corpus de sources sur lequel s'appuie le présent travail pour ensuite traiter des considérations théoriques et méthodologiques liées à l'utilisation de ces sources, et plus particulièrement celles des enquêtes orales, plus communes en anthropologie ou en sociologie qu'en histoire, et de revenir sur le séjour de recherche à Ouagadougou.

A. « Sphère publique », « intergénérationnel » et « jeune » : définition de quelques concepts clés

Il convient de préciser d'entrée de jeu quelques termes, qui seront employés tout au long de la démonstration. Les notions de sphère publique et de sphère publique musulmane sont un de ceux-ci. Plutôt que d'utiliser ce concept dans le sens restreint tel que défini par Habermas⁹⁵, ce mémoire s'inscrit plutôt dans la lignée des auteurs qui ont introduit le concept de sphère publique religieuse et en l'occurrence de sphère publique musulmane. Comme l'a avancé N. Göle en s'appuyant sur le cas de la Turquie contemporaine, l'islam, produisant une sphère publique distincte avec ses propres styles de langage islamique et rituels corporels, présente une critique à la version laïque de la sphère publique de la modernité occidentale⁹⁶. Il s'agira, de manière générale, d'évaluer la visibilité publique de l'islam au Burkina Faso. Plus spécifiquement, l'usage du concept de sphère publique musulmane permettra de rendre compte des discours et débats entourant le bien public, les enjeux sociétaux, les normes citoyennes et religieuses et la question de l'autorité et de la

⁹⁵ Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988 (1978), 324p.

⁹⁶ Nilüfer Göle, « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, 14, 1 (2002), p. 173-190.

légitimité religieuses. Comme l'a souligné M. Leclerc-Olive⁹⁷, ceci permettra aussi d'aller au-delà de l'action des acteurs « certifiés » de la « société civile »⁹⁸ en tenant compte de l'action des imams et des prêcheurs musulmans. La notion même de « sphère publique religieuse » permet de comprendre le dynamisme des acteurs religieux musulmans et 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. M. Saint-Lary et F. Samson ont bien résumé cette notion en utilisant l'espace public :

L'espace public, loin d'être considéré dans sa seule dimension physique (la rue, les institutions publiques, ...), est un espace de débats et de diffusion de normes sociales à travers notamment les médias, les rassemblements, etc. En ce qui concerne le religieux, il se caractérise par les discours des autorités religieuses, destinés à diffuser et à instaurer des normes et règles de vie et de pratique. Il interroge également l'inscription du religieux dans le politique : le rapport à l'État, la volonté de moralisation de l'environnement social et/ou la création de partis politico-religieux⁹⁹.

Par ailleurs, il apparaît indispensable de définir le terme de « génération », qui sera au centre de l'analyse. Comme l'a rappelé l'historien S. Lovell, les générations s'avèrent être un angle d'analyse intéressant pour les historiens puisqu'elles font partie de la façon dont une société se comprend : tantôt un mécanisme de changement ou de conflit, tantôt un moyen efficace de concilier la succession et la solidarité, les générations sont aussi étroitement liées à la politique et l'économie, c'est-à-dire avec la distribution du pouvoir, de l'autorité et des ressources dans une société donnée¹⁰⁰.

Dans son ouvrage, K. Mannheim a distingué trois éléments dans la génération, du plus général au plus précis. En premier lieu, il a identifié la « situation de génération », qui est une potentialité commune. Elle constitue un horizon partagé par un ensemble de personnes nées à une même période qui fait naître une génération potentielle. Ainsi, c'est seulement au moment où des individus partagent effectivement un destin commun qu'ils

⁹⁷ Michèle Leclerc-Olive, « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », Gilles Holder, dir., *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 53.

⁹⁸ 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, dir., *Civil Society and Democracy in Africa: Critical Perspectives*, Londres, Frank Cass, 1998, 152p.

⁹⁹ 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*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), consulté le 17 avril 2012.

¹⁰⁰ Stephen Lovell, « Introduction », Stephen Lovell, dir., *Generations in Twentieth-Century Europe*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-18.

forment alors l'« ensemble générationnel », le deuxième élément relevé par l'auteur. Enfin, plus concrètement, à l'intérieur du même ensemble générationnel, peuvent se former différentes « unités de génération ». Elles sont caractérisées par le fait qu'elles ne signifient pas seulement une participation floue d'individus différents à un ensemble d'évènements vécus en commun, mais par le fait qu'un groupe relevant d'une situation de génération définie présente une réaction unitaire et structurée. Plusieurs unités de générations antagonistes peuvent donc se former dans le cadre d'un même ensemble générationnel¹⁰¹.

Il faut cependant se méfier de la polysémie de la génération découlant de la réflexion de K. Mannheim. En effet, celle-ci a entraîné des zones de confusion conceptuelle et méthodologique que l'anthropologue D.I. Kertzer a relevées dans un article¹⁰². Il a identifié quatre significations différentes attribuées à la génération, qui sont parfois utilisées simultanément de façon consciente ou inconsciente dans la production scientifique : la génération en tant que principe généalogique de la filiation de parenté (« *kinship descent* »); la génération comme cohorte, qui se réfère à la succession de personnes se déplaçant à travers les strates d'âge, les jeunes remplaçant les aînés; la génération comme étapes de la vie (« *life-stages* ») où des personnes d'âges différents présentent des réponses distinctes aux mêmes évènements (la signification donnée à la génération par K. Mannheim); et enfin, la génération comme des individus d'un large éventail de cohortes touchées par un évènement ou période historique donnée.

Ainsi, la « perspective intergénérationnelle » de ce mémoire se déclinera en l'étude de l'« effet de cohorte », soit l'effet sur une population qu'exerce le contexte historique particulier dans lequel elle vit; et l'influence d'un segment particulier de la vie, ou « étapes de la vie », soit le fait d'être un « jeune » ou un « aîné ». Il s'agira aussi de considérer le sens « actif » de la génération : les membres d'une génération 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 créativité culturelle pour apporter de

¹⁰¹ Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2005 (1928), p. 58-69.

¹⁰² David I. Kertzer, « Generation as a Sociological Problem », *Annual Review of Sociology*, 9, 1 (1983), p. 125-149.

nouvelles idées et pratiques sociétales dans les circonstances historiques dans lesquelles ils vivent¹⁰³.

Trois des quatre thèmes étudiés dans l'ouvrage collectif *Generations in Africa: Connections and Conflicts*¹⁰⁴ donnent d'intéressantes pistes de réflexion pour mieux saisir la nature des relations intergénérationnelles au sein des imams et des prêcheurs burkinabés. D'abord, les auteurs ont relevé des usages différenciés et parfois conflictuels du passé par les différentes générations dans la navigation du présent, ce qu'ils ont appelé le « *Past and Present* ». Ainsi, chaque cohorte, caractérisée par une expérience historique spécifique, utilise le passé de manière différente pour atteindre des objectifs très actuels. En outre, les relations entre jeunes et aînés peuvent être marquées par un déséquilibre générationnel au niveau du pouvoir politique et économique. Dans ce cas-ci, il s'agira de la question de la détention et de la distribution du pouvoir et de l'autorité spirituelle selon les générations. Enfin, les auteurs de l'ouvrage ont parlé de « *generationcentrism* » pour souligner les façons dont la moralité et la vertu sont évoquées à partir d'une position générationnelle particulière et peuvent être une question de discordance entre les générations. En ce sens, les discours d'une génération ou d'une cohorte donnée concernant le comportement et l'orthodoxie religieuse de leurs aînés pourront être évocateurs de tensions intergénérationnelles.

Ceci amène à préciser un dernier concept fondamental, soit la distinction entre jeunes et aînés. Comme l'a rappelé l'anthropologue M. Fortes, les stades de la vie ne sont pas déterminés par l'âge biologique universel à tous les humains, mais plutôt par un appareil culturel, qui concerne à la fois les signes biologiques et l'intégration sociale des stades de maturation¹⁰⁵. 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

¹⁰³ Susan R. Whyte *et al.*, « Generational Connections and Conflicts in Africa: An Introduction », Erdmute Alber *et al.*, dir., *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 2-3.

¹⁰⁴ Alber *et al.*, dir., *op. cit.*, 2008, 416p.

¹⁰⁵ Meyer Fortes, « Age, Generation, and Social Structure », David I. Kertzer et Jennie Keith, dir., *Age and Anthropological Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, p. 99-122.

maisonnée, qui n'est pas encore marié et qui n'a pas encore d'enfant »¹⁰⁶. Les catégories d'âge en Afrique sont des construits référentiels qui évoluent selon les situations, la jeunesse existant en relation 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'ethnie¹⁰⁷. La jeunesse est de durée variable selon la capacité d'être considéré comme adulte ce qui suppose certains accomplissements, 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 quarantaine¹⁰⁸.

B. Corpus de sources primaires

Cette recherche se base sur un corpus varié comprenant à la fois des sources orales, issues d'entretiens menés auprès d'imams, de prêcheurs et de responsables d'associations musulmanes; des sources écrites, formées d'articles de journaux généralistes et islamiques ainsi que des documents d'archives publiques; et enfin, des documents audiovisuels composés d'enregistrements de prêches et de sermons sur cassettes audio et d'une émission religieuse télédiffusée.

1. Les sources orales

Ce mémoire s'appuie sur un corpus de sources dont la collecte s'est effectuée principalement à partir d'une enquête de terrain de deux mois à Ouagadougou entre le 1^{er} octobre et le 29 novembre 2011. Le choix de cette ville s'explique par le fait qu'elle est

¹⁰⁶ 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*, 27, 1 (2003), p. 94.

¹⁰⁷ Jennifer Cole et Deborah L. Durham, « Introduction: Age, Regeneration, and the Intimate Politics of Globalization », Jennifer Cole et Deborah L. Durham, dir., *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 1-28.

¹⁰⁸ Hélène d'Almeida-Topor, « "Jeune", "Jeunes", "Jeunesse". Réflexions autour d'une terminologie », Hélène d'Almeida-Topor et al., dir., *Les Jeunes en Afrique. Évolution et rôle (XIXe-XXème siècles)*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 14-16.

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 certaines autres villes importantes telles que Bobo-Dioulasso soient davantage islamisées (80,4 % de musulmans contre 17,7 % de chrétiens) que Ouagadougou (55,7 % de musulmans contre 42,8 % de chrétiens)¹⁰⁹, la capitale regroupe les sièges nationaux des plus importantes associations islamiques du pays. La situation multiconfessionnelle ouagalaise est d'autant plus intéressante qu'elle permet de voir comment le contexte de compétition religieuse, avec les mouvements catholiques et pentecôtistes, influence les discours des imams et prêcheurs.

Les sources les plus importantes du corpus ont été obtenues par le biais d'enquêtes orales. Au total, 34 personnes ont été rencontrées au cours de 29 séances d'entretiens dont la presque totalité a été réalisée de façon individuelle. Une séance a impliqué un groupe de cinq imams et une autre, deux. Les personnes interviewées ont été majoritairement des imams et/ou des prêcheurs, soit 26, sept d'entre elles détiennent ou ont détenu un poste d'administration dans une association musulmane et une personne est professeur à l'Université islamique Al Houda de Ouagadougou.

Les individus interrogés ont été choisis dans l'optique d'obtenir de profils différents en ce qui a trait aux catégories d'âge, de formation et d'origine sociale. Parmi les imams et les prêcheurs rencontrés, dix se considèrent ou sont considérés comme de jeunes imams ou prêcheurs, treize sont âgés de la fin quarantaine à la soixantaine et trois avaient dans la soixantaine avancée et plus. Ainsi, *grosso modo*, trois appartiennent à la cohorte des années 1960 et 1970, treize à celle de la fin des années 1970 et des années 1980 et dix à celle de la période de la transition démocratique depuis 1991. Parmi les imams et les prêcheurs rencontrés, cinq sont des francisants et 21 des arabisants. Ce déséquilibre s'explique par le fait que les francisants se sont affirmés beaucoup plus tardivement, soit dans les années 1990 avec la construction des premières mosquées francophones. L'échantillon retenu comporte également des imams provenant de quinze mosquées du

¹⁰⁹ Selon des statistiques de 1991. Voir Jean-Claude Barbier, « Repères démographiques. Citadins et religions au Burkina-Faso », René Otayek, dir., *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1999, p. 167.

vendredi de plusieurs quartiers et communes différents¹¹⁰ : anciens¹¹¹, récents¹¹², populaires¹¹³, aisé¹¹⁴, centraux¹¹⁵ et périphérique¹¹⁶.

En outre, le critère de sélection s'est effectué de manière à ce que les imams et les prêcheurs rencontrés soient affiliés à l'ensemble des principales associations islamiques du Burkina Faso : six de la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF)¹¹⁷; cinq du Mouvement sunnite du Burkina Faso (MSBF); cinq de la Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso (CITB); cinq de l'Association des Étudiants et Élèves Musulmans du Burkina (AEEMB) et du Cercle d'Étude, de Recherche et de Formation Islamique (CERFI)¹¹⁸ et un de Ben Massoud, une ONG islamique burkinabée créée en 2003. Deux autres imams appartiennent à une tendance confrérique hamalliste et deux autres ne sont affiliés à aucun groupe. De cette manière, les enquêtes orales ont permis d'obtenir un échantillon d'imams provenant des différentes tendances islamiques burkinabées : confrérique (CITB), « réformistes » et « traditionaliste » (CMBF), « réformiste »¹¹⁹ (AEEMB, CERFI, Ben Massoud), et wahhabite (MSBF). Il n'y a cependant aucun membre de la Communauté islamique Ahmadiyya ni de la Communauté chiite du Burkina. La première, reconnue officiellement en 1986, est quelque peu en retrait des autres tendances, étant considérée comme un mouvement hérétique par les autres associations et la seconde est très minoritaire. En ce qui concerne les sept personnes occupant un poste administratif dans une association musulmane burkinabée, 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. Elles relèvent de la CMBF, l'AEEMB, le CERFI, le MSBF et Ben Massoud. L'échantillon a aussi été influencé selon les réseaux de connaissances qui ont pu être constitués lors du séjour. De façon

¹¹⁰ Pour une carte des différents secteurs de la ville de Ouagadougou, voir l'Annexe I.

¹¹¹ La mosquée du vendredi affilié au Mouvement sunnite et la mosquée Hamdalaye gérée par la famille Doukouré et affiliée à la CMBF du secteur 10 (Hamdallaye), un quartier ancien de Ouagadougou.

¹¹² La mosquée du vendredi du CERFI près du quartier des 1200 logements, dans le secteur 14.

¹¹³ La Grande mosquée de la CMBF dans le secteur 1.

¹¹⁴ La mosquée Al Houda dans le quartier de Ouaga 2000, dans le secteur 15.

¹¹⁵ La Grande mosquée du Mouvement sunnite de Zangouettin dans le secteur 5.

¹¹⁶ Une mosquée du vendredi de la CMBF à l'ouest dans le secteur 21.

¹¹⁷ L'ancienne Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV). Elle est aussi appelée Communauté musulmane.

¹¹⁸ Les imams officient dans les mosquées des deux associations.

¹¹⁹ La nuance entre les réformistes plus « traditionalistes » et les réformistes sera expliquée dans le prochain chapitre.

générale, le Burkina Faso est un pays où il est assez aisé de conduire des enquêtes et d'obtenir des contacts. Dans le cadre de cette recherche, seulement deux imams ont refusé de participer à l'enquête par « manque de temps ».

Étant donné que la période couverte par cette étude débute en 1960, les enquêtes orales ne permettent pas de remonter aux premières décennies de l'indépendance aussi adéquatement que pour les années 1990 et 2000. En effet, un jeune imam d'une trentaine d'années à l'époque a aujourd'hui plus de 70 ans. Or, seulement trois imams rencontrés sont de cet âge. Une des lacunes de ce corpus de sources orales réside ainsi dans le déséquilibre entre la quantité et la précision des informations recueillies auprès des individus rencontrés selon la période étudiée. Il sera donc important de croiser les quelques témoignages concernant les années 1960 et 1970 avec les études d'auteurs ayant effectué des enquêtes dans le milieu musulman burkinabé sur cette époque. Certaines sources écrites présentées plus loin permettront également de pallier en partie ce problème. Néanmoins, il demeure important d'étudier la période 1960-2012 pour bien prendre la mesure des mutations sur la longue durée dans l'islam burkinabé.

Par ailleurs, l'échantillon retenu pour les prêcheurs ne comporte aucune femme. 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 subsaharienne où plusieurs d'entre elles ont investi la sphère publique en animant notamment des émissions religieuses dans des médias confessionnels¹²⁰. Aux relations intergénérationnelles, il aurait donc été intéressant d'ajouter la perspective des relations de genre. Cependant, avec la durée restreinte du séjour de recherche et l'accent mis sur les imams, cette avenue a été écartée. D'autres biais inhérents aux sources orales doivent également être pris en considération. En effet, la source orale s'avère être une interprétation *a posteriori* des faits, une source « construite » à la fois par l'intervieweur et l'interlocuteur. Ceci est d'autant plus vrai qu'outre les défaillances de la mémoire, la personnalité et le caractère des témoins sont susceptibles d'influencer la qualité du témoignage en exerçant une pression consciente ou inconsciente

¹²⁰ Bop, *loc. cit.*, 2005, p. 1099-1119; De Jorio, *loc. cit.*, 2009, p. 95-111; Brégand, *loc. cit.*, 2012a, p. 73-119; Schulz, *op. cit.*, 2012, 328p.

sur l'interlocuteur¹²¹. Il ne faut pas non plus négliger le fait que les individus rencontrés, notamment des imams et des prêcheurs, veulent paraître avantageusement étant des personnalités publiques. Ceci a pu être observé par le désir de deux imams d'obtenir les questions à l'avance afin d'uniformiser leurs réponses, d'« avoir des réponses harmonieuses ». Un des deux a d'ailleurs partagé ses réponses avec le second avant l'entretien. Ces limites n'empêchent nullement l'utilisation des paroles recueillies, car comme l'ont affirmé A. Blanchet et A. Gotman, « la reconnaissance d'un biais fondamental n'est pas la marque de l'invalidité d'une méthode, mais, au contraire, la condition nécessaire pour que cette méthode atteigne un statut scientifique »¹²².

2. Les sources écrites et audiovisuelles

Puisque les imams et les prêcheurs prennent parfois position dans différents médias, dont les journaux, un dépouillement de la presse burkinabé a été effectué. Tous les articles rapportant des propos ou interventions en entier ou en partie d'un imam ou d'un prêcheur ont été sélectionnés. L'ensemble des articles portant sur l'islam dans la vie publique du Burkina Faso (célébrations de fêtes religieuses, organisations d'activités islamiques et discours à teneur religieuse notamment) et tout ce qui concerne des informations factuelles nécessaires à la compréhension des événements marquants de la communauté musulmane (contexte politique, relations avec les pays arabo-musulmans notamment) a aussi été ciblé. En tout, un peu plus de 350 articles ont été retenus pour le corpus.

La majorité des articles proviennent des quotidiens *L'Observateur Paalga*, *Sidwaya* et *Le Pays*. Ces journaux ont été choisis pour leur grand tirage, leurs différentes orientations politiques et leur facilité d'accès, étant tous disponibles en ligne à travers l'agrégateur de nouvelles *AllAfrica*¹²³. Par le biais du moteur de recherche assez élaboré, il est possible de consulter les archives de ces trois périodiques depuis octobre 1996. Le premier, fondé en 1974 sous le nom de *L'Observateur*, a cessé de paraître en juin 1984. Ce n'est qu'en 1991 qu'il a pu reparaitre sous le nom de *L'Observateur Paalga* et il est aujourd'hui le plus lu des

¹²¹ Jean-François Soulet, *L'histoire immédiate : historiographie, sources et méthodes*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 164.

¹²² Alain Blanchet et Anne Gotman, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Éditions Nathan, 1992, p. 119.

¹²³ <http://fr.allafrica.com>.

trois quotidiens de la capitale burkinabée. Pour ce qui est du *Sidwaya*, quotidien gouvernemental créé sous le CNR en 1984, il aligne généralement son point de vue sur celui du pouvoir. Le quotidien privé *Le Pays*¹²⁴, paru à partir de 1991, est un journal indépendant, proche de l'opposition, qui est devenu un des titres les plus populaires du Burkina Faso. À cela a été ajouté l'hebdomadaire *L'Indépendant*, lui aussi critique envers le pouvoir, dont les archives sont disponibles en ligne depuis le numéro 608 (3 mai 2005)¹²⁵. Les articles sélectionnés de ces quatre périodiques ont été repérés à l'aide d'une recherche avec les mots-clés « islam », « musulman », « mosquée » et « imam ». La collecte de données s'est arrêtée au 31 octobre 2012. Il est à noter que la mention du numéro de page est absente pour ces références tirées des archives disponibles en ligne.

La couverture chronologique de la presse a été étendue par la consultation des archives de l'Institut de Recherche sur le Développement (IRD) à Ouagadougou. Ceci fut rendu possible par l'utilisation de deux dossiers de presse constitués dans le cadre du projet « Citadins et religions en Afrique noire », issus de l'action concertée entre l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération et le Centre national de recherche scientifique du Burkina Faso sous la responsabilité de R. Otayek. Le volume 1, qui couvre la période de mars 1984 à décembre 1990, et le volume 2, de janvier 1991 à juillet 1995¹²⁶, ont réuni de façon systématique l'ensemble des articles traitant des religions au Burkina Faso, dont l'islam, dans *L'Observateur Paalga* et *Sidwaya* au cours de cette période. Les articles étant classés de façon chronologique selon la religion traitée, il a été aisé de procéder à un repérage systématique des textes pertinents à la recherche selon les mêmes critères évoqués plus haut pour la presse. Le périodique *Carrefour Africain*, publié de façon hebdomadaire ou bimensuelle selon les époques, a également été consulté intégralement sur microfilm de 1960 à 1983 inclusivement de sorte à couvrir l'ensemble de la période d'étude avec la presse. Il s'agissait de la publication la plus importante en Haute-Volta dans les années 1960 et 1970.

¹²⁴ www.lepays.bf

¹²⁵ www.independant.bf

¹²⁶ Anne-Marie Zouré *et al.* *Dossier de presse sur les questions religieuses*. Volume 1 : mars 1984 1991-décembre 1994. Ouagadougou, ORSTOM, 1995; Anne-Marie Zouré *et al.* *Dossier de presse sur les questions religieuses*. Volume 2 : janvier 1991-juillet 1995. Ouagadougou, ORSTOM, 1995.

Outre la presse généraliste, un journal islamique a été dépouillé. Il s'agit du *An-Nasr Vendredi*, le bulletin hebdomadaire de l'AEEMB publié depuis 2004. Cette publication, en français, aborde des sujets assez variés allant des pratiques culturelles musulmanes à des prises de position sur des questions d'actualité nationale et internationale. Il s'agit d'un outil intéressant pour aborder les orientations récentes des imams et prêcheurs francisants d'autant plus que le *An-Nasr Vendredi* contient fréquemment des transcriptions de prêches ou de sermons prononcés lors des grandes prières de fêtes religieuses. L'ensemble des articles publiés en 2010 et 2011 a pu être consulté par le biais de la publication de recueils annuels regroupant tous les bulletins hebdomadaires d'une année, recueils qu'il a été possible de se procurer au siège de l'AEEMB à Ouagadougou.

À cela s'ajoutent des documents d'archives. Il n'a pas été possible de consulter les fonds documentaires privés des associations islamiques du Burkina Faso, l'accès ne nous ayant pas été accordé. Le fonds d'archives « 7V485 Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995 » a cependant pu être dépouillé aux *Archives nationales de Ouagadougou* dans l'optique de cerner les revendications de la communauté musulmane envers l'État. Il s'agit donc de sources institutionnelles. On y trouve notamment des correspondances interministérielles concernant la communauté musulmane nationale ainsi que des correspondances entre des imams ou des responsables musulmans à l'intention du chef de l'État burkinabé ou d'un ministre.

Dans le but d'étudier les discours des imams et des prêcheurs musulmans, ce mémoire s'appuie également sur des enregistrements audio de sermons. En tout, il a été possible d'obtenir 17 enregistrements sur audiocassette de sermons d'imams de l'AEEMB et du CERFI prononcés entre le 7 mars 2008 et le 1^{er} juillet 2011. Les enregistrements ont été sélectionnés à partir d'un registre recensant l'ensemble des sermons du vendredi prononcés à la mosquée du vendredi du CERFI depuis 2008 de sorte à couvrir un large éventail de thèmes tant religieux (« Quel devrait être les rôles de nos mosquées? »), économiques (« Avidité économique et investissement en islam »), sociaux (« Questions féminines : la femme selon l'islam et notion d'émancipation »), que politiques (« La gouvernance : les droits et devoirs des gouvernants et des gouvernés »). Bien que des enregistrements

d'imams d'autres associations soient également disponibles, l'échantillon dut se restreindre aux imams de ces deux associations de francisants puisque les enregistrements des autres associations étaient en arabe ou en mooré¹²⁷.

De plus, le visionnement d'une dizaine d'heures de l'émission « Foi de Croyant » diffusée de façon hebdomadaire à la *Radiodiffusion Télévision du Burkina* (RTB), une chaîne de télévision nationale publique, vient compléter ce corpus. Diffusée depuis 2010, cette émission religieuse, d'une durée de trente minutes, est animée par l'imam Halidou Ilboudo de l'AEEMB/CERFI. Celui-ci, pour chacune de ses émissions, reçoit un invité, très fréquemment un imam, qui vient discuter du thème associé à l'épisode. 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 fonctionnement¹²⁸.

À l'instar des enquêtes orales, les sources écrites et audiovisuelles offrent un portrait moins complet et précis des années 1960 et 1970. Certes, les sources institutionnelles retenues remontent jusqu'à 1956. Cependant, elles expriment une réalité administrative marquée par une possible autocensure pratiquée par les imams et autres responsables musulmans dans un contexte politique de parti unique et/ou de régime autoritaire. Encore une fois, le croisement des sources avec celles des études menées sur l'islam burkinabé dans les années 1960, 1970 et 1980 permettra de s'assurer de la validité des informations. Il convient maintenant de présenter plus en détail la méthode qui a été employée pour traiter ces sources et plus particulièrement celles issues des enquêtes orales.

¹²⁷ Une des langues nationales du Burkina Faso dont l'usage est très répandu dans la ville de Ouagadougou. C'est la langue des Mossis.

¹²⁸ <http://cmbf-bf.com> (CMBF); <http://cerfibf.com> (CERFI); www.aeemb.bf (AEEMB).

C. Méthode de traitement des sources

La pratique de l'« histoire immédiate » et le recours aux sources orales par ce mémoire remettent en question ce que J.-F. Soulet qualifie de dogme « méthodique » chez 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'histoire¹²⁹. Si l'usage des sources orales est moins fréquent en histoire, il n'en demeure pas moins que les chercheurs en histoire africaine contemporaine y ont très souvent recours. Les sources orales utilisées ici ont été obtenues par le biais de l'entretien de type semi-directif. Cette méthode permet de structurer et d'orienter la conversation vers des questionnements et des thèmes qu'on souhaite aborder, préalablement définis dans un « guide d'entretien », tout en laissant un important degré de liberté au témoin¹³⁰. En effet, 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 (par exemple : « quelles sont vos thématiques de prédilection pour votre sermon », « parlez-moi des relations entre les jeunes et les aînés à la mosquée »).

Le guide d'entretien visait à aborder les thématiques de l'évolution des préoccupations de la communauté musulmane et des imams/prêchers depuis l'indépendance. Plus précisément, les individus rencontrés ont été interrogés à propos de la planification et de l'élaboration du sermon ou du prêche (sources d'inspiration, degré d'autonomie, limites imposées au discours) et son contenu (thématiques, évolution du contenu avec le temps, langue utilisée). Les relations entre les jeunes et les aînés à la mosquée et son 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. Le guide ne constituait pas un cadre rigide, car l'ordre des thèmes n'était pas imposé et suivait la dynamique propre à chaque entretien. Le guide a également évolué selon l'apparition de nouveaux questionnements au

¹²⁹ Soulet, *op. cit.*, 2009, p. 43.

¹³⁰ Gérald Boutin, *L'entretien de recherche qualitatif*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1997, p. 34.

fil des entretiens tels que la question de l'excision dans les prêches et sermons et la participation d'imams et de prêcheurs dans certains médias laïcs et islamiques ainsi que leur perception de cette médiatisation croissante. De plus, certains ajustements ont dû être apportés comme ce fut le cas avec la question des tensions internes au sein des musulmans burkinabés. Ce thème, qui est apparu être un sujet tabou pour plusieurs imams, prêcheurs et responsables d'association, devait préférablement être abordé de façon indirecte en discutant plus généralement des relations entre les différentes associations musulmanes.

Les entretiens étaient approximativement d'une durée d'une heure. Chaque individu a été rencontré une seule fois sauf exception et au lieu de son choix. Ainsi, en général, l'entretien se déroulait soit au domicile de l'imam ou de prêcheur ou à la mosquée où il officie. Au total, 13 des 29 séances d'entretiens se sont donc déroulées en mooré puisqu'elles impliquaient des individus parlant peu ou pas le français. Comme l'ont rappelé les spécialistes S. Kvale et S. Brinkmann, le choix de l'interprète s'avère être très important. Celui-ci ne doit pas simplement maîtriser la langue, mais également bien connaître le milieu culturel. En effet, au-delà de la langue, l'utilisation d'expressions particulières, de gestuelles ou de normes culturelles différentes par les individus interrogés introduit des nuances qu'il importe de bien saisir et détecter. D'autant plus que ces subtilités varient elles-mêmes selon le genre, les générations, la classe sociale et la religion¹³¹. Ne maîtrisant pas le mooré, c'est Mme Aïssétou Sawadogo, une étudiante burkinabée en sociologie, qui 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 questions du guide d'entretien furent d'ailleurs adaptées en cours de route pour employer des formulations plus facilement traduisibles en mooré. Aïssétou Sawadogo m'a également assisté lors de mon séjour en m'orientant dans la ville.

Les entretiens, anonymes, n'ont pas été enregistrés pour ne pas contraindre ou gêner les interlocuteurs. Certes, l'enregistrement est le seul moyen d'avoir « à la fois l'intégralité du texte, les contours du discours (ton, atmosphère, etc.) et également la possibilité

¹³¹ Steinar Kvale et Svend Brinkmann, *InterViews: Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*, 2^e édition, London, SAGE Publications, 2008 (1996), p. 144-145.

d'apprécier la part de suggestion du meneur de jeu »¹³². Malgré tout, le contexte politique « semi-autoritaire » burkinabé 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 le thème de l'islam et la politique est une question sensible. Pour la très grande majorité des individus rencontrés, aucun sentiment de méfiance n'a été perçu. Au contraire, bon nombre de ces personnes, souhaitant participer à l'étude, se faisaient un devoir d'aider à la compréhension de l'islam au Burkina Faso. Toutefois, un imam s'est montré tout particulièrement méfiant en liant l'intérêt des chercheurs occidentaux pour l'islam avec la chasse aux terroristes islamistes; il s'agissait d'un cas isolé.

Ce fut donc une rigoureuse prise de notes manuscrites qui a permis de rendre compte des entretiens. Le langage non verbal de l'individu interrogé a été également pris en compte, mais dans une moindre mesure afin d'éviter toute interprétation abusive des comportements non verbaux observés¹³³. Malgré tout, ceci a nécessairement introduit des biais : « perception sélective de l'information, omissions, inexactitudes, perte du détail du vocabulaire ou des formulations »¹³⁴. Pour les mêmes raisons évoquées plus haut, l'anonymat des informateurs a été préservé. Pour ce faire, 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.

Il est évident que les propos recueillis sur un échantillon de 26 imams et prêcheurs ne peuvent être tenus représentatifs de l'ensemble d'une population. Malgré tout, la comparaison de leurs propos avec ceux des autres entretiens et l'apparition du phénomène de saturation confèreront une base solide à la généralisation de l'analyse de ces sources : « 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

¹³² Nicole Berthier, *Les techniques d'enquête en sciences sociales : méthodes et exercices corrigés*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 56.

¹³³ Boutin, *op. cit.*, 1997, p. 132.

¹³⁴ Berthier, *op. cit.*, 1998, p. 57.

concerne l'objet sociologique de l'enquête »¹³⁵. Les informations obtenues par le biais des enquêtes orales ont aussi été croisées avec les autres sources constituant ce corpus.

Pour ce qui est de toutes les autres sources, soit les articles de journaux, les documents provenant des archives publiques et les enregistrements de sermons et de l'émission « Foi de Croyant », elles ont été consignées dans une base de données élaborée à l'aide du logiciel *Evernote* en format image (documents numérisés) ou texte (articles de journaux en ligne et documents audiovisuels transcrits). Pour faciliter le tri et l'analyse, chacune des entrées s'est vue attribuer un titre avec la date de production de la source. Puis, à l'aide de mots-clés, il a été spécifié le type de document (« presse généraliste », « archive », « sermon », etc.) ainsi que l'association musulmane (« AEEMB », « CERFI », « CMBF », etc.), la mosquée, l'imam et le prêcheur impliqué lorsqu'il y avait lieu. Le traitement de ces sources s'est fait à travers une analyse qualitative également par l'utilisation de mots-clés. En effet, sans avoir préalablement défini des thèmes, la méthode a consisté à dégager les différentes thématiques en fonction de ce qui est ressorti du contenu de ces sources. Ainsi, des mots-clés tels que « femme », « laïcité », « voile », « élection », « pèlerinage » ont été utilisés. De cette manière, il était donc possible d'effectuer une recherche simple avec une seule variable en employant par exemple le mot-clé « CMBF » pour obtenir toutes les sources liées à la CMBF. De façon beaucoup plus précise, en sélectionnant les mots-clés « AEEMB », « sermon » et « laïcité », il était possible d'obtenir tous les sermons traitant de la question de la laïcité prononcés par les imams de l'AEEMB.

Si dans l'ensemble l'enquête de terrain s'est très bien déroulée, des difficultés de nature « circonstancielle » furent néanmoins rencontrées. D'abord, comme l'enquête s'est déroulée durant la période du *hadj*, le pèlerinage à La Mecque, il a été difficile de prendre un rendez-vous avec certains imams et prêcheurs participant ou organisant le pèlerinage. Pour trois imams, l'horaire trop chargé durant cette période a rendu impossible l'entretien. En outre, le décès d'El hadj Oumarou Kanazoé, richissime homme d'affaires, grand donateur pour la communauté musulmane burkinabée et président de la CMBF, le 19

¹³⁵ Daniel Bertaux, « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, 69 (1980), p. 205-207.

octobre 2011 a ralenti les recherches en raison de la semaine de deuil observée par l'ensemble des musulmans du pays.

CHAPITRE II

LA PÉRIODE D'INCUBATION DE L'ISLAM VOLTAÏQUE : UNE COHORTE ENTRE DIVISIONS INTERNES ET IMPLANTATION DU WAHHABISME EN HAUTE-VOLTA (1960-1973)

L'islam voltaïque connut un progrès notable pendant la colonisation, particulièrement à Ouagadougou où le nombre de fidèles doubla entre 1948 et 1956¹³⁶. Malgré tout, au moment de l'indépendance de la Haute-Volta en 1960, l'islam demeurait pratiqué par seulement 20 % de la population nationale¹³⁷, une minorité comparativement à d'autres pays de la région fortement islamisés tels que le Sénégal, le Mali ou le Niger. Si les musulmans voltaïques se manifestèrent dans la sphère publique dès les années 1950 avec leur projet de construction d'une grande mosquée à Ouagadougou, ce fut davantage la création de la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) en 1962 qui marqua un véritable éveil de l'islam. Avec cette association religieuse nationale, des musulmans, comprenant à la fois des commerçants, des marabouts, des imams et des fonctionnaires francophones, souhaitaient s'unir pour atténuer la domination des chrétiens dans l'État postcolonial. Cette volonté fut cependant 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 vécut les premiers temps de l'indépendance (1960-1973), se composa essentiellement de trois groupes ou « unités de génération » pour reprendre la terminologie de K. Mannheim¹³⁸. 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 », comprenant entre autres certains arabisants et francophones désirant « rénover » les pratiques cultuelles de l'islam subsaharien, s'opposèrent au sein de la CMHV à propos de la source de la légitimité religieuse. Le

¹³⁶ Jean Audouin et Raymond Deniel, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 64.

¹³⁷ Issa Cissé, *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII - Denis Diderot, 1994a, p. 54.

¹³⁸ Mannheim, *op. cit.*, 2005, p. 60-69.

clivage au sein de cette cohorte était donc dogmatique plutôt que générationnel puisque les jeunes 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, ce fut surtout avec le rapatriement des pèlerins voltaïques de La Mecque en 1963 et 1964 que le wahhabisme put s'implanter. L'arrivée simultanée d'un nombre relativement important de wahhabites permit une plus grande diffusion et implantation de cette tendance à Ouagadougou notamment à travers le réseautage familial.

Le prosélytisme wahhabite se fit aussi à travers les sermons et les prêches publics. Dans ceux-ci, les wahhabites se montrèrent critiques envers les pratiques islamiques de la « vieille génération » d'imams et de marabouts. En retour, les wahhabites furent également la cible de prêches parfois virulents prononcés par les imams et marabouts relevant de la CMHV et des confréries. Ces divergences dogmatiques s'inscrivirent dans un contexte de « bataille de mosquées » visant le contrôle de l'espace urbain comme en témoigna l'expulsion des wahhabites de nombreuses mosquées. Ainsi, la cohorte d'imams et de prêcheurs des lendemains de l'indépendance, affairée dans des débats sur l'orthodoxie religieuse, fut dans une grande mesure absente des débats sociopolitiques de la Haute-Volta. D'une part, la formation élémentaire des imams et des prêcheurs 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.

A. L'islam au lendemain de l'indépendance de la Haute-Volta : des musulmans marginalisés et divisés en quête de représentativité face aux chrétiens

L'éveil de l'islam à Ouagadougou s'était manifesté dès les années 1950 par le désir des musulmans de construire une grande mosquée. Ce projet, initié 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 1953¹³⁹. 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 fut finalement accepté le 24 janvier 1953¹⁴⁰. Puis, en 1958, Moulaye Hassane, un commerçant mauritanien dont peu de choses sont connues à son sujet, lança l'idée de fonder une communauté organique des musulmans de Ouagadougou. Ce projet déboucha sur la création de la Communauté Musulmane de Ouagadougou (CMO) sur laquelle les archives consultées sont peu évocatrices. 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 fidèles¹⁴¹.

Au lendemain de l'indépendance, de nombreux musulmans, dont ceux plus influents parmi les commerçants et les membres de l'administration¹⁴², s'estimaient marginalisés par rapport aux chrétiens et à l'administration du premier président Maurice Yaméogo. En effet, 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, permit à l'Église catholique de s'implanter solidement en Haute-Volta¹⁴³.

¹³⁹ Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 65-67.

¹⁴⁰ Assimi Kouanda, « La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale », Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga, dir., *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 246.

¹⁴¹ Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 70.

¹⁴² 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 milita 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 Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 70.

¹⁴³ Paul Pauliat, « Les Pères Blancs en Haute-Volta 1900-1960 », Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga, dir., *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 181-198; Xavier Boinot, « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta 1950-1960 », Gabriel Massa et Yénouyaba

Encouragés par les Français et les chefs coutumiers, la Société des Missionnaires d'Afrique des Pères Blancs mit en place en Haute-Volta un vaste réseau d'écoles confessionnelles chrétiennes réservé en priorité aux chrétiens et aux enfants de notables animistes. Ainsi, lorsque vint l'indépendance, la grande majorité des élites politiques, administratives et syndicales, qui prit en charge l'État postcolonial, était issue de l'école catholique et tout particulièrement du Petit séminaire de Pabré, « véritable pépinière d'élites »¹⁴⁴. À cela s'ajoutait, depuis les années 1950, une croissance de l'activité associative des chrétiens, largement soutenue, voire organisée, par la hiérarchie catholique. Plusieurs structures d'organisation virent 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'État »¹⁴⁵.

Les musulmans se trouvaient d'autant plus marginalisés par l'État postcolonial en raison de plusieurs autres facteurs. L'école coranique ne leur permettait pas de concurrencer les élèves issus des écoles chrétiennes¹⁴⁶. Ceux qui étudièrent dans les *madâris* ne purent pas non plus bénéficier d'une formation adaptée pour obtenir un poste dans l'administration publique. En effet, ces établissements n'apparurent que dans les années 1950, n'obtinrent pas le statut officiel de l'État¹⁴⁷ et souffrirent de problèmes de financement, d'une piètre qualité des locaux et d'un manque de personnels qualifiés, si bien que la formation des étudiants comportait des « défaillances »¹⁴⁸. 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

Georges Madiéga, dir., *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 225-231.

¹⁴⁴ Otayek, *loc. cit.*, 1997, p. 225-226.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 226.

¹⁴⁶ 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*, 24, 95 (1984), p. 308.

¹⁴⁷ Ce statut officiel n'est toujours pas reconnu en 2012.

¹⁴⁸ Issa Cissé, « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, dir., *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 104-105.

« entreprise de destruction des valeurs essentielles » et « conduisait sur les chemins de l'enfer »¹⁴⁹. 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 forma le nouveau gouvernement¹⁵⁰. Sur le plan des relations diplomatiques, la Haute-Volta privilégia les relations avec l'Occident et Israël¹⁵¹, n'entretenant des liens dans le monde arabe qu'avec le Liban, le Maroc et la Tunisie. Yaméogo fut même le premier président africain à effectuer une visite officielle en Israël en juillet 1961 où il signa un traité d'amitié : « La paix et l'amitié règneront perpétuellement entre la République de Haute-Volta et l'État d'Israël » avait-il alors affirmé¹⁵². Ce soutien à l'État hébreu se prolongea tout au long de sa présidence. En effet, au mois d'avril 1965, le chef d'État voltaïque réaffirma 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 autres »¹⁵³.

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 catholique »¹⁵⁴. Yaméogo devint d'ailleurs le premier chef d'État africain à rencontrer le pape lorsqu'il fut reçu par Jean XXIII au Vatican le 25 avril 1962¹⁵⁵. À cela, il fallait ajouter le fait que le président se montrait parfois très critique envers les marabouts. Ces derniers furent la cible dans son discours de Noël et du Nouvel An de la fin de 1962 publié dans l'hebdomadaire *Carrefour africain* :

¹⁴⁹ Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983, p. 96-101.

¹⁵⁰ Guy Nicolas, « Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois États d'Afrique occidentale », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, LXVIII, 250/253 (1981), p. 182.

¹⁵¹ « Une mission israélienne en Haute-Volta », *Carrefour africain*, 1^{er} octobre 1961, p. 3; « Accord de coopération israélo-voltaïque », *Carrefour africain*, 6 mai 1962, p. 1.

¹⁵² « 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, p. 1 et 6.

¹⁵³ Alain Faujas, « La politique extérieure de la Haute-Volta », *Le mois en Afrique*, 83 (1972), p. 66.

¹⁵⁴ « Les journées solennelles au Vatican », *Carrefour africain*, 13 mai 1962, p. 3 et 8.

¹⁵⁵ « Visite officielle du Président Yaméogo au Vatican », *Carrefour africain*, 29 avril 1962, p. 4.

[...] 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 [...]¹⁵⁶.

Animés d'une volonté d'atténuer la domination politique des chrétiens, les musulmans éprouvèrent donc la nécessité de s'organiser en une association nationale unique pour acquérir une plus grande reconnaissance et légitimité auprès de l'État¹⁵⁷. Ce contexte mena donc à l'élargissement de la CMO au niveau national en 1962 avec la création de la CMHV. À l'instar de la CMO, le milieu commerçant musulman fut actif dans la création de la CMHV. Il faut dire qu'historiquement, la donne commerçante fut centrale pour la propagation de l'islam en Afrique subsaharienne¹⁵⁸. Ainsi, ce fut un commerçant musulman, Ousmane Sibiri Ouédraogo, également le vice-président de la chambre de commerce de la ville, qui fut l'un des artisans principaux de l'organisation du congrès constitutif de cette association les 15 et 16 décembre 1962¹⁵⁹. À l'issue de cette assemblée, la présidence lui revint, un poste qu'il conservera jusqu'à sa mort le 11 décembre 1966.

L'ensemble des participants du congrès affirma leur volonté unitaire en représentant l'ensemble des tendances islamiques¹⁶⁰. Celles-ci étaient nombreuses en Haute-Volta. Uniquement au sein du soufisme, il y avait notamment la présence de plusieurs confréries telles que 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 siècle¹⁶¹, se divisait à elle

¹⁵⁶ « Message de Noël et du Nouvel An de M. Maurice Yaméogo, Président de la République », *Carrefour africain*, 30 décembre 1962, p. 1.

¹⁵⁷ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 301.

¹⁵⁸ Voir le chapitre « Islamisation de l'Afrique » dans David Robinson, *Les sociétés musulmanes africaines : configurations et trajectoires historiques*, Paris, Karthala, 2010, p. 55-74.

¹⁵⁹ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 92-93.

¹⁶⁰ « Historique de la CMBF », *Site de la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF)*, 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.

¹⁶¹ Jean-Louis Triaud et David Robinson, dir., *La Tijāniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, 512p.

seule entre 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 cheikh¹⁶² Aboubacar Maïga de Ramatoulaye¹⁶³ et du cheikh Abdoulaye Doukouré d'Hamdallaye¹⁶⁴ alors que le troisième regroupait *grosso modo* les indépendants¹⁶⁵. D'ailleurs, Abdoulaye Doukouré, qui souhaitait créer un vaste rassemblement hamalliste, renonça à son projet à la suite des demandes répétées des fondateurs de la CMHV¹⁶⁶. Il fut même admis au Bureau national de la CMHV comme conseiller islamique en 1968¹⁶⁷, 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 fut 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 CMHV¹⁶⁸.

Outre son caractère « fédérateur », la CMHV se voulait une organisation nationale religieuse plutôt que politique, telle que définie par l'article 3 de son statut : « La Communauté musulmane de Haute-Volta est apolitique. Ses activités sont essentiellement religieuses, éducatives et culturelles ». Cela ne constituait cependant pas une particularité puisque la CMO avait adopté une position très similaire deux ans auparavant. Cependant, malgré l'apolitisme affiché par la CMHV, il n'en demeurait pas moins que ses membres souhaitèrent créer un cadre à partir duquel ils pouvaient être un interlocuteur du régime, un partenaire privilégié avec l'État. D'autant plus que la « reconnaissance des jours de fête religieuse » figurait parmi les objectifs de la CMVH. En effet, les musulmans se sentaient

¹⁶² 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.

¹⁶³ Ramatoulaye est une petite ville qui se trouve à 25 km au nord-ouest de Ouahigouya.

¹⁶⁴ Un quartier ancien de Ouagadougou.

¹⁶⁵ Assimi Kouanda, « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, dir., *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 93; Issa Cissé, « L'islam au Burkina pendant la période coloniale », Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao, dir., *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Tome 1, Paris, Karthala, 2002, p. 951.

¹⁶⁶ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 91.

¹⁶⁷ Boukary Savadogo, « L'islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya hamawiyya au Moogo central », *Islam et société au sud du Sahara*, 10 (1996), p. 15.

¹⁶⁸ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 97-99.

lésés par l'État puisque les fêtes chrétiennes bénéficiaient déjà d'une reconnaissance officielle¹⁶⁹.

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 fallut attendre en 1974 au Niger avec l'Association Islamique du Niger (AIN), en 1979 en Côte d'Ivoire avec le Conseil Supérieur Islamique (CSI)¹⁷⁰ et en 1980 au Mali avec l'Association Malienne pour l'Unité et le progrès de l'Islam (AMUPI) pour que ces communautés musulmanes se regroupent sous forme d'une organisation nationale. De plus, les conditions de large autonomie à la naissance de la CMHV furent assez distinctives¹⁷¹. À l'inverse, au Niger voisin, ce fut sous l'initiative du lieutenant-colonel Seyni Kountché alors au pouvoir que fut créée l'AIN. 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 islamique¹⁷². De façon similaire, la création de la FAIS au Sénégal se fit sous l'impulsion du président Léopold Sédar Senghor. Celui-ci octroya alors des fonds à cette structure, qui devint l'interlocutrice unique des autorités avec les musulmans et une courroie de transmission de la politique officielle de l'État¹⁷³.

Néanmoins, si la CMHV ne fut pas incorporée dans le parti unique du régime de Yaméogo, l'État voltaïque tenta, avec un certain succès, de la contrôler en intervenant dans les affaires internes de l'association. Le président Yaméogo, qui insistait sur l'importance de l'apolitisme affiché par la CMHV, le souligna lorsqu'il s'adressa au président de l'association et aux fidèles lors des célébrations de la Tabaski¹⁷⁴ en 1964 : « Parce que vous avez su, en marge de l'unité nationale réalisée ensemble, faire votre propre unité religieuse,

¹⁶⁹ 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.

¹⁷⁰ Marie Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006, p. 227-229.

¹⁷¹ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 301.

¹⁷² Jean-Louis Triaud, « L'islam et l'État en République du Niger », *Le mois en Afrique*, 16, 192-193 (1980), p. 9-26.

¹⁷³ Muriel Gomez-Perez, « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », Fourchard Laurent *et al.*, dir., *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005, p. 211-213.

¹⁷⁴ Voir glossaire.

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 réelle »¹⁷⁵. 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 *madâris*, de missions de la CMHV en province, de la célébration de fêtes musulmanes ou encore de voyages vers les pays arabes. De plus, l'État était 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'arbitre¹⁷⁶. Par exemple, l'imam El hadj Mahama Baguian sollicita une audience avec le président Yaméogo en 1960 concernant des dissensions entre lui et des membres de la CMO, voulant construire un local dans la concession de la mosquée de Tiedpalogo¹⁷⁷. Cette subordination des musulmans se fit également à travers la volonté de l'État voltaïque de limiter l'influence extérieure, notamment arabe, sur la CMHV. Des documents provenant du monde arabe, destinés à l'enseignement dans les *madâris* voltaïques, furent rejetés sur ordre des autorités politiques tandis que les autorités refusèrent de délivrer des passeports pour empêcher les étudiants arabophones de bénéficier des bourses arabes¹⁷⁸.

Ceci contrastait avec d'autres pays de la région comme le Sénégal où le gouvernement de Senghor voulut favoriser la création de collèges franco-arabe et l'envoi d'étudiants boursiers dans les pays arabes à travers la participation de la FAIS¹⁷⁹. À la même époque, au Mali, le régime de Modibo Keita légittima non seulement l'enseignement de l'arabe dans les écoles officielles, mais il l'encouragea également au nom de l'indépendance et l'unité de l'Afrique. D'ailleurs, une douzaine d'étudiants maliens se virent

¹⁷⁵ « À Ouagadougou : la Communauté musulmane a célébré l'Aid el Kébir », *Carrefour africain*, 26 avril 1964, p. 6.

¹⁷⁶ Les correspondances entre les responsables de la CMHV et l'État témoignent de ce fait. Voir les « Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995 », *Archives nationales de Ouagadougou*, 7V485. Voir l'Annexe II pour des exemples de tels documents.

¹⁷⁷ « 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, 2 p.

¹⁷⁸ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 101.

¹⁷⁹ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005, p. 211-213.

octroyer une bourse pour étudier à l'Université d'Al-Azhar et furent intégrés dans la fonction publique à leur retour du Caire¹⁸⁰.

L'État voltaïque put également s'assurer d'une certaine influence sur la CMHV à travers la cooptation de plusieurs responsables de l'association en les intégrant 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 CMHV, était député sous la première République alors qu'Ousmane Sibiri Ouédraogo, le président de l'association, fut nommé secrétaire général de la section RDA de la région de Kaya¹⁸¹. Cette pratique n'était cependant pas nouvelle puisqu'une telle situation s'était déjà observée dans les années 1950. En effet, à l'époque, de nombreux musulmans dont particulièrement les hamallistes adhèrent au RDA. L'administration coloniale parla même de collusion entre les deux mouvements dès 1948¹⁸². À Ouagadougou, les imams du *Moogo Naaba*¹⁸³, El hadj Mahama Baguian et Moulaye Hassane, appartenaient respectivement à l'Union voltaïque et au RDA¹⁸⁴. À ces tentatives de cooptation s'ajoutèrent les tensions au sein de la cohorte de la première décennie de l'indépendance entre « traditionalistes » et « réformistes » qui affaiblirent davantage la CMHV.

B. 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 dessina entre les « traditionalistes » et les « réformistes » de la cohorte de la première décennie de

¹⁸⁰ Louis Brenner, « La culture arabo-islamique au Mali », René Otayek, dir., *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 167-168.

¹⁸¹ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 106-107.

¹⁸² Sur la question du « péril hamalliste », on pourra notamment consulter Hamidou Diallo, « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », Yénouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao, dir., *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Tome 1, Paris, Karthala, 2002, p. 913-934 et sur l'islam sous le régime colonial français Jean-Louis Triaud, « Islam in Africa under French Colonial Rule », Nehemia Levtzion et Randall L. Pouwels, dir., *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2000, p. 169-187.

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ Cissé, *loc. cit.*, 2002, p. 955.

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 tradition¹⁸⁵. 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 immobiliste »¹⁸⁶.

Concernant l'imamat, cette charge était caractérisée, 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 *leaders* »¹⁸⁷. Les jeunes, dans l'ombre des aînés, ne contestèrent pas le contrôle traditionnel exercé par ces derniers sur l'autorité spirituelle et la connaissance religieuse. Ceci était d'autant plus accentué par le fait que la culture mossi, dominante à Ouagadougou, s'avérait être extrêmement hiérarchisée et gérontocratique où les aînés « géraient » les rapports sociaux. 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 des rangs d'âge. Le pouvoir se transmettait de père en fils¹⁸⁸. En effet, la prise de parole chez les Mossis était caractérisée par le respect de l'autorité des aînés par les jeunes et par la prédominance de la

¹⁸⁵ René Otayek, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », Jean-François Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993a, p. 107-108.

¹⁸⁶ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 308.

¹⁸⁷ Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.

¹⁸⁸ 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.

parole individuelle de l'aîné sur le cadet¹⁸⁹. La subordination et la déférence des jeunes envers les aînés, perçus comme un impératif traditionnel, avaient pour résultat que la majorité des musulmans ouest-africains devaient montrer du respect pour les générations d'aînés et ceci était vu comme une obligation culturelle importante¹⁹⁰.

Si très peu des entretiens réalisés furent menés auprès d'acteurs qui vécurent dans les années 1950-1960¹⁹¹, il fut assez frappant de voir que des imams et prêcheurs de toutes les tendances islamiques, tant des jeunes que des aînés, firent valoir que, quelles que soient les connaissances islamiques de l'individu, les aînés avaient toujours la priorité pour les prêches et les sermons. La charge d'imam était gardée jalousement, les vieux imams percevant leur charge comme un métier¹⁹². Le vieil imam demeurait prioritaire et il officiait dans sa mosquée jusqu'à sa mort¹⁹³ : « Pour bien des imams, l'imamat était considéré comme une chefferie religieuse assimilée à la chefferie coutumière »¹⁹⁴. L'imamat s'avérait également une charge héréditaire, tout particulièrement du côté de l'islam confrérique. Lors du décès de l'imam responsable de la mosquée, le fils de l'imam héritait très souvent de la charge d'imam.

La mort de cheikh Aboubacar Maïga en 1946, à la tête du foyer hamalliste de Ramatoulaye, témoignait bien de cette conception de l'imamat. En effet, ce fut son fils Mohamed Savadogo (1923-1987) qui lui succéda, car son père lui avait légué la responsabilité de l'autorité divine dont il avait lui-même été investi. Ainsi, Mohamed Savadogo acquit 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 mort¹⁹⁵. Son fils allait en quelque sorte fonder une « dynastie » en changeant de nom et en adoptant celui de Sidi

¹⁸⁹ Marc-Éric Gruénais, « Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », Marc Abélès et Chantal Collard, dir., *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985, p. 230.

¹⁹⁰ 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 », Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc, dir., *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, p. 592.

¹⁹¹ Tel qu'il a été expliqué dans le chapitre méthodologique, les imams ayant officié dans les années 1960 ont/auraient plus de 70-80 ans aujourd'hui. Ainsi, beaucoup sont aujourd'hui décédés.

¹⁹² Entretien avec Omar et Ousmane, imams de l'AEEMB/CERFI, siège du CERFI, 9 novembre 2011.

¹⁹³ Entretien avec Lamine, imam du Mouvement sunnite, chez son oncle, 28 octobre 2011.

¹⁹⁴ Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

¹⁹⁵ « Ouagadougou et Ramatoulaye à l'heure du Maouloud », *Carrefour africain*, 6 mai 1972, p. 6.

Mohamed Maïga. Il faisait ainsi référence à un ancêtre musulman de son père, Mohamed Askia, qui régna 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 descendants¹⁹⁶. Ce mouvement se caractérisa donc à l'obéissance à une hiérarchie forte et au respect du chef issu de la lignée de cheikh Aboubacar Maïga¹⁹⁷.

Ainsi, 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 dans son quartier, qui bénéficiait du soutien populaire de la collectivité¹⁹⁸. La légitimité spirituelle d'un imam était aussi étroitement liée à l'âge et, dans certains cas, à l'hérédité par l'appartenance de l'individu à une famille d'imams reconnue dans sa communauté ou à une lignée prestigieuse de musulmans comme c'était le cas avec Sidi Mohamed Maïga. Le fait d'être connu et bien apprécié dans son quartier était donc un critère très important¹⁹⁹. Ceci n'était d'ailleurs pas spécifique au Burkina Faso, si on se réfère à la situation analysée au Sénégal²⁰⁰.

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 *madâris* qui étaient d'ailleurs encore peu développées²⁰¹. 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 sociale »²⁰² 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 associées

¹⁹⁶ Felice Dassetto et Pierre-Joseph Laurent, « Ramatoullaye : une confrérie musulmane en transition », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 37, 2 (2006), p. 55.

¹⁹⁷ B. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 15.

¹⁹⁸ Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

¹⁹⁹ Voir l'Annexe III pour un récit de vie d'un imam relevant d'une mosquée de tendance « traditionaliste ».

²⁰⁰ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005, p. 202-203.

²⁰¹ Cissé, *loc. cit.*, 1998, p. 104-105.

²⁰² Stefania Gandolfi, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, 169-170, 1 (2003), p. 264-265.

au maître en leur offrant des services et des cadeaux, et ce, même après avoir terminé leurs 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 délivrer la *baraka*, les maîtres coraniques, seuls détenteurs du savoir islamique, purent maintenir leurs élèves dans une position de soumission et de loyauté en décidant qui allait progresser dans les hiérarchies sociales et intellectuelles musulmanes. Par la *baraka*, les maîtres coraniques pouvaient s'assurer 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 inégale²⁰³.

Les « traditionalistes » étaient également des partisans du compromis historique avec la chefferie traditionnelle mossi. Celle-ci remontait au *Moogo Naaba* Dulugu (1796-1825), qui avait décidé de nommer un imam yarse parmi les dignitaires de sa cour, tradition qui fut poursuivie par ses successeurs. Or, cet « imam royal » devait se soumettre à certaines règles traditionnelles mossi, dont prêter un serment au *Moogo Naaba* en prononçant ces paroles : « Je ne trahirai jamais le *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 [...] »²⁰⁴. Il y avait donc un fort syncrétisme entre l'islam et l'animisme au Moogo²⁰⁵ avec la présence d'influences coutumières et la rigidité des structures sociales mossi dans la pratique de l'islam²⁰⁶.

D'un autre côté, une tendance au sein de la CMHV comportait des éléments quelque peu hétérogènes. Elle se composait entre autres de commerçants, d'arabisants issus de la filière des *madâris* ainsi que de fonctionnaires et d'intellectuels francophones²⁰⁷. Parmi ces

²⁰³ Ousman 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*, 51, 3 (2009), p. 522-524.

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ Le pays mossi, qui correspond au centre de l'actuel Burkina Faso et dans lequel se trouve la capitale Ouagadougou.

²⁰⁶ Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 20. Voir aussi Izard, *op. cit.*, 1986, 594p.

²⁰⁷ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 88-89.

derniers, il y avait par exemple Toumani Triandé et Souleymane Konaté, des instituteurs, et Issa Gansonré et Toubana Diarra, fonctionnaires. La mise en place de comités régionaux de la CMHV, formés entre 1962 et 1963, avait d'ailleurs été grandement l'œuvre d'auxiliaires administratifs de l'État²⁰⁸. Si cette tendance n'était pas constituée de jeunes à proprement parler, leur discours se distançait néanmoins des pratiques islamiques « traditionnelles » associées aux aînés et aux cohortes précédentes d'imams et de prêcheurs. En effet, 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. Fondée à Dakar en 1953²⁰⁹, cette organisation avait essaimé un peu partout en Afrique occidentale française et notamment à Bobo-Dioulasso en 1958 et à Ouagadougou en 1960²¹⁰. 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 coraniques. Ceci devait se réaliser par la création de *madâris* dans lesquelles l'introduction de nouvelles méthodes pédagogiques et de l'apprentissage de l'arabe servirait à mieux former les musulmans et les éloigner des abus de certains marabouts exploitant l'ignorance des fidèles²¹¹. Les « réformistes » revendiquaient donc la supériorité de leurs connaissances sur la tendance « traditionaliste » incarnée par les imams, les marabouts et les tenants de l'islam soufi, issue majoritairement de la filière des écoles coraniques.

La tendance « réformiste » eut finalement gain de cause dans l'orientation du texte du statut officiel adopté par la CMHV. Celle-ci entraînait donc en conflit avec les « traditionalistes ». L'objectif de l'organisation, comme 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 [...] »²¹². Cette position critique, à peine voilée, envers les marabouts et les autres membres traditionalistes

²⁰⁸ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 17-18.

²⁰⁹ Voir notamment les travaux de Muriel Gomez-Perez dont son article « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) », 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, p. 521-538.

²¹⁰ Nicolas, *loc. cit.*, 1981, p. 183.

²¹¹ Hélène Grandhomme, « La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-64) », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 38, 2 (2004), p. 254-257.

²¹² Cité dans Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 85.

fut réitérée lors d'un conseil d'administration réuni le 21 juin 1964, qui condamna l'exploitation du peuple par les marabouts²¹³. Pour A. Kouanda, il s'agissait pour la tendance « réformiste » de s'émanciper de l'emprise de la chefferie traditionnelle mossi en témoignant plutôt obéissance à l'État moderne et à son représentant, le président de la République²¹⁴. Pourtant, le pouvoir était réputé pour sa proximité avec les chrétiens. Ainsi, il serait plus juste d'interpréter cette volonté des « réformistes » de s'éloigner de l'influence *Moogo Naaba* plutôt 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*²¹⁵. Ils définirent 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* [substitués] 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 responsabilité »²¹⁶. Pour les « réformistes », cet argument religieux avait aussi l'avantage de porter du même coup atteinte à la source de la légitimité des « traditionalistes ». En effet, ces derniers tiraient leur légitimité et 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. La cohorte de musulmans au lendemain de l'indépendance était donc animée par d'importantes contradictions internes.

Si la tendance « réformiste » eut ainsi gain de cause à travers le texte du statut officiel de l'association, les « traditionalistes » n'avaient d'autre choix que de se plier puisque la rédaction des documents devait se faire en français. Ils avaient donc en quelque sorte besoin d'utiliser les francophones, se reconnaissant davantage dans la tendance « réformiste », pour obtenir une légitimité et une caution officielle de l'État. S'ils cédèrent de ce côté, ils conservèrent toutefois l'ascendant religieux dans les mosquées où

²¹³ Audouin et Deniel, *op. cit.*, 1978, p. 72.

²¹⁴ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 86-89.

²¹⁵ Norme de conduite islamique fondée sur l'exemple de la vie du prophète Mohammed.

²¹⁶ 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, p. 3.

l'orientation « réformiste » stipulée dans le statut de la CMHV fut mise à mal. En effet, Ousmane Sibiri Ouédraogo, président de la CMHV, était le beau-père du *Moogo Naaba* Kougri, qui avait épousé sa fille Zara²¹⁷. À cela, il fallait surtout ajouter le maintien d'El hadj Mahama Baguian comme le 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 subordination de la CMHV à la chefferie mossi était alors perceptible par l'occupation des postes de présidence et de grand imam.

Cette subordination à la chefferie coutumière suscita 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, fut le point de départ d'un autre conflit qui opposa les « traditionalistes » et les « réformistes ». Ce fut finalement le président Sangoulé Lamizana²¹⁸ qui trancha 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 cour²¹⁹. 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 prêchers qui vécut les premiers temps de l'indépendance, traversée de clivages importants, ne constituait donc pas une force sociale homogène capable de s'imposer face à l'État. La communauté musulmane n'apparaissant 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. En effet, au sein de cette cohorte, un troisième groupe ou « unité de génération » émergea à partir du début des années 1960. En effet, à l'intérieur du courant

²¹⁷ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 97-98.

²¹⁸ Le général Lamizana était parvenu au pouvoir à la suite du coup d'État qu'il perpétra 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 entraînèrent la contestation des forces syndicales. Le remariage de Yaméogo, le 17 octobre 1965, avait également choqué grandement 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, p. 1-6.

²¹⁹ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 87-90.

« réformiste », une tendance wahhabite²²⁰ s'affirmait de plus en plus favorisée par le retour d'une vague importante de pèlerins voltaïques de La Mecque en 1963 et 1964.

C. 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. Né en Arabie au XVIII^e siècle, il fut fondé par le savant Mohammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Ce courant, souhaitant ramener l'islam à sa pureté d'origine, se définit par son hostilité « à la dégénérescence et à la déformation de la foi islamique » et « à sa contamination par des pratiques païennes »²²¹ y compris celles qui ont été islamisées, telles que les pratiques mystiques et les dévotions aux tombeaux des saints caractéristiques des mouvements soufis. À sa création, ce mouvement s'opposa principalement à la domination de l'empire turc ottoman. Il devint plus tard l'idéologie de référence en Arabie Saoudite sur laquelle s'appuya 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*²²² et qui condamne du même coup tous les intermédiaires entre Dieu et les croyants (marabouts et confréries)²²³. Il s'agit du courant plus orthodoxe et littéraliste au sein du « réformisme ». Il est à noter également que le terme « wahhabite » n'est pas une auto-désignation, les adeptes de ce mouvement refusant cette appellation qu'ils considèrent de manière péjorative. Selon eux la référence au nom « Wahhab », contenue dans cette désignation, insinuerait que Mohammad ibn Abd al-Wahhab serait un saint intercesseur entre eux et Dieu. Or, s'ils reconnaissent l'autorité de ce penseur, ils refusent d'être assimilés à la pratique du culte des saints qu'ils condamnent. Ils préfèrent donc se dire « sunnites »²²⁴. Cependant, comme la quasi-totalité des musulmans

²²⁰ 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.

²²¹ Jean-Louis Triaud, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, 1 (1979), p. 210.

²²² Voir glossaire.

²²³ Janine Sourdel et Dominique Sourdel, « Wahhabisme », *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 847-848; Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 210-221.

²²⁴ Maud Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 450.

au Burkina Faso est sunnite sans appartenir à ce mouvement fondamentaliste, l'appellation wahhabite sera ici employée, dans ce texte, pour éviter toute confusion.

Bien que l'influence du wahhabisme en Afrique de l'Ouest fût exercée probablement dès la période précoloniale, les musulmans de cette région entrèrent en contact de façon croissante avec ce courant à partir des années 1930 et il s'implanta plus massivement au tournant de 1950²²⁵. La pénétration de ce mouvement en Afrique de l'Ouest s'effectua alors de manière assez rapide par un plus grand rapprochement avec le monde arabe à travers le commerce, le pèlerinage à La Mecque et le retour des étudiants boursiers ouest-africains 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 fut un facteur déterminant. L'aire malinké-dyula, correspondant au Mali, à la Guinée et à la Côte d'Ivoire, constitua un terreau particulièrement fertile aux idées wahhabites. En effet, les premières cohortes d'étudiants ouest-africains à l'Université d'Al-Azhar comportaient une forte proportion des ethnies malinké et dyula²²⁶. À leur retour, beaucoup d'entre eux s'installèrent à Bamako et participèrent à la diffusion du wahhabisme²²⁷. L'UCM, qui organisa des sections locales dans plusieurs pays d'Afrique Occidentale française, fut également un vecteur du wahhabisme. La première section voltaïque de l'UCM à Bobo-Dioulasso comportait d'ailleurs des éléments wahhabites²²⁸.

En Afrique de l'Ouest, Bobo-Dioulasso, grand carrefour ouest-africain de la période coloniale où les influences ivoirienne, guinéenne et malienne furent importantes, constituait un important foyer du wahhabisme. En effet, le mouvement wahhabite avait d'abord été porté par des commerçants yarse de Bobo-Dioulasso, qui arrivèrent de Bouaké (Côte

²²⁵ Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 38.

²²⁶ Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 212.

²²⁷ Jean-Loup Amselle, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 19, 2 (1985), p. 345-357.

²²⁸ Issa Cissé, « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, XXIV, 33 (2009), p. 4.

d'Ivoire), imprégnés des idées de ce courant²²⁹. En effet, Bobo-Dioulasso entra rapidement en contact avec le « réformisme » grâce au commerce et au pèlerinage à La Mecque. L'aisance des commerçants bobolais fit en sorte que bon nombre d'entre eux purent se permettre d'effectuer un voyage vers les lieux saints de l'islam à La Mecque où la doctrine wahhabite était officielle depuis 1925. Ces « pèlerins commerçants » de Bobo-Dioulasso contribuèrent par la suite à propager les idées wahhabites dans la capitale à travers leurs activités commerciales à Ouagadougou²³⁰.

L'exemple de l'imam wahhabite Mahamadi Sana, qui s'installa à Ouagadougou au début des années 1960 après avoir d'abord séjourné à Bouaké puis à Bobo-Dioulasso, témoignait bien de l'influence sous-régionale et celle de la ville de Bobo-Dioulasso dans la diffusion du wahhabisme dans la capitale voltaïque. De son domicile, l'imam contribua à l'organisation des wahhabites en tant que groupe islamique distinct et à la formation de prêcheurs qui allaient à leur tour diffuser cette doctrine à Ouagadougou²³¹. L'importance de ce mouvement fut cependant véritablement accentuée par le retour des pèlerins voltaïques en 1963 et 1964.

Dès les années 1930, le pèlerinage à La Mecque attira de nombreux croyants d'Afrique de l'Ouest, dont plusieurs Voltaïques. En effet, le *hadj* 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 pour l'accomplir. En raison de la longueur et des difficultés du voyage, les musulmans d'Afrique de l'Ouest estimèrent que le pèlerinage à La Mecque était le symbole majeur de l'engagement à la foi (et il le demeure aujourd'hui)²³². 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, J. Van Duc put s'entretenir avec 115 individus, qui accomplirent ce rite entre 1905 et 1974.

²²⁹ Maïmouna Koné-Dao, « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », Muriel Gomez-Perez, dir., *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 450.

²³⁰ Maïmouna Dao, *Le wahhabisme à Ouagadougou de 1961 à 1988*, Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1991, p. 26-28.

²³¹ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 5.

²³² Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 48-49.

Les pèlerins furent nombreux et certains effectuèrent même le pèlerinage à La Mecque avant la colonisation française²³³.

Les autorités coloniales françaises percevaient le voyage à La Mecque comme dangereux et pernicieux puisqu'elles craignaient l'influence corrosive du contact avec les musulmans d'Afrique du Nord plus politisés²³⁴. Par conséquent, elles organisèrent le pèlerinage pour leur propre bénéfice à travers des voyages organisés extrêmement luxueux et coûteux. Les gouvernements territoriaux fixèrent le nombre de pèlerins, en fonction de la disponibilité des sièges dans les avions ou les chambres dans les bateaux, et favorisèrent certains candidats musulmans loyaux et influents avec une aide financière. À leur retour, on attendait de ces musulmans qu'ils expriment leur gratitude envers les autorités. Pour les autres qui n'avaient bien souvent pas suffisamment d'argent, les procédures bureaucratiques introduites par les autorités pour le pèlerinage encouragèrent les départs clandestins²³⁵. 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 échappèrent à la vigilance des autorités²³⁶. Au milieu du siècle, ne disposant pas du transport aérien, les pèlerins pouvaient certes 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 disposaient de peu de moyens financiers ce qui faisait en sorte qu'ils devaient marcher et effectuer certaines portions du trajet à pied. Les voyageurs, seuls ou partis en famille, devaient s'arrêter pour des haltes de travail lorsque leurs ressources étaient épuisées. Ils gagnaient ainsi un peu d'argent pour se nourrir et pour continuer le voyage. La durée minimale d'un tel voyage de plus de 14 000 km aller-retour prenait de trois ans et pouvait s'étendre sur cinq à dix ans et même plus²³⁷.

²³³ Juliette Van Duc, « Quelques aperçus relatifs aux pèlerins de la Mecque : le cas des Voltaïques-Burkinabé », *Paideuma*, 39 (1993), p. 135-144.

²³⁴ 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.

²³⁵ Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 51-59.

²³⁶ Juliette Van Duc, « L'administration coloniale française et les pèlerins de La Mecque : le cas des Voltaïques », Gabriel Massa et Yénouyaba Georges Madiéga, dir., *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*, Paris, Karthala, 1995, p. 250-253.

²³⁷ 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*, 5 (1991), p. 165-171.

L'exemple du grand-père de Badou, un responsable d'une association islamique rencontré au cours de l'enquête de terrain, 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 Djibo²³⁸. Souhaitant accomplir le *hadj*, il partit vers La Mecque en compagnie des élèves de son école coranique. Puisqu'ils ne disposaient pas de suffisamment d'argent pour utiliser des moyens de transport, ils durent se résoudre à s'y rendre à pied ou par des moyens de fortune si bien que leur voyage aller-retour dura une douzaine d'années²³⁹.

Une fois arrivés en Arabie Saoudite, les pèlerins pouvaient y vivre plusieurs années et parfois même quelques décennies pour travailler afin d'amasser des économies suffisantes pour pouvoir revenir chez eux. Certains connaissaient alors très bien les villes saintes et y accomplirent les rites du pèlerinage plusieurs fois durant leur séjour²⁴⁰. Le pèlerinage à La Mecque s'avéra un vecteur des idées wahhabites puisqu'étant en contact prolongé avec la vie et les activités intellectuelles et religieuses des sociétés arabes d'Égypte et d'Arabie, ces musulmans furent inspirés par les idées et pratiques religieuses qu'ils avaient observées. Ils purent discuter de questions religieuses dans ces pays et, dans certains cas, des liens personnels s'établissaient avec des savants arabes. Plusieurs pèlerins prolongèrent leur séjour au Caire et commencèrent à assister à des cours informels à l'Université d'Al-Azhar tout en travaillant²⁴¹.

Comme l'a souligné J.S. Thayer, à travers la participation aux rites du pèlerinage, le pèlerin augmentait sa piété et sa dévotion à Dieu et sa fidélité aux enseignements et aux pratiques de l'islam. En outre, en entrant en contact avec les musulmans de partout dans le monde, son sens de la participation et de l'appartenance à la *umma*²⁴² s'en trouvait accrue et renforcée. Ainsi, dans beaucoup de cas, le pèlerin, ayant fortement été impressionné par l'islam dans sa forme « pure », celui que l'on trouvait chez les musulmans dans les lieux saints, pouvait être animé d'un ardent désir de réformer l'islam en prêchant l'islam dans son

²³⁸ Au nord du Burkina Faso.

²³⁹ Entretien avec Badou, responsable d'une association, à son bureau, 3 novembre 2011.

²⁴⁰ Kaba, *op. cit.*, 1974, p. 75; Van Duc, *loc. cit.*, 1993, p. 144.

²⁴¹ Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 211.

²⁴² Voir glossaire.

pays natal, qu'il considérait alors comme imparfait dans sa pratique²⁴³. En raison de leur prestige en tant que pèlerins, à leur retour du *hadj*, ceux-ci étaient en position d'instituer des réformes religieuses dans les sociétés ouest-africaines afin qu'elles soient conformes à ce qu'ils avaient appris ou vu lors de leur pèlerinage²⁴⁴. Les pèlerins de La Mecque jouissaient à leur retour d'un très grand prestige auprès des musulmans étant appelés « el hadj ».

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 put parfaire sa maîtrise de l'arabe et fut influencé par la pratique de l'« islam authentique ». À son retour dans son village natal au terme d'un voyage, il voulut alors prêcher le « vrai islam »²⁴⁵. À l'instar de cet individu, nombre de pèlerins voltaïques, qui retournèrent au pays en 1962 et 1963, purent 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 purent acquérir dans les lieux saints de l'islam.

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. En effet, bien des Voltaïques parvenaient en Arabie sans posséder le moindre laissez-passer et souvent sans détenir aucun papier d'identité. 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 (Nigéria actuel)²⁴⁶. Or, au début des années 1960, ces Voltaïques furent soumis à l'expulsion et devaient être rapatriés. En 1963 et 1964, un accord fut donc conclu entre les autorités saoudiennes et voltaïques de l'époque pour rapatrier ces pèlerins. Cette intervention du gouvernement de Yaméogo plut énormément à la CMHV, qui souligna 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

²⁴³ James S. Thayer, « Pilgrimage and Its Influence on West African Islam », Alan Morinis, dir., *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, 1992, p. 171-173.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

²⁴⁵ Entretien avec Badou, responsable d'une association, à son bureau, 3 novembre 2011.

²⁴⁶ Van Duc, *loc. cit.*, 1993, p. 137.

patrie »²⁴⁷. Les responsables de la CMHV ne se doutaient 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 d'unité des musulmans voulue par la CMHV.

Certes, les idées wahhabites avaient déjà été introduites et diffusées à Bobo-Dioulasso et à Ouagadougou dès le milieu des années 1950 par le biais des prêches et des sermons de deux anciens pèlerins d'ethnie bobo, El hadj Seydou Sanou et El hadj Moulaye Konaté²⁴⁸. Ce fut toutefois véritablement avec le retour des nombreux pèlerins en 1963 et 1964 que la diffusion du wahhabisme fut amplifiée et que ce courant put graduellement se structurer et s'organiser en milieu urbain par l'entremise du réseautage familial et de voisinage. En effet, bon nombre des Voltaïques rapatriés d'Arabie Saoudite, adhérant au courant wahhabite, voulurent remplacer les coutumes islamiques voltaïques par des pratiques religieuses plus « authentiques » et « rationnelles ». El hadj Mohamad Malick fut un de ces rapatriés de La Mecque. À son retour, il s'installa à Ouagadougou chez son oncle. Souscrivant aux idées wahhabites, il voulut les propager en créant dès 1964, une petite école coranique dans son quartier de Kamsongin²⁴⁹. Ce fut notamment à travers le recours aux réseaux familiaux et de connaissance que les wahhabites attirèrent de nouveaux adeptes :

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 dit. Mes camarades lorsqu'ils ont appris que je fréquentais ce

²⁴⁷ 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 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 Toumani Triandé, « Exemple de 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, p. 3-4.

²⁴⁸ Koné-Dao, *loc. cit.*, 2005, p. 450.

²⁴⁹ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

marabout m'avaient alors traité de fou. Mais la vérité est têtue. Ils ont fini un jour par reconnaître que j'avais raison d'essayer de les convaincre²⁵⁰.

El hadj Sayouba Ouédraogo, un maître coranique, fut un autre pèlerin voltaïque rapatrié au début des années 1960. 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 resta plusieurs années en compagnie d'autres Voltaïques sur place. À son retour à Ouagadougou, il souhaita propager la *Sunna* et œuvrer à approfondir les pratiques, le comportement et la foi islamique des fidèles. Pour ce faire, il commença à prêcher à la Grande mosquée de Ouagadougou de la CMHV²⁵¹. Ses prêches et ceux d'autres pèlerins comme lui 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.

D. Les discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la première décennie de l'indépendance : entre divergences dogmatiques et apolitisme

Le prosélytisme wahhabite à Ouagadougou ne se fit pas seulement à travers le réseautage, mais surtout à travers les prêches publics. Dans ceux-ci, les prêcheurs wahhabites utilisèrent parfois une rhétorique « générationnelle » s'apparentant au « *generationcentrism* » évoqué par les auteurs de *Generations in Africa: Connections and Conflicts*²⁵². En effet, ils tinrent des discours critiquant les lacunes morales et religieuses des imams et prêcheurs âgés et ceux des cohortes précédentes. Ainsi, lors de leurs prêches, notamment prononcés sur le bord des routes, les wahhabites critiquèrent vivement les imams et les marabouts locaux assimilés à la « vieille génération », en termes de génération « dépassée », « ignorante » et « traditionaliste », indépendamment de leurs affiliations ethniques ou doctrinales²⁵³. Ils condamnèrent le culte des saints, les sectes, les confréries et

²⁵⁰ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011. Voir l'Annexe IV pour le récit de vie plus complet de Sékou, un des premiers wahhabites à Ouagadougou.

²⁵¹ El Hadj Abdoul Karim Sawadogo, « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

²⁵² Susan R. Whyte *et al.*, « Generational Connections and Conflicts in Africa: An Introduction », Erdmute Alber *et al.*, dir., *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 17-19.

²⁵³ Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 524.

le maraboutisme, 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 *tawhîd*²⁵⁴. À l'opposé, ils présentaient les autres musulmans voltaïques comme étant corrompus par leurs pratiques du *shirk*²⁵⁵, soit d'associer quelque chose à Dieu, et de la *bid'ā*²⁵⁶, l'ajout d'éléments nouveaux aux prescriptions du Coran et de la *Sunna*²⁵⁷. Pour les wahhabites, l'islam tel que pratiqué par leurs frères musulmans se présentait sous la forme du charlatanisme et de la magie des marabouts, où ces derniers exploitaient les fidèles afin de tirer des revenus.

La question de l'imamat dans de nombreuses mosquées s'avérait également problématique pour les wahhabites. Le fait de nommer un imam en raison de la filiation et l'hérédité de l'individu comme cela était le cas dans de nombreuses mosquées et pour la sélection du grand imam de Ouagadougou leur était inadmissible. Ce choix, pour respecter les conditions prévues par le droit islamique, devait plutôt s'effectuer en fonction des connaissances islamiques du candidat²⁵⁸. Quant à la tendance « réformiste » au sein de la CMHV, les wahhabites les considéraient comme des intellectuels totalement occidentalisés²⁵⁹. Le groupe de wahhabites de cette cohorte faisait donc fi du respect largement répandu envers les aînés et l'islam traditionnel en se basant plutôt sur le message religieux et ses fondements. Contrairement aux jeunes issus de la filière des écoles coraniques se soumettant au « diktat » des aînés, les wahhabites se montraient plus entreprenants en investissant davantage la sphère publique. Malgré tout, il ne s'agissait pas, à proprement parler, d'un véritable choc intergénérationnel au sein de cette cohorte. En effet, le clivage était davantage lié à une question de dogme d'autant plus que, selon un des premiers wahhabites à Ouagadougou, leur mouvement ne comprenait que très peu de jeunes musulmans dans la première décennie de l'indépendance. Les pèlerins rapatriés étant majoritairement âgés de la fin quarantaine à la cinquantaine²⁶⁰. Les jeunes allaient davantage être présents et actifs au sein de la cohorte d'imams et de prêcheurs des années

²⁵⁴ Voir glossaire.

²⁵⁵ Voir glossaire.

²⁵⁶ Voir glossaire.

²⁵⁷ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 48.

²⁵⁸ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

²⁵⁹ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 310.

²⁶⁰ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

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

Les prêches des wahhabites ne s'inscrivaient pas seulement dans le cadre de divergences dogmatiques, mais également dans un contexte de « bataille de mosquées ». En effet, une lutte entre les différentes tendances de l'islam voltaïque visait le contrôle de l'espace urbain pour s'en assurer une représentation. Il se profila rapidement une bataille entre la CMHV et des groupuscules wahhabites pour le contrôle de la Grande mosquée centrale de Ouagadougou. Au début des années 1960, des wahhabites prêchaient dans celle-ci, principalement entre la prière de midi et celle de l'après-midi²⁶¹. En condamnant avec véhémence les imams, les confréries et les marabouts, les wahhabites s'attirèrent 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 prière »²⁶². 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 nous »²⁶³ si bien que les pratiques « complètement étrangères et nouvelles » amenées par les wahhabites « n'étaient pas tolérables pour les musulmans » de Haute-Volta²⁶⁴.

Chassés de la Grande Mosquée par la CMHV, ce fut non loin de là, sous un arbre près du grand marché de Ouagadougou que les wahhabites firent leurs prières et prêches. À la recherche d'un lieu plus sûr pour s'installer, ils se regroupèrent à divers endroits de la capitale faisant chaque fois l'objet de menaces et d'intimidations 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, l'effectif des adhérents avoisinait la vingtaine de fidèles au milieu des années 1960 et Sayouba Ouédraogo était devenu leur principal imam. Au début des années 1970, ils aboutirent finalement dans la

²⁶¹ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 91; Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 518.

²⁶² Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

²⁶³ El Hadj Abdoul Karim Sawadogo, « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

²⁶⁴ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

cour d'Amadou Bandé, un sympathisant résidant dans le quartier de Zangouettin au centre-ville, avec l'espoir d'y ériger une mosquée²⁶⁵.

Cette lutte pour le pouvoir dans les mosquées de Ouagadougou s'était observée un peu plus tôt dans la sous-région notamment au Soudan central, l'actuel Mali, et en Côte d'Ivoire. En effet, 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 anti-wahhabite 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 Bouaké²⁶⁶.

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). Ceux-ci percevaient les wahhabites comme des intolérants qui attaquaient les pratiques culturelles de la communauté. La cohabitation était donc très difficile avec les tenants de l'islam local. Les dénonciations publiques des wahhabites envers leurs coreligionnaires favorisèrent un climat d'intolérance à leur endroit. À Ouagadougou, les querelles ouvertes, les injures et les attaques verbales lors des prêches et des émissions radiophoniques de musulmans affiliés de la CMHV exacerbèrent le conflit²⁶⁷. À cet égard, la CMHV disposait de moyens financiers et matériels supérieurs aux wahhabites. Lors des prêches publics et radiophoniques, les prêcheurs et imams de la CMHV reprochaient aux wahhabites d'être rigides, fanatiques et zélés dans la pratique de la religion et critiquaient vertement leur attitude envers les autres musulmans²⁶⁸.

²⁶⁵ El Hadj Abdoul Karim Sawadogo, « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

²⁶⁶ 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.

²⁶⁷ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

²⁶⁸ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 47.

Un des imams de la CMHV rencontrés lors de l'enquête de terrain expliqua qu'une majorité de musulmans étaient d'avis à cette époque que les wahhabites étaient des zélés, fermés à toutes discussions et qu'ils ignoraient les réalités sociales et culturelles de leur pays en voulant copier le modèle de l'Arabie Saoudite²⁶⁹. Quant au président de la CMHV, El hadj Amado Ouédraogo, dans son discours d'ouverture du troisième congrès de la CMHV en 1972, il fit remarquer que les troubles internes touchant l'islam voltaïque étaient le fait de « croyants fanatiques, intolérants et insociables 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-musulmans »²⁷⁰.

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 incriminations »²⁷¹. Un tenant du wahhabisme parla d'« un véritable choc entre les musulmans se réclamant de la *Sunna* [les wahhabites] et ceux de la CMHV »²⁷². Selon les wahhabites, la CMHV aurait incité la population de Ouagadougou à les discréditer et les mettre en marge de la société notamment à travers une campagne anti-wahhabite lancée en 1969 les taxant de « louches » et de « coupeurs de têtes »²⁷³ : « À cette 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 proféraient des accusations calomnieuses »²⁷⁴. 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. Le comportement lors de la prière était aussi un indicateur : alors que la majorité des autres

²⁶⁹ Entretien avec Daouda, imam de la CMBF, mosquée du vendredi du secteur 19 (Nooze), 18 octobre 2011.

²⁷⁰ « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972, p. 3.

²⁷¹ Entretien avec Mustapha, imam, radio Ridwâne, 3 octobre 2011.

²⁷² Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

²⁷³ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 40.

²⁷⁴ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

musulmans priaient les bras le long du corps, les wahhabites gardaient les bras croisés durant la prière²⁷⁵.

Cette question de la posture durant la prière était très importante puisque si l'appellation de « wahhabite » constituait une insulte prononcée par leurs adversaires, la qualification de « bras croisés » (*qabdu*, en arabe) était encore plus répandue en Afrique de l'Ouest à cette époque. 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. En effet, les pèlerins avaient observé cette pratique en Arabie Saoudite et ils accordèrent une valeur particulière à ce signe distinctif. Pourtant, cette posture de prière était également pratiquée par les *shafrites*²⁷⁶ sans que cela soit à l'origine de tensions avec les autres musulmans²⁷⁷.

L'accent mis sur les questions liées à l'orthodoxie religieuse dans les discours des « traditionalistes », « réformistes » et wahhabites de la cohorte d'imams et de prêcheurs des années 1960 fit en sorte qu'ils furent, dans une grande mesure, absents des débats sociopolitiques de la Haute-Volta. Ceci était d'autant plus vrai en raison du faible niveau de connaissances et de formation qu'il avait, pour la plupart, acquis dans les écoles coraniques. Cette formation, largement déficiente, ne leur permettait pas de formuler leurs propres discours ou sermons lors des prières²⁷⁸. Le modèle d'enseignement de l'école coranique reposait essentiellement sur la récitation et la mémorisation du Coran alors que le matériel pédagogique était très pauvre. Puisque l'arabe demeurait une langue que maîtrisaient très peu d'individus y compris les maîtres coraniques, généralement des marabouts, l'initiation à la traduction et au commentaire du Coran était très peu enseignée. Cette formation ne permettait donc pas à l'élève d'en avoir une compréhension et d'en découvrir la signification²⁷⁹. À l'issue d'une enquête de terrain menée à Ouagadougou en 1956 par Max

²⁷⁵ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 6.

²⁷⁶ 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 consistait à définir l'importance respective allouée au Coran, à la *Sunna* et à l'*ijmâ'*. Voir Janine Sourdel et Dominique Sourdel, « Chafisme », *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 194

²⁷⁷ Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 218-219.

²⁷⁸ Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

²⁷⁹ Gandolfi, *loc. cit.*, 2003, p. 264.

Mathieux conclut 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 réalité »²⁸⁰.

Cette méconnaissance de l'arabe faisait en sorte que les sermons prononcés par les imams de cette cohorte étaient bien souvent déconnectés de la réalité quotidienne des fidèles. Pour leurs sermons, un grand nombre d'imams voltaïques puisaient dans des recueils de sermons édités par des savants au Maghreb et dans le reste du monde arabe. Ainsi, bien des imams ne faisaient que lire ces sermons en arabe et leur contenu était en fonction du recueil utilisé et non de l'actualité²⁸¹, au point que certains des interlocuteurs rencontrés soulignèrent que ces recueils de sermons pouvaient dater de plusieurs siècles auparavant. Bakary alla jusqu'à rapporter ceci : « 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 gouvernance »²⁸². S'il est difficile de vérifier cette affirmation qui apparaît être quelque peu caricaturale, toujours est-il que bon nombre d'imams rencontrés, toutes tendances et tous âges confondus, relatèrent l'usage répandu par les imams de tels recueils de sermons édités.

La faible maîtrise de la langue arabe par les imams ne rendait pas possible la traduction dans les langues nationales ni en français²⁸³. Les fidèles n'étaient donc pas en mesure de comprendre le sermon, ne maîtrisant pas, eux non plus, l'arabe de manière adéquate. Si la traduction du sermon dans la langue locale ou française constituait une occasion pour l'imam d'aborder l'actualité, les problèmes sociaux et le vécu de la population et des fidèles, un grand nombre de ces imams n'avaient donc pas un niveau adéquat d'études pour bien formuler leurs propres sermons et discours en lien avec l'actualité. Ainsi, leurs discours étaient souvent déphasés par rapport à la réalité des fidèles²⁸⁴.

Outre un apolitisme généralisé, une attitude complaisante envers le pouvoir caractérisait aussi les imams et les prêcheurs de cette cohorte et plus largement, la CMHV.

²⁸⁰ Max Mathieux, « Notes sur l'islam et le christianisme dans la subdivision centrale de Ouagadougou », *Mémoire du C.H.E.A.M.*, 1956, p. 3.

²⁸¹ Entretien avec Omar et Ousmane, imams de l'AEEMB/CERFI, siège du CERFI, 9 novembre 2011.

²⁸² Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

²⁸³ Entretien avec Idrissa, imam du Mouvement sunnite, radio Al Houda, 22 octobre 2011.

²⁸⁴ Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

À l'occasion de la fin du ramadan en 1964, le porte-parole de la CMHV, M. Toumani Triande déclara 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 absolu²⁸⁵.

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

Est profondément touchée²⁸⁶ 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 absolu²⁸⁷.

La même complaisance fut aussi affichée à l'arrivée au pouvoir de Lamizana. Le cheikh de Ramatoulaye, Sidi Mohamed Maïga, dans un message aux 10 000 fidèles à l'occasion du Maouloud²⁸⁸ en mai 1972, rendit tout d'abord hommage au gouvernement de Lamizana qui, dit-il, « respecte la liberté religieuse, permettant ainsi annuellement la tenue de cette fête religieuse ». Il exhorta également « 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 permanentes »²⁸⁹.

²⁸⁵ « La Communauté Musulmane a célébré la Korité qui marque la fin du Ramadan », *Carrefour africain*, 16 février 1964, p. 6.

²⁸⁶ Les mots sont soulignés dans le texte.

²⁸⁷ « Rapport de la deuxième assemblée générale de 1964 », *Communauté musulmane de Haute-Volta*, 20 décembre 1964, p. 9.

²⁸⁸ Voir glossaire.

²⁸⁹ « Ouagadougou et Ramatoulaye à l'heure du Maouloud », *Carrefour africain*, 6 mai 1972, p. 6.

Quant aux quelques musulmans qui se caractérisaient par un activisme politique – certains avaient pour ambition de former un parti politique à base confessionnelle²⁹⁰ –, ils furent rappelés à l'ordre par le Comité directeur de la CMHV dans une lettre publiée dans l'hebdomadaire *Carrefour africain* :

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 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 irréflechis²⁹¹.

Cette attitude des musulmans et de leurs prêcheurs contrastait énormément avec celles 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 Zoungana, dans un sermon publié sur trois numéros de *Carrefour africain*, fut 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'œuvre 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 nation²⁹².

²⁹⁰ I. Cissé chercha 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 furent cependant vaines. Voir Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 210-211.

²⁹¹ El Hadj Ahmadou Ilboudo, « Mise au point du comité national de la communauté musulmane de la Haute-Volta », *Carrefour africain*, 24 septembre 1966, p. 1.

²⁹² « Un sermon retentissant du cardinal Zoungana », *Carrefour africain*, 12, 19 et 26 novembre 1966.

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, fut grandement mise à mal. En effet, les luttes intestines au sein de cette même cohorte entre « traditionalistes » et « réformistes » au sujet des questions d'imamat et de légitimité religieuse nuisirent grandement aux objectifs de la CMHV. Comme dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, un mouvement islamique d'inspiration wahhabite pénétra la Haute-Volta dès les années 1950 et surtout au début des années 1960 avec le rapatriement de pèlerins voltaïques de La Mecque en 1963 et 1964. Ce mouvement, très critique des pratiques musulmanes locales, généra des tensions supplémentaires entre les différentes tendances de l'islam en Haute-Volta et fut à l'origine d'une véritable bataille des mosquées. Les discours virulents des prêcheurs et des imams, tant wahhabites que ceux relevant de la CMHV et des confréries, furent axés sur les pratiques culturelles et les débats dogmatiques. Leurs propos s'écartèrent donc des débats sociopolitiques de l'époque d'autant plus que le faible niveau d'études de bon nombre d'imams et de prêcheurs ne leur permettait pas de formuler des discours ancrés sur l'actualité.

Les mésententes entre les wahhabites et les autres musulmans allaient mener à des affrontements violents en 1973 dans la ville de Bobo-Dioulasso et à la création du Mouvement sunnite. Si les jeunes furent 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 se caractérisa 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.

CHAPITRE III

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 CMHV et les wahhabites et les débordements de violence qui en résultèrent firent en sorte que ces derniers cherchèrent à obtenir une reconnaissance officielle de l'État, chose qui se concrétisa en 1973 avec la création du Mouvement sunnite. Au cours des années 1970, les deux associations rivales voulurent acquérir une plus grande représentation dans la sphère publique par la création de mosquées et de *madâris* pour ainsi quadriller l'espace urbain et élargir leur cercle d'influence respectif. Ce dynamisme de l'islam s'accroissait au moment où l'aide financière des pays arabes et du Golfe s'accrut, une conséquence du réalignement diplomatique amorcé par le gouvernement de Lamizana. Ces États, profitant de l'importante manne pétrolière, octroyèrent notamment des bourses d'études aux étudiants des pays africains. Ainsi, quelques centaines de Voltaïques partirent effectuer 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 au tournant des années 1970.

Dans les années 1980, l'État sankariste put mieux subordonner les musulmans en s'ingérant dans les nouvelles tensions au sein de la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF)²⁹³. 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. Ces derniers, d'inspiration « réformiste », souhaitaient moderniser l'administration et la gestion des budgets de l'association. Cependant, l'enjeu véritable était le contrôle des ressources arabes sur la base d'intérêts matériels et individuels plutôt que religieux. La CMBF, avec l'accentuation de ses rivalités internes, était déjà affaiblie par son morcellement avec la création d'une association nationale hamalliste en 1979, l'Association islamique de la Tidjaniyya (AIT), et de nouvelles organisations musulmanes, au nombre de

²⁹³ Lorsque la Haute-Volta prit le nom du Burkina Faso le 4 août 1984, sous le régime de Thomas Sankara, la CMHV devint la CMBF pour refléter ce changement.

douze à la fin des années 1980²⁹⁴. Paradoxalement, cette diversification de l'offre religieuse favorisa une plus grande visibilité de l'islam burkinabé dans la sphère publique avec la prolifération de mosquées à Ouagadougou dans un contexte de compétition entre les différentes tendances. Le tournant des années 1980 marqua aussi 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 de leur maîtrise de la langue arabe, ils multiplièrent les prêches critiques envers les marabouts et les pratiques religieuses soufies et plusieurs se rapprochèrent de leurs aînés du Mouvement sunnite. En diffusant 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 vis-à-vis de leurs aînés sans engager une confrontation directe. À l'instar des « réformistes » de la cohorte précédente, ces jeunes cherchèrent une légitimation auprès de l'État par la conciliation du discours révolutionnaire sankariste à l'islam « réformiste ».

Alors qu'au sein de cette cohorte, de jeunes arabisants revendiquèrent une autorité spirituelle, un deuxième groupe, constitué de jeunes musulmans francophones issus du milieu scolaire laïc, chercha parallèlement à revendiquer une légitimité sur le terrain islamique. 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 des associations de l'AEEMB en 1986 et du CERFI en 1989, toutes 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 furent également l'occasion de rapprochements et de négociations intergénérationnels entre les jeunes de l'AEEMB et leurs aînés, dont ceux du Mouvement sunnite, qui leur accordèrent un soutien matériel et moral.

²⁹⁴ 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 Issa Cissé, *Les associations islamiques au Burkina Faso : de 1983 à 1993*, Université Paris VII, ORSTOM, 1994b, 19p.

A. L'essor de l'islam voltaïque et du Mouvement sunnite (1973-1980) : vers l'ascension de jeunes arabisants

Le contexte explosif favorisé par les discours incendiaires de part et d'autre conduisit 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 Zangouettin, au cœur de la capitale, souleva 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 secteur²⁹⁵. Par des prêches radiophoniques, des musulmans affiliés à la CMHV invitèrent la population et plus particulièrement les habitants de Zangouettin à chasser les wahhabites de plus en plus nombreux et visibles dans la sphère publique : « Les enfants sont 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 des frondes [...] ceci pour chasser "l'ennemi" du quartier »²⁹⁶. Un vendredi de mars, lors de la prière à la mosquée Zangouettin, deux représentants de la CMHV, accompagnés d'une foule de gens, demandèrent à rencontrer les responsables du groupe wahhabite. Les membres de la CMHV ordonnèrent aux wahhabites de libérer les lieux et ne plus y revenir prier les vendredis. Après avoir échangé des injures, tous se dispersèrent et l'affaire se termina sans que les autorités aient pris de décision franche pour trancher la question²⁹⁷.

Par ailleurs, 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 entre « traditionalistes » et wahhabites caractérisant la cohorte précédente se poursuivait si bien que la situation dégénéra rapidement en véritables combats de rue. Dans la section locale de la CMHV, El hadj Ibrahima Koné, un wahhabite, avait reçu le poste de responsable à l'information. Usant de sa bonne connaissance de l'arabe et du français et de ses talents d'orateurs, il se livra à un prosélytisme qui heurtait grandement les marabouts et les dignitaires traditionnels locaux de l'islam. El hadj Ibrahima Koné, en compagnie de prêcheurs dont l'imam Salifou Diallo, dénonça l'exploitation des populations par les marabouts (commerce de charmes, funérailles obligatoires et

²⁹⁵ Louis Audet Gosselin, *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 41.

²⁹⁶ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 49-50.

²⁹⁷ *Ibidem*.

coûteuses), la superstition et les dérives païennes à l'instar des wahhabites de Ouagadougou. En juin 1973, El hadj Ibrahima Koné usa de son poste au sein de la CMHV pour interdire aux musulmans traditionnels les prêches à la station régionale de radio²⁹⁸. Cette décision envenima la situation et les musulmans « traditionalistes » procédèrent 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, fut la figure de proue des « traditionalistes ». Il tint des discours très durs envers les wahhabites en affirmant « que de tuer un sunnite permettait d'aller au paradis »²⁹⁹. Les wahhabites furent 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 tarda avant d'agir. Le 19 juin 1973, des mosquées et des biens appartenant à des wahhabites furent mis à sac et il y eut des dizaines de blessés graves et plusieurs personnes trouvèrent la mort. Les maisons, les véhicules et les mosquées des wahhabites furent saccagés avant que les forces de l'ordre ne purent intervenir. Un wahhabite rencontré déplora qu'en raison de la lenteur des autorités à intervenir, « il y a finalement eu des morts, dont [s]on cousin qui a été sauvagement abattu pour ses convictions religieuses sunnites »³⁰⁰. Des troubles éclatèrent également 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 1973³⁰¹. Un rapport écrit résuma 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

²⁹⁸ Bakary Traoré, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », Muriel Gomez-Perez, dir., *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 432-433.

²⁹⁹ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

³⁰⁰ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

³⁰¹ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 55.

véhicules brûlés, des mosquées endommagées, des personnes inquiétées à Solenzo et j'en passe³⁰².

Dans ce contexte d'affrontements et de forte opposition doctrinale, il devenait nécessaire pour les wahhabites d'obtenir une identité légale en créant une association afin de jouir d'une protection de l'État et d'une liberté religieuse. Ainsi, leur statut fut déposé aux autorités dès avril 1973³⁰³. 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. Bien qu'officieusement favorable à la CMHV, le pouvoir, probablement soucieux de préserver l'aide financière saoudienne, dut se résoudre à reconnaître officiellement le Mouvement sunnite de Haute-Volta (MSHV). En effet, à ce moment, la Haute-Volta et les pays de la zone du Sahel traversaient une grave famine et avaient un grand besoin d'aide humanitaire³⁰⁴.

Le premier ministre de l'époque, G. K. Ouédraogo, affirma au chercheur M. 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 Saoudite »³⁰⁵. Dans un entretien avec B. Traoré, le président Lamizana ne voulut cependant pas corroborer l'hypothèse de pressions extérieures dans la gestion de cette crise expliquant plutôt avoir agi de la sorte pour des « raisons humanitaires » et de protection d'une minorité³⁰⁶. Malgré tout, suivant un rapprochement entre la Haute-Volta et l'Arabie Saoudite, pays dans lequel Malik Zoromé, ministre voltaïque des Affaires étrangères, avait effectué une visite officielle³⁰⁷, 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 irrita le roi d'Arabie Saoudite. Ce

³⁰² Idrissa Semdé, « Point sur la vie du Mouvement Sunnite du Burkina - décembre 1973 à août 1988 », 30 août 1988, p. 2. Document d'archive du Mouvement sunnite obtenu par le biais de l'historien Issa Cissé. Voir l'Annexe V.

³⁰³ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

³⁰⁴ « Conséquences de la sécheresse : 150 000 têtes de bétail en détresse dans le Nord », *Carrefour africain*, 24 mars 1973, p. 5; « Sécheresse: tout n'est pas dit », *Carrefour africain*, 14 et 28 juillet 1973, p. 1-13; « 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, p. 1-2.

³⁰⁵ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 92.

³⁰⁶ Traoré, *loc. cit.*, 2005, p. 434-435.

³⁰⁷ « Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969, p. 1.

dernier retira même la Haute-Volta de l'itinéraire de sa tournée en Afrique de l'Ouest³⁰⁸. Ainsi, il est fort plausible de croire que pour réparer cet incident diplomatique, la Haute-Volta chercha à plaire à l'Arabie Saoudite en reconnaissant les wahhabites, tout particulièrement avec la nécessité d'une aide économique en raison de la famine de 1973. I. Cissé et R. Otayek partagèrent également cette hypothèse³⁰⁹.

Au même titre que la CMHV, le Mouvement sunnite opta pour un apolitisme comme stipulé dans l'article 5 de leur statut : « 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 affermissement 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 par le saint Coran et les *Hadiths*³¹⁰ ou paroles du Prophète »³¹¹. 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. En effet, à l'exception d'un mouvement chiite récemment implanté et encore marginal dans le pays, toutes les mouvances de l'islam voltaïque étaient sunnites.

Dans la reconnaissance du Mouvement sunnite, le rôle de plusieurs musulmans francophones fut indéniable. En effet, ils se renseignèrent auprès du ministère de l'Intérieur pour prendre connaissance des modalités de légalisation d'une association religieuse et se chargèrent de la rédaction des statuts et des règlements en français. Parmi ceux-ci, il y avait le président de l'organisation, El hadj Souleymane Ouédraogo, commandant adjoint de l'aéroport de Ouagadougou, le vice-président Idrissa Semdé, instituteur à Ziniaré et le secrétaire général, Issaka Kaboré, fonctionnaire³¹². En fait, le bureau du Mouvement sunnite comptait six membres tous issus de l'école laïque francophone, une minorité certes,

³⁰⁸ Traoré, *loc. cit.*, 2005, p. 434-435.

³⁰⁹ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 243; Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 311.

³¹⁰ Voir glossaire.

³¹¹ « Statut du Mouvement sunnite de Haute-Volta », 1^{er} août 1973, p. 1. Cité dans Dao, *op. cit.*, 1991, Annexe II.

³¹² « Statut du Mouvement sunnite de Haute-Volta », 1^{er} août 1973, p. 7. Cité dans Dao, *op. cit.*, 1991, Annexe II.

mais tout de même importante³¹³. Malgré tout, cette participation des francisants était moins le résultat de leur initiative que l'appel des wahhabites non-francophones à les servir dans leur quête de légitimité auprès de l'État. Ainsi, à l'instar de la cohorte précédente lors du processus de la création de la CMHV, le rôle des francisants du Mouvement sunnite se résumait essentiellement au volet administratif. De ce fait, le développement du Mouvement sunnite allait surtout favoriser l'émergence d'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 cherchèrent, 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, identifia deux phases dans ce processus. La première visait d'abord à 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 furent orientées vers la sensibilisation et l'instruction religieuse des masses de fidèles par le biais de prêches et de lectures du Coran, des *Hadiths* et d'autres textes relatifs à la « pratique honnête de l'islam »³¹⁴. Ces actions se manifestèrent dans la sphère publique entre autres par la création de mosquées et de *madâris* relevant du Mouvement sunnite, jugées comme étant des « voies privilégiées de diffusion de l'islam wahhabite »³¹⁵. Ainsi, d'une situation de prières quasi clandestines à Ouagadougou alors qu'ils ne disposaient d'aucune mosquée avant leur reconnaissance en 1973, les wahhabites en géraient quatorze en 1988³¹⁶. En analysant la carte des mosquées wahhabites dans la capitale, incluant celles destinées uniquement aux prières quotidiennes, il est possible de constater qu'il n'y avait pas seulement un désir d'être représenté dans un quartier ancien et central de la ville avec la mosquée de Zangouettin dans le secteur 5, mais également une intention d'être présent en périphérie de Ouagadougou, tel que dans le secteur 26, dans le but de toucher un plus grand nombre de fidèles.

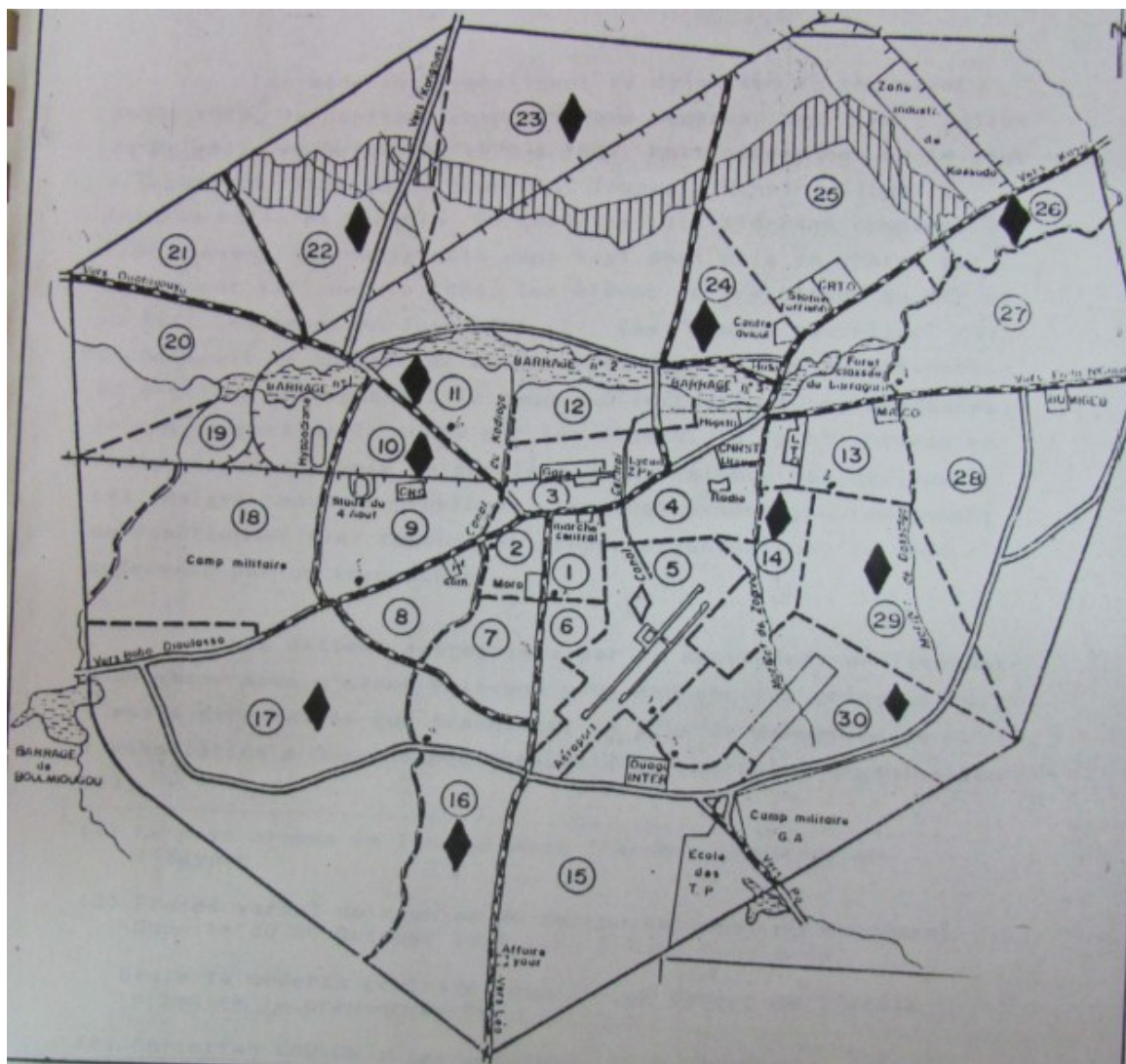
³¹³ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 25-26.

³¹⁴ Idrissa Semdé, « Point sur la vie du Mouvement Sunnite du Burkina - décembre 1973 à août 1988 », 30 août 1988, p. 1. Document d'archive du Mouvement sunnite obtenu par le biais de l'historien Issa Cissé.

³¹⁵ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 11.

³¹⁶ *Ibidem.*

Les mosquées du Mouvement sunnite à Ouagadougou³¹⁷



Légende



Mosquée créée avant 1973

secteur 5 quartier Zangouettin



Mosquée créée entre 1973 et 1988

Secteur 10 quartier Hamdallaye

Secteur 11 quartier Larlé-Quidi

Secteur 14 quartier Kaigodin-Sinyiri

Secteur 16 quartier Paglayiri

Secteur 17 quartier Goughin-Nord

Secteur 22 quartier Tampoui

Secteur 23 quartier Tanghin

Secteur 24 quartier Tanghin-abattoir

Secteur 26 quartier Signonghin

Secteur 29 quartier Zogona

Secteur 30 quartier Silmissi

³¹⁷ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 82.

À l'instar des mosquées, la mise en place de *madâris* wahhabites entre 1973 et 1988 s'inscrit dans une stratégie de quadrillage de l'espace urbain de Ouagadougou, en s'implantant à la fois au centre-ville et en périphérie, et symbolisa le dynamisme du mouvement. Ainsi, le nombre de *madâris* wahhabites dans la capitale passa de deux à dix entre 1973 et 1988. En 1988, ces dix établissements comptaient 1 165 élèves et 42 enseignants³¹⁸.

*Les madâris du Mouvement sunnite à Ouagadougou*³¹⁹



³¹⁸ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 83.

³¹⁹ *Ibidem.*

Légende

□ Médersa créée avant 1973

secteur 11 quartier Ouidi

secteur 14 quartier Kaigodin

■ Médersa créée entre 1973 et 1988

Secteur 5 quartier Zangouettin

Secteur 10 quartier Nonsin

Secteur 14 quartier Sinyiri

Secteur 17 quartier Gounghin nord et sud

Secteur 22 quartier Tampoui

Secteur 23 quartier Tanghin

Secteur 26 quartier Signonghin

Pour les wahhabites, les *madâris* s'avéraient importantes pour la propagation de la doctrine « réformiste » et le combat contre 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 *madâris* par les wahhabites portait ainsi atteinte aux intérêts des marabouts responsables des écoles coraniques, car elles étaient une source de revenus et un facteur de prestige. Pour les wahhabites, l'école coranique représentait une institution anachronique dont la pédagogie et le mode de socialisation constituaient la source de l'hétérodoxie religieuse de l'islam voltaïque, en étant étroitement liés aux concepts de la *baraka* et de la croyance aux miracles³²⁰. Alors que les écoles coraniques mettaient l'accent sur la mémorisation et la récitation du Coran, le cursus scolaire des *madâris*, à travers de nouvelles méthodes pédagogiques, axait plutôt sur l'étude de la grammaire arabe et introduisait aussi des matières absentes de l'enseignement coranique traditionnel : l'arithmétique, l'histoire et l'apprentissage systématique de la langue franco-arabe³²¹. Ces *madâris* allaient devenir une des principales infrastructures intellectuelles pour former de nouvelles cohortes de prédicateurs wahhabites³²². Ceci s'inscrivait toujours dans un contexte de forte concurrence avec la CMHV qui vit croître, pour la même période, le nombre de *madâris* sous sa responsabilité.

Il ne faut cependant pas oublier que la réalité du paysage religieux en Haute-Volta à cette époque demeurait grandement marquée par l'importance du soufisme. La progression du wahhabisme durant cette période doit donc être relativisée. Cette tendance demeurait ancrée en milieu urbain et son discours ne rejoignait pas un grand nombre de musulmans :

³²⁰ Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 524.

³²¹ Pour plus de détails sur la différence entre les écoles coraniques et les *madâris*, voir Gandolfi, *loc. cit.*, 2003, p. 268-269.

³²² Kobo, *loc. cit.*, 2009, p. 522.

« 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 musulmane »³²³. D'autant plus qu'un certain malaise, voire même des tensions, subsistait entre les musulmans des différentes doctrines. En effet, 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 *madâris*³²⁴.

Le dynamisme de l'islam avec la construction de mosquées et de *madâris* à Ouagadougou fut insufflé par la croissance de l'aide arabe sous le régime de Lamizana³²⁵. En effet, à partir de la fin des années 1960 et tout au long de la décennie suivante, l'État voltaïque amorça un important redéploiement de sa politique extérieure vers le monde arabo-islamique. Ainsi se développèrent 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 se manifesta par des échanges d'ambassadeurs³²⁶ et des voyages officiels du président Lamizana ou de ses ministres en Arabie Saoudite, au Liban, en Égypte et en Libye³²⁷. Ces rencontres se matérialisèrent par la signature de différents accords de coopération avec les pays arabes dans les domaines technique, économique, commercial et culturel³²⁸. Cette volonté de se rapprocher du monde arabe se manifesta également 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)³²⁹ en 1974³³⁰. En fait, ce fut la grande majorité des pays d'Afrique subsaharienne qui bénéficièrent de l'aide des pays arabes. Le

³²³ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 311.

³²⁴ Dao, *op. cit.*, 1991, p. 79.

³²⁵ Issa Cissé, « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 4 (1990), p. 68.

³²⁶ « Remise des lettres de créance de son excellence M. Meheri Abdeljelil, ambassadeur de Tunisie », *Carrefour africain*, 8 avril 1967, p. 1.

³²⁷ « Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969, p. 1; « Le Général Lamizana au Caire et à Tripoli », *Carrefour africain*, 26 février 1972, p. 1; « Les raisons d'un voyage », *Carrefour africain*, 11 mars 1972, p. 1, 6, 7 et 8; « Le Président Lamizana à Tripoli », *Carrefour africain*, 28 septembre 1979, p. 1-3.

³²⁸ « Création d'une commission commerciale égypto-voltaïque », *Carrefour africain*, 7 octobre 1971, p. 7; « Kadhafi à Ouagadougou : le chef de l'État libyen est resté quelques heures », *Carrefour africain*, 11 février 1977, p. 1 et 5; « Réception en l'honneur de la mission d'amitié de la République Arabe Unie », *Carrefour africain*, 22 mai 1971, p. 5.

³²⁹ 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.

³³⁰ Issa Cissé, « Les 20 ans du Burkina à l'O.C.I. », *L'Observateur Paalga*, 19 décembre 1994.

sommet du Caire, qui se tint du 7 au 9 mars 1977 et qui regroupa une soixantaine de pays arabes et africains, concrétisa ces relations de coopération. Pouvant s'appuyer sur leurs importants revenus tirés de l'exploitation du pétrole avec l'accroissement de son prix depuis la crise pétrolière de 1973-74, l'Arabie Saoudite s'engagea à offrir une aide de 250 milliards de francs CFA dans les années suivantes alors que les Émirats Arabes Unis promirent une somme de 2,25 milliards³³¹.

La nouvelle donne diplomatique fit en sorte que l'islam voltaïque bénéficia entre autres d'une aide substantielle de la part de l'Arabie Saoudite, la Libye, l'Algérie, l'Égypte et l'OCI de plus de 100 millions de francs CFA pour la construction et la réfection de mosquées. Ces pays versèrent une autre centaine de millions dans différentes *madâris* voltaïques en plus de l'envoi d'enseignants arabes dans le but d'y améliorer la qualité de l'enseignement³³². Des bourses furent également distribuées à des jeunes souhaitant poursuivre des études dans des écoles supérieures ou des universités islamiques arabes. Si deux Voltaïques étudiaient déjà à l'Université d'Al-Azhar en 1957-58 et douze en 1962-63, ce nombre connut une croissance à partir de 1967-68 et surtout après la crise pétrolière de 1973-74³³³. En 1968, la première promotion d'étudiants des *madâris* de la Haute-Volta fut admise à l'institut islamique d'Adrar en Algérie grâce à l'attribution de bourse du ministère des Affaires religieuses. Les premières bourses d'études de l'Arabie Saoudite furent attribuées la même année et celles du ministère des affaires religieuses koweïtien furent accordées dès 1971³³⁴. En 1972, la Haute-Volta comptait quinze étudiants boursiers en Algérie, sept en Arabie Saoudite, dix en Égypte et dix au Maroc³³⁵. En 1977, dix étudiants voltaïques reçurent une bourse d'études universitaires de la Libye et ce nombre doubla l'année suivante³³⁶.

³³¹ « Le pacte arabo-africain : une ère nouvelle », *Carrefour africain*, 25 mars 1977, p. 1 et 3.

³³² Issa Cissé, L'impact des relations arabo-burkinabées sur l'islam au Burkina Faso : des années 1960 à nos jours, Mémoire de D.E.A., Paris, Université de Paris I - Panthéon Sorbonne, 1990, p. 36-43.

³³³ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 162-163.

³³⁴ *Ibidem*, p. 164-166.

³³⁵ « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972, p. 3.

³³⁶ « Haute-Volta-Libye : pour une bonne coopération », *Carrefour africain*, 7 juillet 1978, p. 4; « Signature d'accords de coopération Haute-Volta-Libye », *Carrefour africain*, 15 mars 1979, p. 6.

Comme ce fut le cas dans ses premières années, le régime de Lamizana put compter sur le support officiel des musulmans de la CMHV. En effet, à l'instar de la cohorte d'imams et de prêcheurs des années 1960, celle des années 1970-1980 participa indirectement à la vie politique du pays en s'alignant résolument sur le pouvoir et 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 furent dissous le 8 février 1974 et l'armée reprit le pouvoir avec la formation du Gouvernement de Renouveau national (GRN) le 11 février³³⁷. Dans une correspondance au chef de l'État le 13 février 1974, El hadj Amadou Ouédraogo, le président national de la CMHV, avait accordé son soutien indéfectible au régime du « Renouveau national » 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 Mohamed (que Dieu prie pour lui et lui accorde le salut) vous appuie dans l'entreprise du redressement national³³⁸.

Cette passivité des musulmans ne saurait s'expliquer uniquement par la présence d'un régime militaire puisque l'exercice du général Lamizana n'était en rien comparable à ce qui s'observait en Guinée ou en Ouganda. En effet, 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 réapparurent³³⁹. Le soutien des musulmans à Lamizana tenait donc plus au fait qu'il apparaissait être le « candidat des musulmans ». Le président, lui-même un adepte de l'islam, avait nommé Malick Zoromé ministre des Affaires étrangères (1967-1971), qui devint le premier musulman à obtenir ce poste depuis l'indépendance de la Haute-Volta. De plus, le rapprochement qu'il entreprit avec le monde arabo-islamique répondait à une demande pressante de la communauté musulmane³⁴⁰.

Au tournant des années 1980, la Haute-Volta entra dans une phase de grande instabilité politique. La chute du régime de Lamizana en 1980 déboucha sur une période

³³⁷ Frédéric Lejeal, *Le Burkina Faso*, 2^e édition, Paris, Karthala, 2002 (1985), p. 92-93.

³³⁸ El hadj Amadou Ouédraogo, Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995, 7V485, 13 février 1974. Une copie de la lettre se trouve à l'Annexe VI.

³³⁹ Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 87-88.

³⁴⁰ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 316-317.

politique trouble, une nouvelle donne avec laquelle l'islam voltaïque, aux prises avec de nouvelles divisions internes, dut composer. Au même moment, les étudiants musulmans issus des *madâris* locales et ceux diplômés dans les grandes universités arabes et celles du Moyen-Orient commencèrent à s'affirmer comme une jeune élite arabisante au sein de cette cohorte d'imams et de prêcheurs.

B. 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 généralisèrent à plusieurs secteurs du pays. Dans ce contexte de paralysie et de mécontentement général, le Comité militaire de redressement pour le progrès national (CMRPN) perpétra un coup d'État le 25 novembre. Le colonel Saye Zerbo, ancien ministre des Affaires étrangères, renversa Lamizana et devint le chef de l'État. Après seulement deux ans et une série de décisions impopulaires, le CMRPN dut lui aussi faire face à l'hostilité des syndicats avant d'être renversé à son tour par Jean-Baptiste Ouédraogo. Celui-ci devint 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, plaça le capitaine Thomas Sankara à la présidence de l'État et du Conseil national de la révolution (CNR)³⁴¹. Ce moment constitua 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 paysans »³⁴².

En effet, 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 chercha à neutraliser

³⁴¹ 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.

³⁴² Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 116.

les « forces rétrogrades » qui empêcheraient toute avancée vers la justice sociale. Pour parvenir à cette fin, la RDP mena une lutte contre les « ennemis du peuple », aux premiers rangs desquels se trouvaient la « bourgeoisie politico-administrative », soit les responsables des régimes précédents, la « bourgeoisie commerçante » et de même que la « chefferie féodale », visant ici surtout la chefferie mossi. Le projet révolutionnaire reposait donc sur un renversement des alliances sociales où la paysannerie était appelée à devenir la base sociale du régime³⁴³.

Devant la nécessité d'instaurer un nouvel ordre sociopolitique et d'imposer ses références culturelles et idéologiques sur la société, le pouvoir sankariste malmena régulièrement les libertés publiques. Après l'échec d'un contrecoup d'État mené dans la nuit du 9 au 10 août 1983, Sankara créa 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 public étaient alors jugés au sein des Tribunaux populaires révolutionnaires (TPR)³⁴⁴. 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 domination »³⁴⁵.

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 de personnes et de groupes. En janvier 1979, les hamallistes de Ramatoulaye, avec à leur tête cheikh Sidi Mohamed Maïga, se séparèrent et se firent 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 CMHV³⁴⁶. 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. En effet, sa représentativité était circonscrite à la

³⁴³ Pascal Labazée, « Discours et contrôle politique : les avatars du sankarisme », *Politique africaine*, 33 (1989), p. 11-26.

³⁴⁴ Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 119-125.

³⁴⁵ Otayek, *loc. cit.*, 1993a, p. 106.

³⁴⁶ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 94.

zone d'influence de Sidi Mohamed Maïga de Ramatoulaye puisque les partisans de cheikh Doukouré du foyer d'Hamdallaye ne s'y reconnaissaient pas³⁴⁷.

Toutefois, l'affirmation d'une tendance « réformiste » au sein de la CMHV était à l'origine de divergences avec la tendance hamalliste de Ramatoulaye concernant les rituels confrériques. Pour cette tendance hamalliste, 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 reconnurent pas dans cette organisation³⁴⁸. Rassemblés dans le cadre d'une association unique en 1962, les musulmans se retrouvaient, en 1979, divisés et répartis officiellement entre trois organisations nationales. Ceci traduisait la diversité, mais aussi, et surtout, le manque d'unité des musulmans concernant des questions doctrinales et de légitimité et d'autorité spirituelles.

La CMHV se trouvait d'autant plus fragilisée par le déclenchement d'une nouvelle crise qui minait son autorité. Depuis le milieu des années 1970, si l'accroissement important de l'aide financière et matérielle en provenance des pays arabo-islamiques insuffla un dynamisme à l'islam, il stimula aussi grandement 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 de cette association. Ainsi, en 1972, la Libye avait octroyé une aide de 15 millions de francs CFA pour la rénovation de la Grande mosquée de Ouagadougou, mais une partie de la somme disparut sans que les travaux aient été entrepris. Le président de la CMHV, El hadj Louis Amadou Ouédraogo (1973-1977), fut mis en cause³⁴⁹.

Ces conflits s'aggravèrent par la suite où le même scénario se reproduisit en 1977. En effet, un nouveau scandale financier éclata : le projet de 300 millions de francs CFA pour la

³⁴⁷ B. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 16-17.

³⁴⁸ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 253-260.

³⁴⁹ « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour Africain*, 17 décembre 1982, p. 11.

construction d'un nouveau siège pour la CMHV, subventionné à la hauteur de 53 millions de francs CFA par les pays arabes, ne vit jamais le jour. Longtemps étouffée, cette crise éclata en avril 1982 lors du V^e congrès de la CMHV³⁵⁰. À première vue, la situation ressemblait à ce qui s'était observé dans la cohorte des années 1960 avec la présence de deux camps s'affrontant à propos de la légitimité religieuse. D'un côté, il y avait un clan formé d'imams et de marabouts « traditionalistes » dirigés par le grand imam El hadj Abdoul Salam Tiemtoré – président de la CMHV de 1982 à 1985 – Harouna Sana et Issaka Démé. El hadj Abdoul Salam Tiemtoré bénéficiait d'une très grande légitimité auprès des « traditionalistes ». Né vers 1900 d'une famille musulmane à Dondoulma, près de Ouagadougou, il commença ses études coraniques chez son oncle paternel. Il suivit 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 au pays, il ouvrit finalement une école coranique en 1927 et devint imam dans un quartier de Ouagadougou. Il gagna en reconnaissance et en légitimité si bien qu'il fut nommé grand imam en 1966 et fut désigné président de la Communauté musulmane en 1982³⁵¹.

Selon le groupe des « 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 administratives »³⁵². Ils critiquaient aussi le fait que des intellectuels francophones cumulaient certains postes de responsabilité au mépris des principes organisationnels de l'organisation³⁵³.

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 d'intellectuels francophones issus du système

³⁵⁰ *Ibidem.*

³⁵¹ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 440.

³⁵² « Crise de la Communauté Musulmane », *Carrefour Africain*, 18 janvier 1983.

³⁵³ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 348.

scolaire laïc³⁵⁴. Ayant à leur tête El hadj Toumani Triandé (alors vice-président de la Communauté musulmane), Malik Zoromé, Salif Compaoré et Sidiki Ouédraogo, ils étaient d'avis que les scandales financiers qui éclaboussèrent 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 CMHV³⁵⁵. Les francophones de ce clan se défendirent également d'être ignorants des préceptes de l'islam malgré leur méconnaissance de l'arabe comme le fit El hadj Lancina Traoré, vice-président de la commission chargée du pèlerinage depuis 1978 et ancien combattant et administrateur à la retraite : « Je ne sais pas lire l'arabe. Mais j'ai le Coran en français que je comprends très bien parce que je l'ai étudié. Je défie quiconque de venir me prouver le contraire. Des imams ne savent pas plus que ce qu'ils lisent dans le Coran »³⁵⁶.

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. Celui-ci, le plus important, concernait le contrôle des ressources financières et symboliques de l'association, considérables depuis la nouvelle politique étrangère nationale initiée par le président Lamizana. À cela s'ajoutait aussi les intérêts personnels et les rivalités individuelles comme en témoignèrent les propos de Balla Traoré : « Je ne ferai pas partie d'un bureau [de la CMHV] tant que Amadou Pitroipa et ses amis y seront »³⁵⁷. Ceci rendait donc ainsi fragile toute catégorisation entre « traditionalistes » et « modernistes » ou encore « réformistes »³⁵⁸.

Les échanges d'invectives entre les deux groupes se firent entendre sur les ondes de la radio nationale et les accusations de malversations financières et de manque de transparence n'épargnèrent pas El hadj Abdoul Salam Tientoré, le grand imam de Ouagadougou³⁵⁹. Selon El hadj Lancina Traoré de la tendance moderniste, l'esprit de tolérance manquait grandement au sein de la CMHV : « Moi-même, on m'a vilipendé, on

³⁵⁴ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 96.

³⁵⁵ René Otayek, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, 43, 2 (1996), p. 240; Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 303.

³⁵⁶ « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour Africain*, 17 décembre 1982, p. 11.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 11.

³⁵⁸ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 96; Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 349.

³⁵⁹ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 303.

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 règle »³⁶⁰. Dans ce contexte de dénigrement public tous azimuts, les autorités prirent la décision, en 1983, de suspendre les prêches à l'émission radiophonique « La Voix de l'islam »³⁶¹.

Cette profonde crise qui touchait une fois de plus la CMHV prenait donc de l'ampleur au moment où Thomas Sankara et le CNR prirent le pouvoir. Celui-ci profita donc 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 cherchait possiblement 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 besoin »³⁶². 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 privilégia la faction « traditionaliste ». En effet, sur la base de liens familiaux, le ministre accorda au fils aîné du grand imam de Ouagadougou le contrôle des *madâris* de la CMBF³⁶³ de la capitale³⁶⁴.

Malgré tout, le 13 juin 1986, le président Sankara convoqua les différents protagonistes à son bureau et les menaça de trouver sur place une solution à la crise. Au cours de débats qui durèrent dix heures et dans un climat de peur, les dirigeants de la communauté se mirent d'accord pour sortir un texte dans lequel ils affirmaient s'être réconciliés. Pour El hadj Abdoul Salam Tiemtoré, le grand imam de Ouagadougou, président de la CMBF et « figure de proue des traditionalistes », alors âgé de 87 ans, « 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 qu'El hadj Toumani Triandé, de la tendance francophone et moderniste, affirma quant

³⁶⁰ « La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour Africain*, 17 décembre 1982, p. 13.

³⁶¹ 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.

³⁶² Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240.

³⁶³ Le gouvernement de Sankara fit changer le nom du pays le 4 août 1984, d'où l'utilisation à partir d'ici de CMBF plutôt que de CMHV et de Burkina Faso au lieu de Haute-Volta.

³⁶⁴ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 97; Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 373-377; Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240-241.

à lui à la presse que « la conclusion à laquelle nous avons abouti satisfait tout le monde »³⁶⁵. La presse officielle souligna même 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 échoué »³⁶⁶, soit à mettre fin à cette crise.

Pourtant, l'entente issue de ces négociations ne fut jamais appliquée, même par l'État. Le pouvoir révolutionnaire, derrière les allures officielles du conciliateur, laissa volontairement s'accroître les divisions au sein de la CMBF allant même jusqu'à les attiser. En effet, le gouvernement accorda, en septembre 1986, des autorisations aux deux groupes pour tenir des congrès séparés, les « traditionalistes » se réunissant à Koudougou et les modernistes à Bobo-Dioulasso³⁶⁷. 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 leurs revendications³⁶⁸. En fait, au cours de cette décennie, la communauté musulmane burkinabè apparaissait plus affaiblie et divisée que jamais.

Ce morcellement fut amplifié par la prolifération d'associations islamiques au Burkina Faso au cours de la décennie des années 1980. Plusieurs d'entre elles provinrent du milieu des ONG confessionnelles notamment avec les débuts de l'Organisation islamique internationale de secours en 1984, la Fondation islamique internationale de charité du Koweït en 1986, l'Agence des musulmans d'Afrique/*Direct-Aid* en 1988 et l'Association mondiale de l'Appel islamique (AMAI) en 1990. En effet, les arabisants, en augmentation au pays avec le développement des *madâris* et dont les perspectives de débouchés étaient très faibles en dehors du domaine de l'enseignement, se lancèrent dans le domaine des ONG islamiques dans l'espoir d'y capter une partie de l'aide arabe³⁶⁹. Cette dernière était en croissance avec la poursuite, par Sankara, du réalignement diplomatique entrepris par

³⁶⁵ « Crise de la communauté musulmane. Le président du Faso fait enterrer la hache de guerre », *Sidwaya*, 16 juin 1986.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ 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, p. 7.

³⁶⁸ Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240-241; Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 100.

³⁶⁹ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 4-8.

Lamizana³⁷⁰. Par ailleurs, outre l'AEEMB et le CERFI, dont il sera question plus loin, la tendance Ahmadiyya³⁷¹ se constitua en l'Association islamique Ahmadiyya reconnue officiellement par l'État en 1986³⁷² si bien que le nombre d'associations islamiques passa à douze à la fin des années 1980³⁷³. A. Kouanda résuma 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 [...] »³⁷⁴.

L'essor associatif islamique au Burkina Faso s'inscrivait dans une tendance plus large touchant l'ensemble de la sous-région. En effet, du Sénégal à l'Afrique australe, les associations islamiques de toutes sortes se multiplièrent au cours de cette période³⁷⁵. En Côte d'Ivoire, un phénomène semblable s'observa à partir du milieu des années 1970 avec la création d'associations islamiques aux visées et intentions spécifiques, dont certaines concurrentes, telles que l'Association pour l'organisation du pèlerinage à la Mecque (AMOP) en 1978, le Conseil Supérieur islamique (CSI) en 1982 et le Conseil supérieur des imams (COSIM) en 1988³⁷⁶. De la même manière, les associations islamiques à vocation locale ou nationale se multiplièrent au Sénégal à partir de la fin des années 1970³⁷⁷.

Paradoxalement, le morcellement de l'islam burkinabé au cours de cette période en favorisa une plus grande visibilité dans la sphère publique. En effet, ceci se manifesta à travers les luttes pour l'occupation et le contrôle des mosquées à Ouagadougou sous le CNR

³⁷⁰ « 5e 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.

³⁷¹ Il s'agit d'un mouvement islamique originaire du monde indo-pakistanaïse créé au XIX^e siècle.

³⁷² Voir Issa Cissé, « La Ahmadiyya au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 2 (2010), p. 95-116.

³⁷³ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 406.

³⁷⁴ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 90.

³⁷⁵ Christian Coulon, « Introduction. Les nouvelles voies de l'*umma* africaine », Christian Coulon, dir., *Afrique politique. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002, p. 20.

³⁷⁶ Miran, *op. cit.*, 2006, p. 189-246 et p. 366-376. Pour un portrait des associations islamiques ivoiriennes à partir des années 1990, voir notamment Mathias Savadogo, « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », Muriel Gomez-Perez, dir., *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 583-600.

³⁷⁷ Muriel Gomez-Perez, « Associations islamiques à Dakar », *Islam et société au sud du Sahara*, 5 (1991), p. 5-19.

de Sankara. Celui-ci avait placé la réorganisation et le contrôle de l'espace urbain parmi ses tâches urgentes ce qui se traduisit, notamment à Ouagadougou, par le lotissement systématique des quartiers spontanés et le contingentement des terrains destinés à la prière³⁷⁸. 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 ainsi aux associations d'avoir une représentation et leurs imams un peu partout dans la ville. La réorganisation de l'espace urbain fut donc l'occasion de raviver les divisions entre les associations islamiques. La multiplication des mosquées dans la ville correspondit certes à un dynamisme et une visibilité publique accrue, mais s'avérait également être le signe des divergences internes³⁷⁹.

Ceci est à replacer dans un contexte de « réveil » islamique dans la sous-région à partir des années 1980. En effet, cette époque fut notamment caractérisée par la montée du radicalisme islamique particulièrement au Soudan, au Nigéria et au Sénégal dans un contexte international qui fut marqué, en 1979, par la révolution islamique de Khomeyni en Iran et l'invasion soviétique de l'Afghanistan à laquelle les islamistes répondirent par la déclaration du *djihad*³⁸⁰. Au Nigéria, la *Jama'at Izalat al Bida'a wa Iqâmat al-Sunna*, le Mouvement pour la suppression de l'innovation et la restauration de l'orthodoxie, prit de l'ampleur au Nigéria du Nord vers la fin des années soixante-dix³⁸¹ et particulièrement la ville de Kano³⁸². Ce mouvement et d'autres groupes islamistes contestèrent avec intransigence la laïcité de l'État et militèrent activement pour l'application de la *shari'a*³⁸³

³⁷⁸ Alain Marie, « Politique urbaine : une révolution au service de l'État », *Politique africaine*, 33 (1989), p. 27-38; Mathieu Hilgers, « Du quartier au secteur, l'évolution des limites urbaines au Burkina Faso », *Espaces et sociétés*, 122, 4 (2005), p. 67-85.

³⁷⁹ Assimi Kouanda, « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », René Otayek *et al.*, dir., *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 94.

³⁸⁰ Voir glossaire.

³⁸¹ Allan Christelow, « Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: From Mahdism to Qur'anic Integralism », *Institute of Muslim Minority Affairs*, 6, 2 (1985), p. 375-393; Roman Loimeier, « Islamic Reform and Political Change: The example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria », Eva Evers Rosander et David Westerlund, dir., *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists*, London, Hurst, 1997, p. 286-307.

³⁸² Bawuro M. Barkindo, « Growing Islamism in Kano City Since 1970: Causes, Form and Implications », Louis Brenner, dir., *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Londres, Hurst, 1993, p. 91-105.

³⁸³ Voir glossaire.

dans les années 1980³⁸⁴. Au Sénégal, les prêches commencèrent à être virulents envers l'État. Le développement du radicalisme islamique se traduisit entre autres par la création de la *Jamaatou Ibadou Rahmane* (JIR) en 1978 et du journal *Wal Fadjri*, en 1984. Ils furent les vecteurs d'un discours islamiste parfois très critique envers la laïcité de l'État³⁸⁵.

Alors que les prêches au Nigéria, au Sénégal et ailleurs dans la sous-région commençaient à être virulents envers l'État, le Burkina Faso apparaissait être une spécificité puisque les musulmans ne confrontèrent pas l'État et restèrent subordonnés aux exigences de l'État. En effet, les multiples coups d'État qui jalonnèrent les années 1980 ne se soldèrent pas en une quelconque ingérence ou prise de position des imams et des prêcheurs quant aux affaires de l'État. L'apolitisme, qui caractérisait la précédente cohorte au lendemain de l'indépendance, demeura 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, assura « leur soutien explicite à la révolution burkinabè » et adresse ses « louanges » au régime³⁸⁶. Les principales associations musulmanes firent également des compromis pour éviter de s'attirer les foudres du CNR. Ce fut le cas lorsque le gouvernement de Sankara invita 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 ». Or, bien que la loterie soit proscrite par l'islam, étant considérée comme un jeu de hasard, tous les responsables des associations musulmanes acceptèrent la proposition. Toutefois, les responsables du Mouvement sunnite se retirèrent et préférèrent plutôt envoyer un don de 300 000 francs CFA³⁸⁷ ce qui témoignait certes de leur désaccord envers l'État, mais d'une critique somme toute timide et d'un désir de parvenir à des compromis avec le pouvoir.

En dépit de la persistance d'un apolitisme généralisé chez les musulmans, la fin des années 1970 et les années 1980 marquèrent un tournant dans l'islam voltaïque. En effet, au sein de la première cohorte étudiée – celle des années 1960 et du début des années 1970 –

³⁸⁴ Muhammad D. Sulaiman, « Shiaism and the Islamic Movement in Nigeria 1979-1991 », Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, dir., *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 183-195.

³⁸⁵ Muriel Gomez-Perez, « L'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir? », *Africa Spectrum*, 29, 1 (1994), p. 79-98.

³⁸⁶ « Célébration du Mouloud à Ramatoulaye. Des fidèles de plusieurs horizons », *Sidwaya*, 12 décembre 1984.

³⁸⁷ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

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 [...] »³⁸⁸.

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 communauté³⁸⁹.

Or, la conséquence notable de l'aide arabe au Burkina Faso fut l'émergence de jeunes arabisants au sein de la cohorte des années 1970 et 1980. Par la présence marquée des jeunes formés dans les *madâris* locales et sous-régionales, mais surtout ceux en provenance des grandes universités arabes et du Moyen-Orient, cette cohorte se distingua de celle de la première décennie de l'indépendance dans laquelle les jeunes musulmans étaient surtout issus des écoles coraniques. I. Cissé, en effectuant un recensement par promotion, par médersa fréquentée avant le départ à l'étranger, par type de formations et diplômes obtenus et par catégories d'emploi après les études évalua à 218 le nombre d'étudiants du Burkina Faso partis dans les pays arabes et ceux du Moyen-Orient, des premières promotions à la fin des années 1960 jusqu'à 1990. 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 furent formés. À ceux-ci s'ajoutait la

³⁸⁸ « Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972, p. 3.

³⁸⁹ Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 236-237.

masse des arabisants formés à l'Université d'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 Syrie³⁹⁰.

Si le nombre exact des jeunes arabisants demeure difficile à évaluer au sein de cette cohorte, leur impact sur l'islam burkinabé fut, quant à lui, certain à partir du tournant des années 1980. En effet, beaucoup de musulmans interrogés parlèrent d'un second « choc » dans l'islam burkinabé avec le retour des étudiants en provenance des pays arabes, le premier étant le retour des pèlerins en 1963 et 1964³⁹¹. Les jeunes arabisants comptaient sur une légitimité différente de leurs aînés de la cohorte précédente. Ces derniers, les imams et les prêcheurs de la première décennie de l'indépendance, s'appuyaient sur leur statut d'héritiers de la tradition pour les « traditionalistes », sur l'appartenance aux idées « réformistes » de l'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 pouvaient s'appuyer sur la forte valeur symbolique accordée par les musulmans aux voyages d'études dans de prestigieuses institutions islamiques ainsi que sur leur bonne maîtrise de la langue arabe. La carte du savoir avait certes déjà été mise de l'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 d'Al-Azhar, par exemple, comportaient une forte proportion des ethnies malinké et dyula et s'installèrent majoritairement dans les villes de Bamako, Sikasso (Mali), Kankan (Guinée) et Bouaké (Côte d'Ivoire) à leur retour³⁹².

Pour certains des jeunes arabisants burkinabés des années 1970 et 1980, ils purent aussi compter sur l'acquisition de réseaux de connaissances à l'international, tissés lors de leurs stages d'études, comme source de légitimité religieuse. En effet, 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 conféra un statut

³⁹⁰ Cissé, *op. cit.*, 1994a, p. 344-345.

³⁹¹ Entretien avec Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 20 octobre 2011; entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011; entretien avec Idrissa, imam du Mouvement sunnite, radio Al Houda, 22 octobre 2011.

³⁹² Triaud, *loc. cit.*, 1979, p. 214-215.

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 participa aux changements importants dans l'islam burkinabé et plus précisément au sein de l'islam confrérique. Né en 1952, il fit partie de la première promotion de trois étudiants boursiers pour l'Arabie Saoudite en 1967-1968. Il y poursuivit ses études secondaires et s'inscrivit ensuite à l'Université islamique de Médine. Ses quatorze années d'études supérieures se conclurent par un doctorat d'État en droit islamique en 1983³⁹³. De retour à Ouagadougou, il devint imam et le cheikh hamalliste d'Hamdallaye. Les fidèles reconnurent en lui un grand savant. Alors que son père misait grandement sur son charisme et son pouvoir mystique, Aboubacar Doukouré choisit de se détacher de la tradition soufie paternelle et d'un certain islam « ésotérique » pour s'orienter vers un islam plus orthodoxe et « réformiste » prônant le retour aux origines de la religion islamique³⁹⁴. En 1986, il fut à l'origine de l'implantation d'une ONG islamique koweïtienne au Burkina Faso, la Fondation islamique internationale de charité. Ayant plusieurs contacts au Koweït, il fut approché par des responsables de cette ONG lorsqu'il donna une conférence dans ce pays pour qu'il s'occupe des démarches pour organiser l'association au Burkina Faso³⁹⁵. Les relations de Doukouré dans le monde arabe ne furent pas étrangères au fait qu'en 1987, il devint 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 devint même conseiller aux affaires islamiques de façon ponctuelle pour le Ministère des Relations extérieures³⁹⁶. La volonté de Doukouré de se rapprocher de l'État s'inscrivait dans la continuité de ce qui s'était observé chez les musulmans depuis l'indépendance, soit l'acquisition d'une légitimité en cherchant à se poser comme un partenaire du pouvoir.

Son récit de vie implique néanmoins d'apporter une précision. En effet, 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

³⁹³ Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

³⁹⁴ Mara Vitale, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 378-379.

³⁹⁵ Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

³⁹⁶ Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

autant. En effet, il faut se garder d'opposer systématiquement les intellectuels arabisants de cette cohorte et à ceux de l'islam « traditionaliste » (confréries et marabouts) puisque la réalité était plus complexe étant donné que les milieux confrériques produisaient eux aussi des arabisants alors que d'autres s'inséraient dans le cadre de la CMHV.

Dans une grande mesure, les aînés de la cohorte de la première décennie de l'indépendance et particulièrement les marabouts craignaient ces jeunes arabisants et leurs connaissances puisqu'ils pouvaient ébranler leur autorité spirituelle³⁹⁷. Nombre d'imams et de prêcheurs de la CMBF tentèrent même de s'opposer au prosélytisme de ces jeunes intellectuels auréolés d'un savoir supérieur à celui des imams traditionnels³⁹⁸. À l'inverse, au sein du Mouvement sunnite, les aînés laissèrent une plus grande place à leurs cadets en les laissant accéder à la fonction d'imam afin de les aider à « combattre » le soufisme³⁹⁹. Les aînés wahhabites, ceux 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 donna en premier une opportunité aux jeunes⁴⁰⁰, il n'en demeurait pas moins qu'il s'agissait là de former une alliance stratégique. Ceci pouvait être extrêmement bénéfique pour les aînés wahhabites dont leur tendance, relativement minoritaire au Burkina Faso, devait faire face à un contexte de forte concurrence de légitimité entre les différentes associations musulmanes.

Les jeunes arabisants « réformistes » et wahhabites des années 1970 et 1980 s'inscrivaient dans la continuité de leurs aînés de la cohorte précédente en faisant preuve d'un important activisme par le biais de prêches et en se posant comme les détenteurs d'un islam « authentique ». Ils firent également de la critique des « interprètes populaires » de l'islam, soit les marabouts et chefs confrériques, un thème central de leur propos. Comme les pèlerins des années 1960, ils critiquèrent ouvertement certains comportements des tenants de l'islam traditionnel, à travers des prêches où ils étaient accusés de régner en « chefs coutumiers » et de ne pas éclairer suffisamment les croyants sur la voie juste de

³⁹⁷ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

³⁹⁸ Otayek, *loc. cit.*, 1984, p. 310.

³⁹⁹ Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

⁴⁰⁰ Entretien avec Saïdou, responsable d'une association, à son bureau, 6 octobre 2011; entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

l'islam⁴⁰¹. Ces arabisants revendiquaient donc une légitimité et une autorité spirituelle supérieure sur les représentants de la tradition et de l'islam confrérique. L'AIT traversa d'ailleurs d'importantes crises internes entre 1979 et 1986 par l'action de ces jeunes⁴⁰².

Une des « nouveautés » dans le discours de plusieurs membres de cette cohorte fut la mise de l'avant de l'importance 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. En effet, certains maîtres coraniques, dont Cerno Bokar, désirant inscrire l'islam dans la culture africaine, insistaient sur l'importance d'enseigner le Coran dans la langue maternelle des élèves même si les transcriptions écrites se faisaient en caractère arabe⁴⁰³. En Haute-Volta, si l'imam wahhabite El hadj Sayouba Ouédraogo traduisait ses prênes de l'arabe au mooré dès les années 1960 et critiquaient l'incapacité des autres imams et marabouts à le faire⁴⁰⁴, cette pratique de la traduction demeurait très peu répandue en Haute-Volta dans les années 1960 et 1970⁴⁰⁵.

Les jeunes arabisants voltaïques ramenèrent 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'islam⁴⁰⁶. 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 Dieu⁴⁰⁷. 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. L'heure n'était plus de seulement structurer l'islam autour d'associations reconnues par l'État, mais plutôt de toucher un public plus large de fidèles. La *da'wa*⁴⁰⁸, le prosélytisme religieux,

⁴⁰¹ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 98.

⁴⁰² B. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 17-18.

⁴⁰³ Brenner, *op. cit.*, 2001, p. 87-88.

⁴⁰⁴ El Hadj Abdoul Karim Sawadogo, « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

⁴⁰⁵ Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

⁴⁰⁶ Entretien avec Adama, imam de la CMBF, sa résidence, 23 novembre 2011.

⁴⁰⁷ Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007, p. 38.

⁴⁰⁸ Voir glossaire.

prenait donc une place fondamentale au sein de cette cohorte. Il s'agissait aussi pour eux 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 – à une logique plus horizontale de type « réformiste » sans la présence d'intermédiaire entre Dieu et le fidèle et sans que se mette en place une relation hiérarchique entre un maître et le fidèle.

L'usage et la traduction dans les langues vernaculaires et le français pour favoriser une plus grande diffusion de l'islam 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 dioula⁴⁰⁹. Cependant, elles n'eurent 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 fut le choix de la langue de communication. Dans une volonté de démultiplier et 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 fut la langue maîtresse⁴¹⁰. De la même manière, les arabisants sénégalais, de plus en plus visibles avec la création de la *Jamaatou Ibadou Rahmane* en 1978, accordèrent une importance particulière au prosélytisme religieux. Dans cette optique, l'utilisation du wolof⁴¹¹ dans les prêches et du français pour les publications dans les journaux visa à sensibiliser un maximum de fidèles. Bon nombre de ces arabisants mirent également de l'avant la nécessité du bilinguisme arabe-français afin de ne pas être marginalisés socialement et professionnellement⁴¹².

Au Burkina Faso, dans les mosquées du Mouvement sunnite, la traduction du sermon se répandit plus largement, mais comme le souligna un des informateurs, cette « nouveauté » fut difficile à accepter pour plusieurs wahhabites de la cohorte précédente – ceux qui faisaient partie des pèlerins rapatriés – et constitua même un autre point de discorde avec les musulmans des autres tendances attachés à la tradition : « Ça l'a entraîné

⁴⁰⁹ Le dioula est une des langues africaines les plus parlées et comprises dans le nord de la Côte d'Ivoire.

⁴¹⁰ Miran, *op. cit.*, 2006, p. 319-322.

⁴¹¹ Le wolof est la langue nationale la plus comprise au Sénégal.

⁴¹² Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005, p. 193-222; Muriel Gomez-Perez *et al.*, « Itinéraires de réformistes musulmans au Sénégal et en Guinée : regards croisés (des années 1950 à nos jours) », Isidore Ndaywel È Nziem et M. Elisabeth Mudimbe-Boyi, dir., *Images, mémoires et savoirs : une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*, Paris, Éditions Karthala, 2009, p. 435-460.

un conflit, car certains croyaient que cela était un péché de traduire les sermons et les prêches. Ils considéraient l'arabe comme une langue sacrée »⁴¹³. En effet, un fort courant traditionnel de savants musulmans au sein de l'islam et notamment du soufisme s'opposait à la traduction du Coran. D'une part, 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. D'autre part, au caractère sacré de la lettre du texte arabe s'ajoutait l'idée de l'inimitabilité (*i'jâz*) du Coran, idée qui prit force de dogme à partir du IX^e siècle. Inimitable, le Coran était donc *a fortiori* intraduisible⁴¹⁴. Or, cette conception était largement répandue au Burkina Faso à cette époque⁴¹⁵. Si certains imams et prêchers refusaient officiellement la traduction pour ces raisons, un certain nombre d'imams et de prêchers, 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'arabe⁴¹⁶.

Pour les jeunes imams et prêchers 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 *madâris* et pour certains dans les universités arabes. Connaissant et maîtrisant ainsi mieux l'arabe, ces jeunes imams et prêchers 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 sermons et de les traduire de l'arabe au mooré en fonction de l'auditoire⁴¹⁷. 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)⁴¹⁸ et passa à 4 813 879 en 1991 (52,38 % de la population). À Ouagadougou, le pourcentage de

⁴¹³ Entretien avec Idrissa, imam du Mouvement sunnite, radio Al Houda, 22 octobre 2011.

⁴¹⁴ Voir le chapitre « "On ne peut pas traduire le Coran" » dans Cuypers et Gobillot, *op. cit.*, 2007, p. 34-39.

⁴¹⁵ Entretien avec Kassoum, imam, à son bureau à l'université, 12 octobre 2011.

⁴¹⁶ El Hadj Abdoul Karim Sawadogo, « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

⁴¹⁷ Entretien avec Lamine, imam du Mouvement sunnite, chez son oncle, 28 octobre 2011.

⁴¹⁸ Bakary Traoré, « À la recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieux au Burkina Faso », Jean-Louis Triaud, dir., *Islam et société au sud du Sahara*, n° 2 : *Diversité et habits singuliers*, Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 27-28.

musulmans était de 55,7 % en 1991⁴¹⁹. 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'autorité »⁴²⁰, les jeunes arabisants de la cohorte des années 1970 et 1980 souhaitaient discréditer les « intellectuels de statut » pour reprendre les termes de G. Kepel⁴²¹ – soit ceux qui, par 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 entre eux et les autres musulmans. Ce faisant, ils pouvaient espérer acquérir un capital d'autorité et de légitimité symbolique et religieuse pour lutter contre la gérontocratie, les aînés occupant toujours les postes importants au sein des associations musulmanes. En mettant de l'avant le bilinguisme, il s'agissait pour ces jeunes de prendre leur envol vis-à-vis de leurs aînés, mais sans engager une confrontation directe avec eux. En rejoignant un plus grand nombre de fidèles par la traduction de leurs prêches 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 constitua pour ces jeunes arabisants une opportunité supplémentaire pour revendiquer une autorité sur leurs aînés. En effet, 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 sentirent ciblés par le pouvoir. Ainsi, quelques mosquées de Ouagadougou furent rasées dans le cadre des travaux de restructuration urbaine, de hauts fonctionnaires musulmans furent licenciés, la spéculation d'importants commerçants musulmans fut dénoncée⁴²². À cela s'ajoutait la critique du « charlatanisme » des marabouts, parfois associés aux « patriarches et gardiens des traditions », qui ont « maintenu les masses dans le fatalisme par l'enseignement anti-

⁴¹⁹ Jean-Claude Barbier, « Repères démographiques. Citadins et religions au Burkina-Faso », René Otayek, dir., *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1999, p. 160.

⁴²⁰ René Otayek, « L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions », René Otayek, dir., *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993b, p. 246.

⁴²¹ Gilles Kepel, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, 35, 3 (1985), p. 424-445.

⁴²² Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 240.

progressiste qu'elles ont propagé partout à travers les campagnes »⁴²³. En 1986, le président Sankara amorça une détente envers la communauté musulmane en affirmant, au cours d'un entretien donné en mars à *Jeune Afrique*, que Lénine, Jésus et Mahomet furent « 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 société »⁴²⁴. Malgré tout, beaucoup de musulmans se sentaient les « mal-aimés » du régime.

Le discours révolutionnaire fut l'occasion pour les « réformistes » parmi ces jeunes arabisants d'interpréter la révolution sankariste à la lumière du « socialisme coranique ». En effet, ils adoptèrent un discours qui concilia à la fois leurs aspirations réformistes et les idéaux démocratiques et populaires guidant le pouvoir comme le souligna R. Otayek⁴²⁵. 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, montra comment de jeunes arabisants « réformistes » dont certains wahhabites, mirent de l'avant une modernité islamique contestant l'étiquette obscurantiste accolée à l'islam par le pouvoir révolutionnaire. Les jeunes « réformistes » articulèrent la modernité sur l'islam ce qui les distinguaient 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 mirent l'accent sur l'apport civilisateur du Coran quant à l'harmonie sociale et l'appel à la raison et à l'intelligence de l'islam. Si l'islam pouvait apparaître comme un frein au développement, ceci s'expliquerait 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 propos des jeunes insistèrent sur la justice sociale, un élément essentiel de la société islamique idéale. Dénonçant la corruption des mœurs, ils approuvèrent la mesure instaurant les TPR chargés de juger les affaires de corruption et de détournement de fonds publics⁴²⁶.

⁴²³ Labazée, *loc. cit.*, 1989, p. 14.

⁴²⁴ Cité dans Labazée, *loc. cit.*, 1989, p. 21-22.

⁴²⁵ Otayek, *loc. cit.*, 1993a, p. 101-127.

⁴²⁶ Otayek, *loc. cit.*, 1993a, p. 101-127.

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. En effet, 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 mossi. 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 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. Dans cette optique, l'inscription du discours de ces jeunes arabisants dans la logique révolutionnaire visait à acquérir une véritable légitimité et autorité religieuse par rapport à la « vieille génération » d'imams et de marabouts. L'utilisation une fois de plus de l'État comme stratégie de légitimation pour les musulmans témoignait de la persistance de leur subordination au pouvoir.

Malgré ces tensions, plusieurs des jeunes arabisants de la cohorte des années 1970 et 1980 s'incorporèrent dans les structures des principales associations musulmanes telles que la CMBF et obtinrent d'importantes responsabilités. Mahamoudou Bandé, qui émergea dans la deuxième moitié des années 1980, fut un de ceux-ci. Ayant commencé ses études au Burkina Faso, il décrocha une bourse d'études universitaire de l'Égypte en 1973. Après cinq ans d'études, il obtint une autre bourse, saoudienne cette fois, qui lui permit d'aller étudier cinq ans à La Mecque en droit islamique. À son retour, il fonda la Communauté des femmes musulmanes (CFM)⁴²⁷. La grande légitimité et autorité spirituelle que lui conféraient ses études lui permit d'obtenir un statut important au sein de la CMBF. Sa désignation au sein d'une commission de onze membres ayant pour « mission principale de faire des propositions relatives à la formation du bureau du Conseil Exécutif » de la CMBF témoigna de ce fait⁴²⁸. En effet, sa nomination se fit 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

⁴²⁷ Entretien avec Adama, imam de la CMBF, sa résidence, 23 novembre 2011. Voir l'Annexe VII.

⁴²⁸ « 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.

provinces du pays⁴²⁹. Ceci illustre donc son importance au sein de la CMBF, et ce, au niveau national.

Il n'y eut pas seulement de jeunes arabisants qui s'affirmèrent 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 se constata aussi au Burkina Faso à la même période. En effet, la décennie 1980 marqua aussi l'éveil d'une jeune frange francophone dans la communauté musulmane burkinabé qui se manifesta par la création de l'AEEMB en 1985 et du CERFI en 1989.

C. L'éveil des francisants dans l'islam burkinabé : vers l'émergence de rapprochements intergénérationnels

Durant les années 1980, alors que nombre de jeunes arabisants commencèrent à acquérir une autorité spirituelle par leurs études islamiques, les jeunes francisants revendiquèrent quant à eux une plus grande légitimité au sein de l'islam. Les tensions et les rivalités qui eurent cours à la CMBF au cours des années 1980 favorisèrent la prise de conscience d'une élite francophone musulmane. En effet, celle-ci se questionna à propos de sa place dans la communauté musulmane nationale et de la probable nécessité de créer leur 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 arabisants⁴³⁰. 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 au niveau de l'imamat et de la prédication.

⁴²⁹ « 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.

⁴³⁰ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 17.

Les arabisants se montraient de plus en plus critiques envers les francophones et leur rôle joué dans les instances dirigeantes des différentes associations musulmanes. En effet, ils soulignaient leur ignorance en matières islamiques et les considéraient comme de « vieux fonctionnaires » à la retraite incapables de s'occuper efficacement des problèmes de l'islam. Ainsi, il se posait une crise de légitimité au sein des musulmans entre arabisants et francisants⁴³¹. Or, de plus en plus de jeunes musulmans francophones issus des milieux scolaires laïques souhaitaient revendiquer une légitimité et avoir une plus grande place au sein de l'islam burkinabé malgré leurs détracteurs. Cependant, dans le contexte de l'époque 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. Ils n'étaient toutefois pas reconnus juridiquement par l'État. En 1977, la création de la Troupe Muhammad devait servir à freiner la démobilitation de jeunes étudiants musulmans par rapport à la jeunesse catholique, très dynamique et militant notamment dans la Jeunesse estudiantine catholique et le Groupe biblique, et celle laïque impliquée entre autres dans l'Association estudiantine des scolaires de Ouagadougou et le Club Jeune Sciences. Il s'agissait donc pour ces jeunes musulmans de sortir de leur réserve en disposant d'un cadre de formation, d'encadrement et d'épanouissement moral et spirituel⁴³². Quelques années plus tard, en 1981, des contacts entre des musulmans de différents établissements scolaires naquit l'Association Musulmane des Scolaires Voltaïques (AMSV). Entre décembre 1981 et mars 1985, bien qu'elle ne bénéficiait pas d'une reconnaissance officielle, elle servit de cadre de mobilisation pour les jeunes musulmans francophones par l'organisation de cours religieux, de conférences, de projections cinématographiques et l'ouverture d'un camp islamique en 1984⁴³³.

⁴³¹ Cissé *op. cit.*, 1994a, p. 342.

⁴³² « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina*, www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&title=AEEMB&oPage=aeemb, page consultée le 29 août 2012.

⁴³³ *Ibidem*.

L'AMSV, qui était présente dans différents lycées et collèges burkinabés, n'avait cependant aucune instance centralisée qui dirigeait l'ensemble du mouvement. Ainsi, certains membres de l'organisation, suite à la mobilisation d'étudiants de l'Université de Ouagadougou, dont Marboulaye Nombré et Ibrahim Barra, voulurent remédier à la situation et former une organisation officielle afin de travailler dans la légalité. Ce désir se manifesta par 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 1986⁴³⁴. 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*⁴³⁵. En ce sens, cela concordait avec le discours des jeunes arabisants qui déplorait la *fitna*⁴³⁶ au sein de la communauté musulmane et qui souhaitait 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 épanouissement⁴³⁷. 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.

L'AEEMB s'inspira beaucoup de ce qui s'était passé du côté ivoirien. En effet, en Côte d'Ivoire, au cours des années 1970, émergea une classe de jeunes musulmans francophones éduqués dans le secteur scolaire occidentalisé. Ces jeunes se trouvaient confrontés 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 ». Ce fut dans ce contexte que s'inscrivit la création de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) reconnue officiellement en 1979, qui fut la toute première organisation nationale de jeunesse musulmane du pays. L'ambition de l'association était de développer les efforts de formation

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ Otayek, *loc. cit.*, 1996, p. 236-237.

⁴³⁶ Voir glossaire.

⁴³⁷ *An-Nasr*, n° 002 de juillet-août-septembre 1997, p. 1.

islamique des élèves et des étudiants musulmans occidentalises⁴³⁸. L'influence de l'AEEMCI sur la création de l'AEEMB fut importante par la présence dans l'AEEMB d'anciens membres de l'AEEMCI venus au Burkina Faso pour la poursuite de leurs études supérieures. C'était le cas de l'Ivoirien Ibrahim Barra qui fut d'ailleurs désigné comme premier président de l'AEEMB en 1986⁴³⁹. Outre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire, c'était l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest qui fut, à cette époque, marquée par l'éveil des musulmans francophones et plus particulièrement ceux issus des milieux universitaires laïcs, comme en témoigna la création de l'Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD) le 31 mai 1984⁴⁴⁰, de l'Association des Étudiants Musulmans à l'Université de Niamey (AEMUN) le 11 janvier 1993⁴⁴¹ et plus tardivement, de l'Association des élèves et étudiants musulmans du Bénin (ACEEMUB) fondée en 2001⁴⁴².

Pour atteindre ses objectifs, l'AEEMB mit l'accent sur un travail d'éducation et de formation religieuses en organisant des conférences dans les établissements scolaires et universitaires, des cours du soir, des sorties à caractère religieux, des causeries-débats, des projections de films, des séminaires, des colonies de vacances, des semaines culturelles et des activités récréatives (théâtre, sport, etc.)⁴⁴³. Un séminaire national, organisé en août 1989, regroupa même 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 spécifiquement les francophones, un profil de fidèles qui avait été jusque-là grandement ignoré. Plus important encore, il s'agissait d'organiser la jeunesse musulmane autour de l'islam dans le but de favoriser une meilleure pratique de la religion chez les francophones.

⁴³⁸ Miran, *op. cit.*, 2006, p. 304-346.

⁴³⁹ « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina*, www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&title=AEEMB&oPage=aeemb, page consultée le 29 août 2012.

⁴⁴⁰ Pour plus de détails sur cette association, voir 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*, 54, 3 (2008), p. 95-117.

⁴⁴¹ Sounaye, *loc. cit.*, 2012, p. 6-8.

⁴⁴² Denise Brégand, « Circulation dans les "communautés" musulmanes plurielles du Bénin : catégorisations, auto-identifications », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012b), p. 471-491.

⁴⁴³ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 34.

Malgré la présence de tensions avec bon nombre d'arabisants, plusieurs activités organisées par l'AEEMB furent l'occasion de rapprochements entre francisants et arabisants. Cette collaboration se manifesta 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 religieuses⁴⁴⁴.

Les objectifs de l'AEEMB furent rappelés par ses militants lors de leur premier congrès le 19 juillet 1988. De la même manière que les jeunes arabisants tentèrent de réfuter l'étiquette rétrograde accolée parfois à l'islam par le gouvernement révolutionnaire, les militants de l'AEEMB s'affairèrent à déconstruire les préjugés ternissant l'image de l'islam au Burkina Faso. En effet, Ibrahim Bara, président du bureau national de l'association de 1986 à 1988, rappela d'abord 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 spécifique scolaire et étudiantin »⁴⁴⁵. 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" »⁴⁴⁶. Bara jugea 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, un prosélytisme et une défense accrue de leur religion, vecteur d'une « culture » et d'une « civilisation »⁴⁴⁷. Le président de l'AEEMB interpella 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 sur des polémiques qui de surcroît ne constituaient pas les piliers de la religion : le fait de croiser ou non les bras lors

⁴⁴⁴ Entretien avec Siaka, siège de l'AEEMB, 3 octobre 2011; Cissé, *op. cit.*, 1994b, p. 13-14.

⁴⁴⁵ « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988, p. 8.

⁴⁴⁶ « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988, p. 8.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

de la prière, dire un ou deux saluts à la fin de chaque prière, bouger ou non l'index pendant la récitation du salut de Ibrahim, etc.⁴⁴⁸.

La création de cette association fut l'occasion de rapprochements et de négociations intergénérationnels entre les jeunes de l'AEEMB et les tenants des autres associations islamiques nationales. En effet, l'association prit contact avec tous les responsables musulmans pour leur présenter et expliquer les objectifs et les méthodes de travail de sa nouvelle structure et demander leur soutien. La légitimité de l'AEEMB fit cependant 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 musulmanes »⁴⁴⁹. Au cours de ce processus, les membres de l'AEEMB rencontrèrent des difficultés comme l'expliqua Ibrahim Barra, dans un entretien accordé au journal trimestriel islamique *An-Nasr* : « 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 Sana⁴⁵⁰, les gens de la mosquée avait décidé de nous lapider »⁴⁵¹. Exagération ou réalité? Toujours est-il que si les circonstances exactes de cet évènement sont inconnues, il n'en demeure pas moins que ceci témoignait de la position précaire des musulmans francophones et de leur manque de légitimité. 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 porta ses fruits, car plusieurs imams de Ouagadougou se trouvèrent parmi les invités du premier congrès de l'AEEMB⁴⁵².

⁴⁴⁸ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 39.

⁴⁴⁹ « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina*, www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&title=AEEMB&oPage=aeemb, page consultée le 29 août 2012.

⁴⁵⁰ L'actuel grand imam du Burkina Faso et ancien président de la CMBF (1997-2004).

⁴⁵¹ « 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*, juillet-septembre 2011, p. 7.

⁴⁵² « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988, p. 8.

Ce rapprochement était d'autant plus nécessaire, que l'AEEMB ne disposait pas de moyens financiers adéquats pour accomplir ses ambitions. Elle se tourna donc vers les associations musulmanes de ses aînés 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 Ouédraogo⁴⁵³, se poursuivit avec l'AEEMB. En effet, le Mouvement sunnite réaffirma son soutien matériel, religieux et moral envers les jeunes francophones de cette association en prêtant assistance à leur premier congrès en 1988 en octroyant des voitures⁴⁵⁴. La relation et les ponts intergénérationnels qui s'établirent entre les membres des deux associations étaient les prémisses 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. En effet, le Mouvement sunnite cherchait toujours à consolider sa présence au sein de la communauté musulmane burkinabé ce qui l'invitait à se rapprocher de cette nouvelle association « réformiste ». Cette stratégie fut cependant provisoire puisqu'en 1988, le départ d'El hadj Souleymane Ouédraogo de la présidence du Mouvement sunnite marqua la fin de l'aide envers l'AEEMB selon le site internet de l'association francophone⁴⁵⁵.

Ce rapprochement entre les deux associations déplut cependant à la CMBF qui alla jusqu'à taxer l'AEEMB de « pion wahhabite »⁴⁵⁶. Par son orientation « réformiste », l'AEEMB suscitait également une certaine crainte à l'extérieur de la communauté musulmane, telle qu'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

⁴⁵³ Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

⁴⁵⁴ « Genèse de l'AEEMB », *Site officiel de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans au Burkina*, www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&title=AEEMB&oPage=aeemb, page consultée le 29 août 2012.

⁴⁵⁵ Site de l'AEEMB. Aucun entretien n'a cependant pu corroborer cette information.

⁴⁵⁶ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 49.

devienne pas (tant les signes premiers inquiètent) le noyau de l'intégrisme musulman, tel qu'on le voit dans certains pays⁴⁵⁷.

En 1989, la création d'une nouvelle association musulmane confirma l'éveil et la montée des francisants dans la communauté musulmane burkinabé. Le Cercle d'Études de Recherches et de Formation Islamiques (CERFI), reconnu officiellement le 23 juin 1989, s'inscrivit dans une suite logique de la création de l'AEEMB. En effet, d'anciens membres de cette association, rendus sur le marché du travail et pour plusieurs des fonctionnaires, souhaitaient bénéficier d'un autre cadre d'expression et de formation islamique. En fait, cette volonté s'inscrivait dans un contexte plus large de revitalisation de la foi dans des milieux musulmans généralement non pratiquants. M. Miran observa ce genre de phénomène à Abidjan en Côte d'Ivoire. En effet, à partir des années 1980, une nouvelle classe moyenne et supérieure de musulmans « réformistes », mieux intégrée au secteur moderne de l'économie ivoirienne, s'élargit considérablement. Cette bourgeoisie urbaine de « marabouts en cravate » ne partageait ni les problèmes ni les aspirations de la masse musulmane si bien qu'elle reconsidérait les conceptions et la gestion de l'islam dans le pays⁴⁵⁸. La création du CERFI s'inscrivait dans ce même contexte. 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 Faso⁴⁵⁹. Le CERFI orienta ses objectifs sur cinq principaux axes :

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'islam⁴⁶⁰.

Le CERFI, en quelque sorte le prolongement de l'AEEMB, entretint des relations étroites avec son organisation sœur. Les deux mouvements « réformistes » francophones se

⁴⁵⁷ « Clôture du congrès de l'AEEMB : vers un succès de l'islam au Burkina », *Sidwaya*, 26 juillet 1988, p. 9.

⁴⁵⁸ 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 », *Revue canadienne des études africaines*, 41, 1 (2007), p. 99-100.

⁴⁵⁹ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 51-54.

⁴⁶⁰ Statuts du CERFI titre III, article 6.

concertaient de façon régulière et organisaient des activités en commun d'où la très grande proximité de leur discours. Privilégiant la formation des fidèles, ils dénoncèrent un certain nombre de pratiques jugées contraires aux principes islamiques : le fanatisme, la division, l'intolérance, le maraboutage et le syncrétisme religieux en général⁴⁶¹. 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. Leurs membres, maîtrisant bien les données scientifiques, historiques, politiques, géographiques et surtout le français, pouvaient plus aisément articuler l'islam aux grandes questions contemporaines, que ce soit la laïcité ou la mondialisation⁴⁶². Bien qu'il fallut attendre le début de la décennie 1990 pour voir les premiers imams relevant de l'AEEMB et du CERFI, leurs prêcheurs, dynamiques, commencèrent à se présenter comme des interprètes et des vecteurs légitimes de l'islam⁴⁶³.

Au tournant des années 1990, une certaine incertitude planait sur l'islam burkinabé malgré le dynamisme affiché par la cohorte de musulmans des années 1970 et 1980. Le Burkina Faso connut un nouveau coup d'État le 15 octobre 1987 avec l'assassinat de Thomas Sankara et la dissolution du CNR et du gouvernement. Nommé président du Front populaire, Blaise Compaoré engagea alors 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. Malgré une nouvelle tentative de réconciliation entreprise par le président Compaoré en 1988, les musulmans de la CMBF ne réussirent pas à retrouver l'unité⁴⁶⁴. Au Mouvement sunnite, les divergences internes qui émergèrent dans le courant des années 1980 se transposèrent dans les sermons et les prêches parfois virulents des membres de l'association⁴⁶⁵. Ceci déboucha sur une crise le 30 août 1988 qui conduisit à la fin du mandat du président El hadj Souleymane Ouédraogo⁴⁶⁶. La libération politique et

⁴⁶¹ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 68.

⁴⁶² Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

⁴⁶³ Ouédraogo, *op. cit.*, 2000, p. 102.

⁴⁶⁴ « Le Conseil islamique burkinabé retourne à la source sur le CIB », *L'Observateur Paalga*, 28 septembre 1994, p. 7.

⁴⁶⁵ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 12-16.

⁴⁶⁶ Kouanda, *loc. cit.*, 1998, p. 98.

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, jeunes que plus âgés, largement médiatisés. Les rapprochements et négociations intergénérationnels observés durant les années 1980 s'accrurent dans les décennies suivantes.

CHAPITRE IV

LES CHEMINS SINUEUX DE L'AFFIRMATION D'UNE CITOYENNETÉ MUSULMANE : ENTRE RAPPROCHEMENTS INTERGÉNÉRATIONNELS, AUTO-CENSURE ET MORALISATION DE LA SPHÈRE PUBLIQUE (1991-2012)

Les années 1990 et 2000 furent caractérisées par une réorganisation interne des mosquées à travers un désir de professionnaliser leur gestion et celle de l'imamat. L'émergence de tensions au sein de plusieurs mosquées, notamment celles du Mouvement sunnite, conduisit à la création de collèges d'imams et de rectorats de mosquée dans la grande majorité d'entre elles. Ces réformes, visant à mettre les imams à l'écart des dossiers administratifs, contribuèrent à accélérer les rapprochements intergénérationnels initiés dans les années 1980. La généralisation à Ouagadougou d'un principe de rotation d'imams à l'intérieur d'une même mosquée pour la direction de la prière du vendredi allait aussi dans ce sens. Les aînés, reconnaissant davantage la légitimité voire même l'autorité religieuse de certains jeunes imams et prêcheurs érudits, firent 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 – un imam titulaire concentrant tous les pouvoirs – et l'autorité des aînés demeure très présente. C'est également le cas au sein de la Grande mosquée de Ouagadougou gérée par la CMBF où le grand imam Sana refuse la mise en place d'un collège d'imams.

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 firent en sorte que les musulmans voulurent donner une plus grande visibilité publique à l'islam. Ainsi, à Ouagadougou, de nouveaux médias virent le jour. Il y eut la création de périodiques, de chaînes de radio et de télévision islamiques. Ceci, conjugué à la vente de cassettes audio, de CD et de DVD de sermons et prêches et l'utilisation de l'internet, favorisèrent l'émergence d'une nouvelle cohorte d'imams et de prêcheurs et d'une certaine « hypermédiatisation » de leurs prêches. Cette

dernière toucha autant les jeunes que les aînés, les arabisants que les francisants. La visibilité publique de l'islam se manifesta également par une plus vaste occupation du territoire urbain de la capitale grâce entre autres à la construction de deux universités islamiques et de plusieurs mosquées ainsi que la création de nouvelles associations.

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 audacieux. En effet, le contenu de leurs propos est plutôt caractérisé par une certaine standardisation. Alors que le discours de plusieurs jeunes imams et prêcheurs arabisants de la cohorte des années 1970 et 1980 comportait des critiques parfois virulentes des pratiques religieuses des autres tendances islamiques, l'accent est actuellement mis sur l'importance de l'unité et de la lutte contre la division *fitna*. Si la majorité des figures islamiques évitent encore les questions politiques et ont du même coup intégré une forme d'autocensure dans un contexte politique semi-autoritaire, les jeunes imams et prêcheurs de l'AEEMB/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.

A. 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 se caractérisa par une accélération de la dynamique de rapprochements intergénérationnels initiés dans les années 1980. Ceci fut étroitement lié à l'adoption de réformes concernant l'organisation interne de la mosquée dans le but de professionnaliser la charge d'imam et les discours. Ces réformes se traduisirent notamment par la création de collèges d'imams et la mise sur pied d'un rectorat de la mosquée, une structure administrative s'occupant de la gestion quotidienne du lieu de culte. À l'AEEMB et 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 intergénérationnelles⁴⁶⁷. Lors de ces réunions, ils préparent, en collaboration, un programme bimensuel des différents sujets qui feront l'objet d'un

⁴⁶⁷ Entretien avec Salif, responsable d'une association, siège du CERFI, 9 novembre 2011.

sermon lors des prières du vendredi. Ceci se fait en tenant compte du calendrier des grandes fêtes musulmanes et de l'actualité en général⁴⁶⁸. Puis, suivant une rotation entre les huit imams de l'association, l'attribution des sermons est faite en fonction des capacités et de la spécialisation des études de chaque imam. De plus, 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 présent⁴⁶⁹.

Les réformes visèrent également à minimiser les conflits internes et à diluer l'autorité de certains imams aînés agissant en potentat au sein de leurs mosquées. En mettant ainsi à l'écart les imams des dossiers administratifs, il s'agissait de ne plus se trouver avec des imams trop centralisateurs et autoritaires et ainsi de « rompre avec les relations sociales de type pyramidal selon lequel l'imam titulaire détient le pouvoir de décision au détriment des imams suppléants »⁴⁷⁰. Cette volonté émergea notamment 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 Souleymane Ouédraogo. Idrissa Semdé, vice-président, accéda alors à la présidence dans un contexte de crise⁴⁷¹. Celui-ci, un francophone, ne parvint cependant pas à s'imposer et à régler les dissensions. Ainsi, un courant contestataire se forma rapidement autour de l'imam Sayouba Ouédraogo. Celui-ci, maître coranique et arabophone rapatrié d'Arabie Saoudite aux débuts des années 1960, était considéré comme un doyen et fondateur du Mouvement sunnite par nombre d'arabisants⁴⁷². 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 sunnite⁴⁷³. En effet, Sayouba Ouédraogo estimait que son poste d'imam

⁴⁶⁸ Un exemple d'un tel programme se trouve en Annexe VIII.

⁴⁶⁹ Entretien avec Salif, responsable d'une association, siège du CERFI, 9 novembre 2011.

⁴⁷⁰ Muriel Gomez-Perez, « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », Laurent Fourchard *et al.*, dir., *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 412.

⁴⁷¹ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 14-16.

⁴⁷² « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

⁴⁷³ « Crise du Mouvement sunnite du Burkina : attention au dérapage », *Sidwaya*, 31 mars 1995, p. 5.

devait lui permettre de cumuler le rôle de guide spirituel et de guide temporel, soit la gestion administrative contrôlée par Idrissa Semdé⁴⁷⁴.

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) raviva les tensions. Sayouba Ouédraogo et ses partisans s'y opposèrent puisque l'imam « voulait maintenir une seule tribune où il pourrait à souhait faire passer ses idées »⁴⁷⁵ et ainsi s'assurer d'une large audience de fidèles. Les tensions montèrent d'un cran le 8 février 1995 à la mosquée wahhabite de Zangouettin, qui eut l'air « d'un camp assiégé » avec l'« intervention énergique et rapide de la police pour éviter le pire » entre les partisans des deux groupes⁴⁷⁶. D'autres débordements eurent lieu le 21 avril 1995 lors de l'ouverture d'une nouvelle mosquée wahhabite. Il y eut plusieurs agressions à l'arme blanche et des fidèles échangèrent même des tirs de carabine, entraînant la mort d'une personne et faisant plusieurs blessés⁴⁷⁷. À la suite de cette tragédie, le ministère de l'Administration territoriale rendit public un arrêté suspendant les activités du Mouvement sunnite et ordonnant la fermeture de la mosquée centrale de Zangouettin et de celle du secteur 28⁴⁷⁸.

Une réunion de réconciliation, qui eut lieu le 9 janvier 1996 sous l'égide du ministre de l'Administration territoriale, mit provisoirement fin au conflit grâce à la levée des sanctions consacrant la reprise des activités du Mouvement sunnite et la réouverture de leurs lieux de culte⁴⁷⁹. Selon les termes de l'accord, la gestion provisoire de l'association fut confiée à un comité de vingt membres, dont dix provenant de chacun des deux camps. L'imam Sayouba Ouédraogo et le président Idrissa Semdé furent tous deux déchargés de leurs responsabilités. L'entente prévoit 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

⁴⁷⁴ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 19-20.

⁴⁷⁵ *Le Pays*, 30 septembre 2002, p. 27 cité dans Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 26.

⁴⁷⁶ « Le torchon brûle entre les sunnites », *L'Observateur Paalga*, 9 février 1995.

⁴⁷⁷ « Dassasgho : vendredi sanglant à la mosquée sunnite », *L'Observateur Paalga*, 24 avril 1995.

⁴⁷⁸ « Ministère de l'Administration Territoriale : deux mosquées sunnites fermées », *L'Observateur Paalga*, 27 avril 1995.

⁴⁷⁹ « Mosquées sunnites de Ouaga : ils enterrent la hache de guerre », *L'Observateur Paalga*, 11 janvier 1996.

du vendredi à Ouagadougou affiliées au Mouvement sunnite⁴⁸⁰. 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 fidèles⁴⁸¹.

Ce fut finalement en novembre 2001, à Ziniaré, que se tint un nouveau congrès qui devait permettre le renouvellement des structures dirigeantes du Mouvement sunnite⁴⁸². Cependant, l'imam Sayouba Ouédraogo, n'ayant pas participé à l'assemblée, demanda l'annulation des décisions qui y furent prises et proposa la convocation d'une autre rencontre regroupant toutes les parties⁴⁸³. Le contexte tendu conduisit à de nouveaux affrontements violents entre wahhabites à la grande mosquée de Zangouettin le 17 juillet 2002 et les forces de l'ordre durent procéder à l'arrestation d'une quinzaine de personnes. La mosquée centrale fut à nouveau fermée⁴⁸⁴. Il fallut attendre 2006 pour que le Mouvement sunnite connaisse un dénouement de crise. Ceci fut rendu possible par l'arrivée de Mohamad Kindo. Par ses prêches très appréciés, il émergea rapidement comme le candidat de la réconciliation si bien qu'il fut nommé à l'unanimité grand imam des wahhabites. De ce fait, la grande mosquée wahhabite de Zangouettin fut rouverte le 6 octobre 2006⁴⁸⁵.

Le congrès de novembre 2007 du Mouvement sunnite vota l'adoption d'un conseil des oulémas et des sages, un organe consultatif composé de 25 membres, dont Mohamad Kindo fut nommé coordonnateur. Au terme de ce congrès, la désignation des imams au Mouvement sunnite devint, à première vue, assez démocratique dans la mesure où, pour une mosquée dans un quartier donné, les fidèles de ce 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 retenus⁴⁸⁶. Cependant, comme l'a rappelé I. Cissé, le conseil des oulémas est l'instance qui gère véritablement l'association malgré la présence d'un président. Ainsi, Mohamad Kindo, devenu grand

⁴⁸⁰ « Mouvement sunnite du Burkina : la paix à tout prix », *L'Observateur Paalga*, 15 janvier 1996.

⁴⁸¹ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 424.

⁴⁸² « Mouvement Sunnite du Burkina : un nouveau départ », *Sidwaya*, 13 novembre 2001.

⁴⁸³ « Mouvement sunnite du Burkina : "Enterrons la hache de guerre" », *L'Observateur Paalga*, 16 septembre 2002.

⁴⁸⁴ « Bataille rangée à la mosquée de Zangouettin », *Le Pays*, 18 juillet 2002.

⁴⁸⁵ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 28.

⁴⁸⁶ Entretien avec Saïdou, responsable d'une association, à son bureau, 6 octobre 2011.

imam et coordonnateur du conseil des oulémas et des sages, s'impose comme le véritable responsable du Mouvement sunnite⁴⁸⁷.

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 se généralisa dans les mosquées des diverses tendances islamiques de Ouagadougou. S'il n'est pas facile de déterminer quelle association musulmane fut la première à instaurer cette pratique, plusieurs en revendiquant la paternité⁴⁸⁸, son adoption est digne d'intérêt puisqu'elle permit 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 Ben Massoud expliqua 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 vendredi⁴⁸⁹.

Un responsable du Mouvement sunnite abonda 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 la critique. Ceci peut également mener à des conflits d'intérêts, d'où l'adoption de cette résolution⁴⁹⁰.

Depuis les années 1990, les aînés, de leur côté, firent 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'hérédité⁴⁹¹. Le Mouvement sunnite s'inscrivit dans cette tendance comme le souligna un de ses imams : « On tente de

⁴⁸⁷ Cissé, *loc. cit.*, 2009, p. 28-29.

⁴⁸⁸ Entretien avec Siale, responsable d'une association, radio Al Houde, 10 novembre 2011.

⁴⁸⁹ *Ibidem.*

⁴⁹⁰ Entretien avec Saïdou, responsable d'une association, à son bureau, 6 octobre 2011.

⁴⁹¹ Entretien avec Mamadou, imam de la CMBF, à la mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011; entretien avec Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 20 octobre 2011.

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 prière »⁴⁹².

La plus grande légitimité accordée aux jeunes peut s'expliquer par le fait qu'ils se firent de plus en plus visibles à travers leur militantisme dans différentes associations musulmanes du pays. C'est notamment le cas au sein de l'AEEMB et de la « Commission de la jeunesse » de la CMBF créée en 1995⁴⁹³. Selon un imam de la CMBF, ceci contribua donc à faire changer la mentalité qui prévalait chez les aînés selon laquelle les jeunes ne s'adonnaient pas à la pratique religieuse⁴⁹⁴. Daby, un imam de l'AEEMB/CERFI, abonda 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'islam »⁴⁹⁵. En s'impliquant activement dans le militantisme islamique, les jeunes de la cohorte des années 1990 et 2000 revendiquaient du même coup une place plus importante au sein de l'islam aux côtés de leurs aînés. Certes, ces demandes n'étaient pas nouvelles. En effet, plusieurs jeunes arabisants burkinabés de la cohorte précédente cherchèrent 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 1980⁴⁹⁶. De la même manière, les jeunes wahhabites sénégalais de la JIR voulurent renverser les aînés en critiquant de façon parfois virulente la proximité des dirigeants de l'UCM avec l'État⁴⁹⁷. La nouveauté avec les jeunes burkinabés de la cohorte des années 1990 et 2000 réside dans le fait qu'ils recherchent une légitimité en misant davantage sur le dialogue intergénérationnel et moins sur les critiques virulentes envers les aînés.

⁴⁹² Entretien avec Idrissa, imam du Mouvement sunnite, radio Al Houda, 22 octobre 2011.

⁴⁹³ Entretien avec Mohamad, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 13 octobre 2011.

⁴⁹⁴ Entretien avec Issa, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 10 octobre 2011.

⁴⁹⁵ Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

⁴⁹⁶ Voir le chapitre précédent.

⁴⁹⁷ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005, p. 193-222.

Cette stratégie de rapprochement s'avéra efficace puisque depuis les années 1990, jeunes et aînés joignirent davantage leurs efforts pour participer et réorganiser le prosélytisme. Dans un grand nombre de mosquées, les aînés accordèrent une place plus importante aux jeunes en leur donnant plus de responsabilités en leur laissant par exemple officier la prière du vendredi, car « les aînés se sont rendu compte que les jeunes apprennent vite »⁴⁹⁸. Ainsi, ces rapprochements intergénérationnels étaient non seulement le résultat d'une démarche des jeunes, mais aussi d'une prise de conscience des aînés à 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 musulmane⁴⁹⁹. En effet, beaucoup de jeunes, par leur implication communautaire, étaient en mesure d'établir plus aisément des liens entre les enseignements coraniques et les situations concrètes touchant les autres jeunes dans la vie quotidienne contemporaine⁵⁰⁰.

Les aînés sont ainsi maintenant plus enclins à reconnaître la légitimité voire même l'autorité religieuse des jeunes imams et prêcheurs⁵⁰¹ 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'entre eux. Outre ses talents d'orateurs, 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 assurée »⁵⁰².

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

⁴⁹⁸ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2005, p. 193-222.

⁴⁹⁹ Entretien avec Mamadou, imam de la CMBF, à la mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011.

⁵⁰⁰ Muriel Gomez-Perez *et al.*, « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective », *Journal of Religion in Africa*, 39, 2 (2009), p. 202.

⁵⁰¹ Entretien avec Issa, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 10 octobre 2011.

⁵⁰² Hamado Nana, « Prêches du dimanche de Ismaïl Derra : un jeune érudit qui fait courir les foules », *Sidwaya*, 1^{er} juillet 2005.

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'âge »⁵⁰³. Un imam âgé de la CMBF confia même qu'il lui arrivait parfois de faire comme s'il était malade pour qu'un jeune puisse prendre sa place pour guider la prière quotidienne⁵⁰⁴. 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 instruits⁵⁰⁵.

Ces rapprochements intergénérationnels se manifestent aussi par le désir de certains imams âgés, peu formés, qui tentent d'obtenir de l'aide des plus jeunes, plus instruits, pour les aider à préparer et moderniser leurs sermons⁵⁰⁶. L'imam arabisant Issa Kafondo, connu principalement pour la radiodiffusion de ses sermons sur les ondes de Ridwâne 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 texte⁵⁰⁷. C'est aussi le cas d'Issiaka de la CMBF :

J'ai étudié dans une médessa burkinabé 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 ou d'aller étudier à l'étranger que ce soit dans les générations antérieures ou actuelles⁵⁰⁸.

⁵⁰³ Entretien avec Mamoudou, imam du Mouvement sunnite, mosquée du vendredi à l'est près du camp militaire du général Sangoulé Lamizana, 29 octobre 2011.

⁵⁰⁴ Entretien avec Diaba, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 12 novembre 2011.

⁵⁰⁵ Entretien avec Alpha, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

⁵⁰⁶ Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

⁵⁰⁷ Entretien avec Mustapha, imam, radio Ridwâne, 3 octobre 2011.

⁵⁰⁸ Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.

Le fait que les aînés prirent 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 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'est observé aussi en Côte d'Ivoire, au Sénégal et au Niger⁵⁰⁹. 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 prêcheurs⁵¹⁰. En effet, 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'expression »⁵¹¹.

La volonté de réorganiser le prosélytisme islamique et de professionnaliser la gestion des mosquées et des prêches se manifesta également par l'importance accrue accordée au niveau de formation des imams et des prêcheurs, et ce, pour l'ensemble des tendances islamiques du Burkina Faso. En effet, les différentes associations musulmanes organisent ou participent assez régulièrement à des séances de formations pour les imams et les prêcheurs depuis les années 1990⁵¹². 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 participaient⁵¹³. Cette initiative fut répétée l'année suivante sous le thème « Message de la mosquée » et réunit 300 participants de la capitale⁵¹⁴. Du côté de l'AEEMB, des cycles de formation sont offerts pour les militants aspirant à devenir imams concernant l'art oratoire, les connaissances islamiques, etc.⁵¹⁵.

⁵⁰⁹ Gomez-Perez *et al.*, *loc. cit.*, 2009, p. 205-208; Sounaye, *loc. cit.*, 2012, p. 217-258.

⁵¹⁰ Entretien avec Mohamad, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 13 octobre 2011.

⁵¹¹ Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011; entretien avec Aziz, prêcheur, radio Al Houda, 10 octobre 2011.

⁵¹² Entretien avec Adama, imam de la CMBF, sa résidence, 23 novembre 2011.

⁵¹³ « Communauté musulmane du Burkina : le sermon des imams au centre d'un séminaire de formation », *Sidwaya*, 7 juillet 2006.

⁵¹⁴ « Imams et prédicateurs : une formation pour des messages adaptés à la mosquée », *Le Pays*, 19 mars 2008.

⁵¹⁵ Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

Des ONG islamiques transnationales offrent également de telles formations depuis le milieu des années 1990. Par exemple, l'Association mondiale de l'appel islamique (AMAI) organisa un séminaire autour du thème du « Rôle du prêcheur et de l'imam pour une meilleure connaissance de l'islam » en 2002. 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 portèrent 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'islam⁵¹⁶. 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 comporter »⁵¹⁷. 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 fut organisée pour une quarantaine d'individus⁵¹⁸.

Par ces nombreuses initiatives, il apparaît clairement 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, soit l'hébergement, la nourriture, etc.⁵¹⁹. En outre, un des informateurs ayant obtenu son doctorat dans une université arabe, fit également état du non-renouveau du contenu des conférences et des séances de cours d'année en année⁵²⁰. 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 rencontrer⁵²¹.

Malgré les évolutions importantes participant à la professionnalisation de la gestion des mosquées ainsi que dans la formulation des prêches et des sermons, des exemples

⁵¹⁶ « AMAI - Les imams et les prêcheurs mieux outillés », *L'Observateur Paalga*, 23 octobre 2002.

⁵¹⁷ « Association mondiale de l'Appel islamique : des imams à l'école de la prédication ». *Sidwaya*, 17 juin 2006.

⁵¹⁸ Entretien avec Mustapha, imam, radio Ridwâne, 3 octobre 2011.

⁵¹⁹ Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

⁵²⁰ Entretien avec Habib, docteur et professeur à l'Université Al Houda, Université Al Houda, 9 octobre 2011.

⁵²¹ Entretien avec Mamadou, imam de la CMBF, à la mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011.

montrent que ces réformes sont impossibles ou difficiles à mettre en œuvre. En effet, 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'adjoints⁵²². Ainsi, 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 vendredi⁵²³. De plus, la charge de l'imam dans cette mosquée s'avère être un héritage transmis par l'imam à ses enfants. En effet, le fondateur de la mosquée était le grand-père du cheikh Doukouré. Lorsqu'il décéda, ce fut son fils, le père de Doukouré, qui devint responsable de la mosquée⁵²⁴. De la même manière, l'organisation interne des mosquées de l'AIT/CITB demeure elles aussi traditionnelles. À la mort de Sidi Mohammed Maïga en février 1987, la dynastie des cheikhs de Ramatoulaye se consolida par la succession de son fils, cheikh Aboubacar Maïga II, à la tête de cette tendance hamalliste et de l'AIT⁵²⁵. Il tirait sa légitimité et son autorité non seulement de sa licence en théologie, mais surtout de son lien de parenté direct avec le fondateur qui le rendait détenteur de la *baraka*. Étant seulement âgé de 40 ans lorsqu'il devint le nouveau cheikh de Ramatoulaye, Aboubacar Maïga II s'entoura d'un groupe d'aînés d'une soixantaine d'années 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 entre maîtres et disciples⁵²⁶. Ceci explique pourquoi les imams de la Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso (CITB)⁵²⁷ 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

⁵²² Entretien avec Bakary, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

⁵²³ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 413.

⁵²⁴ Entretien avec Alpha, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

⁵²⁵ « Maouloud 87 à Ramatoulaye. Le 1er office de Cheick Aboubacar Maïga II », *Sidwaya*, 9 novembre 1987, p. 4.

⁵²⁶ B. Savadogo, *loc. cit.*, 1996, p. 19-20.

⁵²⁷ La *Tidjaniyya* « douze grains » a fusionné en 2009 avec l'AIT pour créer la Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso (CITB).

pas dire cela de cette façon puisque nous sommes de bons successeurs de nos pères et nos mères qui étaient nos maîtres »⁵²⁸.

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. En effet, 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 encore 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 problèmes »⁵²⁹. Ainsi, l'islam tel que pratiqué au sein de la CITB semble être marqué par la persistance de rapports intergénérationnels marqués par 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 intergénérationnelles se posent donc toujours malgré des réformes internes au sein des mosquées.

Du côté de la CMBF, les changements semblent aussi être difficiles à opérer. Bien que de nombreuses mosquées de Ouagadougou affiliées à la CMBF aient adopté le principe de la rotation des imams, les jeunes rencontrent parfois encore des difficultés dans certaines d'entre elles. En effet, au sein de la Grande mosquée de Ouagadougou, de vives tensions se firent sentir suite à l'échec de l'instauration d'un collège d'imams. Alors que le nouveau bureau de la CMBF, composé essentiellement de jeunes francophones, souhaite la mise en place d'un collège de trois imams du vendredi, le grand imam de Ouagadougou, l'imam Sana, appuyé par l'ancienne génération plus traditionaliste, refuse ce changement et désire continuer à choisir son imam suppléant, qui a un rôle beaucoup plus effacé⁵³⁰.

⁵²⁸ Entretien avec un groupe d'imams de la *Tidjaniyya*, imams de la *Tidjaniyya*, mosquée du vendredi principale de la *Tidjaniyya*, 19 novembre 2011.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 424-425.

Ayant déjà occupé conjointement le poste de président et de grand imam au début des années 2000, l'imam Sana n'en était d'ailleurs pas à ses premières tensions avec le bureau de la CMBF. En effet, le bureau exécutif de l'association, dans une lettre publiée dans la presse, en septembre 2004⁵³¹, fit part de son désaveu envers Sana. Celui-ci était entre autres accusé de mauvaise gouvernance concernant la gestion des dons faits à la communauté. De plus, le mandat de président de Sana, obtenu en 1997, devait officiellement se terminer à la fin décembre 2002. Cependant, son refus de nommer son successeur lors de la tenue du congrès mena à une crise et il fut finalement remplacé au poste de président par Oumarou Kanazoé au terme du congrès de la CMBF des 8 et 9 octobre 2004. Aboubacar Sana demeura toutefois le grand imam de la Grande mosquée de Ouagadougou⁵³².

L'adoption de réformes visant la professionnalisation de la gestion des mosquées et celle de la préparation des sermons et des prêches à Ouagadougou favorise 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 résulta en une plus grande visibilité et médiatisation de l'islam et de certains imams et prêcheurs.

B. « Transition démocratique » et libéralisation de la sphère publique : entre compétition religieuse féroce et visibilité accrue de l'islam burkinabé

À la suite du discours de La Baule du 20 juin 1990⁵³³, le régime de Compaoré entreprit de réintroduire le multipartisme grâce à la présentation, le 2 juin 1991, de la constitution de la IV^e République du Burkina Faso, qui fut approuvée par référendum à

⁵³¹ « Communauté musulmane du Burkina Faso : un chapelet de griefs contre l'imam Sana », *L'Observateur Paalga*, 20 septembre 2004.

⁵³² « Communauté musulmane : Oumarou Kanazoé reprend sa chose », *L'Observateur Paalga*, 11 octobre 2004.

⁵³³ 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 prôna le conditionnement de l'aide française 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.

93 %⁵³⁴. Celle-ci s'accompagna 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 vigueur »⁵³⁵. Cette volonté se manifesta par la suite avec la création du Conseil supérieur de l'information du Burkina Faso (CSI) décrété 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 responsables »⁵³⁶. Puis, à la suite d'une loi adoptée le 2 février 2005 assurant la constitutionnalisation de l'instance de régulation, le CSI devint le Conseil supérieur de la communication (CSC)⁵³⁷. La mise sur pied de cette instance marquait donc un tournant dans l'histoire du pays, puisque les différents régimes étatiques depuis l'indépendance s'étaient réservé pratiquement le monopole audiovisuel et médiatique⁵³⁸.

La libéralisation des télécommunications accrut les possibilités d'expression dans la sphère publique pour les différents acteurs burkinabés, dont ceux religieux. Ces derniers se manifestèrent par la création de médias de type confessionnel. Le pays assista alors à une vague de médiatisation spirituelle où la radio et dans une moindre mesure la télévision furent employées comme voies de prosélytisme et d'affirmation religieuse. Ce fut les mouvements (néo)pentecôtistes et catholiques qui se montrèrent initialement les plus entreprenants. La Radio Évangélique Développement fut lancée le 2 juillet 1993, sous l'impulsion du pasteur protestant Mamadou Philippe Karambiri; puis, dans les mois suivants, une radio catholique, Radio Maria, fut créée grâce à l'initiative du cardinal Zoungrana. En 1995, la Fédération des Églises Évangéliques lança elle aussi sa radio, Radio Lumière Vie Développement. À cela, s'ajoutèrent à Ouagadougou deux chaînes de

⁵³⁴ Lejeal, *op. cit.*, 2002, p. 142-144.

⁵³⁵ « Constitution du Burkina Faso », *Présidence du Burkina Faso*, <http://presidence.bf/constitution.php?sid=22>, page consultée le 16 avril 2012.

⁵³⁶ « Le conseil : historique », *Conseil supérieur de la communication*, www.csi.bf/conseil/historique.htm, page consultée le 16 avril 2012.

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ 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.

télévision religieuses : une évangélique, Canal Viim Koèga (CKV), et une catholique, TV Maria, mise de l'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 confessionnelles⁵³⁹.

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 témoignèrent de la visibilité des groupes chrétiens. La sphère publique burkinabée devint ainsi rapidement un espace de compétition et de concurrence religieuse marquée par l'émergence d'entrepreneurs religieux⁵⁴⁰. D'origine américaine, l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, regroupant 500 000 fidèles, soit 90 % des pentecôtistes burkinabés et 5 % de la population nationale, se montra particulièrement dynamique⁵⁴¹. En effet, à l'échelle sous-continentale, le Burkina-Faso devint le centre de diffusion de ce mouvement⁵⁴² et au niveau national, la présence pentecôtiste fut de plus en plus visible et reconnue dans la sphère publique. La participation des Assemblées de Dieu à la Commission électorale nationale indépendante lors du scrutin présidentiel de décembre 1998 témoignait de ce fait⁵⁴³. La vivacité médiatique des groupes religieux et particulièrement celle des mouvements pentecôtistes n'est cependant pas propre au Burkina Faso. En fait, malgré leur vigueur, ils n'affichent pas le même dynamisme que les pentecôtistes des pays voisins tels que le Bénin⁵⁴⁴, le Ghana, avec la *Church of Pentecost*⁵⁴⁵, et le Nigéria avec la *Redeemed Christian Church of God*⁵⁴⁶. En fait, plus

⁵³⁹ « 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.

⁵⁴⁰ 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*, 16, 1 (2009), p. 83-98; Maud Lasseur et Cédric Mayrargue, « Introduction au thème. Le religieux dans la pluralisation contemporaine : éclatement et concurrence », *Politique africaine*, 123 (2011), p. 5-25.

⁵⁴¹ Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, 2^e édition, Paris, Karthala, 2009 (2003), p. 29.

⁵⁴² Cédric Mayrargue, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, 22, 1 (2004), p. 98.

⁵⁴³ Cédric Mayrargue, *loc. cit.*, 2004, p. 106.

⁵⁴⁴ Cédric Mayrargue, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin : Pentecôtisme et formation d'un espace public*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Université Montesquieu - Bordeaux IV, 2002, 616p.; Albert de Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire : Le cas béninois*, Paris, L'Harmattan, 2001, 469p.

⁵⁴⁵ Sandra Fancello, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2006, 378p.; Paul Gifford, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a*

largement, 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 mouvements religieux de la planète, de plus en plus visibles dans la sphère publique⁵⁴⁷.

Devant la médiatisation des autres courants religieux, les musulmans burkinabés, isolés par rapport aux chrétiens plus entreprenants, désirèrent donner une grande visibilité à l'islam par le biais des médias. Comme l'a souligné C. Mayrargue, dans un contexte de « champs religieux extrêmement diversifiés et concurrentiels »⁵⁴⁸, 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'emprunts »⁵⁴⁹. Pour nombre de musulmans burkinabés, il s'agissait de « promouvoir l'image de marque de l'islam »⁵⁵⁰, 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'audiovisuel, 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

Globalising African Economy, Londres, Hurst & Company, 2004, 216p.; Birgit Meyer, « Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana », Birgit Meyer et Annelies Moors, dir., *Religion, Media and the Public Sphere*, Indianapolis, Indiana University Press, 2006, p. 290-312; Marleen de Witte, « Fans and Followers: Marketing Charisma, Making Religious Celebrity in Ghana », *Australian Religion Studies Review*, 24, 3 (2011), p. 231-253; J. Kwabena Asamoah-Gyadu, *African Charismatics: Current Developments Within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden, Brill, 2004, 280p.

⁵⁴⁶ Ruth Marshall, *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, 359p.; Matthews A. Ojo, *The End-Time Army: Charismatic Movements in Modern Nigeria*, Trenton, Africa World Press, 2006, 292p.; Rosalind I. J. Hackett, « Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 28, 3 (1998), p. 258-277; Rosalind I. J. Hackett, « The New Virtual (Inter)Face of African Pentecostalism », *Society*, 46, 6 (2009), p. 496-503; 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, 410p.

⁵⁴⁷ Birgit Meyer et Annelies Moors, dir., *Religion, Media and the Public Sphere*, Indianapolis, Indiana University Press, 2006, 336p.

⁵⁴⁸ Mayrargue, *loc. cit.*, 2004, p. 103.

⁵⁴⁹ Mayrargue, *loc. cit.*, 2009, p. 98.

⁵⁵⁰ Hassan Diallo, conférence-débat organisée par le CERFI, enregistrement personnel, date inconnue.

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'islam⁵⁵¹.

Cette volonté se manifesta notamment par l'apparition de plusieurs périodiques islamiques avec la publication des mensuels *Al Qibla*, *La Preuve* et *Al Mawada* ainsi que le bulletin trimestriel *An-Nasr* publié par l'AEEMB. Des difficultés d'ordre matériel, financier et humain ne permirent cependant pas aux trois premiers organes de perdurer. Ce fut véritablement à partir de janvier 1997, avec le lancement de l'hebdomadaire francophone *An-Nasr Vendredi* de l'AEEMB, qu'un périodique islamique connut un essor. Ce « bulletin d'information et de formation », toujours actif, et dont certains articles se trouvent maintenant en ligne⁵⁵², aborde des sujets assez variés et offre des transcriptions de prêches ou de sermons prononcés lors des prières des fêtes religieuses.

Alors que les chrétiens et les pentecôtistes fondèrent des radios confessionnelles dès les années 1990, il fallut attendre la décennie suivante pour voir apparaître des radios islamiques au Burkina Faso. La première fut créée à Bobo-Dioulasso par la Communauté Islamique Ahmadiyya en 2002 (Radio Islamique Ahmadiyya)⁵⁵³, mais c'est seulement en décembre 2004 qu'eut lieu le lancement de la première chaîne de radio privée islamique à Ouagadougou, la radio Al Houda. Une deuxième, Ridwâne pour le développement, fut mise en onde le 13 mars 2010 sous l'initiative de cheikh Aboubacar Doukouré⁵⁵⁴. 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 chrétiens »⁵⁵⁵. Le responsable de la fondation Ben Massoud, l'ONG islamique à l'origine de la création de la chaîne Al Houda, donna une explication similaire :

⁵⁵¹ Hassan Diallo, conférence-débat organisée par le CERFI, enregistrement personnel, date inconnue.

⁵⁵² « Le groupe An-Nasr », AEEMB, www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&title=ANSR&oPage=an_nasr, page consultée le 19 juin 2012.

⁵⁵³ Fabienne Samson, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *Ethnographiques.org*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), consulté le 17 avril 2012.

⁵⁵⁴ Assétou Badoh, « Radio Ridwane pour le développement : la voix de l'islam sur la 100.3 FM », *Sidwaya*, 16 mars 2010.

⁵⁵⁵ 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*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), consulté le 19 février 2012.

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 projet⁵⁵⁶.

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 médium le plus important au Burkina Faso. En effet, selon des données de 2005, deux tiers des ménages burkinabés disposaient d'une radio alors qu'un sixième d'entre eux avaient une télévision⁵⁵⁷. 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 nationales »⁵⁵⁸.

La radiodiffusion de sermons et de prêches sur les ondes d'Al Houda et de Ridwâne donna une grande présence et visibilité aux discours de plusieurs imams et prêcheurs arabisants de la cohorte de la transition démocratique. Un de ceux-ci fut le jeune prêcheur arabisant Ismaël Derra, membre de la CMBF, qui devint 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 partit 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 se mit à prêcher à Ouagadougou⁵⁵⁹. En 2005, un article de journal de la presse généraliste fit état de la popularité de ce prêcheur, « beau temps mauvais temps », attirant chaque semaine plusieurs

⁵⁵⁶ Entretien avec Siale, responsable d'une association, radio Al Houda, 10 novembre 2011.

⁵⁵⁷ Sylvie Capitant, « La radio en Afrique de l'Ouest, un "média carrefour" sous-estimé? L'exemple du Burkina Faso », *Réseaux*, 150, 4 (2008), p. 202.

⁵⁵⁸ Sylvie Capitant, *loc. cit.*, 2008, p. 203.

⁵⁵⁹ Entretien avec Aziz, prêcheur, radio Al Houda, 10 octobre 2011.

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'était dit impressionné par l'« éloquence » et le ton posé du prêcheur⁵⁶⁰.

Abdoul Rahmane Guelbéogo, du Mouvement sunnite, 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 de mériter une bourse pour aller étudier quatre ans à l'Université de Médine en Arabie Saoudite où il se spécialisa sur l'étude des *hadiths*⁵⁶¹. 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 lui a rapidement valu une charge d'imam à la mosquée du vendredi du Mouvement sunnite dans le secteur 20 de Ouagadougou⁵⁶².

L'« hypermédiation des prêches » tend à toucher autant les jeunes imams et prédicateurs comme Ismaël Derra et Abdoul Rahmane Guelbéogo, que des plus âgés au sein de la cohorte des années 1990 et 2000, et ce, 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 tant dans les médias islamiques que ceux non confessionnels. Ces trois arabisants, s'étant fait remarquer durant les années 1990 et 2000, ont en commun d'avoir un talent d'orateur, qui leur permet d'attirer les fidèles, et ont poursuivi des études islamiques à l'étranger. En effet, Aboubacar Sana a fait ses études universitaires en Arabie Saoudite⁵⁶³. Mohamad Kindo a pour sa part étudié dans une médersa à Bobo-Dioulasso avant de partir en Arabie Saoudite en 1982 en

⁵⁶⁰ « Prêches du dimanche de Ismaïl Derra : un jeune érudit qui fait courir les foules », *Sidwaya*, 1^{er} juillet 2005.

⁵⁶¹ Entretien avec Bocar, imam du Mouvement sunnite, à son bureau, 28 octobre 2011.

⁵⁶² Entretien avec Sékou, responsable d'une association, sa résidence, 5 novembre 2011.

⁵⁶³ Entretien avec Ayo, imam de la CMBF, Café Istanbul, 22 octobre 2011.

tant que boursier de l'Université de Médine, d'où il obtint une thèse en théologie en 2003⁵⁶⁴. Quant à Mohamed Sawadogo, également boursier, il quitta le Burkina Faso en 1979 à destination de Riyad en Arabie Saoudite où il obtint un doctorat en rhétorique prophétique. Il y resta 22 ans⁵⁶⁵. L'hypermédiatisation toucha aussi certains imams et prêcheurs plus âgés issus de la cohorte précédente des années 1970 et 1980. 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, 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. En effet, beaucoup sont issus de la filière des *madâris* locales ou sous-régionales et 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. 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. En effet, Lamine, qui anime une émission éducative islamique sur les ondes d'Al Houda, a suivi une formation à l'Université islamique de Say au Niger⁵⁶⁶ 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 Ridwâne⁵⁶⁷. Ainsi, avec le phénomène de la médiatisation, ce n'est plus seulement l'acquisition d'un savoir religieux dans les grandes universités islamiques qui est essentiel comme ce pouvait être le cas dans les cohortes précédentes, mais aussi le talent d'orateur et son charisme. Autour de ces imams et prêcheurs médiatisés se construit donc une nouvelle logique de légitimité et

⁵⁶⁴ Entretien avec Idrissa, imam du Mouvement sunnite, radio Al Houda, 22 octobre 2011.

⁵⁶⁵ Entretien avec Kassoum, imam, à son bureau à l'université, 12 octobre 2011.

⁵⁶⁶ Entretien avec Lamine, imam du Mouvement sunnite, chez son oncle, 28 octobre 2011.

⁵⁶⁷ Entretien avec Daouda, imam de la CMBF, mosquée du vendredi du secteur 19 (Nooze), 18 octobre 2011.

d'autorité religieuse. En s'appuyant sur le cas du Mali, D. E. 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*⁵⁶⁸.

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 Sana à la Place de la Nation à Ouagadougou où les fidèles se réunissent en très grand nombre⁵⁶⁹. 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. En effet, à l'occasion d'une cérémonie commémorative du Maouloud 2007 en compagnie de Chérif Ousmane Madani Haïdara⁵⁷⁰, guide spirituel malien très médiatisé dans son pays et l'ensemble de la sous-région, le stade d'une capacité de 35 000 personnes fut rempli au maximum de sa capacité et des fidèles se virent même refuser l'accès⁵⁷¹. En investissant de tels espaces « non religieux », dont certains plus « luxueux » comme des hôtels, il s'agissait pour les musulmans de changer l'image rétrograde souvent accolée à l'islam dans l'imaginaire collectif du Burkina Faso. Ce faisant, ils pouvaient ainsi mieux attirer de nouveaux profils de fidèles à islamiser tels que des cadres, des intellectuels, 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

⁵⁶⁸ Dorothea E. Schulz, « Promises of (im)mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, 33, 2 (2006a), p. 222.

⁵⁶⁹ Voir l'Annexe IX.

⁵⁷⁰ Voir notamment Benjamin F. Soares, « Islam and Public Piety in Mali », Armando Salvatore et Dale F. Eickelman, dir., *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Brill, 2004, p. 205-226; Benjamin F. Soares, « Islam in Mali in the Neoliberal Era », *African Affairs*, 105, 418 (2006), p. 77-95; Gilles Holder, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 389-425.

⁵⁷¹ Hamadi Barro, « Le stade du 4-Août refuse du monde », *Le Pays*, 25 juin 2007.

lieu populaire où sont organisés de grands rassemblements, mais c'est aussi prendre possession d'un lieu originellement laïc et ludique afin de l'islamiser »⁵⁷².

La mise en ondes de la chaîne de télévision islamique Al Houda, tout juste lancée depuis le printemps 2012, devrait accentuer la visibilité de l'islam burkinabé et de plusieurs arabisants de cette cohorte. Ce projet a notamment été financé par la fondation Ben Massoud d'El hadj Issouf Kanazoé, la même ONG à l'origine de la création de la radio Al Houda. Avec la création de chaînes de radio islamique, il s'agissait surtout pour les musulmans de répondre au dynamisme des chrétiens et de rejoindre un maximum de fidèles par le biais du médium le plus répandu à l'échelle nationale. La mise sur pied d'une chaîne de télévision releva davantage d'une stratégie visant à donner une allure moderne à l'islam pour attirer une clientèle de fidèles plus aisés. Le but était également de remoraliser de la société burkinabée. Des prêches faisaient d'ailleurs régulièrement état du problème du contenu télévisuel :

La *télénovela* 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 programme islamique de remplacement qui soit une alternative à ce que nous vivons. En tant qu'intellectuels, nous sommes interpellés⁵⁷³.

Hamadou, qui travaillait sur le projet de la télévision Al Houda à l'automne 2011, expliqua que le caractère « immoral » des émissions diffusées sur les grandes chaînes de télévision fut un incitatif important :

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,

⁵⁷² 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*, 39, 2 (2007), p. 51.

⁵⁷³ « La télévision », *An-Nasr Vendredi*, 7 mai 2010.

des préoccupations des gens. Nous voulons offrir des émissions sans tenir compte des différentes tendances de l'islam⁵⁷⁴.

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 prêches dans les kiosques situés devant la Grande mosquée de la CMBF⁵⁷⁵ et ailleurs dans la capitale. La figure de l'imam ou du prêcheur est omniprésente et mise en valeur sur les pochettes⁵⁷⁶. Des sermons et des prêches de plusieurs figures populaires sont même disponibles sur internet en téléchargement sur le site web « Le Musulman du Faso », créé en 2012⁵⁷⁷. Sur la page d'accueil, il est possible d'écouter les derniers sermons du vendredi de plusieurs importantes de la capitale alors que dans la section « Les prêches », les enregistrements sont classés selon le prêcheur ou l'imam. Ce site est très complet avec la présence d'un forum et de différentes sections thématiques (« Le coran », « La prière », « Hadiths », etc.)⁵⁷⁸. Le « Musulman du Faso » a même une présence sur les médias sociaux avec sa page Facebook et Google+. Le concepteur de ce site, dont le nom n'est pas connu, propose également une page web entièrement consacrée au prêcheur Ismaël Derra⁵⁷⁹ et à l'imam Mohamad Kindo⁵⁸⁰, où il était possible, en date du 19 septembre 2012, d'écouter un total de 72 enregistrements audio.

Ainsi, alors que l'islam burkinabé était généralement considéré comme peu dynamique et en retard par rapport aux autres religions 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'Ouest⁵⁸¹, dont la Côte d'Ivoire⁵⁸² et le Mali⁵⁸³, ainsi que dans le monde en général. Dans la sous-

⁵⁷⁴ Entretien avec Hamadou, responsable du projet de la chaîne de télévision Al Houda, bureaux de la RTB, 23 novembre 2011.

⁵⁷⁵ Voir l'Annexe X.

⁵⁷⁶ Voir l'annexe XI.

⁵⁷⁷ <http://islam.bf>.

⁵⁷⁸ Voir l'Annexe XII pour une capture d'écran de la page d'accueil « Le Musulman du Faso ».

⁵⁷⁹ <http://ismaielderra.islam.bf>.

⁵⁸⁰ <http://kindo.islam.bf>.

⁵⁸¹ Muriel Gomez-Perez, « Political Islam in West Africa From the 1980s to the Present », Amel Boubekeur et Olivier Roy, dir., *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*. London, Hurst, 2012, p. 133.

⁵⁸² M. 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*, 67, 3 (1997), p. 441-453.

région, l'exemple le plus probant est celui du Malien Chérif Ousmane Madani Haïdara, évoqué précédemment. Ne disposant pas d'une autorité religieuse traditionnelle par son origine ou sa formation, il s'est appuyé sur ses talents d'orateurs et sur la large diffusion de ses discours par le biais de la radio, d'enregistrements audio et autre matériel promotionnel : « *Wherever one goes in Bamako, one finds it almost impossible to escape the at-once piercing and comforting sound of his [Cherif Ousmane Haïdara] voice, disseminated by innumerable audiotape recorders and radios that are mounted on house walls and market stands and that blast from various vehicles of transportation, including city taxis, bicycles, and motorbikes* »⁵⁸⁴. Plus largement, la mise en marché de divers produits de consommation religieux et la présence de sites internet islamiques s'inscrit dans le phénomène de l'« islam de marché » qu'a observé P. Haenni dans l'ensemble du monde musulman⁵⁸⁵. Il se développe une nouvelle culture de consommation islamique tout comme un engagement au libre marché et au consumérisme⁵⁸⁶.

L'islam burkinabé n'a pas seulement acquis une visibilité dans la sphère publique à travers sa présence accrue dans les médias, mais aussi par la prolifération d'associations islamiques à l'échelle nationale, au nombre de 198 en 2008, actives dans les actions sociales, caritatives et éducationnelles⁵⁸⁷. L'occupation du territoire urbain grâce à la construction de nombreuses mosquées participa également à cette dynamique. Alors que la ville de Ouagadougou ne comptait qu'une seule mosquée en 1954, elle en comptait 200, dont une trentaine du vendredi, en 1993⁵⁸⁸. Aujourd'hui on en dénombre plus de 600⁵⁸⁹, dont certaines sont monumentales⁵⁹⁰. Comme l'a rappelé M. Gomez-Perez, l'emplacement

⁵⁸³ Dorothea E. Schulz, « Evoking moral community, fragmenting Muslim discourse: Sermon audio-recordings and the reconfiguration of public debate in Mali », *Journal for Islamic Studies*, 27 (2007), p. 39-72.

⁵⁸⁴ Schulz, *loc. cit.*, 2006a, p. 210.

⁵⁸⁵ Patrick Haenni, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris, Seuil, 2005, 108p. Voir aussi Stewart M. Hoover, *Religion in a Media Age*, New York, Taylor & Francis Group, 2006, 341p.

⁵⁸⁶ Amel Boubekeur et Olivier Roy, « Introduction. Whatever Happened to the Islamists or... Political Islam Itself? », Amel Boubekeur et Olivier Roy, dir., *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*, London, Hurst, 2012, p. 7-9.

⁵⁸⁷ Traoré, *loc. cit.*, 2010, p. 30.

⁵⁸⁸ Kouanda, *loc. cit.*, 1996, p. 91.

⁵⁸⁹ Traoré, *loc. cit.*, 2010, p. 29.

⁵⁹⁰ Dans le quartier de Ouaga 2000, le richissime 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

d'une mosquée n'est jamais choisi de façon neutre. En effet, il y a 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 islamique⁵⁹¹. La course pour le contrôle des mosquées qui s'était engagée à Ouagadougou au cours de la décennie 1980 entre les différentes associations musulmanes⁵⁹² se poursuivit donc dans les années 1990 et 2000.

Contrairement aux autres associations musulmanes qui eurent 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 passa de trois en 1995 à vingt-cinq en 2007⁵⁹³ –, l'AEEMB et le CERFI adoptèrent 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 fit construire sa première mosquée du vendredi au siège de son association à Ouagadougou. Cet emplacement correspondait au profil de fidèles visés, les étudiants, puisqu'il se trouvait dans le quartier Wemtenga, face au campus et le long d'une voie de circulation principale. Quant au CERFI, leur première mosquée du vendredi dans la capitale fut construite en 1997 dans le secteur 16 près du quartier récent 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 cravates ».

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'amorça finalement avec le lancement officiel des travaux de la première phase le 9 septembre 2012⁵⁹⁴. De la même manière que l'AEEMB, le CERFI, plutôt que de bâtir d'autres mosquées dans la capitale, souhaite ajouter en 2013 un lycée au siège de l'association où se

mosquée de vendredi à Darsalami : un geste de Kanazoé aux fidèles », *Sidwaya*, 9 mars 2010. Voir l'Annexe XIII pour une photo de cette mosquée en construction.

⁵⁹¹ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 416-419.

⁵⁹² Kouanda, *loc. cit.*, 1996, p. 91-99.

⁵⁹³ Entretien avec Saïdou, responsable d'une association, à son bureau, 6 octobre 2011.

⁵⁹⁴ Moussa Diallo, « Reconstruction de la mosquée de l'AEEMB : un complexe culturel islamique moderne en perspective », *Lefaso.net*, 11 septembre 2012. Voir l'Annexe XIV.

trouve la mosquée, qui compte déjà une salle de classe⁵⁹⁵. La mosquée du vendredi devient donc de plus en plus un lieu de rassemblement populaire à forte dimension éducative et sociale⁵⁹⁶.

La construction de la première mosquée du vendredi de l'AEEMB et de celle du CERFI dans les années 1990 favorisa une nouvelle visibilité pour de jeunes imams et prêcheurs francisants au sein de la cohorte de la transition démocratique. En effet, l'ouverture de ces deux lieux de culte marqua l'introduction du français comme langue employée pour le sermon du vendredi et lors des fêtes islamiques⁵⁹⁷, tribune que n'avaient pas les francisants de la cohorte précédente. Certains imams et prêcheurs francophones de l'AEEMB/CERFI purent aussi bénéficier d'une plus grande présence dans la sphère publique par leur apparition à la radio, à la télévision et dans la presse. En effet, des radios commerciales privées non confessionnelles telles que Savane FM et la chaîne nationale publique, la Radiodiffusion Télévision du Burkina (RTB), présentent, depuis quelques années, des émissions sur l'islam, animées par des imams et prêcheurs francophones, et diffusent certains de leurs sermons et prêches en différé⁵⁹⁸. D'autres imams jouissent également d'une visibilité télévisuelle. C'est le cas du jeune imam francophone Halidou Ilboudo affilié à l'AEEMB/CERFI et enseignant de profession, qui anime l'émission hebdomadaire « Foi de croyant » à l'antenne de la chaîne publique RTB⁵⁹⁹. D'autres sont présents de façon régulière dans la presse privée non confessionnelle. L'imam Tiégo Tiemtoré, ancien président de l'AEEMB (1990-1992), est un de ceux-ci. Ayant suivi une formation en journalisme et en communication, il est parfois invité à se prononcer sur des questions d'actualité telles que sa rétrospective de l'année 2007⁶⁰⁰ ou la situation au Mali avec l'action des rebelles maliens d'*Ansar Dine*⁶⁰¹. Ses sermons, transcrits intégralement ou résumés, sont parfois publiés dans les journaux⁶⁰². Les discours des imams et des prêcheurs

⁵⁹⁵ « Sollicitation », *CERFI*, 13 août 2012, <http://cerfibf.com/documents/Sollicitation.pdf>, page consultée le 10 novembre 2012.

⁵⁹⁶ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2009, p. 408.

⁵⁹⁷ Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

⁵⁹⁸ Entretien avec Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 11 octobre 2011. Voir l'Annexe XV.

⁵⁹⁹ Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

⁶⁰⁰ Sèni Dabo, « Rétrospective. L'année 2007 vue sur le plan religieux par l'imam Tiégo Tiemtoré », *Le Pays*, 31 décembre 2007.

⁶⁰¹ « Situation au Nord-Mali : "Ce n'est pas de l'islam" », *Sidwaya*, 17 août 2012.

⁶⁰² Imam Tiégo Tiemtoré, « Fête de Ramadan : sermon de l'AEEMB et du CERFI », *Fasonet*, 7 novembre 2005.

francophones de l'AEEMB/CERFI ont aussi une diffusion à travers un système de prêt d'enregistrements de sermons sur cassettes audio et de vidéos. En effet, les fidèles peuvent emprunter de telles copies tant au siège de l'AEEMB qu'à celui du CERFI. Enfin, certains des discours de ces imams et prêcheurs sont également publiés dans le *An-Nasr Vendredi*.

Les francisants de la cohorte de la transition démocratique ont la particularité d'être issus de milieux universitaires laïcs francophones, d'avoir majoritairement étudié au Burkina Faso, tout en ayant suivi des cursus scolaires très différents les uns des autres. Ainsi, certains imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI possèdent une formation en mathématique, en sociologie ou encore en communication⁶⁰³. L'imam Ismaël Tiendrébégo a fait une maîtrise en droit et un certificat en gestion des ressources humaines à l'Université de Ouagadougou. L'imam Nouhoun Bakayogo a quant à lui une formation de géographe et d'économiste suivie à la même université⁶⁰⁴. 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. 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 simple et didactique. Outre leur formation et leur profession axées sur la communication pour certains, leur initiation aux prêches et à l'imamat par le biais d'ateliers donnés par l'AEEMB et le CERFI et 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 collaborèrent avec des francisants de l'AEEMB pour donner des cours d'arabe, le rectorat des mosquées de l'AEEMB et du CERFI nommèrent deux arabisants imam dans les années 1990. Ayant

⁶⁰³ Entretien avec Siaka, responsable d'une association, siège de l'AEEMB, 3 octobre 2011.

⁶⁰⁴ Entretien avec Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 20 octobre 2011.

commencé par diriger les prières quotidiennes, ces deux individus prononcent aujourd'hui des sermons du vendredi dans la mosquée de l'AEEMB et celle du CERFI⁶⁰⁵.

Aux médias plus « traditionnels » que sont la presse, la radio et la télévision s'est ajouté l'internet dans lequel l'islam burkinabé a manifesté sa présence. En effet, l'AEEMB dispose d'un site web créé en 2007 et qui est régulièrement mis à jour. En 2008, ce site 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 Burkina Faso⁶⁰⁶. Quant au CERFI⁶⁰⁷ et à la CMBF⁶⁰⁸, s'ils disposent eux aussi d'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 sur 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, qui mobilise moins de « jeunes branchés », n'a pas encore cru bon de développer plus largement ce médium.

La vivacité 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 donna une visibilité nouvelle à plusieurs imams et prêcheurs charismatiques de tous âges, tant arabisants que francisants. Ce phénomène n'entraîna cependant pas la formulation de discours 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 furent également marqués par la volonté de remoraliser la sphère publique et l'affirmation d'une citoyenneté musulmane.

⁶⁰⁵ Entretien avec Omar et Ousmane, imams de l'AEEMB/CERFI, siège du CERFI, 9 novembre 2011. Voir l'Annexe XVI pour le récit de vie de ces deux imams arabisants de l'AEEMB/CERFI.

⁶⁰⁶ Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

⁶⁰⁷ <http://cerfibf.com>.

⁶⁰⁸ <http://cmbf-bf.com>.

C. Le discours des imams et des prêcheurs de la cohorte de la transition démocratique : entre contenus standardisés et moralisation de la sphère publique

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 ne furent pas plus audacieux pour autant. Au contraire, ils se caractérisèrent, dans une certaine mesure, par la standardisation ou la normalisation de leur contenu. 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, mit en place une législation stricte pour le secteur radiophonique. Le CSC⁶⁰⁹ 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'État⁶¹⁰. Luc Adolph Tiao, président du CSC, qui assistait à la cérémonie de lancement de la radio Al Houda, invita les responsables de la nouvelle station radiophonique « à observer scrupuleusement le caractère laïc de l'État dans les différentes émissions qui émailleront la grille des programmes de la radio de même que les règles éthiques et déontologiques de la profession »⁶¹¹. D'autre part, un contrôle étroit est aussi exercé par les radios islamiques sur le contenu diffusé à leurs auditeurs. En ce sens, les discours des imams et prêcheurs sont enregistrés et présentés en différé. Un responsable de la radio Ridwâne expliqua que l'absence de direct permet de respecter les normes établies et de s'assurer du contenu des diffusions⁶¹². Cette vérification s'observe également à la radio Al Houda⁶¹³. Ainsi, la médiatisation a conduit à l'adoption de discours plus policés et qui doivent être légitimés pour ne pas entacher l'association auquel appartient le prêcheur ou l'imam de cette cohorte.

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

⁶⁰⁹ Anciennement le CSI.

⁶¹⁰ Samson, *loc. cit.*, 2011.

⁶¹¹ « Médias : silence! la radio Al Houda émet au 98.5 FM », *Sidwaya*, 14 décembre 2004.

⁶¹² Entretien avec Mustapha, imam, radio Ridwâne, 3 octobre 2011.

⁶¹³ M. Savadogo et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2011.

l'islam soufi excepté vis-à-vis de l'Ahmadiyya, comme il en sera question plus loin, et prône davantage d'unité. Comme l'a souligné à juste titre M. 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'en quête de prônes qui tendraient à exacerber les différentes tendances. 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 »⁶¹⁴ qui ne porte pas directement à polémiques. Ce phénomène n'est cependant pas propre au Burkina Faso puisqu'ailleurs, en Afrique de l'Ouest, le répertoire dit « réformiste » – promotion de la langue arabe, dénonciation des « tares morales » de l'Occident, appels à un communautarisme islamique, etc. – est aussi de plus en plus employé dans le discours de plusieurs figures de l'islam confrérique⁶¹⁵.

Dans cette lignée, deux imams de l'AEEMB/CERFI soulignèrent 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 divergences⁶¹⁶. Ce point a d'ailleurs été souligné 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 écoles juridiques de l'islam sunnite], d'une part, parce que leur vie offre un modèle unique de coexistence,

⁶¹⁴ Saint-Lary, *loc. cit.*, 2012, p. 449-470.

⁶¹⁵ Voir notamment 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*, 231, 3 (2009), p. 29-32. Ce phénomène observable également dans l'ensemble du monde musulman n'est pas étranger à l'évolution de l'islam politique et « réformiste » qui s'est en quelque sorte « embourgeoisé » et a subi de profondes mutations depuis les années 1990 et 2000. Voir notamment Amel Boubekeur et Olivier Roy, dir., *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*, London, Hurst, 2012, 224p.

⁶¹⁶ Entretien avec Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 11 octobre 2011; entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011.

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 nous⁶¹⁷.

Toujours dans l'optique de lutter contre la *fitna*, le Conseil islamique burkinabé (CIB) fut créé le 9 août 1991. Il se voulait un regroupement d'imams, de prêcheurs, d'intellectuels musulmans et de fidèles de toutes sensibilités confondues. Se voulant non sectaire, le CIB cherchait à évoluer vers une structure fédérative plus élargie avec l'ensemble des autres associations islamiques⁶¹⁸. Cette initiative fut poursuivie avec la création de la Fédération des associations islamiques du Burkina Faso (FAIB) en décembre 2005. Cette fédération, réunissant initialement des représentants de la CMBF, de l'AIT, du MSBF, du CERFI, de l'AEEMB et de l'*Ittihad islami* de cheikh Aboubacar Doukouré, visait à une meilleure cohésion des musulmans en regroupant l'ensemble des associations islamiques du pays⁶¹⁹. Pourtant, malgré ces bonnes intentions, plusieurs imams et prêcheurs rencontrés ne connaissaient même pas l'existence de la FAIB ou encore affirmaient qu'outre les séminaires de formation et certaines rencontres informelles entre individus d'associations différentes, aucun cadre formel de discussions ne permettait de réunir les différentes tendances⁶²⁰.

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. En effet, dans un texte publié dans *Le Pays* intitulé « ces marabouts de la honte », l'AEEMB livre une sévère critique des marabouts qui « sont désormais ces marchands d'illusions qui prétendent détenir la clé de l'inconnaissable et qui prédisent l'avenir »⁶²¹. Il faut ajouter que les tenants de l'Association

⁶¹⁷ « Les quatre imams, une coexistence exemplaire! », *An-Nasr Vendredi*, n°315, 13 novembre 2009.

⁶¹⁸ « C.I.B. Imams et prêcheurs à l'école », *L'Observateur Paalga*, 26 juin 1993, p. 4-5.

⁶¹⁹ « 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.

⁶²⁰ Entretien avec Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 11 octobre 2011; entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.

⁶²¹ Le comité de presse de l'AEEMB, « Ouaga, Bobo, Koudougou : "Ces marabouts de la honte" », *Le Pays*, 8 juillet 2004.

Islamique Ahmadiyya du Burkina Faso⁶²², 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 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 mouvement⁶²³. Les membres de la Ahmadiyya ont même été traités de mécréants et d'hérétiques dans la presse⁶²⁴.

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 politique »⁶²⁵. 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 rappelé à l'ordre »⁶²⁶.

Cette situation est similaire pour bon nombre d'imams de la CMBF et ceux de tendance soufie pour qui « l'imam doit rester dans le cadre religieux », car les débats politiques constituent un « domaine sensible »⁶²⁷. Pour Issiaka, imam affilié à la CMBF, la politique constitue un « sujet tabou » qui ne fait pas partie des responsabilités liées à sa fonction⁶²⁸. 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

⁶²² Cissé, *loc. cit.*, 2010, p. 95-116.

⁶²³ Samson, *loc. cit.*, 2011.

⁶²⁴ « Place des Ahmadiyya en Islam : la polémique se poursuit », *Le Pays*, 6 décembre 2007.

⁶²⁵ Entretien avec Kassoum, imam, à son bureau à l'université, 12 octobre 2011.

⁶²⁶ Entretien avec Bocar, imam du Mouvement sunnite, à son bureau, 28 octobre 2011.

⁶²⁷ Entretien avec Alpha, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

⁶²⁸ Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.

fidèles »⁶²⁹. 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. Cet imam a été frappé par des individus. Les autres imams les ont laissé faire puisqu'il avait dévié de son rôle »⁶³⁰.

Bien que la majorité des imams et des prêcheurs rencontrés aient reconnu disposer de la liberté d'expression au Burkina Faso⁶³¹, ceci semble davantage relever de la langue de bois que de la réalité. En effet, bon nombre d'entre eux semblent avoir intégré les règles de l'autocensure. Certaines questions s'avèrent très délicates et sont évitées comme l'excision⁶³² ou tout simplement la promulgation d'une loi. Ce témoignage illustre bien la pratique d'une autocensure de crainte d'être victime de représailles de la part de l'État :

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 pas⁶³³.

Concernant l'excision, 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 expliquait que ce sujet est tabou. Il a rappelé que l'imam Bandé avait abordé la question de l'excision sur les ondes de Savane FM, mais qu'en raison de ses propos, le CSC avait suspendu son émission. Une situation similaire s'est produite lorsque 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 privée avec la communauté, mais on ne peut pas les traiter de façon médiatisée et on doit être extrêmement prudent dans nos propos »⁶³⁴. Un autre imam nuance le degré

⁶²⁹ Entretien avec Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 20 octobre 2011.

⁶³⁰ Entretien avec Mohamad, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 13 octobre 2011.

⁶³¹ Entretien avec Mustapha, imam, radio Ridwâne, 3 octobre 2011; entretien avec Souleymane, responsable d'une association, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 5 octobre 2011.

⁶³² Un programme ministériel a été mis en place au Burkina Faso contre l'excision.

⁶³³ Entretien avec Daouda, imam de la CMBF, mosquée du vendredi du secteur 19 (Nooze), 18 octobre 2011.

⁶³⁴ Entretien avec Issiaka, imam de la CMBF, sa résidence, 23 octobre 2011.

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, il reçut un avertissement des autorités indiquant que cela était inacceptable selon la loi. Son analyse de la situation était 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 société »⁶³⁵.

Cette 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. Mazzocchi, la « transition démocratique » au Burkina Faso déboucha 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 informels »⁶³⁶. 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 virent 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 organisa la Journée du Pardon 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 témoigna une fois de plus de la complaisance des élites musulmanes envers l'État et de l'intégration d'une autocensure⁶³⁷.

Même lorsque certains mouvements d'opposition à connotation islamique se manifestèrent, ils tendirent rapidement vers la conciliation envers le pouvoir. Ce fut le cas dans le cadre du Projet ZACA (Zone d'Aménagement Commerciale et Administrative)

⁶³⁵ Entretien avec Kassoum, imam, à son bureau à l'université, 12 octobre 2011.

⁶³⁶ Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchi, « Introduction au thème. L'après Zongo : entre ouverture politique et fermeture des possibles », *Politique africaine*, 101 (2006), p. 10-11.

⁶³⁷ Traoré, *loc. cit.*, 2010, p. 41.

lancé en 2001. S'inscrivant dans la continuité de l'urbanisme révolutionnaire du temps du 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 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, fut nommé responsable. Assez rapidement, l'opposition, menée par cet imam, tendit cependant vers le compromis envers le pouvoir. Ceci fut d'autant plus vrai qu'à l'extérieur des quartiers concernés par le projet, la communauté musulmane dans son ensemble ne présenta pas une grande cohésion face à cette question. La CMBF et le Mouvement sunnite optèrent plutôt pour le silence⁶³⁸.

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. 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 pays⁶³⁹. Leurs discours traitent plutôt de l'actualité socioreligieuse : les problèmes actuels de la société et des questions importantes pour les fidèles telles que la morale, la santé, l'hygiène, les valeurs, l'éducation, le travail, la famille, etc.⁶⁴⁰.

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 laïc, ils traitent davantage de la chose politique et critiquent parfois même le pouvoir et l'État. « Ayant plusieurs ministres et hauts fonctionnaires

⁶³⁸ 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*, 45, 2 (2011), p. 273-309; Audet Gosselin, *op. cit.*, 2012, 154p.

⁶³⁹ « 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 fidèles ont prié pour la paix et la cohésion au pays », *Sidwaya*, 16 février 2011; « Réussite du processus électoral : la communauté musulmane priera », *Le Pays*, 22 février 2012.

⁶⁴⁰ Entretien avec Daby, imam de l'AEEMB/CERFI, mosquée de l'AEEMB, 17 octobre 2011; entretien avec Alpha, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011; entretien avec Mamoudou, imam du Mouvement sunnite, mosquée du vendredi à l'est près du camp militaire du général Sangoulé Lamizana, 29 octobre 2011.

assistants aux prêches, l'AEEMB a déjà reçu des mises en garde de l'État à ce sujet »⁶⁴¹. 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 que de l'indépendance à 1979, la 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'organisations aggravées par différents épisodes de malversations conduisirent l'État à intervenir directement dans les affaires du *hadj* à partir de décembre 1995. Ceci se manifesta 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* ne permit pas d'enrayer les nombreux problèmes récurrents et ceux de malversations financières⁶⁴².

Dans ce contexte, les imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI firent de la question du *hadj* un sujet récurrent de leurs discours. En effet, 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-région⁶⁴³. Le pouvoir est cependant plus souvent critiqué pour son ingérence, vue comme une atteinte à la laïcité⁶⁴⁴. Ce sermon de l'imam Nouhoun Bakayogo à l'occasion de la Tabaski en 2010 le montra bien :

Tous les ans, il [*hadj*] apparait 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

⁶⁴¹ Entretien avec Mustapha, imam, radio Ridwâne, 3 octobre 2011.

⁶⁴² Mahamoudou Oubda, *L'islam au Burkina Faso. Problématique de l'organisation du hadj*, Ouagadougou, Centre africain de diffusion islamique et scientifique, 2003, 111 p.

⁶⁴³ Imam Yacoub Tientoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi*, 27 novembre 2009. Voir l'Annexe XVII pour la transcription intégrale du sermon.

⁶⁴⁴ Imam Ismaël Tiendrébogo, cité dans « Laïcité : des pistes pour un renforcement du principe juridique », *Sidwaya*, 26 septembre 2012.

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 non musulmans de diriger le *hadj*? Une fois de plus, il apparaît au grand jour que notre communauté souffre de son manque d'organisation⁶⁴⁵.

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 parti-pris »⁶⁴⁶. 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 « tact »⁶⁴⁷. Les imams de l'AEEMB/CERFI commentent la politique et les choix importants pour l'électeur musulman. Cependant, les discours plus politiques se font davantage de façon détournée sans expressément nommer le régime de Blaise Compaoré. Ce fut 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 électorales⁶⁴⁸.

À l'instar des jeunes arabisants « réformistes » de la cohorte des années 1970 et 1980, le discours de l'AEEMB/CERFI met souvent l'accent sur le retour aux premiers temps de l'islam pour régler les problèmes actuels de la société. Par exemple, dans son sermon de la

⁶⁴⁵ Imam Nouhoun Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, 16 novembre 2010.

⁶⁴⁶ Entretien avec Ousmane, imams de l'AEEMB/CERFI, siège du CERFI, 9 novembre 2011.

⁶⁴⁷ Entretien avec Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 11 octobre 2011.

⁶⁴⁸ Imam Nouhoun Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, 16 novembre 2010.

Tabaski en 2009, l'imam Yacoub Tientoré aborda la gestion interne au 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, ethnique »⁶⁴⁹. Pour lui, 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 servir »⁶⁵⁰. L'utilisation du modèle de gouvernance d'Ibn Abdelaziz dans un article du *An-Nasr Vendredi*⁶⁵¹ 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 changement**⁶⁵². 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 réussite⁶⁵³.

De plus, il apparaît être plus facile pour les imams et prêcheurs d'aborder l'actualité sous-régionale et internationale que l'actualité nationale ou locale dans la mesure où cela ne touche pas la politique nationale du président Compaoré. Ainsi, les troubles que connut la démocratie en Côte d'Ivoire⁶⁵⁴, les conflits interreligieux entre chrétiens et musulmans au Nigéria⁶⁵⁵, l'interdiction du voile dans les écoles publiques et de la burqa dans les lieux publics en France⁶⁵⁶, la question des minarets en Suisse⁶⁵⁷, la question palestinienne et la « colonisation illégale juive »⁶⁵⁸ et tout récemment le film américain *Innocence of Muslims*

⁶⁴⁹ Imam Yacoub Tientoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi - spécial Tabaski*, 27 novembre 2009.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

⁶⁵¹ Omar Ibn Abdelaziz (682-720) a été le huitième calife des Omeyyades.

⁶⁵² En caractères gras dans le texte.

⁶⁵³ « Omar ibn Abdel Aziz : un exemple de bonne gouvernance », *An-Nasr Vendredi* 1^{er} octobre 2010.

⁶⁵⁴ Imam Yacoub Tientoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi - spécial Tabaski*, 27 novembre 2009.

⁶⁵⁵ « Conflits interreligieux : le mauvais exemple du Nigéria! », *An-Nasr Vendredi*, 29 janvier 2010; Niangane, « Cohabitation pacifique : le remède de l'islam », *An-Nasr Vendredi*, 5 février 2010.

⁶⁵⁶ « Burqa : la cible de l'Occident », *An-Nasr Vendredi*, 21 mai 2010.

⁶⁵⁷ « Suisse : au-delà des minarets », *An-Nasr Vendredi*, 4 décembre 2009.

⁶⁵⁸ Imam Yacoub Tientoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », *An-Nasr Vendredi - spécial Tabaski*, 27 novembre 2009; « L'Azan : le dernier son de Walid », *An-Nasr Vendredi*, 12 mars 2010; imam Nouhoun

ainsi que la publication de caricatures dans le *Charlie Hebdo*⁶⁵⁹ 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'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 M. 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 émergente⁶⁶⁰. En de nombreuses occasions, l'AEMUD accueille chaleureusement la montée de mouvements islamiques radicaux, qui traduiraient l'« éveil de la conscience islamique »⁶⁶¹. Cette vision apparaît cependant être beaucoup moins dichotomique et plus nuancée du côté de l'AEEMB. Par exemple, concernant le film américain « *Innocence of Muslims* », si les « prétendus défenseurs de la liberté d'expression » en Occident furent sévèrement critiqués par l'AEEMB, les débordements de certains groupes radicaux musulmans – ceux qui par le « biais du fondamentalisme religieux, voudraient pérenniser des idées rétrogrades » – le furent tout autant⁶⁶².

Plus important encore que le contenu politique ou la contestation détournée présents dans le discours des imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI est leur volonté de remoraliser la société burkinabée. En effet, ces acteurs ont l'intention de diffuser un ensemble de normes sociales, religieuses et morales en investissant la sphère publique 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 ensemble »⁶⁶³. Ces jeunes témoignent d'une volonté de moraliser leur environnement social, de moraliser la sphère publique. En ce sens, leurs discours s'inscrivent en l'expression d'une sphère publique religieuse. Ce phénomène largement

Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi - spécial Tabaski*, 16 novembre 2010. Voir l'Annexe XVIII pour la transcription intégrale du sermon de l'imam Nouhoun Bagayoko.

⁶⁵⁹ « Affaire Charlie Hebdo : après les fous d'Allah, les fous de la liberté », *Newsletter de l'AEEMB*, 21 septembre 2012. Voir l'Annexe XIX pour la *newsletter* de l'AEEMB sur cette question.

⁶⁶⁰ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2008, p. 96-105.

⁶⁶¹ *Ibidem.*

⁶⁶² « Affaire Charlie Hebdo : après les fous d'Allah, les fous de la liberté », *Newsletter de l'AEEMB*, 21 septembre 2012.

⁶⁶³ LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 45.

social et culturel de remoralisation ou de réislamisation s'observe également un peu partout en Afrique de l'Ouest où la religion islamique est transformée en un « véritable guide pratique de la vie quotidienne »⁶⁶⁴.

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 par une conduite de vie irréprochable, est omniprésente dans leurs discours. Celle-ci passe par la manifestation de l'identité islamique dans la sphère publique en insistant sur l'importance de la pudeur⁶⁶⁵ et de l'hygiène tant corporelle (port de la barbe) que vestimentaire (port du voile)⁶⁶⁶. Des articles de journaux d'*An-Nasr Vendredi* et des sermons et des prêches traitent régulièrement de ces questions :

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 monde⁶⁶⁷.

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 antivaleurs »⁶⁶⁸ dans sa société. 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 citoyen⁶⁶⁹. L'individu et le collectif sont donc étroitement liés : « La foi devient un facteur d'épanouissement individuel et collectif. Parce que le musulman est

⁶⁶⁴ 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*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), consulté le 17 avril 2012.

⁶⁶⁵ « La pudeur n'apporte que du bien », *An-Nasr Vendredi*, 23 octobre 2009. Voir l'Annexe XX.

⁶⁶⁶ « L'hygiène », *An-Nasr Vendredi*, 18 décembre 2009.

⁶⁶⁷ « Comprendre le hijab en islam », *An-Nasr Vendredi*, 8 mars 2009.

⁶⁶⁸ Imam Tiégo Tiemtoré, « Le Coran et l'éducation », *Foi de croyant*, date inconnue.

⁶⁶⁹ Imam Tiégo Tiemtoré, « Sermon de la prière de l'Aïd el-Fitr », *An-Nasr Vendredi*, 10 septembre 2010.

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 culturels 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 cité »⁶⁷⁰. La présence et l'action citoyenne du bon musulman dans sa cité sont fondamentales :

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 ses oreilles, ne doivent pas fermer sa 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 cité⁶⁷¹.

M.N. LeBlanc et M. Gomez-Perez ont même 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 collective »⁶⁷². D'ailleurs, l'islam, de la façon qu'il est présenté par les imams et prêcheurs de l'AEEMB/CERFI, est étroitement lié à l'idée de solidarité contre l'individualisme rampant :

De façon naturelle l'homme semble être condamné à vivre en société ce qui l'amène à valoriser un certain nombre de valeurs indispensables pour toute vie sociale. La solidarité est l'une de ces valeurs. [...] De nombreux moyens sont utilisés dans le domaine de la solidarité. En islam le moyen le plus visible est la zakat légale ou "l'aumône obligatoire purificatrice" [...] Aucune religion n'a de sens que dans un

⁶⁷⁰ Imam Tiégo Tiemtoré, « Foi et citoyenneté », *An-Nasr Vendredi*, 1^{er} février 2004, p. 1-3.

⁶⁷¹ Imam Abdoulaye Guitti, « La présence citoyenne du musulman », 23 avril 2010. Enregistrement audio acquis auprès du CERFI. Voir l'Annexe XXI pour une transcription plus complète de son sermon.

⁶⁷² LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 45.

contexte social puisque la religion fait la promotion de la société au détriment de l'individualisme et l'islam ne déroge pas à cette règle⁶⁷³.

La figure du bon musulman est également présentée comme un agent actif du développement sociétal grâce à son éducation islamique, comme l'a expliqué l'imam Tiemtoré à l'émission « Foi de croyant » :

La finalité de l'éducation en islam est de former et instruire un individu musulman de sorte à faire de lui un agent actif du développement. [...] Elle rend le musulman plus vertueux, le bonifie et fait de lui un homme ou une femme plus équilibrée. [...] Le Coran est un cadre éducatif. En méditant sur ses sens, on en ressort avec les diplômes de la vertu. Il nous permet d'être un homme droit, juste et vertueux et de quitter les défauts, les vices et les tares. [...] De ce fait, l'individu musulman devient un agent actif du développement grâce à l'éducation qu'il a reçue grâce à la lecture du Coran. Il est un bon citoyen, un bon fonctionnaire, un bon voisin parce que la lecture du Coran l'a rendu mature, lui a donné des vertus à mettre en application dans la vie quotidienne⁶⁷⁴.

S'il suit les préceptes de l'islam, le bon musulman, par son travail, pose un geste citoyen⁶⁷⁵ et se fait du même coup un agent actif du développement :

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 descendants⁶⁷⁶.

Enfin, tout en étant un acteur du développement, l'engagement citoyen du « bon musulman » comporte un volet environnemental : « Le bon musulman a des rapports avec l'environnement. Il aime la nature, il a une écologie spirituelle. [...] Je dois défendre cette nature qui est une création de Dieu [...] 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 cœurs »⁶⁷⁷. Il s'agit donc d'une citoyenneté musulmane multi facettes qui est mise de l'avant

⁶⁷³ « L'Islam et la solidarité », *An-Nasr Vendredi*, 9 avril 2010.

⁶⁷⁴ Imam Tiégo Tiemtoré, « Le Coran et l'éducation », *Foi de croyant*, date inconnue.

⁶⁷⁵ Imam Tiégo Tiemtoré, « Sermon de la prière de l'Aïd el-Fitr », *An-Nasr Vendredi - spécial Ramadan*, 10 septembre 2010.

⁶⁷⁶ Imam Tiégo Tiemtoré, « Le travail en islam », *Foi de croyant*, 6 mai 2011.

⁶⁷⁷ « L'islam et l'environnement », *Foi de croyant*, date inconnue.

par ces imams et prêcheurs francophones. Ils proposent une alternative 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'appuyer⁶⁷⁸. Cette sphère publique musulmane s'articule donc autour de la figure du bon musulman, du bon citoyen musulman.

Cette vision d'une religion en quelque sorte totalisante n'est pas spécifique qu'au Burkina Faso. En effet, 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'édition d'une série de normes morales à respecter, l'AEMUD, mais aussi l'AEEMB/CERFI, s'attribue elle-même le rôle de guide spirituel en montrant la voie pour la création d'une nouvelle société⁶⁷⁹.

L'avènement de la cohorte d'imams et de prêcheurs de la transition démocratique conduit à d'importants changements dans l'islam burkinabé. En effet, l'adoption de réformes visant la professionnalisation de la gestion des mosquées et des sermons ainsi que la réorganisation du prosélytisme à Ouagadougou favorisa une dynamique de négociations et de rapprochements intergénérationnels malgré certaines tensions persistantes. Au même moment, la libéralisation politique et sociale du Burkina Faso à partir de 1991 et le contexte religieux hautement concurrentiel résultèrent en une plus grande visibilité, médiatisation et marchandisation de l'islam. Certains imams et prêcheurs de cette cohorte devinrent du même coup des figures très populaires et médiatisées. Ceci s'accompagna d'une standardisation de leurs discours alors que l'apolitisme caractérisant les deux précédentes cohortes persista. Malgré la présence de discours un peu plus audacieux du côté de l'AEEMB/CERFI, ce fut véritablement la volonté de remoralisation de la sphère publique qui fut la nouveauté de la cohorte des années 1990 et 2000.

⁶⁷⁸ LeBlanc et Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2007, p. 53.

⁶⁷⁹ Gomez-Perez, *loc. cit.*, 2008, p. 106-107.

CONCLUSION

Il apparaît clairement que la soi-disant « passivité » de l'islam burkinabé tel que présenté par une partie de l'historiographie ne résiste pas à l'examen des faits. S'il se montra particulièrement dynamique et visible dans la sphère publique au cours des vingt dernières années, l'islam au Burkina Faso connut de profondes mutations dès les années 1960, étant animé 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. En effet, l'analyse des relations entre les jeunes et les aînés de trois cohortes d'imams et de prêcheurs de Ouagadougou entre 1960 et 2012 permet de mieux appréhender les rapports entre l'État et les musulmans, les divergences dogmatiques et celles concernant la légitimité et l'autorité religieuse au sein de l'islam ainsi que l'émergence d'une sphère publique musulmane au Burkina Faso au cours de cette période.

Au lendemain de son indépendance, la Haute-Volta se caractérisa 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 de l'élite musulmane de la cohorte des années 1960, composée de commerçants, de marabouts, d'imams et de fonctionnaires francophones, consistait à parvenir à une unité et à obtenir une reconnaissance de la part de l'État afin d'atténuer leur domination. Cette volonté se concrétisa par la création de la CMHV en 1962, une organisation nationale et apolitique dans laquelle le pouvoir intervint pour s'assurer de sa subordination. Dès sa création, l'association s'affaiblit 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 exerçaient un 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, conservèrent toutefois l'ascendant religieux dans les mosquées avec le maintien de l'imam royal comme grand imam de Ouagadougou.

Les contradictions et les divisions internes entre « réformistes » et « traditionalistes » au sein de cette cohorte s'exacerbèrent 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 firent en sorte que les voyages vers La Mecque pouvaient s'étendre sur cinq à dix ans et même beaucoup plus puisque certains voyageurs vivaient plusieurs années en Arabie Saoudite. Ces longs séjours ponctués d'activités intellectuelles et religieuses inspirèrent et marquèrent ces musulmans africains impressionnés par l'islam dans sa forme « pure » tel que 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 saoudiens et voltaïques permit leur rapatriement en 1963 et 1964. Animés d'un désir de réformer l'islam « imparfait » de leur pays natal, ces pèlerins diffusèrent le wahhabisme à Ouagadougou par l'entremise du réseautage familial ainsi que par les prêches.

Les prêcheurs wahhabites critiquèrent vivement 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 furent 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'inscrivirent 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 virent expulsés de certaines mosquées et d'autres lieux de prières. Le

discours de la cohorte des imams et prêcheurs au lendemain de l'indépendance fut donc grandement axé sur les divergences et rivalités dogmatiques et très peu sur les débats sociopolitiques. En effet, ces acteurs firent 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 furent rappelés à l'ordre par la CMHV.

En 1973, les prêches incendiaires de part et d'autre contribuèrent 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 firent appel à l'État pour arbitrer les différends au sein de l'islam voltaïque. Ils obtinrent finalement 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 cherchèrent 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 se manifesta notamment par la création de mosquées et de *madâris* autant au centre qu'en périphérie de Ouagadougou. Le dynamisme caractérisant l'islam dans les années 1970 fut favorisé par 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. L'augmentation de l'aide des pays arabes se matérialisa par une aide substantielle pour la construction et l'entretien des mosquées et des *madâris* ainsi que l'octroi de bourses d'études.

Au tournant des années 1980, la Haute-Volta entra dans une phase de grande instabilité politique. Une succession de trois coups d'État en autant d'années se conclurent, en août 1983, sur 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 » concernant la légitimité religieuse, se cachaient en fait de forts intérêts personnels. Le pouvoir révolutionnaire, derrière une allure officielle de conciliateur, laissa volontairement les divisions s'accroître au sein de la CMBF, allant même jusqu'à les attiser. Au cours de la décennie des années 1980, le manque d'unité des musulmans burkinabés fut amplifié par la prolifération d'associations islamiques. Paradoxalement, le morcellement de l'islam favorisa sa plus grande visibilité dans la sphère publique. En effet, les luttes pour l'occupation de l'espace urbain conduisirent à une prolifération des mosquées dans la capitale.

Au niveau des discours politiques, la cohorte des imams et des prêcheurs des années 1970 et 1980 s'inscrit dans la continuité de la cohorte précédente avec la généralisation de l'apolitisme. Malgré tout, elle 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 *madâris* 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 de la première décennie résidait dans leur statut d'héritiers de la tradition pour les traditionalistes, sur l'appartenance aux idées de l'UCM pour les « réformistes », ou sur le prestige de l'accomplissement du *hadj* pour les wahhabites, celle de ces jeunes arabisants résidait dans leurs prestigieuses études islamiques 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 eurent plutôt tendance à amorcer un rapprochement avec une partie de cette vague d'étudiants actifs au niveau des prêches. Une « nouveauté » dans leurs discours fut l'importance accordée à la traduction du sermon et des prêches en mooré. En mettant de l'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 misèrent aussi sur 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 fut également marquée par l'éveil d'une autre frange de jeunes musulmans, francophones cette fois, qui revendiquaient 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 matières islamiques. Suite à la mobilisation d'étudiants de l'Université de Ouagadougou et inspirés par la création de l'AEEMCI en Côte d'Ivoire, des musulmans francophones formèrent 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, organisait des activités tout à fait nouvelles dans le cadre de la *da'wa*. Il s'agissait ainsi de rejoindre un profil de fidèles qui avait été grandement ignoré jusque-là. Les différentes activités menées par l'association furent 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 venait confirmer l'éveil et la montée des francisants au sein de l'islam burkinabé. Bien qu'il fallut attendre le milieu de la décennie 1990 pour voir les premiers imams relevant de l'AEEMB et du CERFI, les prêcheurs de ces deux associations se présentèrent 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'accompagna d'une accélération des rapprochements intergénérationnels initiés dans les années 1980 à travers la mise en place de réformes dans la gestion des mosquées et l'organisation des prêches. L'exacerbation de tensions au sein de plusieurs mosquées du Mouvement sunnite à Ouagadougou fit 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 d'imams pour la direction de la prière du vendredi permirent d'éviter que des aînés se posent en maître suprême de la mosquée et aussi d'accorder une place plus importante à la jeunesse. Les rapprochements intergénérationnels furent le résultat d'une demande des cadets, mais aussi d'une prise de conscience des aînés, qui firent 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

furent d'ailleurs de plus en plus nombreux à reconnaître la légitimité voire même l'autorité religieuse des jeunes imams et prêcheurs, qui, pour plusieurs, ont d'excellentes connaissances religieuses. La réorganisation interne des mosquées s'opéra toutefois plus lentement dans les mosquées de type confrérique, régies encore de manière plus traditionnelle, où la charge d'imam était héréditaire et les rapports intergénérationnels très hiérarchisés et où les jeunes n'envisageaient pas d'outrepasser l'autorité de leurs aînés. Du côté de la CMBF, un collège d'imam ne parvint pas à être instauré au sein de la Grande mosquée de Ouagadougou ce qui conduisit à de vives tensions intergénérationnelles.

La libération politique et sociale entamée en 1991 par le régime du président Blaise Compaoré favorisa une vague de médiatisation spirituelle et une forte compétition religieuse dans la sphère publique. Le dynamisme des mouvements chrétiens fit en sorte que les musulmans, se sentant isolés par rapport aux autres groupes religieux plus dynamiques, voulurent accroître la visibilité de l'islam. Dans ce contexte, plusieurs médias islamiques virent le jour : l'hebdomadaire *An-Nasr Vendredi* en 1997, les chaînes de radio Al Houda en décembre 2004 et Ridwâne en mars 2010, ainsi que la télévision Al Houda au printemps 2012. La diffusion de sermons et de prêches sur ces différents médiums donna une grande visibilité aux discours de plusieurs imams et prêcheurs arabisants de la cohorte des années 1990 et 2000. L'« hypermédiatisation » des sermons et prêches, accentuée par leur disponibilité sur cassettes audio, CD, DVD et internet, toucha autant les jeunes que les aînés dotés de bonnes connaissances religieuses, mais aussi d'un talent d'orateur. Avec ces nouvelles figures, l'islam sortit également 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 « laïc ». De jeunes imams et prêcheurs francisants devinrent également 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, de l'introduction du français comme langue employée lors des sermons du vendredi et des fêtes islamiques. Ces francisants furent d'autant plus médiatisés qu'ils devinrent 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 de prêcheurs de la cohorte des années 1990 et 2000 se caractérisèrent largement par une standardisation du contenu. La médiatisation de ces figures s'accompagna de l'adoption d'un discours plus policé diffusé la plupart du temps en différé pour mieux contrôler le contenu. En outre, cette cohorte adopta largement 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, la standardisation du contenu des sermons et des prêches se manifesta également par un apolitisme très généralisé, une constante pour l'ensemble des cohortes étudiées, et par l'intégration d'une autocensure concernant les questions jugées sensibles.

Les jeunes imams et prêcheurs francophones de l'AEEMB/CERFI se montrèrent 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. Cependant, il apparaît être plus facile pour eux d'aborder la politique de façon détournée et indirecte ou encore de traiter de l'actualité sous-régionale et internationale plutôt que de toucher directement la politique du président Compaoré. Plus important encore, ces acteurs investirent la sphère publique en diffusant un ensemble de normes morales et sociales en lien avec 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. Multifacette, celle-ci touche autant la gestion de la cité, le travail au développement sociétal et économique qu'à l'adoption d'un comportement responsable envers l'environnement. Ainsi avec des sermons et prêches plaidant pour une « moralisation » de la sphère publique, 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 cinquante 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 entraînèrent parfois de vives tensions. Bon nombre d'acteurs des trois cohortes étudiées revendiquèrent leur légitimité, de même que la supériorité de leurs connaissances religieuses sur la précédente. Malgré tout, il n'exista pas pour autant un clivage radical entre les générations. L'émancipation des cadets ne passa pas non plus par une rupture avec les principales associations islamiques, perçues comme des organisations des aînés. En effet, des espaces d'échange, de négociation et de collaboration intergénérationnels furent institués tant au sein d'associations musulmanes qu'à l'intérieur des mosquées, dès les années 1980, mais surtout à partir des années 1990. Ceci découle d'une volonté d'émancipation des jeunes, mais aussi d'une prise de conscience des aînés à se rapprocher avec la jeunesse pour réorganiser le prosélytisme islamique. Ces rapprochements, tantôt sincères, tantôt de circonstance ou de raison, firent en sorte que jeunes et aînés partagèrent 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.

Dans les prochaines années, il sera intéressant de voir quel sera l'impact de l'accentuation de la médiatisation des imams et des prêcheurs et de leur discours – entre autres avec la récente mise en ondes de la chaîne de télévision Al Houda et une plus grande utilisation de l'internet –, sur la capacité de l'islam et des musulmans burkinabés à se poser comme un contre-pouvoir vis-à-vis de l'État autoritaire. S'il est fort probable que cela conduira à une influence plus grande dans les débats publics, il n'est cependant pas certain que cela contribuera à lui donner un poids politique plus important. En effet, la standardisation des discours découlant des règles régissant la diffusion de contenu religieux dans les médias publics et privés et surtout, la fragmentation des discours risque d'y faire obstacle. D. E. Schulz, en étudiant l'impact de la grande diffusion des sermons sur cassettes audio au Mali avait d'ailleurs observé un tel paradoxe : « *Paradoxically, the same processes that enhance the possibilities of Muslims of various backgrounds and pedigree to participate in public debate simultaneously undermine their appeal to Islamic scholarly*

consensus (ijma). While these processes strengthen these Muslims' possibilities to speak in public, they weaken their capacities to speak as the public, a claim that is pivotal to their quest for collective moral renewal »⁶⁸⁰.

⁶⁸⁰ Schulz, *loc. cit.*, 2007, p. 71.

SOURCES

1. Sources écrites

a) Archives publiques

7V485. « Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995 », *Archives nationales de Ouagadougou*.

3H1A. « 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 », 18 octobre 1960, 2p.

3H1A. 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 », 5 janvier 1965, 8p.

3H1A. El hadj Amadou Ouédraogo, Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995, 7V485, 13 février 1974, 1p.

3H1A. Jean Léonard Compaoré, « Transmission de la lettre du Grand Imam de Ouagadougou - Situation de la Communauté Musulmane », 27 octobre 1988, 3p.

b) Archives privées

Idrissa Semdé, « Point sur la vie du Mouvement Sunnite du Burkina - décembre 1973 à août 1988 », 30 août 1988, 8p. (document issu par le biais de l'historien Issa Cissé).

c) Journaux

- *An-Nasr Vendredi*

« Comprendre le hijab en islam », *An-Nasr Vendredi*, n°278, 8 mars 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°317, 4 décembre 2009.

Imam Yacoub Tiemtoré, « Sermon de la prière de la Tabaski 2009 », n°317 (édition spéciale), *An-Nasr Vendredi*, 27 novembre 2009.

« L'hygiène », *An-Nasr Vendredi*, n°320, 18 décembre 2009.

« Conflits interreligieux : le mauvais exemple du Nigéria! », *An-Nasr Vendredi*, n°326, 29 janvier 2010.

« Cohabitation pacifique : le remède de l'islam », *An-Nasr Vendredi*, n°327, 5 février 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.

« La télévision », *An-Nasr Vendredi*, n°340, 7 mai 2010.

« Burqa : la cible de l'Occident », *An-Nasr Vendredi*, n°342, 21 mai 2010.

Imam Tiégo Tiemtoré, « Sermon de la prière de l'Aïd el-Fitr », *An-Nasr Vendredi*, n°358, 10 septembre 2010.

« Omar ibn Abdel Aziz : un exemple de bonne gouvernance », *An-Nasr Vendredi*, n°360, 1^{er} octobre 2010.

Imam Nouhoun Bagayoko, « Sermon de la Tabaski 2010 », *An-Nasr Vendredi*, n°366, 16 novembre 2010.

- *Carrefour africain*

« 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, p. 1 et 6.

« Une mission israélienne en Haute-Volta », *Carrefour africain*, 1^{er} octobre 1961, p. 3.

« Visite officielle du Président Yaméogo au Vatican », *Carrefour africain*, 29 avril 1962, p. 4.

« Accord de coopération israélo-voltaïque », *Carrefour africain*, 6 mai 1962, p. 1.

« Les journées solennelles au Vatican », *Carrefour africain*, 13 mai 1962, p. 3 et 8.

« Message de Noël et du Nouvel An de M. Maurice Yaméogo, Président de la République », *Carrefour africain*, 30 décembre 1962, p. 1.

« La Communauté Musulmane a célébré la Korité qui marque la fin du Ramadan », *Carrefour africain*, 16 février 1964, p. 6.

« À Ouagadougou : la Communauté musulmane a célébré l'Aïd el Kébir », *Carrefour africain*, 26 avril 1964, p. 6.

« 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, p. 1-6.

El Hadj Ahmadou Ilboudo, « Mise au point du comité national de la communauté musulmane de la Haute-Volta », *Carrefour africain*, 24 septembre 1966, p. 1.

« 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, p. 1.

« Visite officielle au Liban et en Arabie séoudite de M. Malick Zoromé », *Carrefour africain*, 7 mai 1969, p. 1.

« Réception en l'honneur de la mission d'amitié de la République Arabe Unie », *Carrefour africain*, 22 mai 1971, p. 5.

« Création d'une commission commerciale égypto-voltaïque », *Carrefour africain*, 7 octobre 1971, p. 7.

« Le Général Lamizana au Caire et à Tripoli », *Carrefour africain*, 26 février 1972, p. 1.

« Les raisons d'un voyage », *Carrefour africain*, 11 mars 1972, p. 1, 6, 7 et 8.

« Plus d'un million de musulmans voltaïques se regroupent pour défendre leurs intérêts », *Carrefour africain*, 8 avril 1972, p. 3.

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

« Conséquences de la sécheresse : 150 000 têtes de bétail en détresse dans le Nord », *Carrefour africain*, 24 mars 1973, p. 5.

« Sécheresse: tout n'est pas dit », *Carrefour africain*, 14 et 28 juillet 1973, p. 1-13.

« 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, p. 1-2.

« Kadhafi à Ouagadougou : le chef de l'État libyen est resté quelques heures », *Carrefour africain*, 11 février 1977, p. 1 et 5.

« Le pacte arabo-africain : une ère nouvelle », *Carrefour africain*, 25 mars 1977, p. 1 et 3.

« Haute-Volta-Libye : pour une bonne coopération », *Carrefour africain*, 7 juillet 1978, p. 4.

« Signature d'accords de coopération Haute-Volta-Libye », *Carrefour africain*, 15 mars 1979, p. 6.

« Le Président Lamizana à Tripoli », *Carrefour africain*, 28 septembre 1979, p. 1-3.

« La Communauté Musulmane en crise », *Carrefour Africain*, 17 décembre 1982, p. 11.

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

- *Le Pays*

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

El Hadj Abdoul Karim Sawadogo, « Révélations sur l'affaire du Mouvement Sunnite », *Le Pays*, 10 septembre 2002.

Le comité de presse de l'AEEMB, « Ouaga, Bobo, Koudougou : "Ces marabouts de la honte" », *Le Pays*, 8 juillet 2004.

« Maouloud : pour la paix pendant les élections », *Le Pays*, 22 avril 2005.

« Ramadan : la présidentielle au cœur des prières », *Le Pays*, 4 novembre 2005.

Hamadi Barro, « 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.

Séni Dabo, « 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.

« Réussite du processus électoral : la communauté musulmane priera », *Le Pays*, 22 février 2012.

- *L'Observateur Paalga*

« C.I.B. Imams et prêcheurs à l'école », *L'Observateur Paalga*, 26 juin 1993, p. 4-5.

« Le Conseil islamique burkinabè retourne à la source sur le CIB », *L'Observateur Paalga*, 28 septembre 1994, p. 7.

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

- « Le torchon brûle entre les sunnites », *L'Observateur Paalga*, 9 février 1995.
- « Dassasgho : vendredi sanglant à la mosquée sunnite », *L'Observateur Paalga*, 24 avril 1995.
- « Ministère de l'Administration Territoriale : deux mosquées sunnites fermées », *L'Observateur Paalga*, 27 avril 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.
- « Mouvement sunnite du Burkina : "Enterrons la hache de guerre" », *L'Observateur Paalga*, 16 septembre 2002.
- « AMAI - Les imams et les prêcheurs mieux outillés », *L'Observateur Paalga*, 23 octobre 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.
- « Associations islamiques du Burkina : une seule voix, un seul "muezzin" », *L'Observateur Paalga*, 15 décembre 2005.
- *Sidwaya*
- « 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.
- « 5e 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 1er office de Cheick Aboubacar Maïga II », *Sidwaya*, 9 novembre 1987, p. 4.
- « Premier congrès ordinaire de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina : redynamiser l'islam », *Sidwaya*, 20 juillet 1988, p. 8.

« Clôture du congrès de l'AEEMB : vers un succès de l'islam au Burkina », *Sidwaya*, 26 juillet 1988, p. 9.

« Crise du Mouvement sunnite du Burkina : attention au dérapage », *Sidwaya*, 31 mars 1995, p. 5.

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

« Médias : silence! la radio Al Houda émet au 98.5 FM », *Sidwaya*, 14 décembre 2004.

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

« Associations islamiques du Burkina : gestation d'une fédération », *Sidwaya*, 16 décembre 2005.

« 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.

« Une mosquée de vendredi à Darsalami : un geste de Kanazoé aux fidèles », *Sidwaya*, 9 mars 2010.

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

« Musulmans et chrétiens ont prié pour une élection apaisée », *Sidwaya*, 17 novembre 2010.

« Les fidèles ont prié pour la paix et la cohésion au pays », *Sidwaya*, 16 février 2011.

« Situation au Nord-Mali : "Ce n'est pas de l'islam" », *Sidwaya*, 17 août 2012.

« Laïcité : des pistes pour un renforcement du principe juridique », *Sidwaya*, 26 septembre 2012.

2. Sources orales

a) Cohorte du lendemain des indépendances (1960-1973)

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

Mohamad, imam de la CMBF, siège de la CMBF à la Grande mosquée, 13 octobre 2011.
65ans

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

b) Cohorte des années 1970 et 1980

Ayo, imam de la CMBF, café Istanbul, 22 octobre 2011.

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

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

Hamadou, responsable du projet de la chaîne de télévision Al Houda, bureaux de la RTB, 23 novembre 2011.

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

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.

c) Cohorte de la transition démocratique

Abdoulaye, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 20 octobre 2011.

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

Aziz, prêcheur, radio Al Houda, 10 octobre 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.

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

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, à son bureau à l'université, 12 octobre 2011.

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

Mamadou, imam de la CMBF, à la mosquée de Kanazoé, 12 octobre 2011.

Moussa, imam de l'AEEMB/CERFI, à son bureau, 11 octobre 2011.

Mustapha, imam, radio Ridwâne, 3 octobre 2011.

Siaka, responsable d'une association, siège de l'AEEMB, 3 octobre 2011.

d) Multi-cohorte

Tidjaniyya (groupe d'imams), imams de la mosquée du vendredi principale de la Tidjaniyya, 19 novembre 2011.

3. Sources audiovisuelles

a) Enregistrements audio de sermon

Hassan Diallo, conférence-débat organisée par le CERFI, enregistrement personnel, date inconnue.

Imam Abdoulaye Guitti, « La présence citoyenne du musulman », enregistrement personnel, 23 avril 2010.

b) Enregistrements audiovisuels

Imam Tiégo Tiemtoré, « Le Coran et l'éducation », *Foi de croyant*, date inconnue.

« L'islam et l'environnement », *Foi de croyant*, date inconnue.

Imam Tiégo Tiemtoré, « Le travail en islam », *Foi de croyant*, 6 mai 2011.

c) Sites internet

AEEMB : www.aeemb.bf

AllAfrica : <http://fr.allafrica.com>.

CERFI : <http://cerfibf.com>

CMBF : <http://cmbf-bf.com>

Conseil supérieur de la communication : www.csc.bf.

Musulman du Faso : <http://islam.bf>

OCI : www.oic-oci.org

d) Newsletter

« Affaire Charlie Hebdo : après les fous d'Allah, les fous de la liberté », *Newsletter de l'AEEMB*, 21 septembre 2012.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages méthodologiques

BERTAUX, Daniel. « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités ». *Cahiers internationaux de sociologie*, 69 (1980), p. 197-225.

BERTHIER, Nicole. *Les techniques d'enquête en sciences sociales : méthodes et exercices corrigés*. Paris, Armand Colin, 1998, 256p.

BLANCHET, Alain et Anne GOTMAN. *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris, Éditions Nathan, 1992, 128p.

BOUTIN, Gérald. *L'entretien de recherche qualitatif*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1997, 169p.

KVALE, Steinar et Svend BRINKMANN. *InterViews: Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*. 2^e édition. London, SAGE Publications, 2008 (1996), 376p.

SOULET, Jean-François. *L'histoire immédiate : historiographie, sources et méthodes*. Paris, Armand Colin, 2009, 238p.

2. Âge, jeunesse et intergénérationnel

ABBINK, Jon et Ineke van KESSEL, dir. *Vanguard or Vandals: Youth, Politics, and Conflict in Africa*. Leiden, Brill, 2005, 300p.

ABODERÍN, Isabella. *Intergenerational Support and Old Age in Africa*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2006, 207p.

AGUILAR, Mario I. « Introduction: Gerontocratic, Aesthetic and Political Models of Age ». Mario I. AGUILAR, dir. *The Politics of Age and Gerontocracy in Africa: Ethnographies of the Past & Memories of the Present*. New Jersey, Africa World Press, 1998, p. 3-29.

ALBER, Erdmute *et al.*, dir. *Generations in Africa: Connections and Conflicts*. Berlin, LIT Verlag, 2008, 416 p.

BRETT, Rachel et Irma SPECHT. *Young Soldiers: Why They Choose to Fight*. Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2004, 192p.

CHRISTIANSEN, Catrine *et al.*, dir. *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*. Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, 2006, 272p.

COLE, Jennifer et Deborah L. DURHAM. « Introduction: Age, Regeneration, and the Intimate Politics of Globalization ». Jennifer COLE et Deborah L. DURHAM, dir. *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 1-28.

COLE, Jennifer et Deborah L. DURHAM, dir. *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington, Indiana University Press, 2007, 226p.

COMAROFF, Jean et John COMAROFF. « Réflexions sur la jeunesse : du passé à la postcolonie ». *Politique africaine*, 80 (2000), p. 90-110.

CRUISE O'BRIEN, Donal B. « A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa ». Richard P. WERBNER et Terence O. RANGER, dir. *Postcolonial Identities in Africa*. New Jersey, Zed Books, 1996, p. 55-74.

D'ALMEIDA-TOPOR, Hélène. « "Jeune", "Jeunes", "Jeunesse". Réflexions autour d'une terminologie ». Hélène d'ALMEIDA-TOPOR *et al.*, dir. *Les Jeunes en Afrique*. Tome 1 : *XIX^e-XX^e siècles*. Paris, L'Harmattan, 1992, p. 14-16.

DIOUF, Mamadou. « Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space ». *African Studies Review*, 46, 2 (2003), p. 1-12.

FORTES, Meyer. « Age, Generation, and Social Structure ». David I. KERTZER et Jennie KEITH, dir. *Age and Anthropological Theory*. Ithaca, Cornell University Press, 1984, p. 99-122.

GOMEZ-PEREZ, Muriel et Marie Nathalie LEBLANC, dir. *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*. Paris, Karthala, 2012, 842p.

GRUÉNAIS, Marc-Éric. « Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) ». Marc ABÉLÈS et Chantal COLLARD, dir. *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala, 1985, p. 219-245.

HONWANA, Alcinda. « Innocents et coupables : les enfants-soldats comme acteurs tactiques ». *Politique africaine*, 80 (2000), p. 58-78.

KERTZER, David I. « Generation as a Sociological Problem ». *Annual Review of Sociology*, 9, 1 (1983), p. 125-149.

KONATÉ, Yacouba. « Génération zouglo ». *Cahiers d'études africaines*, 168 (2002), p. 777-796.

KONINGS, Piet et Dick FOEKEN, dir. *Crisis and Creativity: Exploring the Wealth of the African Neighbourhood*. Leiden, Brill, 2006, 254p.

LOVELL, Stephen. « Introduction ». Stephen LOVELL, dir. *Generations in Twentieth-Century Europe*. New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-18.

MANNHEIM, Karl. *Le problème des générations*. Paris, Armand Colin, 2005 (1928), 122p.

RENNE, Elisha P. Introduction to Special Issue: Sexuality and Generational Identities in Sub-Saharan Africa. *Africa Today*, 47, 3/4 (2000), p. vii-xii.

SAAVEDRA CASCO, José Arturo. « The Language of the Young People: Rap, Urban Culture and Protest in Tanzania ». *Journal of Asian and African Studies*, 41, 3 (2006), p. 229-248.

SSEWAKIRYANGA, Richard. « Imaginer le monde chez soi : les jeunes et la musique internationale en Ouganda ». *Politique Africaine*, 75 (1999), p. 91-106.

WHYTE, Susan R. *et al.* « Generational Connections and Conflicts in Africa: An Introduction ». Erdmute ALBER *et al.*, dir. *Generations in Africa: Connections and Conflicts*. Berlin, LIT Verlag, 2008, p. 1-23.

3. Politique et société en Afrique subsaharienne

AKINDÈS, Francis. *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*. Dakar, CODESRIA, 1996, 246p.

BAYART, Jean-François. *L'État en Afrique : la politique du ventre*. 2^e édition. Paris, Fayard, 2006 (1989), 439p.

BERMAN, Bruce *et al.*, dir. *Ethnicity & Democracy in Africa*. Athens, Ohio University Press, 2004, 336p.

KASFIR, Nelson, dir. *Civil Society and Democracy in Africa: Critical Perspectives*. Londres, Frank Cass, 1998, 152p.

MBEMBE, Achille. *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, 2000, 293p.

MÉDARD, Jean-François. « L'état néo-patrimonial en Afrique noire ». Jean-François MÉDARD, dir. *États d'Afrique noire : formations, mécanismes et crise*. Paris, Karthala, 1991, p. 321-353p.

4. Politique et société au Burkina Faso

BANÉGAS, Richard. *Insoumissions populaires et révolution au Burkina Faso*. Talence, Institut d'études politiques de Bordeaux, 1993, 148p.

- BARBIER, Jean-Claude. « Repères démographiques. Citadins et religions au Burkina-Faso ». René OTAYEK, dir. *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*. Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1999, p. 159-172.
- CAPITANT, Sylvie. « La radio en Afrique de l'Ouest, un "média carrefour" sous-estimé ? L'exemple du Burkina Faso ». *Réseaux*, 150, 4 (2008), p. 189-217.
- DELOBSOM, Dim. *L'empire du Mogho-Naba : coutumes des Mossi de la Haute-Volta*. Paris, Éditions Donat Montchestien, 1932, 303p.
- FAUJAS, Alain. « La politique extérieure de la Haute-Volta ». *Le mois en Afrique*, 83 (1972), p. 59-73.
- HILGERS, Mathieu. « Du quartier au secteur, l'évolution des limites urbaines au Burkina Faso ». *Espaces et sociétés*, 122, 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*, 101 (2006), p. 5-18.
- HILGERS, Mathieu et Jacinthe MAZZOCCHETTI, dir. *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*. Paris, Karthala, 2010, 313p.
- 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, 594p.
- KABORÉ, Roger Bila. *Histoire politique du Burkina Faso : 1919-2000*. Paris, L'Harmattan, 2002, 667p.
- LABAZÉE, Pascal. « Discours et contrôle politique : les avatars du sankarisme ». *Politique africaine*, 33 (1989), p. 11-26.
- LEJEAL, Frédéric. *Le Burkina Faso*. 2^e édition. Paris, Karthala, 2002 (1985), 336p.
- LOADA, Augustin. « Blaise Compaoré ou l'architecte d'un nouvel ordre politique ». René OTAYEK et al., dir. *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*. Paris, Karthala, 1996, p. 277-297.
- MARIE, Alain. « Politique urbaine : une révolution au service de l'État ». *Politique africaine*, 33 (1989), p. 27-38.
- OTAYEK, René et al. *Le Burkina entre révolution et démocratie, 1983-1993 : ordre politique et changement social en Afrique subsaharienne*. Paris, Karthala, 1996, 387p.

5. Sphère publique, religions et médias

BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, Doubleday, 1967, 229p.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 1994, 320p.

EICKELMAN, Dale F. et Jon W. ANDERSON. « Redefining Muslim Publics ». Dale F. EICKELMAN et Jon W. ANDERSON, dir. *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. 2^e édition. Bloomington, Indiana University Press, 2003 (1999), p. 1-18.

EICKELMAN, Dale F. et Jon W. ANDERSON, dir. *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. 2^e édition. Bloomington, Indiana University Press, 2003 (1999), 213p.

GÖLE, Nilüfer. « Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries ». *Public Culture*, 14, 1 (2002), p. 173-190.

HABERMAS, Jürgen. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, 1988 (1978), 324p.

HANN, Chris. « Problems with the (De)Privatization of Religion ». *Anthropology Today*, 16, 6 (2000), p. 14-20.

HOLDER, Gilles, dir. *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala, 2009, 309p.

HOOVER, Stewart M. *Religion in a Media Age*. New York, Taylor & Francis Group, 2006, 341p.

KEÏTA, Naffet. « Mass médias et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public ». *Africa Development*, 36, 1 (2012), 97-118.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. 4^e édition. Paris, Seuil, 2003 (1991), 281p.

LASSEUR, Maud et Cédric MAYRARGUE. « Introduction au thème. Le religieux dans la pluralisation contemporaine : éclatement et concurrence ». *Politique africaine*, 123 (2011), p. 5-25.

LECLERC-OLIVE, Michèle. « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels ». Gilles HOLDER, dir. *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala, 2009, p. 37-60.

LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan, 1967, 128p.

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*, 16, 1 (2009), p. 83-98.

SCHULZ, Dorothea E. « Promises of (im)mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali ». *American Ethnologist*, 33, 2 (2006a), p. 210-229.

SCHULZ, Dorothea E. *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*. Bloomington, Indiana University Press, 2012, 328p.

WILSON, Bryan R. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. Londres, Watts, 1966, 252p.

6. Catholicisme et mouvements protestants en Afrique subsaharienne

DE SURGY, Albert. *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire : Le cas béninois*. Paris, L'Harmattan, 2001, 469p.

DE WITTE, Marleen. « Fans and Followers: Marketing Charisma, Making Religious Celebrity in Ghana ». *Australian Religion Studies Review*, 24, 3 (2011), p. 231-253.

FANCELLO, Sandra. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala, 2006, 378p.

HACKETT, Rosalind I. J. « Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana ». *Journal of Religion in Africa*, 28, 3 (1998), p. 258-277.

HACKETT, Rosalind I. J. « The New Virtual (Inter)Face of African Pentecostalism ». *Society*, 46, 6 (2009), p. 496-503.

GIFFORD, Paul. *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalising African Economy*. Londres, Hurst & Company, 2004, 216p.

MARSHALL, Ruth. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago, University of Chicago Press, 2009, 359p.

MAYRARGUE, Cédric. *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin : Pentecôtisme et formation d'un espace public*. Thèse de doctorat, Bordeaux, Université Montesquieu - Bordeaux IV, 2002, 616p.

MAYRARGUE, Cédric. « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest ». *Critique internationale*, 22, 1 (2004), p. 95-109.

MEYER, Birgit. « Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana ». Birgit MEYER et Annelies MOORS, dir. *Religion, Media and the Public Sphere*. Indianapolis, Indiana University Press, 2006, p. 290-312.

OJO, Matthews A. *The End-Time Army: Charismatic Movements in Modern Nigeria*. Trenton, Africa World Press, 2006, 292p.

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, 410p.

7. Catholicisme et mouvements protestants au Burkina Faso

BOINOT, Xavier. « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta 1950-1960 ». Gabriel MASSA et Yénouyaba Georges MADIÉGA, dir. *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*. Paris, Karthala, 1995, p. 225-231.

LAURENT, Pierre-Joseph. *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*. 2^e édition. Paris, Karthala, 2009 (2003), 442p.

OTAYEK, René. « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? ». François CONSTANTIN et Christian COULON, dir. *Religion et transition démocratique en Afrique*. Paris, Karthala, 1997, p. 221-258.

PAULIAT, Paul. « Les Pères Blancs en Haute-Volta 1900-1960 ». Gabriel MASSA et Yénouyaba Georges MADIÉGA, dir. *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*. Paris, Karthala, 1995, p. 181-198.

8. L'islam en Afrique subsaharienne et ailleurs/général

AHMED, Chanfi. « Introduction to Special Issue: Performing Islamic Revival in Africa ». *Africa Today*, 54, 4 (2008), p. vii-xiii.

AMSELLE, Jean-Loup. « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) ». *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 19, 2 (1985), p. 345-357.

AUGIS, Erin. « "They Haven't Even Mastered the Qur'an": Young Sunnite Women's Negotiations of Social Change and Generational Hierarchies in Dakar ». Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC, dir. *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*. Paris, Karthala, 2012, p. 539-577.

BARKINDO, Bawuro M. « Growing Islamism in Kano City Since 1970: Causes, Form and Implications ». Louis BRENNER, dir. *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Londres, Hurst, 1993, p. 91-105.

BENZINE, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. 2^e édition. Paris, Albin Michel, 2008 (2004), 298p.

BOP, Codou. « Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal ». *Journal of the American Academy of Religion*, 73, 4 (2005), p. 1099-1119.

BOUBEKEUR, Amel et Olivier ROY. « Introduction. Whatever Happened to the Islamists or... Political Islam Itself? ». Amel BOUBEKEUR et Olivier ROY, dir. *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*. London, Hurst, 2012, p. 1-13.

BRÉGAND, Denise. « Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin ». Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC, dir. *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*. Paris, Karthala, 2012a, p. 73-119.

BRÉGAND, Denise. « Circulation dans les "communautés" musulmanes plurielles du Bénin : catégorisations, auto-identifications ». *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012b), p. 471-491.

BRENNER, Louis. « La culture arabo-islamique au Mali ». René OTAYEK, dir. *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris, Karthala, 1993, p. 161-195.

BRENNER, Louis. *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. Bloomington, Indiana University Press, 2001, 343p.

CHRISTELOW, Allan. « Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: From Mahdism to Qur'anic Integralism ». *Institute of Muslim Minority Affairs*, 6, 2 (1985), p. 375-393.

CONSTANTIN, François et Christian COULON. « Avant-propos. Au sud du Sahara : renouveau de l'islam, ou relecture de l'islam ? ». *Politique africaine*, 4 (1981), p. 3-6.

CONSTANTIN, François et Christian COULON. « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine ». François CONSTANTIN et Christian COULON, dir. *Religion et transition démocratique en Afrique*. Paris, Karthala, 1997, p. 9-24.

COULON, Christian. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*. Paris, Karthala, 1983, 169p.

COULON, Christian. « Introduction. Les nouvelles voies de l'umma africaine ». Christian COULON, dir. *Afrique politique. Islams d'Afrique : entre le local et le global*. Paris, Karthala, 2002, p. 19-29.

CUYPERS, Michel et Geneviève GOBILLOT. *Le Coran*. Paris, Le Cavalier Bleu, 2007, 126p.

DE JORIO, Rosa. « Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 1 (2009), p. 95-111.

DIAGNE, Mountaga. « La réapparition du patrimoine culturel par les jeunes layennes de Cambérène : fondements et actions des associations communautaires ». Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC, dir. *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*. Paris, Karthala, 2012, p. 165-215.

FROELICH, Jean-Claude. *Les musulmans d'Afrique noire*. Paris, Éditions de l'Orante, 1962, 406p.

GANDOLFI, Stefania. « L'enseignement islamique en Afrique noire ». *Cahiers d'études africaines*, 169-170, 1 (2003), p. 261-278.

GOMEZ-PEREZ, Muriel. « Associations islamiques à Dakar ». *Islam et société au sud du Sahara*, 5 (1991), p. 5-19.

GOMEZ-PEREZ, Muriel. « L'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir? ». *Africa Spectrum*, 29, 1 (1994), p. 79-98.

GOMEZ-PEREZ, Muriel. « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1960) ». 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, p. 521-538.

GOMEZ-PEREZ, Muriel. « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours : figures, savoirs et réseaux ». FOURCHARD Laurent *et al.*, dir. *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala, 2005, p. 193-222.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, dir. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala, 2005, 643p.

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*, 54, 3 (2008), p. 95-117.

GOMEZ-PEREZ, Muriel *et al.* « Itinéraires de réformistes musulmans au Sénégal et en Guinée : regards croisés (des années 1950 à nos jours) ». Isidore NDAYWEL È NZIEM et M. Elisabeth MUDIMBE-BOYI, dir. *Images, mémoires et savoirs : une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*. Paris, Éditions Karthala, 2009, p. 435-460.

GOMEZ-PEREZ, Muriel *et al.* « Young Men and Islam in the 1990s: Rethinking an Intergenerational Perspective ». *Journal of Religion in Africa*, 39, 2 (2009), p. 186-218.

GRANDHOMME, Hélène. « La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-64) ». *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 38, 2 (2004), p. 237-278.

HAENNI, Patrick. *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris, Seuil, 2005, 108p.

HARRISON, Christopher. *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. New York, Cambridge University Press, 2003, 260p.

HOLDER, Gilles. « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine ». *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 389-425.

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 ». Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC, dir. *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*. Paris, Karthala, 2012, p. 579-615.

KABA, Lansiné. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston, Northwestern University Press, 1974, 285p.

KANE, Ousmane et Jean-Louis TRIAUD, dir. *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Paris, Karthala, 1998, 330p.

KEPEL, Gilles. « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit ». *Revue française de science politique*, 35, 3 (1985), p. 424-445.

LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*. London, Longmans, 1967, 280p.

LAUNAY, Robert. « Spirit Media: The Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire ». *Africa: Journal of the International African Institute*, 67, 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*, 27, 1 (2003), p. 85-110.

LEBLANC, Marie Nathalie. « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle ». Gilles HOLDER, dir. *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris, Karthala, 2009, p. 173-196.

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*, 39, 2 (2007), p. 39-59.

LEV TZION, Nehemia. *Muslims and Chiefs in West Africa: A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*. Oxford, The Clarendon Press, 1968, 256p.

MIRAN, Marie. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala, 2006, 546p.

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 ». *Revue canadienne des études africaines*, 41, 1 (2007), p. 95-128.

MONTEIL, Vincent. *L'islam noir*. Paris, Éditions du Seuil, 1964, 367p.

NICOLAS, Guy. « Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois États d'Afrique occidentale ». *Revue française d'histoire d'outre-mer*, LXVIII, 250/253 (1981), p. 156-194.

NICOLAS, Guy. *Dynamique de l'islam au Sud du Sahara*. Paris, Publications Orientalistes de France, 1981, 335p.

OTAYEK, René, dir. *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris, Karthala, 1993, 264p.

OTAYEK, René. « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires ». *La revue internationale et stratégique*, 52 (2003-2004), p. 51-65.

PIGA, Adriana, dir. *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme*. Paris, Karthala, 2003, 422p.

QUINN, Charlotte A. et Frederick QUINN. *Pride, Faith, and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*. New York, Oxford University Press, 2003, 175p.

ROBINSON, David. *Les sociétés musulmanes africaines : configurations et trajectoires historiques*. Paris, Karthala, 2010, 312p.

ROBINSON, David et Jean-Louis TRIAUD, dir. *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960*. Paris, Karthala, 1997, 583p.

ROSANDER, Eva Evers et David WESTERLUND, dir. *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists*. London, Hurst, 1997, 347p.

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*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary,Samson#nh4, consulté le 17 avril 2012.

SAVADOGO, Mathias. « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 ». Muriel GOMEZ-PEREZ, dir. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala, 2005, p. 583-600.

SCHULZ, Dorothea E. « Morality, Community, Publicness: Shifting Terms of Public Debate in Mali ». Birgit MEYER et Annelies MOORS, dir. *Religion, Media and the Public Sphere*. Indianapolis, Indiana University Press, 2006b, p. 132-151.

SCHULZ, Dorothea E. « Evoking moral community, fragmenting Muslim discourse: Sermon audio-recordings and the reconfiguration of public debate in Mali ». *Journal for Islamic Studies*, 27 (2007), p. 39-72.

SOARES, Benjamin F. « Islam and Public Piety in Mali ». Armando SALVATORE et Dale F. EICKELMAN, dir. *Public Islam and the Common Good*. Leiden, Brill, 2004, p. 205-226.

SOARES, Benjamin F. « Islam in Mali in the Neoliberal Era ». *African Affairs*, 105, 418 (2006), p. 77-95.

SOARES, Benjamin F. « "Rasta" Sufis and Muslim Youth Culture in Mali ». Linda HERRERA et Asef BAYAT, dir. *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*. Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 241-257.

SOARES, Benjamin F. et René OTAYEK, dir. *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York, Palgrave Macmillan, 2007, 280p.

SOUNAYE, Abdoulaye. « Les Clubs des Jeunes Musulmans du Niger. Un cadre de formation et un espace intergénérationnel ». Muriel GOMEZ-PEREZ et Marie Nathalie LEBLANC, dir. *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*. Paris, Karthala, 2012, p. 217-258.

SOURDEL, Janine et Dominique SOURDEL, « Chaféisme », *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 194.

SOURDEL, Janine et Dominique SOURDEL, « Soufisme », *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 766-770.

SOURDEL, Janine et Dominique SOURDEL, « Wahhabisme », *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 847-848.

SULAIMAN, Muhammad D. « Shiaism and the Islamic Movement in Nigeria 1979-1991 ». Ousmane KANE et Jean-Louis TRIAUD, dir. *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Paris, Karthala, 1998, p. 183-195.

THAYER, James S. « Pilgrimage and Its Influence on West African Islam ». Alan MORINIS, dir. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Greenwood Press, 1992, p. 169-187.

TRIAUD, Jean-Louis. « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 ». *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, 1 (1979), p. 207-224.

TRIAUD, Jean-Louis. « L'islam et l'État en République du Niger ». *Le mois en Afrique*, 16, 192-193 (1980), p. 9-26; 35-48.

TRIAUD, Jean-Louis. « Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale : réflexions autour d'un thème ». *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 19, 2 (1985), p. 271-282.

TRIAUD, Jean-Louis. « Islam in Africa under French Colonial Rule ». Nehemia LEVTZION et Randall L. POWWELS, dir. *The History of Islam in Africa*. Athens, Ohio University Press, 2000, p. 169-187.

TRIAUD, Jean-Louis et David ROBINSON, dir. *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris, Karthala, 2000, 512p.

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*, 231, 3 (2009), p. 23-42.

WILLIS, John Ralph. « The Historiography of Islam in Africa: The Last Decade (1960-1970) ». *African Studies Review*, 14, 3 (1971), p. 403-424.

9. L'islam au Burkina Faso

AUDET GOSSELIN, Louis. *Le projet ZACA et ses suites (Ouagadougou, Burkina Faso, 2001 à nos jours) : marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam ouagalais*. Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2008, 178p.

AUDET GOSSELIN, Louis. *Le projet ZACA. Marginalisation, résistances et reconfigurations de l'islam à Ouagadougou, 2001-2006*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 154p.

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? ». *Revue canadienne des études africaines*, 45, 2 (2011), p. 273-309.

AUDOUIN, Jean et Raymond DENIEL. *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*. Paris, L'Harmattan, 1978, 130p.

CISSÉ, Issa. « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique ». *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 4 (1990), p. 57-72.

CISSÉ, Issa. *L'impact des relations arabo-burkinabées sur l'islam au Burkina Faso : des années 1960 à nos jours*. Mémoire de D.E.A., Paris, Université de Paris I - Panthéon Sorbonne, 1990, 84p.

CISSÉ, Issa. *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*. Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris VII - Denis Diderot, 1994a, 575p.

CISSÉ, Issa. « *Les associations islamiques au Burkina Faso : de 1983 à 1993* ». Université Paris VII, ORSTOM, 1994b, 19p.

CISSÉ, Issa. « Les médersas au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique ». Ousmane KANE et Jean-Louis TRIAUD, dir. *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Paris, Karthala, 1998, p. 101-115.

CISSÉ, Issa. « L'islam au Burkina pendant la période coloniale ». Yénouyaba Georges MADIÉGA et Oumarou NAO, dir. *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*. Tome 1. Paris, Karthala, 2002, p. 935-956.

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*, 28 (2007), p. 51-73.

CISSÉ, Issa. « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste ». *Cahiers du CERLESHS*, XXIV, 33 (2009), p. 1-33.

CISSÉ, Issa. « La Ahmadiyya au Burkina Faso ». *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 2 (2010), p. 95-116.

DAO, Maïmouna. *Le wahhabisme à Ouagadougou de 1961 à 1988*. Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1991, 112p.

DASSETTO, Felice et Pierre-Joseph LAURENT. « Ramatoullaye : une confrérie musulmane en transition ». *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 37, 2 (2006), p. 51-62.

DIALLO, Hamidou. « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) ». Yénouyaba Georges MADIÉGA et Oumarou NAO, dir. *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*. Tome 1. Paris, Karthala, 2002, p. 913-934.

DIALLO, Hamidou. « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) ». Muriel GOMEZ-PEREZ, dir. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala, 2005, p. 395-415.

GOMEZ-PEREZ, Muriel. « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes ». Laurent FOURCHARD *et al.*, dir. *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*. Paris, L'Harmattan, 2009, p. 9-24.

KOBO, Ousman. « 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*, 51, 3 (2009), p. 502-532.

KONÉ-DAO, Maïmouna. « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 ». Muriel GOMEZ-PEREZ, dir. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala, 2005, p. 449-459.

KOUANDA, Assimi. « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso ». Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier, dir. *Les ethnies ont une histoire*. Paris, Karthala, 1989, p. 125-134.

KOUANDA, Assimi. « La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale ». Gabriel MASSA et Yénouyaba Georges MADIÉGA, dir. *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*. Paris, Karthala, 1995, p. 233-248.

KOUANDA, Assimi. « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou ». René OTAYEK *et al.*, dir. *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*. Paris, Karthala, 1996, p. 91-99.

KOUANDA, Assimi. « Les conflits au sein de la Communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 ». Ousmane KANE et Jean-Louis TRIAUD, dir. *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Paris, Karthala, 1998, p. 83-100.

MATHIEUX, Max. « Notes sur l'islam et le christianisme dans la subdivision centrale de Ouagadougou ». *Mémoire du C.H.E.A.M.*, (1956), 54p.

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*, 24, 95 (1984), p. 299-320.

OTAYEK, René. « L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso. Enjeux et contradictions ». René OTAYEK, dir. *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris, Karthala, 1993b, p. 229-252.

OTAYEK, René. « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara ». Jean-François BAYART, dir. *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris, Karthala, 1993a, p. 101-127.

OTAYEK, René. « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire ». *Social Compass*, 43, 2 (1996), p. 233-247.

OUBDA, Mahamoudou. *L'islam au Burkina Faso. Problématique de l'organisation du hadj*. Ouagadougou, Centre africain de diffusion islamique et scientifique, 2003, 111p.

OUÉDRAOGO, Yacouba. *L'élite francophone musulmane et l'islam au Burkina Faso de 1960 à nos jours*. Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 2000, 124p.

SAINT-LARY, Maud. « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou ». *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 449-470.

SAMA, Hamadou. *L'aide arabe et son impact sur l'islam au Burkina Faso : 1962-1990*. Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1992, 122p.

SAMSON, Fabienne, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso ». *Ethnographiques.org*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), www.ethnographiques.org/2011/Samson#nh10, consulté le 17 avril 2012.

SAVADOGO, Boukary. « L'islam confrérique au Burkina Faso. La Tidjaniyya hamawiyya au Moogo central ». *Islam et société au sud du Sahara*, 10 (1996), p. 7-23.

SAVADOGO, Mathias et Muriel GOMEZ-PEREZ, « La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou ». *Ethnographiques.org*, 22 : *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (mai 2011), www.ethnographiques.org/2011/Savadogo,Gomez-Perez, consulté le 19 février 2012.

SKINNER, Elliott P. « Christianity and Islam among the Mossi ». *American Anthropologist*, 60, 6 (1958), p. 1102-1119.

TRAORÉ, Bakary. « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 ». Muriel GOMEZ-PEREZ, dir. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala, 2005, p. 417-447.

TRAORÉ, Bakary. « À la recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieux au Burkina Faso ». Jean-Louis TRIAUD, dir. *Islam et société au sud du Sahara*. n° 2 : *Diversité et habits singuliers*. Paris, Rivages des Xantons, 2010, p. 9-54.

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*, 5 (1991), p. 165-177.

VAN DUC, Juliette. « Quelques aperçus relatifs aux pèlerins de la Mecque : le cas des Voltaïques-Burkinabé ». *Paideuma*, 39 (1993), p. 135-144.

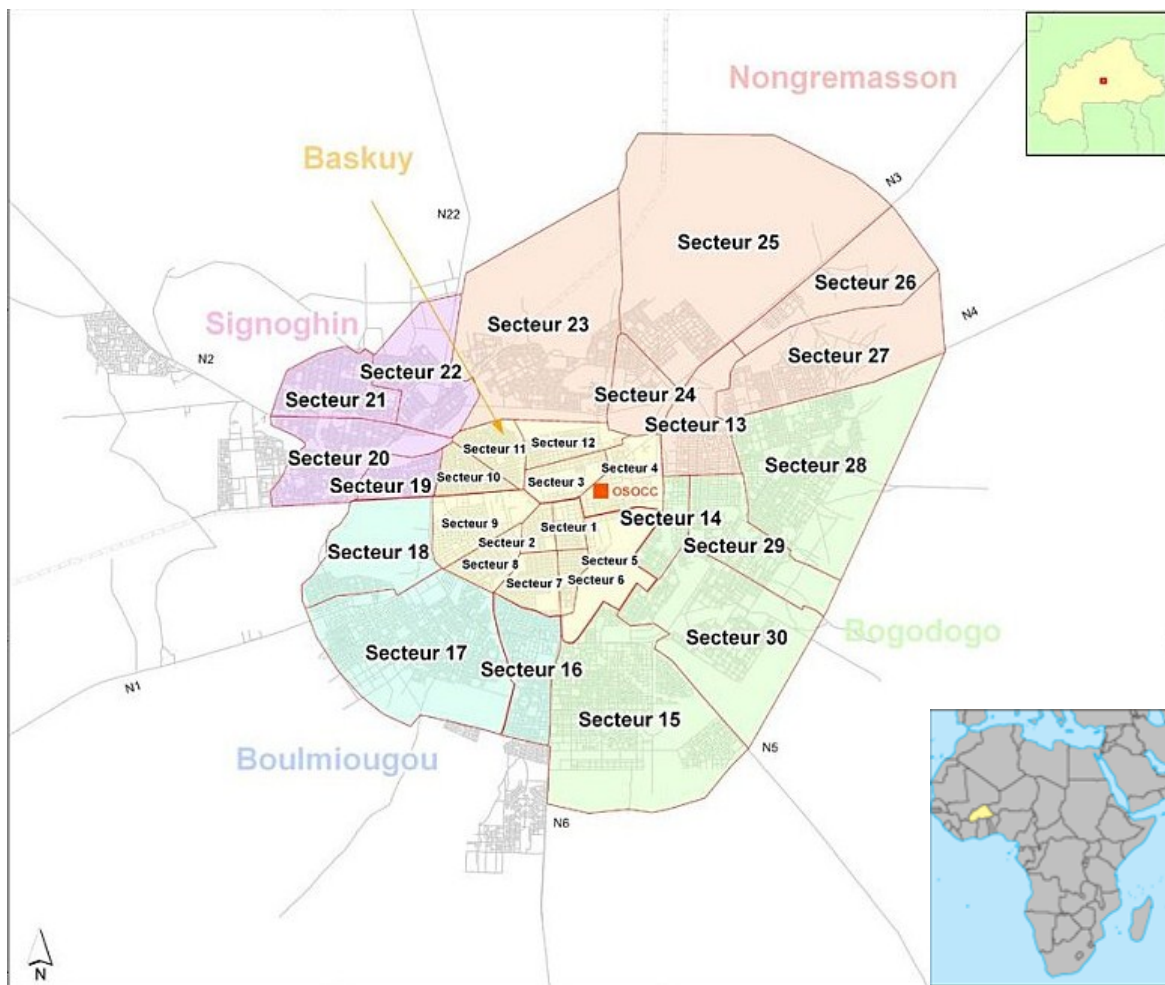
VAN DUC, Juliette. « L'administration coloniale française et les pèlerins de La Mecque : le cas des Voltaïques ». Gabriel MASSA et Yénouyaba Georges MADIÉGA, dir. *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches et regards*. Paris, Karthala, 1995, p. 249-259.

VITALE, Mara. « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso ». *Afrique contemporaine*, 231, 3 (2009), p. 229-243.

"

VITALE, Mara. « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso ». *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 (2012), p. 367-387.

ANNEXE I : LES DIFFÉRENTS SECTEURS DE LA VILLE DE OUAGADOUGOU



Source : <http://burkinafaso.over-blog.net/article-36634415.html>

ANNEXE II : EXEMPLES DE CORRESPONDANCES DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE AU CHEF DE L'ÉTAT

a) « 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 »

REPUBLIQUE DE HAUTE-VOLTA

MINISTÈRE DE L'INTERIEUR

DIRECTION DES SERVICES DE SECURITE

N° 809 R/SU.C

Source : A
Valeur : 1
Origine : OUAGADOUGOU
Date : 18/10/1980

3H/19

RENSEIGNEMENT

~~CONFIDENTIEL~~

Dissension 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.

Les dirigeants de la Communauté Musulmane de OUAGADOUGOU, notamment le président, Amondou ILBOUDO (El Hadj), Agent Technique de Santé, ont récemment décidé de construire dans la concession de la grande Mosquée du quartier Tiedpalogo un local devant servir de salle de réunion et de permanence aux adhérents de l'association.

A l'occasion de la grande prière à TIEDPALOGO, vendredi 14 octobre, M. Moussa CONGO, Maître d'Ecole Coranique, membre du bureau de la Communauté Musulmane, a invité, hors la présence de l'Imam BAGUYAN, les fidèles à venir eux-mêmes construire le local en question dimanche 16 octobre dans la cour de la Mosquée.

Mis au courant des intentions des dirigeants de la Communauté Musulmane, l'Imam El Hadj Mahama BAGUYAN a aussitôt réagi, déclarant que le Coran ni la tradition musulmane n'avaient jamais autorisé la construction d'une permanence politique dans la cour d'une Mosquée, ce lieu étant essentiellement réservé à la prière.

L'Imam BAGUYAN a immédiatement pris contact avec M. NAKOULOUMA Beureima, Agent-Voyer, secrétaire à l'organisation de l'association, auquel il a fait connaître son opposition au projet. Il a également réuni les principaux notables musulmans de la capitale ainsi que les Ministres du MORO-NABA, demandant à ces derniers particulièrement de rendre compte des faits à l'Empereur, lequel est le Président d'Honneur de la Communauté Musulmane.

L'entrevue entre le MORO-NABA et ses Ministres a eu lieu le 18 Octobre au matin. L'Empereur s'est gardé de donner son avis sur l'affaire.

La situation se présente actuellement comme suit :

En raison de l'opposition manifestée au projet par l'Imam BAGUYAN, les travaux qui devaient débiter dimanche 16 Octobre dans la cour de la Mosquée n'ont pas encore reçu de commencement d'exécution. Toutefois les dirigeants de la Communauté Musulmane maintiennent leur position.

.../...

L'Imam BAGUYAN, qui se dit fort de l'appui de la majorité de ses fidèles, est absolument décidé à s'opposer à la construction, dans la concession de la Mosquée, du local de réunion de la Communauté Musulmane.

En conséquence, des incidents peuvent survenir si les partisans de M. Amadou ILBOUDO mettent dimanche 23 Octobre leur projet à exécution.

L'Imam BAGUYAN et M. ILBOUDO Bernard sont venus ce jour exposer cette situation au Commissaire de Police de la ville ainsi qu'à la Sûreté, et faire part de leurs craintes quant aux suites que pourrait comporter l'affaire si les dirigeants de la Communauté Musulmane persistaient dans leur position. L'Imam El Hadj Mahama BAGUYAN à l'intention de solliciter à ce sujet une audience de M. le Président de la République.

Notons enfin que l'Imam BAGUYAN qui avait été élu le 11 septembre dernier, contre son gré affirme-t-il, 2ème Président d'Honneur de la Communauté Musulmane, veut se démettre de ses fonctions au sein d'une association dont il estime que, sous couvert de défendre l'islam, elle poursuivrait des buts politiques et plus particulièrement électoraux à l'approche des élections générales du 27 Novembre.

b) « La collectivité musulmane de Ouagadougou désire contrôler l'utilisation des fonds recueillis à l'occasion de la grande prière du vendredi 25 mars »

REPUBLICQUE DE HAUTE-VOLTA

MINISTERE DE L'INTERIEUR

DIRECTION DES SERVICES DE SECURITE

N° 258 R/SU.C

Source : A
Voleur : 1
Origine : OUAGADOUGOU
Date : 28.3.60

3H [Signature]

RENSEIGNEMENT

CONFIDENTIEL

La collectivité musulmane de OUAGADOUGOU désire contrôler l'utilisation des fonds recueillis à l'occasion de la grande prière du Vendredi 25 mars.

Dimanche 27 mars, une délégation de marabouts s'est rendue auprès du MORO-NABA afin de solliciter son intervention auprès de l'Iman Mahama BAGUIAN, demandant que celui-ci ne conserve pas pour son usage personnel la totalité des fonds recueillis lors de la Grande Prière du Vendredi 25 mars (précédant la fête du Ramadan), mais les utilise à des travaux de réfection et d'entretien de la Mosquée.

c) « 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 »

REPUBLICQUE DE HAUTE-VOLTA
 N° 0025 IS/DI.
BORDEREAU RÉCAPITULATIF
 MINISTÈRE DE L'INTERIEUR

des pièces ci-jointes adressées à MONSIEUR LE PRESIDENT DE LA REPUBLICQUE DE HAUTE-VOLTA
 - OUAGADOUGOU -

3H1a Ouagadougou, le 5 JAN 1965 19 65

SOMMAIRE 1	NOMBRE DE PIÈCES 2	OBSERVATIONS 3
- 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	I	" Pour attribution "

ARR. S. L. I.
 Le 5-1-65

LE MINISTRE DE L'INTERIEUR & DE LA SECURITE P.O.
 LE DIRECTEUR DE CABINET ✓

Le Directeur de Cabinet
 G. OUEDRAOGO

CONGRES DES 19 ET 20 DECEMBRE 1964

RAPPORT MORAL ET D'ACTIVITÉ.

présenté par Monsieur TOUMANI TRIANDE,
Secrétaire Général.

Chers Confrères,

Il y a deux ans, à cette même place, à l'ouverture de notre première grande assemblée constitutive, Alpha Moussa SAWADOGO, dans une allocution éloquentes adressée aux participants, évoquait les raisons de notre mouvement. Ces paroles constituent tant les éléments fondamentaux de notre Communauté que nous avons trouvé indispensable de les répéter aujourd'hui encore devant cette deuxième Assemblée, telle une profession de foi, afin que ceux qui les avaient entendues s'en rappellent mieux et ceux qui les entendent pour la première fois les retiennent bien. Ainsi, nous répéterons indéfiniment si besoin était, et sans équivoque ce qu'est la C.M.H.V.

Alpha Moussa SAWADOGO déclarait :

" Au nom d'Allah le Bienfaiteur miséricordieux
..... "

" Je ne suis pas étonné de l'intérêt que vous portez à ce grand rassemblement qui tire sa raison dans les préceptes du Coran. "

" Nous relevons dans la sourate n° 8, verset 73, la remarque suivante : "Ceux qui ne sont pas Croyants s'aident les uns les autres. Si vous ne faites pas de même, le pays connaîtra le désordre et de grandes tribulations. "

" Et la sourate n° 49 se fait plus exhortante, au verset 10 : " Croyants sont frères. Harmonisez les rapports entre frères et craignez Dieu pour obtenir sa miséricorde. "

" Nous sommes donc réunis aujourd'hui pour resserrer notre union autour d'un centre d'intérêt : Dieu, son Prophète, le Coran et la Mère Patrie. "

" Les sectes religieuses sont des moyens que chaque Croyant ajuste à son tempérament, à ses forces morales et physiques, à ses loisirs, afin d'entrer dans la grâce divine. La Communauté que nous vous proposons de former ne veut pas connaître des querelles de sectes, c'est-à-dire des moyens. "

" Nous estimons que le Saint Coran suffit amplement aux Musulmans pour faire l'entente et l'union car, sur le livre sacré, personne ne prétend innover ou discuter. "

" Mais nous n'avons pas que des raisons religieuses pour rechercher notre union. J'ai parlé plus haut de Mère Patrie. A l'heure actuelle, chacun de nous est conscient de l'indépendance de notre pays. Il importe que tout Croyant soit conscient de ses devoirs envers la nation commune. En dehors du rôle de chaque citoyen dans le cadre de sa profession, chaque Croyant doit prier pour son pays et pour ses dirigeants. Et vous savez que la prière dans la Communauté des coeurs et des âmes est mieux entendue de l'Eternel Bienfaiteur et Miséricordieux. Il faut que les 4 millions d'âmes qui composent notre peuple nous fassent qu'une seule pour construire notre chère Volta et invoquer pour elle l'aide divine, la prospérité et le bonheur."

" Comprenons-nous bien, et je cite à votre constante attention un "hadith" de notre Prophète (à lui bénédiction et salut) qui a dit : "Parmi les qualités d'un bon Islam, il y a le fait de ne pas s'occuper de ce qui ne le regarde pas. " Autrement dit: " A chacun son métier et les vaches seront bien gardées. "

" Traitons donc de nos affaires musulmanes dans la voie qui nous est propre. C'est cette voie que nous connaissons, c'est elle qu'il nous incombe de parfaire

Ce que disait Alpha Moussa SAWADOGO, il y a deux ans à la constitution et pour la constitution de notre Communauté, demeure. Et si nous nous réunissons cette deuxième fois, ce n'est plus pour lancer les bases d'une union fraternelle dont la nécessité est comprise de tous, tel un devoir religieux. Nous constatons, avec satisfaction, que notre union est réalisée. Nous étions 192 à l'assemblée constitutive. Nous sommes aujourd'hui plus de 500 délégués, représentant la grande famille, réunie pour affirmer notre ferme détermination de faire de la Communauté Musulmane de Haute-Volta une réalité vivace dans le temps et éternelle dans les esprits.

Depuis le 16 Décembre 1962, c'est-à-dire depuis deux ans, nous nous sommes mis à l'oeuvre pour mener à bien notre mouvement. De Djibo à Batié et de Orodra à Fada, partout nos frères musulmans se sont regroupés en comités régionaux, locaux et sous-comités, se détaillant comme suit :

Comités régionaux	30
Comités locaux	53
Sous-Comités	176
<u>ADHERENTS</u>	54.866

Ce nombre est insignifiant quand on considère la population musulmane de notre pays, estimée à plus de 25% de la population globale. Un effort particulier d'adhésion devra donc être mené dans chaque sous-comité. Il est certain que notre force, et partant le respect que nous mériterons sont condition de l'importance et de la cohésion totale de toute la Communauté Musulmane. Il est à noter ici l'admirable et encourageant travail de certains comités tels Garango à lui seul avec 18.900 adhérents, Koudougou: 5.013 - Banfora: 3.857 - Bobo-Dioulasso: 3.413 - Tenkodogo: 3.150 - Boussé: 2.000 - Kongoussi: 1.972 - Saponé: 1.286 - Tougan: 1.171 - Ouagadougou, etc... pour ne citer que les plus dynamiques.

Nous rappelons ici, à ce propos, que nos cartes ne doivent pas être placées en dehors de la Haute-Volta.

Parallèlement à ce regroupement des frères, se poursuit un mouvement de conversion très encourageant. En deux ans, nous avons enregistré 10.630 nouveaux convertis, mouvement remarquablement intense à Tenkodogo, Garango, Banfora, Koupéla, Yako, Zorgo, Léo, Pô, Korsimoro. Prions donc Allah, que ainsi chaque année, nos rangs grossissent aux dépens de ceux qui sont encore dans l'erreur.

LES MOSQUEES.-

Nous en avons dénombré 771 dont 58 pour les prières de Vendredi et 714 pour les prières ordinaires.

Ces nombres sont appréciables, mais restent encore loin de nos réalités. La construction de mosquées en dur, même dans les villages, doit être encouragée. En effet, nous pensons qu'elles sont plus rentables parce que durables et d'un entretien peu coûteux. Nous avons un défaut de vouloir immédiatement profiter des fruits de l'arbre que nous avons planté. C'est humain. Mais n'est-il pas mieux de mettre dix ans pour achever une mosquée en dur qui servira plus de 200 ans que de mettre un mois pour finir rapidement un édifice de banco qui ne fera guère plus de 2 ans ?

La construction d'une mosquée doit toujours se faire non seulement après entente des musulmans entre eux, mais aussi avec l'accord de l'autorité locale intéressée. En principe la construction d'une mosquée exige au moins la présence d'une quarantaine de Musulmans dans un centre urbain ou villageois.

Dans ce même ordre d'idées, dans un proche avenir, les Comités locaux devront nous signaler l'existence dans leur région, des mosquées les plus anciennes avec tous les renseignements désirables. (date - auteur - état - faits éventuels). Nous pensons que ces mosquées, qui sont des témoignages authentiques, méritent notre sollicitude.

Lorsque l'Imam est choisi, il doit l'être toujours par la Communauté musulmane. Il doit être suppléé par quatre naïbs 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 responsabilité.

Nos grandes prières annuelles (Ramadan et l'Aid-El-Kébir) devront obligatoirement rassembler sur le même lieu de prière les fidèles d'une même localité. Le bénéfice immense de ces prières en commun n'échappe à personne. Nous devons franchement dire ici qu'un grand progrès a été réalisé dans ce sens depuis deux ans. Prions Dieu que cela continue et toujours de mieux en mieux.

Examinant les questions relatives au pèlerinage à la Mecque, nous enregistrons là également de très louables changements grâce à l'existence de notre organisation présente. En effet, d'innombrables difficultés, jadis insurmontables, par nombre de candidats au pèlerinage, sont désormais écartées.

./...

Désormais, la centralisation, au siège de la Communauté Musulmane où un registre spécial est ouvert à cet effet, de toutes les inscriptions des futurs pèlerins, devra être l'unique règle parce que avantageuse à plus d'une raison :

- elle évite aux futurs pèlerins beaucoup d'embarras, notamment l'établissement de leurs pièces, les obligations sanitaires, les opérations bancaires.

-elle évite la spéculation et l'escroquerie multiples dont étaient l'objet les futurs pèlerins.

-Les contacts avec les compagnies aériennes deviennent aisés.

-Les divers contrôles possibles et souhaitables se trouvent facilités.

Evidemment, nous disons changement appréciables, amélioration mais non perfection et satisfaction totales. Il reste encore beaucoup à faire afin que de fâcheux incidents, comme celui que nous avons connu au pèlerinage dernier avec nos confrères de Bobo, ne se répètent plus. Toutes les enquêtes menées ont prouvé que les membres de la Communauté Musulmane n'étaient nullement en faute, mais plutôt la Compagnie aérienne. A ce propos, nous suggérons de prévoir à l'avenir, deux centres d'embarquement en Haute-Volta : Ouagadougou et Bobo-Dioulasso. En dehors de l'incident malheureux évoqué plus haut, le pèlerinage passé, qui a totalisé 207 pèlerins, s'est effectué normalement tant au départ qu'au retour.

A ce chapitre du pèlerinage, 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 Séoudite, sans le moindre espoir de retrouver la Patrie.

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 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. A l'intention des futurs pèlerins, nous ne saurions assez répéter que, pour la réussite de l'opération du pèlerinage, il leur faut se décider suffisamment à temps, respecter rigoureusement les délais impartis.

Ouvrant le chapitre de nos relations, nous en distinguerons trois: avec les pouvoirs publics, avec les non Musulmans, avec nos frères Musulmans d'ailleurs.

Nos rapports avec les pouvoirs publics sont des plus excellents parce que caractérisés par un souci commun de franche et sincère collaboration. Ce climat de confiance réciproque, nous devons tout faire pour le maintenir intact et le mériter toujours.

Nos rapports sont également bons avec nos autres compatriotes car nous pensons qu'en dehors de la Fraternité Spirituelle il y a aussi une autre Fraternité, celle d'être compatriote, que nous devons rechercher et entretenir de tout coeur et de toutes nos forces.

.../...

jusqu
- qui c
de
f

Quant à nos frères d'ailleurs, nos rapports se sont limités jusqu'ici à la réception de quelques étrangers frères de passage et qui ont cherché à nous connaître. Il est souhaitable que nous tentions de nouer des rapports susceptibles de nous être bénéfiques avec des frères musulmans de l'extérieur, en particulier des pays arabes. Nous précisons qu'il s'agit là de rapports strictement religieux et non politiques.

Nous avons eu d'autre part, des contacts avec certains organismes internationaux: Croix-Rouge, les organisateurs de la Campagne de lutte contre la faim.

Il nous est revenu, qu'au cours de prospections sanitaires générales menées par les équipes mobiles, celles-ci rencontraient beaucoup de difficultés auprès de certaines familles musulmanes qui refusent catégoriquement de se soumettre aux visites sanitaires. Nous trouvons cela inconcevable à notre époque, car refuser de laisser déceler une maladie ou de la faire soigner, ce n'est pas seulement mettre sa propre vie en danger, c'est porter préjudice à la vie de ses proches, de ses voisins, de son village, du pays tout entier. Nous demandons donc à nos frères qui n'ont pas encore compris cela, de ne plus refuser de se soumettre aux visites sanitaires, car c'est contrecarrer gravement l'action bienfaitrice des progrès de la science, des plans de travail du Gouvernement.

Sans doute que toutes nos tâches ne se sont pas effectuées sans difficultés. Les conflits les plus fréquents entre nous sont ceux des mariages. A ce sujet, nous avons été sollicités pour donner le point de vue musulman sur le mariage, car une loi réglementant le mariage voltaïque est en préparation. Il faudra donc attendre cette future loi qui règlera le mariage.

D'autres conflits proviennent des Mosquées de Vendredi et des fonctions d'Imam. Ces conflits sont regrettables et nous devons de plus en plus tâcher de les écarter.

Nous ne pouvons terminer ce passage de nos difficultés sans évoquer avec beaucoup de peine l'attitude sournoise et démolissante de certains confrères se disant membres de notre grande Association et qui pourtant en bas, travaillent à sa perte. Nous leur demandons de cesser, au nom d'Allah, ce travail de sape.

Nous déplorons aussi l'attitude négative de bon nombre de confrères, lettrés à l'occidentale, qui ne cherchent pas à cultiver leur foi. Les ouvrages arabes traduits en français ne font plus défaut.

Nous mettons solennellement en garde, beaucoup de nos confrères qui se laissent encore duper par certains étrangers qui se font passer pour des descendants directs, des petits-fils du Prophète. L'heure n'est plus où le "Chérif" doit grassement vivre sur le dos des pauvres fidèles incapables de pourvoir aux besoins de leur famille.

Chers Frères, voilà évoqué ce que nous croyons utile de vous confier. Il vous appartient, et c'est la raison de votre venue à cette grande Assemblée, de critiquer, de proposer, objectivement. C'est à ce seul prix que notre Organisation ira, progressant.

Qu'Allah le Bienfaiteur, le Miséricordieux et son Prophète Mohamed (Sur lui le Salut et la Bénédiction) nous assistent et couronnent nos travaux de bénédictions pour notre Communauté.

Source : « Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995 », *Archives nationales de Ouagadougou*, 7V485.

ANNEXE III: RÉCIT DE VIE DE L'IMAM ALPHA D'UNE MOSQUÉE « TRADITIONALISTE »

[L'entretien s'est déroulé à la fois en mooré (traduction d'Aïssétou Sawadogo) et en fulfuldé (traduction d'un de ses fils)]

« Pourriez-vous me parler de vos origines sociales et familiales? »

« Mon père n'était pas imam comme moi. Non, il était maître coranique. Avec certains de ses élèves, il a effectué le pèlerinage à La Mecque. Il a été dans les premiers Burkinabés à le faire. À cette époque, les gens s'y rendaient à pied. Moi j'ai étudié à Djibo au Burkina Faso dans une école coranique dans les années 50. Avec le temps, j'ai étudié plus en détail le *fiqh*, soit l'explication du Coran, savoir commenter le Coran. »

« Et comment êtes-vous devenu imam? Dans quelles circonstances? »

« Le fondateur de la mosquée ici à Hamdallaye était le grand-papa du cheikh Doukouré. Lorsqu'il est décédé, c'est son fils, le père de Doukouré, qui est devenu en charge de la mosquée. C'est lui qui m'a choisi. Pour être imam, il faut quand même respecter certains critères. Il faut d'abord savoir comment guider la prière et connaître l'arabe. L'éducation de l'individu est aussi tenue en compte. Lorsque l'on m'a choisi, j'étais moi-même maître dans une école coranique. Lorsque je suis devenu imam, j'étais jeune. Je n'ai pas eu trop de problèmes avec les aînés, car c'est ma détermination à toujours être à la mosquée lors des prières quotidiennes qui a aidé à faire en sorte que je suis devenu imam. Le comportement est très important. Je n'ai pas eu de problèmes. »

« Depuis combien de temps êtes-vous devenu imam? »

« Je suis imam du vendredi depuis près de quarante ans. Je suis l'imam suppléant du Cheikh. »

[...]

« Préparez-vous des jeunes à devenir imam? »

« 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 instruits. »

Source : Alpha, imam hamalliste, sa résidence, 17 novembre 2011.

ANNEXE IV: RÉCIT DE VIE DE SÉKOU, UN DES PREMIERS WAHHABITES DE OUAGADOUGOU DANS LES ANNÉES 1960

[L'entretien s'est déroulé en français]

« Parlez-moi un peu de vous et de la naissance du Mouvement sunnite. »

« L'islam a toujours été mon premier souci. J'ai été un des premiers Aeembistes. Cela remonte à 1957. J'étais le tout premier à organiser les élèves pour les prières. À l'époque, cela était très mal vu pour les autorités coloniales de voir des étudiants pratiquer l'islam. Elles étaient inquiètes. Au lycée, lorsque j'étais jeune musulman, j'étais l'enfant chéri de la CMBF. J'étais le délégué musulman au lycée. Plus tard, dans les années 1980, j'ai encadré et formé les jeunes dans la fondation de l'AEEMB. L'AEEMB s'est beaucoup inspirée d'un mouvement similaire en Côte d'Ivoire.

Je suis de parents musulmans. Mon père était ignorant. Il était président des marchands de Kora. Il faut dire que les anciens musulmans ne s'intéressaient pas à la connaissance pure de la religion. À l'époque on ne s'y intéressait pas vraiment au Burkina. L'islam se présentait sous la forme du charlatanisme et de la magie des marabouts.

La genèse de la naissance du Mouvement sunnite est le retour de musulmans partis en Arabie Saoudite. Il y a 50 ou 60 ans, ceux-ci ont ramené des pratiques complètement étrangères au Burkina. Ils ont amené la forme authentique de l'islam et des pratiques qui n'étaient pas tolérables pour les musulmans du Burkina. Il y a donc eu un choc entre les musulmans se réclamant de la Sunna et la CMBF. Il y a eu un choc, car ces individus ont ramené quelque chose de nouveau que les villages ne connaissaient pas. Dans les premiers temps, comme il s'agissait de quelques individus contre tout un village, les gens se réclamant de la Sunna finissaient par faire comme tout le monde.

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 dit. Mes camarades lorsqu'ils ont appris que je fréquentais ce marabout m'avaient alors traité de fou. Mais la vérité est têtue. Ils ont fini un jour par reconnaître que j'avais raison d'essayer de les convaincre.

Nos prêches dérangeaient 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 prière

J'ai dû me battre avec l'administration, la mairie et la CMBF pour faire reconnaître les sunnites. Les relations ont été très houleuses jusqu'à la création officielle du Mouvement

sunnite en 1973. Ayant notre identité juridique, nous étions enfin libres. À cette 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 proféraient des accusations calomnieuses et n'avaient pas d'arguments pour nous convaincre. Ils ne faisaient que des accusations calomnieuses. Nous, les sunnites, nous nous appuyions uniquement sur le Coran. La CMBF, bien que sans argument, pouvait compter sur la force de son nombre et de son influence auprès du gouvernement. C'était leur seule force.

À la création du Mouvement sunnite, nous avons ouvert des bureaux régionaux et locaux dans tout le pays. Nous voulions combattre la magie et l'exploitation des marabouts. Au tout début, nous étions seulement 30 à Ouagadougou parmi les sunnites. Ces premiers membres du Mouvement sunnite n'étaient pas nécessairement des jeunes. Il s'agissait surtout de pèlerins revenus d'Arabie Saoudite. Il faut dire qu'à cette époque, il n'y avait pas beaucoup de jeunes qui s'intéressaient à l'islam. Sinon, beaucoup de jeunes sortaient des écoles coraniques et ne sortaient donc pas du cadre des marabouts. Maintenant, les jeunes sont sur l'avant-plan. Beaucoup ont fait la découverte de la sunna et se sont joints au Mouvement sunnite grâce au pèlerinage notamment des commerçants.

Nos étudiants revenus d'Arabie Saoudite dans les années 1970 faisaient part de ce qu'ils avaient appris. Les anciens marabouts avaient des problèmes avec ces étudiants. »

[...]

« Qu'avez-vous suivi comme formation scolaire? »

« J'ai voyagé beaucoup. Je n'ai pas fait l'école arabe. J'ai appris l'arabe sur le tas et j'ai commencé à lire le Coran en 1968. J'ai commencé par la phonétique arabe grâce à un professeur guinéen.

J'ai rencontré le premier président de la CMBF dans une mosquée en Paris en 1962. J'étais à Paris pour suivre ma formation en contrôle aérien. Nous avons même un lien de parenté éloigné. J'étais donc l'enfant chéri de la CMBF à mon retour au Burkina en 1964. [...] J'ai été commandant de l'aéroport de Ouagadougou de 1974 à 1984. On m'a enlevé mon poste durant la Révolution de Sankara. »

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

ANNEXE V : POINT SUR LA VIE DU MOUVEMENT SUNNITE DU BURKINA (DÉCEMBRE 1973-AOÛT 1988)

POINT SUR LA VIE DU MOUVEMENT SUNNITE DU BURKINA DÉCEMBRE 1973 A AOÛT 1988

- Au Nom de Dieu le très miséricordieux,
le tout Miséricordieux.

I - ORGANISATION :

Louange à Dieu pour la guidée qu'il nous envoie. Le Mouvement Sunnite depuis sa reconnaissance officielle en Décembre 1973 à toujours oeuvrer pour consolider la religion suivant l'enseignement du ST Prophète (P S). Il s'est dans un premier temps consacré au travail d'organisation. C'est ainsi que les instances que sont les assemblées générales, les congrès ont été tenues conformément aux statuts. Que les Bureaux Nationaux et locaux ont été installés à travers le pays ; et tout dernièrement deux Bureaux Régionaux ont vu le jour au dernier congrès tenu en Juin 1987.

II - ACTIVITES :

Dans un deuxième temps les activités du Mouvement ont été orientées vers la sensibilisation des masses par le biais de prêches, information, visites, voyages et correspondances entre frères musulmans ; par l'action de l'instruction religieuse, par l'ouverture de Medersas l'organisation de lectures du coran des Hadiths et autres documents relatifs à la pratique honnête de l'Islam.

Le Mouvement Sunnite a certes remportés de grandes victoires avec l'aide de Dieu tout Puissant. On peut notamment signaler : l'agrandissement du cercle des croyants, l'audiance et la renommée acquises au Burkina, en Afrique et dans le monde Arabe ; surtout en Arabie Saoudite terre de l'Islam par excellence.

.../...

La connaissance de plus grande des enseignements et de la pratique de l'Islam Authentique. Le Mouvement Sunnite n'a pas connu seulement que des victoires.

III - EPREUVE EXTERNES :

Comme toute organisation qui naît, grandit 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 Musulmanes du Burkina. Q'on se rappelle les tristes événements de Bobo en 1973, où des mosquées ont été sacagées, des corans brûlés, des fidèles maltraités.... Ceux de Ouaga où des cycles 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 passe.

IV - CRISES INTERNES :

Ce sont les crises internes même au mouvement. Incompréhension entre les membres du bureau National dans la manière de conduire les affaires de l'Association (Démission de certains membres du bureau National en 1980). Crise au sein du bureau de Bobo qui a aboutit au départ de certains responsables du Bureau. (Prise de position divergente sur certains points de pratique religieuse entre Qlemas et responsables du Bureau National). Situation de frères Sunnites à Marsila (Seoa), incompréhension entre frères Sunnites de Koudougou qui a nécessité une intervention du bureau National, différents entre les frères de Ouaga et l'ex-Président National qui a conduit à de multiples réunions et des interventions répétées des frères de Bobo....

V - LA PLUS GRAVE CRISE :

Enfin une des plus graves crises a été celle qui est née, à miné, divisé et menacé dangereusement la cohésion, l'unité, l'efficacité et même l'existence du Mouvement Sunnite en tant qu'organisation.

Cette crise est le fruit de l'interprétation de la pratique et de la philosophie véhiculées par les musulmans du Pakistan (les gens du Tablig). Plusieurs années durant ce problème a divisé les Sunnites de Ouaga.

et de la
comité

ETA

TITRE 4 : M

TITRE 4 : M

Ceux de l'été ont le début ont rejeté sans équivoque les ^{quas} du Tablig. Après plusieurs réunions pour régler le problème sans succès, le même problème évoqué dans la dernière Assemblée a été programmé pour une rencontre spéciale vu l'importance de l'affaire qui ne pouvait pas être traitée à l'Assemblée Générale déclencher des sessions d'apaisement.

La fin Août 1980 a été retenue pour traiter de la question et le 20 et 27 Août 1980 ont été programmés.

VI - LES ASSISES AUTOUR DU PROBLEME DU TABLIG :

a) Les participants à cette rencontre ont été : les membres du Bureau National présents à Ouaga. Les membres du Bureau Régional de Ouaga. Dix marabouts de Ouaga non membres des deux Bureaux. Une délégation de 12 marabouts et membres des Bureaux Locaux de la moitié Est ^{du} Burkina ressort territorial du Bureau Régional de Ouaga. Une délégation de 18 Membres et marabouts du Bureau Régional de Bobo et des Bureaux Locaux de la moitié Ouest du Burkina. En tout 60 responsables et marabouts du mouvement Sunnites ont pris part à cette rencontre.

Les travaux ont commencé le samedi 27 Août à 9 heures du matin se sont poursuivis sans désemparer jusqu'à 4 heures du matin du dimanche 28. Après le préambule un Bureau de séance des 5 membres a été mis en place pour conduire les travaux.

Dans un premier temps il a été rappelé l'objet de la rencontre : connaître clairement la position du Mouvement Sunnite par rapport à la pratique des musulmans venus du Pakistan. En termes plus clairs : est-ce que la Sunna et la pratique des gens du Tablig sont-elles la même chose ou sont-elles contradictoires ? Nous devons signaler que les gens se sont préparé sérieusement à cette rencontre car depuis l'assemblée générale, la consigne était donnée à tous les Bureaux de s'apprêter pour cette rencontre de fin Août.

a) Position des différentes instances du Mouvement :

Il a été demandé tout d'abord au Bureau Régional de Bobo de Bobo d'exprimer publiquement sa position sur la question.

- Le Bureau Régional de Bobo a dit ceci : "la pratique des musulmans du Tablig et la sunna du ST Prophète sont contradictoires.

- Le Bureau Régional de Ouaga a dit : "la pratique des musulmans du Pakistan telle que nous avons vu ici et telle que certains de nos frères ont pu observer au Pakistan et la sunna sont deux pratiques différentes contradictoires inconciliables.

Le Bureau National dit que les deux pratiques ne peuvent pas aller ensemble, elles ne peuvent se concilier.

Par ces trois expressions qui condamnent toute la pratique des gens du Tablig, le Mouvement sunnite venait de donner sa position par rapport à la pratique des musulmans du Pakistan venus chez nous.

Toutes ces trois instances ont unanimement condamné cette voie qui a pour origine un rêve de son fondateur. Tout le monde était d'accord sauf le Président National. A qui la parole a été donnée pour s'exprimer.

c) Position du Président sur la question :

Le Président a dit que dans la pratique des Musulmans du Pakistan il y a de bonnes choses comme de mauvaises et qu'il a lui même eu l'occasion de le leur dire. Que lui continuera à suivre ce qui est bon dans cette voie et qu'il n'a jamais obligé quelqu'un à le suivre, et qu'il agit ainsi en s'appuyant sur une lettre de Cheik Ben Baz grand Erudit de l'Islam à Riad. Il a terminé en disant qu'il s'atendaât plutôt à ce que les débats se déroulent en se basant sur le coran et le Hadith pour faire la part des choses. Déterminer ce qui est bon dans cette pratique et ce qui ne l'est pas. Comme si les différents avis n'avaient pas été exprimés après avoir consulté les connaisseurs du coran et des hadiths.

d) Intervention des ulemas (connaisseurs du Coran et des Hadiths) :

Pour aller dans le sens demandé par le Président (aller avec Coran et Hadiths), la parole a été donnée aux ulemas (marabouts) pour s'exprimer sur la question. Plus de 12 connaisseurs du Coran Hadiths se sont succédé pour donner des preuves tirées du Coran et des enseignements du Prophète (P S) démontrant que cette pratique dont la base est religieusement inacceptable ne peut en aucun cas avoir des aspects qui soient bons. Tout ce qui est religieusement bon pour le Rituel est déjà et depuis longtemps consigné dans le Coran et les Hadiths.

En conclusion les ulémas ont tous condamné la pratique en question car contraire à la sunna du ST Prophète.

.../...

Après, lecture de la fameuse lettre de Cheik Ben Baz a été donnée pour l'information de l'assemblée. Il ressort que la lettre date de 1979 et constitue la réponse partielle à une question posée par un Saoudien sur la pratique des gens du Tablig. Le grand Cheik érudit des sciences de l'Islam a donné son point de vue par rapport à ce que des gens de confiance lui ont rapporté sur les gens du Tablig. Il a dit que rien de contraire ou de condamnable ne lui a été rapporté et par conséquent qu'on pouvait les suivre. Mais que des connaisseurs de la science de l'Islam et des gens de foi confirmée pouvaient les suivre pour compléter les parties de la religion qui le nécessiterait.

Dans l'intervention du lecteur, un commentaire a suivi la lecture de la lettre et disait ceci : cette lettre ne nous est pas adressée mais répondait à une question dans un autre contexte que le nôtre. C'est une photocopie non légalisée donc d'origine douteuse.

Il a été ensuite dit que personne ne met en doute la bonne foi du grand érudit de l'Islam qu'est Cheik Ben Baz dont la renommée est mondiale. Mais que le savant ne peut donner son point de vue que par rapport à ce qui lui est rapporté.

Son avis nous concernerait si nous au Burkina Témoins de la pratique, du comportement et des dires des gens du Tablig, nous adressions une lettre retraçant que leur pratique a pour base un rêve, que c'est aussi des confreries avec des pratiques semblables à celles que nous avons condamnés dans notre pays car contraires à la Sunna et partout rejetées.

La réponse à une telle lettre ne sera certainement pas pour soutenir une pratique en port à faux avec l'enseignement du Prophète.

Pour compléter l'information des fidèles, il a été demandé aux frères qui ont suivi les musulmans du Tablig au Burkina en France, Inde et Pakistan de faire preuve d'honnêteté et de foi musulmane en relatant de façon sincère ce qu'ils ont observé et retenu de la pratique des gens du Tablig.

.../...

Pendant plus d'une heure un de ceux qui les ont suivi partout à rebâté avec force détails ce qu'est réellement cette pratique : en résumé l'on peut retenir que c'est une très grande organisation qui véhicule un monde fou vers le Pakistan siège de leur Idéologie Religieuse. Que ce sont des gens pas honnêtes qui essayent de tromper les fidèles en leur proposant certaines prières à reciter pour la réalisation de leurs vœux et qui reculent devant le refus et demandent de ne point divulguer l'affaire. Ils sont ennemis des Sunnites. Leurs grands chefs à certaines circonstances sortent pour bénir les fidèles rassemblés et des jeunes enfants se présentent avec des bouteilles pour recueillir leur salive. Un deuxième frère Sunnite qui a aussi participé à ce périple est venu confirmer les dires du premier en précisant que c'est seulement un résumé qui est fait car l'on ne peut en une séance raconter tout ce qu'ils ont vécu et vu.

Ce témoignage a fini de convaincre tous ceux qui sincèrement croient à la Sunna du Prophète (P S) que rien dans la pratique des gens du Tablig ne peut ressembler aux enseignements du ST Prophète (P S) pire que tout est contraire à la parole de Dieu et à la voie du Prophète (P S).

II
Après toutes ces prises de positions des Bureaux Régionaux, du Bureau National et des ulémas et le témoignage vivant de ceux qui ont vécu, observé la pratique et partagé la vie des gens du Tablig durant 4 mois, condamnant sans équivoque cette nouvelle déviation dans la pratique de l'Islam, il fallait trouver une solution pour permettre au Mouvement Sunnite de mettre fin à la crise, aux discussions pour se consacrer dans l'union à la pratique authentique de la religion telle que consignée par le Coran et enseignée par le St Prophète (PS)

e) Conclusion des assises

Plusieurs propositions ont demandé au Président qui soutenait toujours sa position contraire à l'avis de tous de démissionner.

Une autre proposition a insisté longuement pour demander au nom de Dieu et seulement au nom de Dieu au Président, de s'aligner sur l'avis de toute l'assemblée car personne ne veut ce qui est mauvais et tout le monde aspire à la concialisation .

Le frère Président prit la parole et s'exprima en ses termes : j' avais depuis des années une décision que j'ai communiquée à certains frères ici présents. Aujourd'hui, je vous la livre en assemblée. Sachez donc que ma décision n'est point motivée par la demande de démission exprimée par les diverses propositions. Cette décision que je vais vous livrer est celle que j'avais arrêtée depuis longtemps. Je décide de céder la place de Président du Mouvement Sunnite du Burkina.

Cette démission du Président répondait, quoique librement consentie à la demande de l'assemblée ; mais restait la réponse à la deuxième proposition. Celle qui demandait au Président de revenir sur sa position et d'accepter rejoindre celle de toute l'assemblée. Cette réponse se fait toujours attendre.

En despoir de cause les uns les autres se sont succédés au micro pour souhaiter et espérer que le frère Président démissionnaire sera plus disponible pour oeuvrer et contribuer plus que par le passé à la consolidation de la Sunna au Burkina Faso.

.../...

L'assemblée devant cette démission acceptée, a procédé à la régularisation de la situation conformément aux dispositions statutaires.

Ainsi le premier Vice-Président du Mouvement a été désigné et reconnu à la quasi unanimité nouveau Président National du Mouvement Sunnite du Burkina. Le premier Vice-Président est le frère El Hadj SEMDE Idrissa Ingénieur FJA en service à Ouagadougou.

Après quoi, l'ex-Président séance tenante et sur la demande du Nouveau Président a rédigé et signé sa lettre de démission.

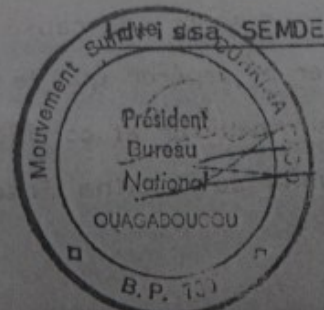
La rencontre s'est terminée par la lecture à toute l'assemblée de la teneur de cette lettre de démission. Après la bénédiction faite par l'Imam de Bobo, les frères se sont tous séparés après la prière du matin dans la joie en louant Dieu de son assistance au Mouvement Sunnite dans un moment d'aussi grave crise qui se termine dans la satisfaction de tous.

Que Dieu nous assiste dans notre pratique
et nous preserve des tentations de satan - Amen-

Assalam Alaïkoum
Warasmatou Lahi
Wabarkatahou.

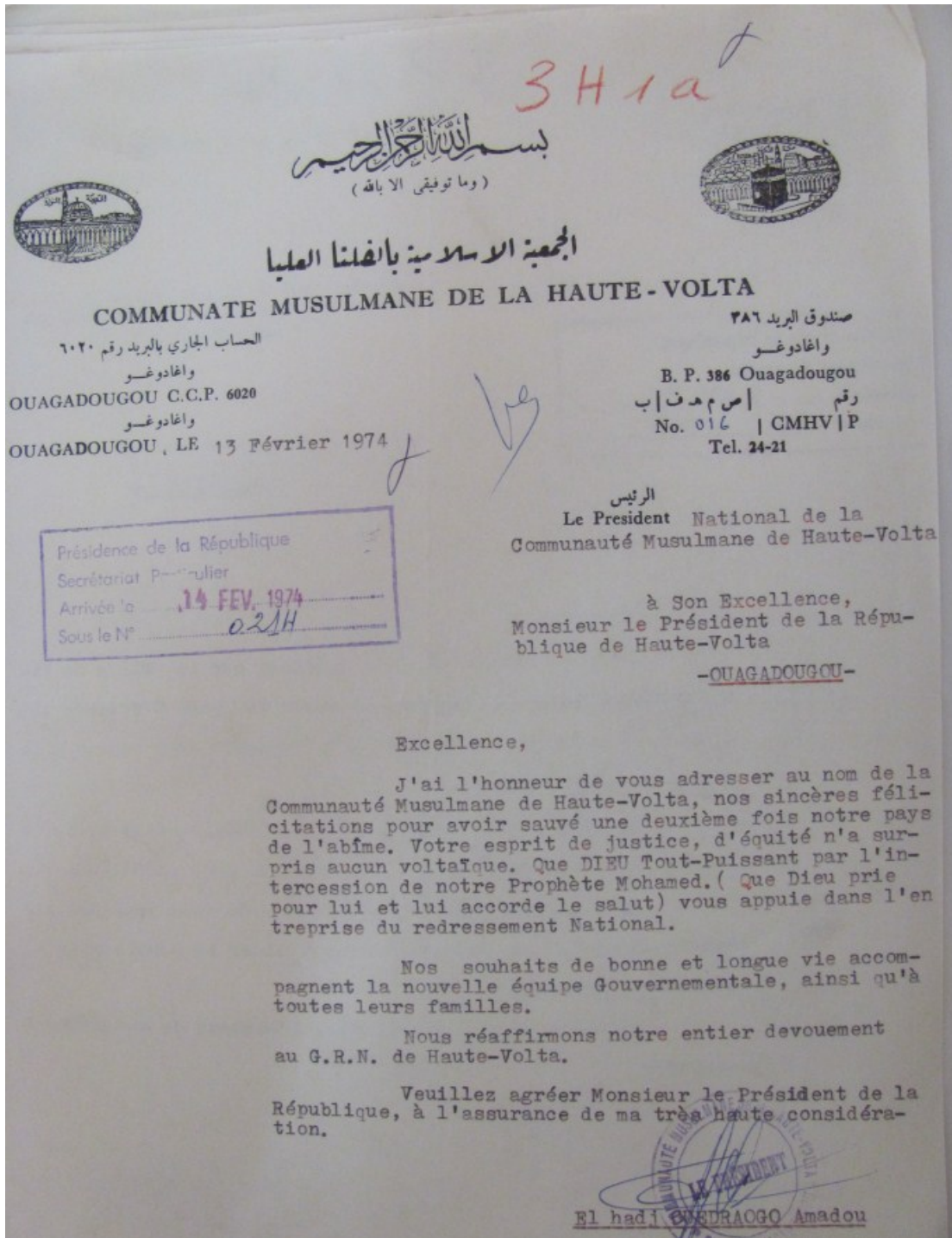
Ouagadougou, le 30 Août 1988

LE PRESIDENT DU BUREAU NATIONAL



Source : document d'archive du Mouvement sunnite obtenu par le biais de l'historien Issa Cissé.

ANNEXE VI : CORRESPONDANCE DU PRÉSIDENT DE LA CMHV AU PRÉSIDENT DE LA HAUTE-VOLTA



Source : El hadj Amadou Ouédraogo, Correspondance des communautés musulmanes au Chef de l'État. Textes réglementaires. 1956-1995, 7V485, 13 février 1974.

ANNEXE VII: RÉCIT DE VIE DE L'IMAM ADAMA APPARTENANT À LA COHORTE DES ANNÉES 1970-1980

[L'entretien s'est déroulé en mooré (traduction d'Aïssétou Sawadogo)]

« Pourriez-vous me parler de vos origines sociales et familiales? »

« Dans ma famille, il y a un peu de toutes les professions. Mon papa était imam dans son village. D'autres dans ma famille étaient des commerçants. »

« Pourriez-vous me parler de votre formation scolaire et intellectuelle? »

« J'ai d'abord fait mes études ici au Burkina. En 1973, j'ai obtenu une bourse d'études universitaire pour aller étudier dans une université en Égypte. J'ai étudié là-bas durant 5 ans. J'ai ensuite obtenu une autre bourse d'études pour étudier 5 ans à la Mecque en Arabie Saoudite. J'ai étudié le droit islamique. Je prépare maintenant une thèse de doctorat. À mon retour au Burkina, j'ai fondé la Communauté des femmes musulmanes (CFM). »

« Comment êtes-vous devenu imam? Dans quelles circonstances? »

« On m'a choisi au terme d'un vote au niveau du bureau national de la CMBF. La nomination d'un imam ne se fait pas nécessairement toujours de la même façon. Par exemple, dans le cas de mosquées fondées par un particulier, c'est le fondateur lui-même qui nomme/choisit l'imam. Cependant, si la mosquée relève de la CMBF, on procède à un vote au bureau national. »

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

ANNEXE VIII : 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	ILBOUDO Khalid	TIENDREBEOGO Ismaël	TRAORE Abdounour
			CERFI			
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	TIENDREBEOGO Ismaël	TIEMTORE Yacoub	SIMPORE Youssouf
			CERFI			
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	GUITTY Abdoulaye	TIEMTORE Tiego	TRAORE Abdounour
			CERFI			
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 Youssouf
	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 Youssouf	
01/07/11	Le mois de Chaabane	-Importance -Actes méritoires et recommandations du prophète (SAW)	AEEMB	TIENDREBEOGO Ismaël	BAKAYOKO Nouhoun	TRAORE Abdounour
	L'éducation (les vacances)	-Le temps du repos -Le temps des récompenses -Le temps des activités de loisirs profitables aux enfants (colonies)	CERFI	ZAMPALIGRE Youssouf	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 Youssouf
	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 personnelle

ANNEXE IX : 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/>



Célébration de l'*Aid el-Fitr* 2011 à la Place de la Nation à Ouagadougou

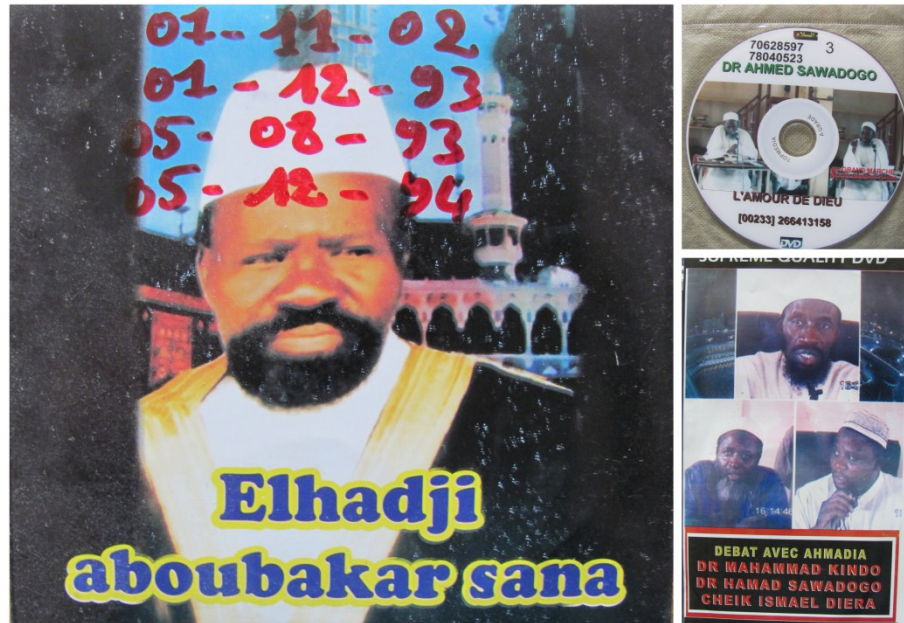
Source : www.lefaso.net/spip.php?article43717

ANNEXE X : LA GRANDE MOSQUÉE DE OUAGADOUGOU ET SES NOMBREUSES BOUTIQUES



Source: photographie personnelle (29 octobre 2011)

**ANNEXE XI : QUELQUES EXEMPLES DE POCHETTES DE CD/DVD DE
SERMONS ET PRÊCHES**



Source : collection personnelle

ANNEXE XII : LE SITE WEB « LE MUSULMAN DU FASO »

Nous sommes le 19-12-2012 à 13:43 Sélectionner une langue Rechercher : OK

Accueil Forum Tchat Le coran La prière Les prêches Téléchargement Le Prophète Femme & Islam Hadiths Zakât

Le Musulman du Faso

L'islam & Politique Excision & Islam Jeux / Enfants Actualité Prénom Arabe Plus de Tabou Ramadan Tabaski Le Hajj

Le site web personnel de El Adj Ismail Derra est fonctionnel et accessible sur ismailderra.islam.bf on y trouve ses prêches ordinaires de dimanche depuis 2012 et autres. Sa biographie et ses livres vont y figurer inchalla Cliquer ici pour y accéder

- Mouloud/oui-non
- Les 4 Califes
- Vendredi
- L'au-Delà
- Histoire
- Radio Islamique
- **Associations**
- Nos Mosquées
- Annuaire
- Suggestion
- Contact
- E-Mail

LE DERNIER VENDREDI 07-12

Mosquée de Zangueté
(MAHMOUD OUEDRAOGO)

Grande Mosquée
(Adam Zoungrana)

CAMP MILITAIRE
(Aboubacar Compaoré)

Mosquée de Paga Tinga
(Mahmoud Ouedraogo 21-09)

Mosquée de Ouidi
(Souleymane SANOGO 27-Avril)

Abdoul Madjid Au Burkina Faso



Le Grand Conférencier Cheick Abdoul Madjid sera au Burkina Faso, à Ouagadougou le dimanche 23 Décembre 2012.
Lieu de conférence : Maison du Peuple.

Thème "Le Message divin à travers Abraham, Moïse, Jésus et Mohammad

Heure : de 8heure à 12heure
Que Dieu nous donne la force d'aller écouter sa conférence.
Source de l'info : CERFI

Question de Mr Keita sur le forum

Asalam aleykoum mes frères musulmans je voudrais prendre quelques conseils sur les affaires.
depuis toujours je voyage pour ramener des costumes à vendre sans arrière pensée mais la ou nous somme je voulais profiter des fêtes de Noël et saint sylvestre pour faire un bon chiffre d'affaire avec des costumes que

Les nouveaux articles à lire:

Le statut de l'achat de vêtements et d'autres (marchandises) lors des fêtes des mécréants dans le but de profiter des soldes annoncées à Noël

Elle veut ouvrir un salon de coiffure et demande s'il lui est permis de soigner prêter ses services aux femmes des non musulmans..

Le jugement du fait de travailler dans la vente de jeans pour hommes

Le jugement à porter au cas d'une femme qui se déshabille en dehors de chez elle.

Interdiction de célébrer les fêtes des infidèles

L'acquisition d'un arbre de Noël sans célébrer l'évènement

Elle vient de se convertir et veut conserver un chien près d'elle

Sa famille voudrait qu'elle mette fin à une grossesse issue d'un rapport sexuel illicite

Le jugement de l'achat de brochures scolaires dont les auteurs n'ont pas autorisé la photocopie et la vente

L'explication de la parole du Très haut :
« nous ne t'avons envoyé que par miséricorde pour les univers »

Réciter la sourate 114 dans la première

**ANNEXE XIII : LA GIGANTESQUE MOSQUÉE EN CONSTRUCTION DANS
LE QUARTIER DE OUAGA 2000**



Source : photographie personnelle (10 novembre 2011)

ANNEXE XIV : LE PROJET DE CENTRE CULTUREL À LA MOSQUÉE DE L'AEEMB À OUAGADOUGOU



Source : www.aeemb.bf/presentation_projet_construction_mosquee.php

ANNEXE XV : LA MÉDIATISATION CROISSANTE DES IMAMS DU BURKINA FASO



L'imam Adama Sakandé dirigeant la prière de l'*Aïd el-Fitr* devant les médias.

Source: www.bf1tv.org/spip.php?article272

ANNEXE XVI : RÉCIT DE VIE DES IMAMS ARABISANTS OMAR ET OUSMANE DE L'AEEMB/CERFI

[L'entretien s'est déroulé en français]

« Comment êtes-vous devenu imam? »

[Imam Omar]

« C'est le destin qui a fait en sorte que je suis devenu imam. Ma mère avait promis à Dieu que si Dieu lui donnait un enfant garçon, il servirait la religion. J'ai commencé l'école dans mon village natal de Tenkodogo. J'ai ensuite suivi une formation dans une école franco-arabe (médersa) à Ouagadougou.

J'ai fait mes études universitaires à l'Institut Al-Azhar en Égypte. J'avais obtenu une bourse d'études par le biais d'un concours. C'est l'Institut Al-Azhar qui donne des bourses à l'État égyptien, qui offre des bourses aux étudiants africains. J'ai étudié les matières religieuses : Coran, Hadith, droit et législation. Mes cours étaient de 8h à 14h et je travaillais ensuite dans un hôtel de 15h à 22h. Je travaille aujourd'hui au Ministère de l'Économie et des Finances. J'ai aussi donné des cours dans des écoles à mon retour au Burkina. Je suis imam depuis 1993, la même année que je suis retourné d'Égypte. J'habitais (j'habite toujours là) tout près du CERFI et on m'a demandé de devenir imam comme j'avais fait des études à l'étranger. Avant de travailler au Ministère, je travaillais à l'Hôtel Indépendance. J'ai d'abord commencé par guider les prières quotidiennes puis lorsque la mosquée du CERFI est devenue une mosquée du vendredi en 1997, je suis devenu imam du vendredi. »

« Et vous, dans quelles circonstances êtes-vous devenu imam? »

[Imam Ousmane]

« Comme l'a dit mon frère imam, c'est le destin qui a fait en sorte que je sois là où je suis aujourd'hui. Mon papa a été l'un des fondateurs de la CMBF. Il était un grand marabout. Je suis le seul de mes frères – et j'étais le dernier garçon – à aller étudier dans une médersa. Mes autres frères sont allés à l'école laïque. J'ai étudié au Burkina Faso jusqu'au bac. J'ai ensuite décroché une bourse algérienne pour aller étudier dans une Université en Algérie. J'y ai fait des études sur la formation islamique. Lorsque je suis revenu au Burkina, les gens de mon quartier me connaissaient déjà et savaient que j'avais fait des études dans un pays arabophone. J'ai donc commencé très jeune à diriger les prières quotidiennes. Le vieil imam de la mosquée connaissait mon papa.

Aux débuts de l'AEEMB, on m'a demandé d'être imam. Je dirigeais les prières quotidiennes. À cette époque, il n'y avait pas de mosquées du vendredi de l'AEEMB. Puis je suis devenu imam du vendredi. Au départ, lorsque je faisais mes sermons, je ne les prononçais qu'en arabe et en mooré. On m'a forcé à améliorer mon français pour faire également mes sermons dans cette langue. J'en suis très reconnaissant. J'ai ensuite fait la

transition vers le CERFI comme beaucoup d'imams de l'AEEMB. On voulait avoir des arabophones au CERFI notamment pour former les francophones.

Il y a des règles à respecter pour choisir un imam. Il faut avoir une très bonne connaissance des textes religieux et il faut connaître l'arabe. Au départ, les imams de l'AEEMB et du CERFI étaient séparés. Ce n'était pas efficace. Aujourd'hui, les imams de deux associations sont intégrés et travaillent ensemble. On se complète très bien entre francisant et arabisant. Lorsque le sermon traite de thèmes spirituels, on fait davantage appel à nous les arabisants. Lorsque le sermon traite d'une question plus en lien avec l'actualité ou la politique, les francisants sont plus à l'aise.

Je suis imam depuis 1981. À mes débuts, j'étais très jeune, mais les vieux étaient très compréhensifs. Je dirigeais les prières quotidiennes à la grande mosquée de Zangouettin du Mouvement sunnite. Le vieil imam de cette mosquée était tellement simple. J'étais un grand sportif. Je jouais au football dans un club. Au départ, je ne voulais pas être imam pour compromettre ma carrière de footballeur. J'ai tout de même fait l'inverse. On m'a convaincu de devenir imam. »

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

ANNEXE XVII : SERMON DE L'IMAM YACOUB TIEMTORÉ DE L'AEEMB/CERFI À L'OCCASION DE LA TABASKI 2009



An - nasr

Spécial TABASKI

An-nasr Vendredi n° 317 du 27 nov. 2009

Lorsqu'il vient le secours d'Allah ainsi que la victoire, célèbre les louanges de ton Seigneur et adore ton Seigneur.

Louange à Allah autant qu'il sied à la majesté de son trône, autant qu'il sied à sa grandeur et sa perfection. L'Unique et véritable Créateur, Le Seul capable de créer ex nihilo. Rien n'est à sa ressemblance. Omniscient et Omnipotent. C'est assurément vers Lui que se fera le grand retour. A Lui appartiennent les plus beaux noms et attributs. Louanges à Lui pour Ses innombrables bienfaits. Exalté soit le nom de Celui qui a fait de nous des musulmans et qui nous a accordé pour la énième fois cette fête de l'Aïd el kebir ; puisse sa miséricorde infinie et sa grâce incommensurable déferler sur le dernier des prophètes Mohammad, sur ses prédécesseurs, sur sa famille et ses valeureux compagnons et sur tous les musulmans d'ici et d'ailleurs.

Aujourd'hui est le jour de fête, cette fête étant un des temps forts de la saison du hadj aussi bien pour les pèlerins que les non pèlerins. Cette fête comprend deux actes culturels importants : la prière de la fête et l'immolation du mouton ou de tout autre animal agréé. Notre rassemblement ce jour ci pour la prière est, entre autres, une communion de tous les cœurs devant Allah à la recherche de son agrément à l'image du rassemblement mondial des pèlerins, hier à Arafat ; et évoquer Arafat c'est aussi évoquer le hadj qui contient de nombreux éléments de rappel pour les pèlerins mais aussi pour les autres musulmans. Regardons les rites

majeurs du Hadj chers frères et sœurs :

-comment ne pas voir dans l'Ihram, la sacralisation, dans ces 2 pièces d'étoffe non cousues, comment ne pas y voir l'unicité du genre humain, malgré nos différences sociale et naturelles, comment ne pas penser à notre passage par la mort, emportant avec, pour tout matériel qu'un linceul. Pourquoi ne pas y puiser notre besoin d'humilité.

-et le tawaf, la circumambulation autour de la Kaaba ; et cet autre rite, la marche entre safa et marwa, qui n'est pas sans rappeler la miséricorde divine à travers le désespoir puis la délivrance

pour ne pas seulement nous intéresser aux plaisirs de nos papilles gustatives en ce jour. L'immolation commémore un geste exemplaire de soumission d'une grande personne de l'histoire. Abraham, lui, est effectivement perçu comme le prototype du monothéisme accompli. Le seigneur nous informe dans le Coran qu'il s'est pris d'amitié pour Abraham. Oui ! la foi chez Abraham avait atteint sa plénitude. Elle produisit donc les effets attendus c'est-à-dire la soumission à Dieu. Jugeons

plutôt : Banni par son propre père pour avoir critiqué le culte des idoles, il fut jeté dans le feu par son peuple après avoir détruit les idoles et démontré leur inutilité ; et par là aussi il

démontra la puissance de Dieu qui ordonna au feu d'être fraîcheur pour lui et le feu obéit. Dieu ne donna pas d'enfant à Abraham jusqu'à l'âge de la vieillesse, bien qu'il fut l'ami de Dieu. A l'âge de quatre vingt cinq ans, dit-on, Dieu lui donna enfin son premier fils Ismaël. Il se sentit heureux et se mit sans doute à l'aimer. Mais Dieu n'aime pas que l'amour d'une créature domine le cœur des serviteurs. L'amour d'un fils tant attendu va-t-il dominer l'amour de Dieu dans le cœur d'Abraham ? Toujours est-il que Dieu va éprouver son ami en lui demandant de sacrifier son fils. Abraham prouva qu'il aimait Dieu plus que son fils unique.

Sermon de la Tabaski 2009

Imam Yacoub TIEMTORE

d'une mère vertueuse et soumise en la personne de Hajar, faisant de laborieux va et vient à la recherche d'une subsistance pour son enfant Ismaël. Ses efforts seront récompensés par la miraculeuse source de Zam-zam.

Enfin la station d'Arafat :

Cette immense foule réunie en un seul endroit, où chacun se préoccupe de soi-même. Oubliant tout le reste. Eh bien ! Arafat donne un petit aperçu de ce que sera le grand jour de rassemblement pour le jugement final. Que Dieu nous fasse voir et comprendre ses signes et qu'il nous pardonne tous ! Amin.

Chers frères et sœurs, l'autre temps fort de cette fête, c'est le sacrifice d'un animal approprié. Il convient à ce niveau de rappeler le sens de ce sacrifice

Il consultât Ismaël qui se montra soumis à Dieu. Comme son père il accepta d'être immolé. Mais quand Allah éprouve, ce n'est pas pour détruire mais pour éduquer, pour élever sur l'échelle de la sainteté et réserver des surprises agréables dans ce monde et surtout dans la vie futur. Ainsi quand Abraham était sur le point de sacrifier Ismaël, la surprise vint, plutôt agréable Dieu envoya un ange avec un énorme bélier qui fut sacrifié à la place d'Ismaël qui deviendra plus tard l'ancêtre des arabes dont descend Muhammad le dernier envoyé sur terre. En plus Dieu donna à Abraham un deuxième fils en la personne du prophète Isaac père de Jacob de qui descendront les prophètes d'Israël. Comme quoi les bienfaits ne sont jamais perdus ou oubliés de la part de Dieu même après des milliers d'années. Effectivement nous lisons dans le coran cette supplication d'Abraham : «notre Seigneur ! Envoie l'un des leurs comme messenger parmi eux pour leur réciter tes versets, leur enseigner le livre et la sagesse, et les purifier. Car c'est Toi certes le puissant le sage par excellence ! C'est ainsi qu'après des siècles, Dieu envoya son dernier messenger Muhammad suivant la demande d'Abraham, d'Ismaël. Dieu ordonna à Muhammad de restaurer la religion d'Abraham dans toute sa pureté. Ainsi islam a hérité :

- du monothéisme pure comme premier pilier
- de la Kaaba (maison sacrée de Dieu et reconstruite en son temps par Abraham et Ismaël
- du rite d'immolation du mouton de la fête de tabaski

À propos du sacrifice du tabaski quelqu'un demanda au prophète Muhammad : « pourquoi ces sacrifices ? » le prophète répondit « c'est la tradition de votre père Abraham » et la personne renchérit : quel en sera l'intérêt ? Le prophète dit « pour chaque poil de l'animal vous sera compté une bonne action » propos rapportés par Ibn Maaja et Thirmiji. L'immolation est donc une œuvre spirituelle. Mais comme tout acte religieux islamique, il a des conditions de validités dont les principales sont :

L'âge et la qualité de l'animal, le moment de l'immolation, la personne qui sacrifie. Pour ce qui est

de la manière, il va prendre toutes les dispositions pour faire souffrir l'animal le moins possible ; ensuite on formule l'intention et on prononce les paroles suivantes : « Bismillahi Allahou Akbar » enfin l'acte. On peut ajouter : « Seigneur c'est Toi qui me l'a offert et c'est à Toi que je me la présente. »

A travers le sacrifice du mouton l'enjeu se trouve dans la lutte qui se mène dans le cœur entre la soumission aux ordres de Dieu et l'insoumission, entre l'avarice et la générosité, entre l'amour des biens que nous possédons et l'amour de Dieu, entre l'importance que nous accordons aux avantages de la vie présente et les avantages de la vie éternelle.

L'enjeu du sacrifice est donc d'abord spirituel puis social. Cela est clairement signifié dans le coran : « Mangez en et distribuez tant à ceux qui s'abstiennent de mendier qu'à ceux qui le font ! Nous vous avons assujetti ces animaux peut-être serez vous reconnaissant. Ni leur chair ni leur sang ne parviennent jusqu'à Dieu. Seule votre piété compte pour Lui » s:22 v:37

L'intention et l'acte de sacrifier induisent dans le cœur un état d'obéissance à Dieu et de générosité qui est une reconnaissance manifeste des bienfaits de Dieu. C'est cette soumission du fond du cœur qui intéresse Dieu. Quant aux effets extérieurs comme la viande, c'est un moyen d'agréments la fête, les réjouissances et, de répandre la joie dans la famille, chez les voisins, les amis et partout autour de nous.

Chers frères et sœurs, parce qu'aujourd'hui est jour de fête, il ne faut pas oublier que les interdits habituels demeurent. C'est ainsi que, bien que la profusion et l'abondance de la nourriture et la boisson soit autorisée, on ne fera pas de gaspillage car les gaspilleurs sont les frères des cheytanes a dit le coran. C'est ainsi que nous ne servirons pas de l'alcool à notre table quel que soit l'identité de nos visiteurs ou nos hôtes. Il est recommandé d'exceller dans le rappel et l'évocation de Dieu pendant au moins 4 jours à compter de ce jour ci

Ce jour, les invités de Dieu à la Mecque pour le hadj de l'année 2009 accomplissent l'acte d'im-

molation comme un rite du pèlerinage. Nous pensons à eux et invoquons Allah afin qu'il leur accorde un hadj réussi et un bon retour parmi les leurs. Amin

Voyez vous chers frères et sœurs, il incontestable que les rites du hadj sont des plus éprouvants surtout quand il s'agit de personnes du 3eme âge comme c'est souvent le cas. Nous disons tout simplement qu'il ne faudra pas en rajouter à la peine de personnes donc qu'il faut mettre le paquet pour leur faciliter le voyage hautement spirituel et incha Alla Dieu nous le voudra. Cette année encore, nos deux structures que sont l'A.E.E.M.B. et CERFI ont essayé de jouer leur partition en intervenant dans le domaine où combien important de la formation des pèlerins mais elles voudraient faire beaucoup plus pour une meilleure prise en charge du hadj sans arrière pensée incha Allah ! elles se sacrifient au maximum pour permettre à chacun de nos parents, de faire un hadj agréé, mais malheureusement leur marge de manœuvre semble limiter pour moult raison et c'est pourquoi nous risquons cette question : les acteurs intervenant dans l'organisation du hadj depuis quelques années dans notre pays ces acteurs disons-nous sont-ils exclusivement mus par l'agrément de Dieu ? En d'autres termes ces acteurs veulent véritablement agir pour Dieu dans le but de faciliter le hadj aux pèlerins ? il est permis d'en douter au regard d'un certain nombre de faits et de réalité sur le terrain. La réalité la plus vertigineuse étant sans doute celle-ci : le hadj est beaucoup plus un business qu'un culte rendu à Dieu. (a Dieu ne plaise)

Autre question non moins pertinente : l'état ne peut-il pas mieux faire en usant de ses prérogatives régaliennes pour faciliter le hadj comme c'est le cas dans certains pays de la sous région ? Suivons plutôt

Dans un pays pauvre comme le notre, ne trouvez-vous pas exorbitant le cout du hadj à 2195000 ? Le Burkina détenant la palme de la cherté du hadj dans la sous région !

Le pèlerin débourse 1650000 au Togo où le hadj est Co-organisé par les agences de pèlerinage et l'union musulmane togolaise ; au

Mali on est à 1942000

Le cas de la cote d'ivoire est particulièrement édifiant tenez-vous bien, depuis le 16 juillet 2009 les dispositions suivantes sont arrêtées et connus de tous :

Le hajj 2009 est placé « sous le triple sceau de la transparence, de la vigilance et du consensus. » selon le ministère ivoirien de l'intérieur ; le coût du hajj 2009 est de 1500000

Voilà qui respire le sérieux et la transparence! Ce n'est pas pour rien que déjà en 2007 toute cette organisation a valu des félicitations des autorités saoudiennes. Même si comparaison n'est pas raison il serait souhaitable que le gouvernement s'inspire des exemples pour faire voir un schéma juste et acceptable pour le hajj. Il est vrai que l'Etat a fait des efforts en instaurant la formule des agences c'est-à-dire la privatisation du hajj depuis 3 ans mais qu'il aille jusqu'au bout et joue franc jeu. Vous voyez, les pèlerins sont appelés « douyouf rahman » les hôtes du Miséricordieux donc il serait bien avisé si tant est que nous voulons bénéficier de la miséricorde divine et en tout état de cause, beaucoup de choses peuvent être améliorées dans l'organisation du hajj et tout le monde est interpellé : autorités politiques, dirigeants religieux et toute la communauté musulmane. Dieu saura reconnaître les siens.

Que Dieu accepte notre pardon et notre repentir. Qu'il inspire à tous l'honnêteté et la bonne action pour sa face... Frères et sœurs en islam, cette tribune a toujours été l'occasion de nous rappeler nos devoirs dans une société plurielle et laïque parce que le coran nous qualifie de « meilleur communauté sur terre »

C'est ainsi qu'on ne cessera de rappeler que le musulman doit se distinguer dans son milieu par un ensemble de vertus dont la probité, la compétence, la conscience professionnelle, le respect du bien public

Ce ne sont point là des conseils inutiles quand on sait le niveau de déconfiture que connaît notre société, la démotivation générale des travailleurs avec son lot de

corolaires comme la médiocrité sans cesse décriée,

l'absentéisme, la corruption, etc. A 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 aucune de l'appartenance politique, régionale, religieuse, ethnique.

Regardons par exemple le Calif Omar (ra) à Médine. Omar fera fouetter le fils de son gouverneur d'Egypte pour avoir frappé injustement un chrétien qui l'a battu lors d'une compétition de course de chevaux. C'est le même Omar qui faisait la ronde la nuit pour voir si le peuple n'a pas faim afin de l'approvisionner. Il avait compris que le devoir était de servir et non de se servir. Toutes ces manières de bonne gouvernance doivent inspirer les responsables de tous les temps.

Frères et sœurs en islam l'épreuve du 1 septembre 2009 reste encore vivace dans les esprits et à ce jour l'appel à la solidarité a donné des fruits même insuffisants avec quelques efforts notables du gouvernement pour donner la joie de vivre aux nombreux sinistrés ne serait ce que dans l'accompagnement de la reconstruction des maisons. Si les contributions sont toujours attendues, il importe d'attirer l'attention des autorités sur ce qui, dès le départ a constitué un motif légitime d'inquiétude de la population : la gestion des fonds recueillis. On susurrerait en effet dans la ville que ça pourrait être pour certains l'occasion de s'enrichir sur le dos des victimes.

Est-ce fondée ou pas, il est toujours utile de rappeler aux gestionnaires de ces fonds qu'ils ne doivent pas trahir le peuple burkinabé qui peine sous le joug du sous développement et également mériter la confiance des partenaires internationaux qui ont répondu à l'appel à la solidarité lancé. Bien entendu, la solidarité doit continuer au regard des besoins énormes des sinistrés. En cette période de fin d'année musulmane, il est plus que propice de souligner que la zakat devrait pouvoir être d'un grand soutien pour les

sinistrés étant donné que le sinistré a poussé à la précarité bon nombre de personnes. Que Dieu nous assiste tous dans cette épreuve et puissions nous en tirer des leçons parce que dans toute épreuve il y'a des leçons.

Frères et sœurs en islam, au chapitre de l'international, force est de constater que ça ne va point. A commencer par chez nous en Afrique où la démocratie tant vantée, est secouée occasionnant des souffrances plus ou moins grandes pour nos populations africaines. Que pensez des tueries du 28 septembre en Guinée Conakry ? C'est totalement inacceptable. La vie humaine est sacrée et pour en savoir le prix, regardons le coran proclamer que : « tuer une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre, c'est tuer tous les hommes. »

Où encore au Niger où il semble être démontré que la démocratie n'est pas forcément le pouvoir de la majorité ou que presque tout serait possible dans un système démocratique mettant dans l'embarras des organisations africaines. En cote d'ivoire, le processus de sortie de crise continue sa longue et difficile marche et à l'heure qu'il est, dans l'impossibilité de tenir les élections le 29 novembre, on ne peut que souhaiter que très rapidement, les protagonistes s'accordent pour une date plus réaliste et vivement que cette élection ramène la paix dans ce pays qui semble quelque peu avoir scellé son destin avec le notre. Que Dieu les inspire les bons éléments ou qu'ils soient dans l'action salvatrice pour la population ivoirienne et les peuples frontaliers. De manière générale, il y'a trop de crises récurrentes en Afrique ; la démocratie y est mise en mal, et cela est bien dommage car on nous rebat les oreilles avec les vertus de la démocratie par opposition aux dictatures et autres théocraties alors qu'elle est loin d'avoir fait ses preuves, en tout cas pas en Afrique où les individus ne font que masquer leur cupidité et leur voracité dans les rouages d'un système qui porte les germes de ses propres contradictions.

En tout cas les populations doivent demander des comptes aux gouvernants si elles n'ont pas la paix qui semble être un minimum requis pour amorcer un développement durable. Vivement que Dieu sauve Afrique. Amin

Ailleurs, la question palestinienne nous interpelle toujours devant la lâcheté d'un soi disant communauté internationale. Loin des discours d'habitudes politiques et de leurs larmes de crocodiles, chaque musulman a le devoir d'agir selon ses capacités pour faire cesser l'injustice : combattre l'agresseur, à défaut dénoncer par tous les moyens cette situation tragique dans cette partie du monde ; se préoccuper intérieurement en dernier recours de cette situation en multipliant les invocations en espérant que Dieu nous exaucera. Puisse Allah anéantir les efforts des injustes et secourir les opprimés de toute la planète. Amin

Un autre sujet mérite notre regard : la protection de l'environnement et le réchauffement climatique. Une vingtaine d'experts affirmaient tout récemment qu'il pourrait atteindre 7° Celsius en 2010 avec de terribles conséquences, notamment pour des pays côtiers. On parle de 18 700 milliard d'euros de biens menacés par la montée des eaux dans 136 villes portuaires à l'horizon 2050. Catastrophe ! quel environnement voulons-nous léguer à la postérité ? Mais Dieu nous avait bien prévenus. D'une part « il a créé tout ce qui est dans les cieux et sur terre pour nous être humain » et d'autre part il nous informe «... toute agression émanant de nous tombera sur nous » respectivement coran chapitre 2 verset 29 et chapi-

tre 10 verset 23.

Enfin la crise alimentaire mondiale ne peut nous laisser indifférents. Toutes les 6 secondes un enfant meurt de faim ; un milliard de personnes souffrent de faim dans le monde ; c'est beaucoup trop, 31 pays dont 20 en Afrique et 11 en Asie sont en situation de grave insécurité alimentaire et M. Diouf, directeur de la FAO, de prévenir : « les gens qui ont faim sont aussi à juste titre des gens en colère ». Dans le même temps, une minorité de pays et d'individus détient et thésaurisent les richesses planétaires, on voit dans certaines parties du globe du gaspillage délibéré de ressource, toutes choses condamnés par l'islam.

Frères et sœurs, la soumission à Dieu que nous recherchons doit nous conduire à consentir des efforts pour le bien être de notre communauté. Il nous souviendra que l'AEEMB cette dynamique association d'élèves et d'étudiants musulmans vu l'exigüité dans ses locaux, a lancé un projet de construction d'un complexe islamique comprenant une mosquée à niveau. Le coût du projet s'élève à une quinzaine de millions soit un peu moins de 2/ du recouvrement.

Nous constatons tous donc que « c'est bon mais pas du tout arrivé. » L'AEEMB, naturellement, remercie vivement les contributeurs et demande au Seigneur d'accroître leur récompense pour cette cause noble : la construction d'une mosquée. Dans le même registre, le CERFI a initié un projet de construction d'un CSPA au secteur 26 de OUGADOUGOU d'un montant de 36663175 f, jusqu'à ce jour seulement 750000 soit 2,5/a pu être mobilisé en l'espace de 4 ans. Cela nous appelle à

un sursaut d'orgueil pour davantage nous engager pour que ce projet voie le jour. Ceux qui pensent que l'AEEMB et le CERFI sont financés sont servis. Peiner pendant des années pour recueillir une trentaine de millions, Allah nous dit : « Ceux qui dépensent leurs biens pour la cause d'Allah ressemblent à un grain d'où naissent sept épis, chaque épis donnant cent grains. Car Allah multiplie la récompense à qui il veut et la grâce d'Allah est immense, et il est omniscient. » s2v261 « dis : Mon Seigneur dispense avec largesse ou restreint Ses dons à qui il veut parmi Ses serviteurs. Et toute récompense que vous faites dans le bien, Il la remplace, et c'est lui le Meilleur des donateurs » s34 v39

Que Dieu nous pourvoie de beaucoup d'argent pur et béni dans les poches mais surtout dans le cœur. Amin

Bonne fête à toutes et à tous et que Dieu agréer nos œuvres.

L'AEEMB souhaite une bonne et heureuse fête de TABASKI à tous ses militants, sympathisants et à l'ensemble des musulmans vivant au Burkina Faso. Que Dieu, le Très Miséricordieux accorde la foi, la santé, la prospérité et le bonheur à tous.

ANNEXE XVIII : SERMON DE L'IMAM NOUHOUN BAKAYOGO DE
L'AEEMB/CERFI À L'OCCASION DE LA TABASKI 2010



An - nasr

Spécial TABASKI
An-nasr Vendredi n° 366 du 16 nov.2010

Lorsque vient le secours d'Allah ainsi que la victoire, célèbre les louanges de ton Seigneur et implore son pardon

Louange à Allah qui a honoré la Ummah (communauté des musulmans) par l'accomplissement des bonnes actions qui conduisent à sa proximité et à sa satisfaction. Nous Le louons Lui Allah (swt) pour Ses innombrables bienfaits, car n'oubliez jamais que si « vous voulez énumérer les bienfaits d'Allah, vous n'y parviendrez jamais ». 14/34. Nous recherchons refuge auprès de Lui contre notre Nafs (Âme charnelle) et contre les conséquences de nos mauvaises actions. Certes ! Celui qui bénéficie de la guidance d'Allah, nul ne peut le détourner, tandis que celui qu'Il abandonne à lui - même ne saura trouver la voie du salut. J'atteste qu'il n'ya point de divinité qui mérite d'être adoré, hors mis Allah, l'Unique sans associé,

Et j'atteste que Mohammad (SAW) est son serviteur et son Messenger bien aimé ; Que la Paix et la Miséricorde d'Allah se déversent en abondance sur ce noble Messenger et sur toutes celes et tous ceux qui lui emboîteront le pas jus-

La célébration de l'Aid El Kabir est un grand moment de souvenir et de reconnaissance à Allah pour ses multiples faveurs. Il couronne la pratique du 5e pilier de l'Islam qu'est le pèlerinage aux lieux saints et nous plonge dans le souvenir d'Abraham (pbsl), l'ami de Dieu, dont la figure emblématique illumine tous les itinéraires spirituels. En ce jour de souvenir, celui qui est nommé le père des Prophètes nous inspire une belle leçon d'épreuve réussie dans l'abnégation, le sacrifice et le renoncement ;

Sermon de la Tabaski 2010
Imam Nouhoun BAGAYOKO

qu'au jour de la reddition des comptes. Chers frères et sœurs en Islam, nous voici au jour de la célébration du Sacrifice d'**Ibrahim**, appelé communément "Aid El Kabir ou TABASKI"; ceci après le Grand rassemblement des pèlerins du monde entier hier à ARAFAT.

somme toute d'une foi pure et sincère en Dieu, l'Unique.

Ibrahim (A S) se vit confier la tâche de conduire l'humanité, dit le Coran en ces termes : **"Souvenez-vous, lorsque Dieu, voulant mettre à l'épreuve Ibrâham, Il lui édicta certains commandements que celui-ci accomplit avec bonheur ; alors Dieu lui dit : « Je vais faire de toi un Imam (Guide spirituel, un exemple, un model parfait de monothéisme à suivre) pour les gens".** 2/124 Oui, de ses épreuves, depuis le refus de s'incliner devant les idoles de son peuple jusqu'à l'injonction d'immoler son unique fils d'alors, Ismaël, il ya la voie pour celui qui a la foi. En effet son itinéraire, par delà celui de tous les croyants sincères, nous montre que la foi signifie renoncer à ses désirs, résister, se battre, lutter et tous les jours persévérer, pour plaire à celui qui sait tout de nous, à tout moment, ALLAH. Et du haut des sept cieus, ce Seigneur fit une promesse dans le noble CORAN:

« Ceux qui luttent pour protéger leur foi, Nous (Dieu) les guiderons assurément, sur notre voie. Car Dieu est avec ceux qui s'appliquent à accomplir des œuvres salutaires » 29/70.

Ibrahim fut l'exemple de ceux qui portent la foi, il fut choisi par le Seigneur de l'Amour pour devenir son ami, son confident ; ainsi Il l'a élevé, le rapproché et l'honorer pour les mondes. Ainsi Il dit : **« Souviens- toi toujours d'Ibrahim ... (celui-ci a cru de toute l'énergie de son cœur et n'a eu sans cesse de demander à Dieu de le guider, de le rassurer) ceci "pour que mon cœur s'apaise" (murmurait-il à son Seigneur) 2/260.**

La fête du Sacrifice d'Ibrahim, un signe, un souvenir, un rappel pour les croyants de tous les temps et de toutes les contrées... Ibrahim ce serviteur, cet ami de Dieu, cet humble qui a accepté et n'a eu de cesse de dire, de protéger et de lutter pour Dieu, pour la Lumière, pour la vérité. Jusqu'au bout. De ces multiples épreuves, a jailli une Lumière pour les générations d'hier, d'aujourd'hui et demain, jusqu'à la fin du Monde. Il nous montre ainsi que de nos épreuves aujourd'hui, nous devons trouver la voie de l'endurance et de la

la persévérance pour que notre passage sur terre devienne Lumière pour notre postérité. Abraham abandonne une partie de sa famille dans le désert en les

confiant à Allah en ces termes : **"Ô Mon Dieu, je viens de laisser une partie de ma famille dans un désert sans culture mais auprès de Ton édifice sacré (la Kaaba) afin, Ô Seigneur, qu'ils accomplissent la Salaat. Ô Dieu tourne en leur faveur les cœurs d'une partie des hommes ! Veuille à leur procurer des fruits pour leur subsistance. Peut-être seront-ils reconnaissants !"** 14/ 37 De cette invocation, Dieu fit de ce lieu, la Mecque, une cité verdoyante vers laquelle tout le monde entier converge, pourtant à l'origine, c'était une vaste plaine désertique nue où il n'y avait rien. Ceci montre que l'invocation, la confiance en Allah est fondamentale et vitale pour l'homme et encore plus pour le musulman qui doit chercher être en contact permanent avec Dieu. L'invocation, une marque d'humilité devant le Seigneur et une source sûre de la Miséricorde d'Allah, est l'arme réelle du croyant, d'après le Prophète M o h a m a d (S w s) . C'est l'invocation qui permit à Adam et Hawwa d'être pardonnés et réadmis au sein de la miséricorde divine, à Ayoub d'être guéri, à Younous de sortir du ventre de la baleine, à Mouhamed (sws) de vain-

cre à Badr, à Zakariya d'avoir une progéniture, etc... Au total, le prophète Ibrahim (AS), dans sa spiritualité profonde à travers les épreuves et l'obéissance complète à Dieu, nous montre la voie de l'accomplissement de la foi et de la proximité d'avec Allah, ceci dans la compagnie des hommes ; loin des hommes dans leur désobéissance au Créateur mais toujours proche d'eux pour plaire à Allah : *'Il n'a jamais mangé sans se rassurer que son entourage était hors du besoin'*.

Le sacrifice d'un animal saint, un Mouton, un chameau, un bœuf, ...a des implications tant spirituelles que sociales.

En effet l'immolation, au delà de l'épreuve de la mort, il ya la volonté de plaire à son Seigneur ; verser le sang pour obéir au Seigneur de la création ; ce n'est nullement un abattage sauvage. Voilà pourquoi il faut bien prendre soin de la bête même quand on est sur le point de l'immoler ; oui immoler mais sans faire souffrir. Au-delà c'est une offrande que rien ne vaut en mérite en ce jour-ci car tous les poils ont de la valeur au yeux d'Allah grâce à la Foi qui nous anime en l'immolant.

Aid el kabir est une fête à vivre en groupe car c'est un

moment de partage. On y partage la prière, oui, mais aussi le repas, les sourires et les cadeaux. C'est le moment de chasser l'égoïsme, c'est le moment de rappeler à toutes et à tous que nous sommes une religion d'amour, de rencontre et de solidarité. Mais en toutes choses, le musulman reste sobre et évite le gaspillage. Aussi au niveau des réjouissances, il nous faut retenir que ce qui est interdit avant Tabaski le demeure en Tabaski et même après. Allah est claire la dessus dans le noble CORAN lorsqu'il dit : **« Ô fils d'Adam ! Mettez vos plus beaux habits à chaque prière ! Mangez et buvez mais évitez tout excès ; car Dieu n'aime pas ceux qui dépassent les limites »** 7/31

En termes claires, Point de désobéissance dans la voie de l'obéissance en Dieu, point de boisson ou de nourriture illicite au nom de la Fête pour Dieu, sinon ce serait bien le contraire du fondement même de cette fête ; l'obéissance est de plaire à Dieu ennt plaisir à ses serviteurs en faisant plaisir à ses serviteurs mais jamais de plaire aux hommes en encourageant la colère d'Allah ; ce serait bien paradoxale et du non sens.

Ce jour-ci, disions-nous, couronne le Hadj, 5^{ème} pilier de l'Islam.

La signification profonde du hajj est ce voyage intérieur que le musulman effectue pour répondre à l'appel de son Seigneur ; on va ainsi à la rencontre d'Allah, dans l'humilité, pour trouver la voie et le sens de la vie avec la Communauté des musulmans et musulmanes d'ici et d'ailleurs. C'est pourquoi la **talbiya**, *' Me voici Ô Seigneur me voici, résume cette expression de la réponse à l'Appel divin. Et cette formule du pèlerin vise précisément à renouveler le Pacte primordial (al-mîthâq) scellé entre Dieu et les hommes dans la prééternité, avant l'incarnation des esprits sur terre, lorsque le Seigneur de la création nous fit tous témoigner en ces termes : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? Nous dîmes tous : « oui, nous en témoignons »*7/172).sation de ce pilier de l'islam dans notre pays. Tous les ans, elle apparaît comme une épreuve que les plus pèlerins sont obligés de subir et dont toute la communauté musulmane du Faso se trouve entachée. Toujours beaucoup de supputations et de bruit autour de la chose, même des non musulmans s'efforcent à y être comme si la chose n'avait pas de tuteur.

. 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 été intellectuels musulmans, arabophones comme francophones. Il faut un réel engagement de tous ceux et de toutes celles qui peuvent apporter un concours, ... un secours pour une meilleure organisation de cette adoration pour Dieu. Car le Saint Prophète Mouhammad (SAW) dit : « **Celui qui ne s'occupe pas des affaires (préoccupations) de ma communauté, n'est pas des autres !!!** »

Il est à saluer au passage, les efforts de toutes celles et de tous ceux, qui depuis quelques années déjà, réfléchissent et font des contributions intéressantes, dans l'ombre comme au su du grand public. Ceci a contribué, on le sait, à améliorer un temps soit peu, les conditions de transport.

Cependant, disons le clairement, le Hadj n'est pas que voyage ; c'est avant tout un Culte (5ème pilier). C'est pourquoi 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 non musulmans de diriger le **hadj** ?

Une fois de plus, il apparaît au grand jour que notre communauté souffre de son manque d'organisation. Et cela est d'autant plus vrai que le mois de Mouharram (Mois de prélèvement de la Zakat) qui s'annonce, une préoccupation est celle de l'organisation de cet autre pilier de l'Islam.. Formidable outil d'Allah pour lutter contre la pauvreté, à travers la collecte et la redistribution des richesses dans la communauté toute entière, cette Zakat est aujourd'hui abandonnée à la seule charité de ceux et celles qui ont encore le cœur sensible à la misère de leurs frères et sœurs. Pourtant la Zakat est plus qu'une charité, c'est le droit des pauvres, au nom de Dieu, sur les riches. Heureux ceux qui l'auront bien compris et s'en seront acquittés et bien regrettable

sera le sort de ceux qui l'auront négligés et foulés au pied. Chers frères et sœurs, fideles musulmans et musulmanes, nos défis sont nombreux, les uns aussi grands que les autres mais nos engagements pour les relevés semblent encore bien timides (silence). Cela commande donc un nouveau engagement de tous et de toutes pour la cause commune de cette communauté. Chers frères et sœurs dans la Foi, l'actualité brûlante dans notre pays demeure les élections présidentielles. Pour nous musulmans, la règle est claire, c'est le plus digne de la responsabilité qui est à choisir car le Prophète SAW) a dit : (***Celui qui choisit un dirigeant alors qu'il ya en un autre à même de mieux faire que celui-ci, il aura trahi Dieu, son Prophète et la Communauté toute entière, des Musulmans et des musulmanes*** ». Ce que nous demandons de plus cher aux différents acteurs de l'organisation de ces élections est la transparente, 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

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.

A ce niveau, les **Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD)** visent " **l'éducation pour tous (EPT) d'ici à l'an 2015**". Alors beaucoup d'établissements scolaires et universitaires ont été construits. Mais la vraie question demeure aujourd'hui celle de la QUALITE de l'offre éducative.

Le cas de notre communauté donne beaucoup à réfléchir car elle offre, vous risquez d'être surpris, **76%** des centres privés d'enseignement au Burkina Faso, oui ces Médersa, Franco Arabes et divers établissements musulmans réunis. Cependant la qualité de l'enseignement qui y est dispensé déconcerte tout pédagogue ou personne avisée du domaine de l'éducation. Il n'est un secret pour personne qu'au plan

théologique ces établissements, plus orientées vers les détails de divergences entre écoles de jurisprudences islamiques, ne répondent pas au besoin, combien pressant, d'unification de la communauté islamique de ce pays. Et au plan professionnel, ils sont totalement déconnectés du marché de l'emploi si bien que ceux qui disent que pendant que les autres forment des cadres, nous, nous continuons à former des chômeurs, ne semblent pas avoir tort.

C'est pourquoi il faut là encore une implication réelle des Cadres et Intellectuels musulmans, à tous les niveaux du système éducatif. A dire vrai, chers frères et sœurs, cadres et intellectuels musulmans, notre dette est très grande, vis à vis de cette communauté, de cette nation. Et il est temps qu'on le sache et qu'on fasse quelque chose de plus positif.

Sinon il est à craindre que demain, nos enfants, nous demandent pourquoi nous leur avons privé de leur droit le plus absolu ; celui d'une éducation de qualité au même où toutes les autres communautés s'y investissent???

A tous les responsables en charge de l'éducation dans ce pays, il est à rappeler que la vraie éducation,

n'est pas celle qui abandonne certains dans la rue pour envoyer d'autres dans les écoles et instituts les plus chers du monde ; ceux qui nous tendent les boîtes aujourd'hui au coin de la rue risquent d'être ceux qui compromettront sérieusement notre développement réel demain !!! Les enfants de la rue ont aussi droit à une éducation comme les autres ; l'ignorer, c'est jouer à l'autruche. Cette année, il est question dans nos pays d'Afrique de cinquante de nos Indépendances. Cela nous rappelle soudainement le sacrifice des braves et dignes fils et filles qui ont énormément contribué, que dis-je, qui se sont saignés pour bâtir les pays d'Europe et d'Amérique.

Aujourd'hui, l'heure n'est plus celle des travaux forcés ou de la colonisation directes de nos pays ; mais la réalité d'une autonomie véritable, d'un choix délibéré de nos populations pour la prise en charge de leur destin demeure toujours un rêve. Le constat est simple, quelle liberté pour un peuple à plus de 50% Analphabète ? Quelle liberté pour un peuple dépendant à plus de fille digne de ce continent.

Il ya là la nécessité d'une responsabilité plus consciente chez les gouvernants,

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. 70% des productions extérieures ? Dont le ventre dépend de la charité du colonisateur de tous les temps ? Ceci justifie aujourd'hui la colonisation Morale et Culturelle que nous subissons tous.

On pourrait donc se demander pourquoi ce peuple d'Afrique qui a tant saigné pour bâtir les autres nations d'Europe et d'Amérique, jusqu'à la 2ème moitié du 19ème siècle et même bien après, si ce n'est toujours pas le cas aujourd'hui, pourquoi ce peuple hésite à s'engager résolument pour construire son propre continent ? C'est là le plus grand défi de notre génération, après celle des pères de l'indépendance.

Certes tous les efforts déployés depuis les années 1960 n'ont pas été vains ; mais le contraste qu'il ya toujours entre les nombreuses richesses de ce continent et la misère que vivent la majeure partie de ses habitants, dans les villages et les campements et même les villes, révolte tout fils et toute n'oublions jamais, dans nos nombreuses rencontres (séminaires, colloques et symposium...),

avec leurs multiples prises en charge et pauses café, qu'il y a plus de 46% de nos frères et sœurs de ce pays qui vivent au dessous du seuil de pauvreté C'est - à-dire avec moins de 1\$/jr (500F/Jour) C'est là 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. Si on ne l'exige pas aujourd'hui, ce sont les générations futures qui nous jugeront dessus ; si ce n'est ici bas, ce sera devant l'Éternel, lors du rendez-vous inéluctable. (Silence).

Exigeons donc des actions concrètes, au-delà des discours souvent démagogiques qui nous sont servis en ces périodes électorales.

Aujourd'hui, en Afrique et plus particulièrement en Guinée Conakry et en Côte d'Ivoire, la situation exige de nous une Solidarité plus active ; un soutien spirituel profond, un soutien moral et politique réel, au delà de tout calcul bas ou d'intérêts partisans.

Nous saluons déjà ici les efforts de notre pays dans la résolution des crises dans

tous ces pays depuis quelques années. Cependant il nous semble que la situation exige encore plus de nous, vu notre niveau d'implication et pour le rôle qui nous y est désormais confié. Pour cela n'abandonnons pas ces navires en pleine mer; notre crédibilité et notre sagesse, en tant que pays des hommes intègres nous le commandent.

Nous demandons à Allah, la source de la paix par excellence, de rétablir la paix et la quiétude dans tous ces pays en difficulté !

Plus loin de nous géographiquement, mais toujours proche de nos cœurs, est la situation en Palestine. Notre préoccupation pour ce pays, tous les ans, se justifie à un double niveau. D'abord cette situation apparaît comme une plaie profonde dans le cœur de tout croyant sincère, parce que liée à un élément de sa foi. Et en plus il s'agit d'une situation d'injustice à l'égard d'un peuple innocent. On le sait tous, la Mosquée d'Al Aksa (Jérusalem) est le 3ème lieu saint de l'Islam, après la Mecque et Médine, où on est tous invités par Allah pour y accomplir des pèlerinages. Alors la confiscation de ce Lieu saint par l'Etat juif est une véritable provocation à l'égard du Milliard et demi de

musulmans qui peuple notre planète, et même à l'égard de nos pieux devanciers dans la Foi car nous sommes tous liés par cette même Foi qui exige de nous du pèlerinage en ce lieu saint.

Au plan juridique, on assiste là, aux yeux de toute la communauté internationale à une situation d'injustice fragrante : celle de la colonisation continue, au 21^{ème} siècle, des terres d'un peuple (palestinien) qui, tous les jours voit ses femmes et ses vieillards humiliés, ses enfants et ses jeunes martyrisés. Ceci après qu'on est obligé ce peuple à partager son territoire, en 1948, avec le peuple juif que l'on venait de martyrisé en EUROPE avec la 2^{de} Guerre mondiale. On a l'impression que ce sont les mêmes bourreaux d'hier qui agissent par les mains des victimes d'hier pour penser se faire bonne conscience aujourd'hui vis à vis de celui-ci. Sinon comment comprendre le silence coupable de tous ces champions de la démocratie et de la Liberté devant une telle injustice criarde, depuis plus de 50 ans ?

Chers frères et sœurs, nous avons l'obligation, au nom de la Foi que nous portons, de ne point laisser mourir ces enfants et ces femmes, ces vieillards et ce peuple

innocent de Palestine dans le silence coupable des plus forts de ce monde. Nullement les musulmans, à travers la Palestine, ne sauront payer le prix de leur injustice vis-à-vis du peuple juif.

Sachons là, chers frères et sœurs dans la Foi, que ce n'est nullement une question d'un peuple palestinien, loin de nous, dans le désert arabique. C'est bien une question de tout musulman, de tout croyant ; une plaie et une insulte à la foi de chaque musulman et de chaque musulmane, tant que ce 3^{ème} lieu de l'Islam demeurera sous les griffes d'occupants non musulmans et injustes. Le minimum que chacun et chacune d'entre nous peut et doit faire, c'est le refus du fond du cœur de cette injustice et les prières quotidiennes pour ces femmes et ces vieillards humiliés, ces enfants et ces jeunes martyrisés, tous les jours autour de ces terres sainte d'Islam. C'est l'exigence même de notre Foi, car le Mouhammad (SAW) dit : « **Face à un mal (injustice), le croyant doit agir avec la main pour arrêter, s'il ne peut qu'il le dénonce avec la langue, s'il ne peut faire ça aussi, qu'il le réprouve du fond du cœur, et c'est le minimum, sans quoi il n'y aurait plus de foi** »

Puisse Allah (SWT) secou-

rir ce peuple ainsi que toutes celles et tous ceux qui souffrent à travers le monde à cause de leur Foi, de leur Droit, de leur Liberté, de leur Dignité !

Chers frères et sœurs,

En ce jour de mémoire et de remerciement, n'oublions pas d'avoir cette pensée pieuse pour tous ceux qui sont éprouvés dans le monde et avoir en mémoire que Dieu, parce qu'il est plus proche de nous que notre veine jugulaire, **Coran 2/187**, a interdit de se décourager, d'aller au désespoir et de dire : je suis perdu. Dieu m'a abandonné ou ne peut rien.

Il nous faut marquer notre compassion et notre solidarité à l'égard de tous ces hommes et femmes qui ici, là, là-bas et ailleurs, souffrent sur la terre de Dieu :

-Parce qu'ils ont perdu leur emploi, traînent des maladies, parce qu'ils sont orphelins, endettés, pleins d'angoisses et du mal de vivre.

Toutes ces épreuves, en plus de la disparition de personnes qui nous sont chères, la misère et la pauvreté qui sévissent autour de nous si ce n'est pas sur nous mêmes, la peur et le désespoir bafouent la dignité de beaucoup de filles et de fils d'Adam ; il faut s'en souvenir pour savoir remercier à sa juste valeur les

faveurs du Seigneur. Dieu est à proximité et Il répond à l'appel de celui qui sait l'appeler : « Si Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet, qu'ils sachent que Je suis tout près d'eux, toujours disposé à répondre à l'appel de celui qui m'appelle quand il m'appelle. Qu'ils répondent donc à Mon appel (*vers la Foi, la vérité*), et qu'ils aient Foi en Moi, afin qu'ils soient guidés vers la voie du salut » 2/186.

Mon Frère, ma sœur, sache que ta foi t'invite à être de ceux qui ont un geste qui apaise, un sourire qui rassure, un cœur qui aime, éclaire, illumine son entourage. Notre foi est une foi d'amour en Dieu et pour servir les fils et les filles d'Adam, tous, sans exclusion. L'Islam est une voie qui nous fixe un sens des finalités et nous guide vers un horizon de valeurs : ne jamais oublier le lien vertical qui nous nourrit de la lumière de Dieu pour éclairer l'horizontalité de nos rapports quotidiens dans la cité des hommes. C'est un message sublime dans sa profondeur et sa capacité de transformer l'individu et la société. C'est ce qui doit nous amener, tous, à être des porteurs de cette marque de la miséricorde du tout Miséricordieux.

C'est pour cela que le Coran est :

Al houda : le chemin idéal pour ne pas se perdre ;

Al fourquan : le distinguant du mal et du bien ;

An-nour : la lumière qui éclaire et montre le chemin à suivre, nuit et jour ;

Az-zikr : le rappel pour ne pas oublier l'essentiel (Dieu) ;

Al moubarak : la source de bénédiction pour tous ;

Ar-rissalat : la lettre que Dieu t'adresse parce qu'il veut te parler ;

Al kitab : le livre que tu dois lire pour apprendre à être, pour savoir -être avec Dieu, pour savoir vivre avec ses créatures.

Fin

ANNEXE XIX : EXEMPLE D'UNE NEWSLETTER DE L'AEEMB SUR UNE QUESTION D'ACTUALITÉ INTERNATIONALE

Newsletter AEEMB Actualite

[21/09/2012]

AFFAIRE CHARLIE HEBDO :Après les fous d'Allah, les fous de la liberté

Catégorie: **Internationale**

Rubrique: **Actualite**



AFFAIRE CHARLIE HEBDO

Après les fous d'Allah, les fous de la liberté

La liberté d'expression est aujourd'hui au centre d'intenses controverses. Parmi ceux qui la revendiquent, il s'en trouve qui se croient tout permis. Tant et si bien que la France, pays de la Déclaration universelle des droits de l'Homme, a dû prendre des mesures préventives, pour assurer la protection des biens et des personnes. Paris prend ainsi le relais des États-Unis qui ont dû s'activer, suite aux violences consécutives à la promotion d'un film considéré par des millions de musulmans comme blasphématoire. Finira-t-on un jour par encadrer la liberté d'expression ? Après le cinéaste américain qui, naïvement ou méchamment, dénature la religion musulmane, et les journalistes français de Charlie Hebdo qui choisissent volontairement de caricaturer le prophète Mahomet, on sent deux mondes qui s'affrontent. Avec des différences quant au niveau de compréhension et aux pratiques. D'un côté, il y a ceux qui, par le biais du fondamentalisme religieux, voudraient pérenniser des idées rétrogrades. De l'autre, émergent de prétendus défenseurs de la liberté d'expression. Les vicissitudes de l'histoire les ayant mis en opposition, ces combattants de causes contraires peinent encore à dialoguer avec sérénité. Dans ce dossier que d'aucuns voudraient assimiler forcément à un choc de civilisations, transparaît plutôt un monde fait de solitudes qui s'ignorent, se méprisent et se regardent en chiens de faïence. En dépit du progrès technologique, de la rapide transmission des connaissances, les animosités se font vives du fait des murs d'hostilité que certains s'efforcent chaque jour de dresser entre les peuples. Pourtant, que d'efforts investis dans le cadre de la coopération bilatérale et multilatérale ! Volontairement ou pas, on torpille les efforts de ceux qui, quotidiennement, militent en faveur du dialogue inter religieux et travaillent avec

abnégation au rapprochement des peuples. N'est-il pas temps d'apprendre à s'élever au-dessus des passions, et d'éviter que les contradictions ne s'exacerbent pour déboucher sur l'irréparable ? Il faut plutôt joindre ses forces à celles de bonnes volontés qui, au quotidien, luttent pour raviver la flamme de la solidarité et de la fraternité des hommes. Faut-il laisser faire ceux qui entravent les libertés démocratiques ? Mais faut-il laisser dans l'impunité ceux qui, profitant de la liberté d'expression, continuent, à l'abri d'un Occident repu, à provoquer les autres ? Pourquoi devrait-on les laisser s'attaquer sans raison valable et dans un contexte de tension manifeste, aux valeurs d'autrui ? Il ne faut pas mépriser ainsi des communautés jusqu'à leur existence et au rôle qu'elles ont joué dans l'histoire de l'humanité. N'y a-t-il pas lieu, en Occident, d'encadrer la liberté d'expression pour mieux faire avancer les idées et les causes justes ? Une liberté sans responsabilité est nocive. Elle favorise la distanciation sociale. Il faut recadrer ces libertés qui sont certes insérées dans la Constitution, mais dont certains abusent. En Occident, on a des moyens de pression pour ramener à la raison les brebis égarées : lois, statuts et règlements divers. Par contre, dans d'autres contrées de cette planète, il en va autrement. Les libertés sont gérées par des individus parfois peu recommandables. Ils disposent à volonté de la vie des autres. Parmi eux, malheureusement, des religieux, des acteurs politiques ou économiques. Il leur est difficile de traverser le temps. Il convient aussi de faire comprendre à certains que les caricatures ne datent pas d'aujourd'hui, et que la liberté est source d'inspiration et de création. Les troubles actuels confirment tant la montée du fondamentalisme religieux que des idéologies extrémistes. Mais, autant la caricature ne doit pas devenir un outil de dénigrement de communautés étrangères entre les mains d'individus pervers, autant il convient de combattre le fondamentalisme religieux sous toutes ses formes. Nous sommes dans un monde en mutation. Un monde ouvert, qu'on voudrait pouvoir préserver, mais surtout enrichir de nos substrats culturels respectifs, pour la postérité. Aucune culture n'est supérieure aux autres. La vie est faite de complémentarités. Certes, tout le monde ne le comprend pas ainsi, et nous ne cheminons pas au même rythme. Mais, les libres penseurs doivent, au nom de la liberté, reconnaître aux autres le droit à la différence, et surtout leur accorder le temps d'assimiler et d'évoluer. Dans le combat pour le changement sous divers cieux, les Occidentaux devraient savoir que s'inscrire dans un paternalisme de longue durée n'apportera qu'amertume, désillusions et...violences gratuites. Il faut prendre le temps de mieux connaître l'autre et de composer avec lui. Non chercher à l'asservir. Charlie Hebdo et tous ses semblables ne travaillent nullement au rapprochement des peuples. Ce serait une erreur de tomber dans leur piège lorsque, comme pour tromper leur ennui, ils s'adonnent à des comportements qui frisent le ridicule. Il ne faut pas s'abaisser à leur niveau. Mais il ne faut pas non plus croiser les bras face à leurs forfaitures susceptibles de provoquer un tsunami psychologique dans l'opinion. S'ils peuvent continuer à jouir des libertés pour lesquelles les peuples se sont saignés et continuent de le faire par-delà le monde, il ne faut point leur céder du terrain. Il est tout simplement dommage qu'après avoir âprement lutté contre le nazisme, le fascisme, l'anarchisme et tant d'autres dérives totalitaires, l'Occident en soit venu à tolérer, au nom de la liberté, la résurgence sous une forme ou une

autre d'organisations faisant la promotion de la haine de l'autre. C'est un recul car cela met le monde entier en danger. On ne peut continuer à fermer les yeux sur ceux qui profitent de la liberté pour répandre des idées liberticides. Des innocents ne peuvent pas continuer à payer de leurs vies les dérives ostentatoires de quelques individus peu soucieux de la quiétude des autres. En matière de liberté d'expression, nous ne sommes ni dans le même contexte, ni au même niveau de compréhension et de pratiques. Parce que l'excès nuit, il faudra bien légiférer, si l'on veut que la mondialisation profite à tous. C'est sérieux : il faut savoir faire preuve de modération. Car, autant il y a des fous d'Allah, autant il y a des fous de la liberté d'expression.

ANNEXE XX : EXEMPLE D'UN ARTICLE DU *AN-NASR VENDREDI*



An - nasr

Vendredi n° 312 du 23 oct 2009

Lorsque vient le secours d'Allah ainsi que la victoire, célèbre les louanges de ton Seigneur et implore son pardon

La pudeur (al haya) est très rattachée à la foi. Plus la personne a de la foi et vice-versa. Alors, qu'est ce que c'est que la pudeur ou plutôt qu'est ce qu'une personne pudique? est-elle celle qui s'interdit de désobéir à Allah, le très haut, et de commettre des péchés. Autrement dit, il s'agit de quelqu'un dont l'âme ne tolère pas les péchés parce qu'il ne veut pas avoir honte devant Allah, devant les gens et devant lui-même. Son âme est digne. C'est cela la pudeur, c'est un sentiment enfoui à l'intérieur de la personne, permettant à son âme d'être au-dessus des désirs et tentations de la vie. Par exemple, l'âme pudique ne peut envisager le vol ou la fornication. Le mot « pudeur (al haya) prend racine dans le mot « la vie (al haya) ». Quelqu'un qui fait preuve de pudeur est quelqu'un qui est plein de vie. Il refuse de commettre des péchés parce que son cœur est plein de vie. Quand le cœur meurt, la personne peut faire n'importe quoi. Importance et place de la pudeur en Islam ! Le prophète (saw), dit : « la foi compte soixante-dix et quelques branches et la

La pudeur n'apporte que du bien

pudeur est une branche de la foi .» (D'après Abu Hurayrah, et rapporté par Muslim). En effet, la pudeur est la plus importante .Elle permet la maîtrise des autres valeurs morales: c'est le stabilisateur. Nous serons incapables de traiter convenablement nos parents si nous ne sommes pas pudiques devant eux. Nous ne pouvons faire le pèlerinage si nous ne sommes pas pudiques vis-à-vis de nos péchés à tel point que nous désirons nous en débarrasser pour nous purifier .Toutes les valeurs morales reposent sur la pudeur.L'obéissance d'Allah prend origine dans la pudeur. Le prophète (saw) dit : « la pudeur et la foi sont deux éléments inséparables, l'un dépendant de l'autre.» il dit aussi que : « la pudeur est en tout point lié au bien «la pudeur n'apporte que du bien ».Autrement dit , la conséquence de la pudeur est toujours positives .le

prophète (saw) ,dit : « la pudeur fait partie de la foi et la foi mène au paradis .La grossièreté ,la bassesse et la rudesse et les vices sont de la sévérité et la sévérité est dans l'enfer : la rudesse d'un cœur . » La pudeur est considérée comme étant le premier degré de la foi et que si jamais elle disparaît, la spiritualité religieuse est compromise. Le prophète (saw) dit : « chaque religion possède sa valeur morale et celle de l'islam est la pudeur ». Cela ne veut pas dire que dans l'Islam il n'y a que la pudeur comme valeur morale !la pudeur est la valeur la plus complète et la plus glorifiée dans l'Islam. Sœur et frère en islam, ayez un comportement pudique quelles que soient les circonstances. Le prophète (saw), était plus pudique qu'une vierge .Imagine comment la vierge est soucieuse de sauvegarder sa chasteté et sa pudeur. Vous arrive -t-il

de rougir à la vue de quelque chose d'indigne et d'ignoble et baisiez-vous le regard pour éviter de voir ce genre de spectacle ? Croyez-vous que nos sœurs et les filles marchent et parlent avec pudeur ? A vrai dire, plusieurs filles ont perdu le sens de la pudeur de nos jours. Ne voyons-nous pas ces exemples dans la rue ! on a parfois honte pour ces gens qui manquent de pudeur, quand on les regarde ,on remarque combien ils sont détestables et ignominieux .Le prophète (saw) ,dit : « si Allah veut anéantir quelqu'un , il lui ôte toute pudeur le rendant ainsi odieux et détestable.» En plus, le plus haut degré de la pudeur est celui exprimé devant Allah le très haut .Elle peut réduire ou augmenter la gravité d'un péché . Ibn Al-Qayim dit : « le plaisir que vous sentez à pécher est plus grave pour Allah , que le péché lui-même à cause de votre manque de pu-

deur .Votre rire en commettant le péché est plus grave pour Allah , que le péché lui-même et enfin , votre tristesse et votre regret pour ne pas avoir commis un péché est plus grave pour Allah , le très haut que le péché lui-même. » Il ya celui qui désobéit à Allah, mais en ayant peur ou honte .Autrement dit ,il ne savoure pas son péché .Celui-là ,Allah , l'aidera certainement à se repentir et lui accordera son pardon . chers frères et sœurs regardons la miséricorde d'Allah et tu apprendras la pudeur ,prend une feuille et un stylo ,divise-là en deux blocs .Dans le premier bloc ,mets les faveurs d'Allah ,le très haut ,à savoir la vue , l'ouïe , la main forte , les yeux , l'affection ,les sentiments , la beauté , la pensée , le père , la mère , l'islam , etc. Dans le

deuxième bloc, écris tes péchés (sans être gêné) , lis et analyse les faveurs d'Allah , qui ne s'arrêtent pas malgré tes péchés , c'est à pleurer devant tout ce qu'Allah , t'a donné. Rappelle toi la pudeur dont tu dois faire preuve devant Allah, le jour du jugement .Imagine tes mains entrain de dire à Allah : « o seigneur, il s'est servi de nous pour faire telle ou telle mauvaise action.»Imagine tes pieds qui disent à Allah : « o seigneur, en nous utilisant, il est parti commettre tel ou tel péché .»Imagine ton cœur qui dit : « o seigneur, il s'est laissé tenter par des envies et des désirs interdits.» Imagine la colère d'Allah ,qui risque de te maudire .Ayons de la pudeur devant Allah , pour éviter une telle situation .En somme , plus ton amour pour Allah est

fort ,plus tu ressens de la pudeur .Le prophète (saw) : « o seigneur , accordez-moi votre amour ,et l'amour de ceux qui vous aiment et faites que j'aime les actions qui me rapprocheront de votre amour» Sœur et frère, Allah te cherche, t'appelle et t'invite à aller vers Lui. Allah le très grand a appelé David : « o Dawûd ! Si ceux qui se détournent savent Mon amour pour eux, Mon attachement à eux et Mon désir de les voir revenir, ils s'envoleront vers Moi avec passion .O Dawûd ! Cela est pour ceux qui se détournent, comment est-ce que Mon amour doit être pour ceux qui viennent à Moi »

Ibn Ibrahim

ANNEXE XXI : « LA PRÉSENCE CITOYENNE DU MUSULMAN » (SERMON D'ABDOULAYE GUITTI, 23 AVRIL 2010)

« [...] Il y a ici la bonne œuvre à accomplir, l'action citoyenne, la présence des musulmans dans la cité. Cela est important en ces jours qui sont marqués par une campagne, une campagne qui prépare les législatives au Burkina Faso. En tant que musulmans, nous avons également notre mot à dire, nous avons nos conseils, nous avons ce que notre religion à travers le Coran et la Sunna disent dans ces cas. Voilà ce qui justifie un tel thème : le rôle du musulman dans la gestion de la cité. 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 intéressent pas ou le droit de regard sur la gestion du pays ou de la cité ne les intéressent 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 et les autres sont comme des voyageurs dans un bateau, dans un bateau où il y a tout le monde. La bonne gestion du bateau et de ses habitants va conditionner l'arrivée à bon port de tout le monde. Si le bateau est mal géré, tout le monde va être noyé. [...] Prenons notre monde comme un bateau où tout le monde est embarqué. Les musulmans ne doivent donc pas fermer l'œil, ne doivent pas fermer ses oreilles, ne doivent pas fermer sa langue sur la marche de la cité. Donc les élections, qu'elles soient municipales, législatives, présidentielles ou encore communales, intéressent au premier chef le musulman. Il a le droit de choisir, le droit de demander des comptes, il participe à la vie de sa 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 cité. Cela veut donc dire quoi? Que nous avons notre manière de choisir. Le Coran nous dit [extrait du Coran en arabe].

Les critères que l'on doit regarder en islam pour choisir quelqu'un sont la loyauté et la compétence. Dans le choix qu'a à faire un musulman, si un musulman laisse quelqu'un de compétent pour choisir quelqu'un d'autre, il a trahi Dieu, il a trahi son messager, il a trahi la communauté des croyants. Donc ces deux indices nous suffisent dans le Coran et la Sunna pour montrer que seul dans l'isolement où tu vas choisir ton maire, ton président ou ton député. Faut pas qu'on t'ait acheté avec une miche de pain, du sel ou du savon, mais qu'avec ta conscience et ta foi. Ton rapport avec Dieu domine dans le choix que tu vas faire. Celui que tu penses apte à diriger ton pays, ta commune, ta localité, c'est lui que tu

choisis. Même si tu as un frère musulman qui n'est pas bon, qui est voleur ou qui est escroc parce qu'on en trouve et qu'à côté tu as quelqu'un qui a des repères, qui grâce à ta lumière, à tes conseils, peut diriger l'ensemble de la communauté vers le sentier du bonheur, c'est lui qu'on doit choisir. Il n'y a pas de complaisance en islam. Ton frère peut être musulman et être un mauvais type parce qu'il y a des mauvais musulmans comme il y a des mauvais chrétiens. On ne choisit pas son frère parce qu'il est musulman. On le choisit parce qu'il a ces qualités : loyauté et compétence. Il peut être loyal, mais ne pas être compétent pour diriger les autres. Il peut être compétent, mais ne pas être loyal. Les gens qui font de la politique depuis 20 ans, mais il y a besoin de ces gens qui ne sont pas loyaux, ce sont des escrocs et des voleurs. Donc toi dans l'urne, sache que Dieu te regarde et Dieu va t'interroger demain. [...] Donc ne choisit pas n'importe quel député [...] il y a beaucoup de promesses. Et les gens souvent se laissent acheter. [...] Ta foi, ta dignité n'est pas marchandable parce qu'elle a un prix. [...] Le musulman participe à la gestion de sa cité où il habite par le fait que tout ce qui est bien qu'il peut apporter, il n'hésite pas. Tout ce qui est mal, il peut combattre, il n'hésite pas. Il y a beaucoup d'action dans la communauté [...] La cité nous interpelle. [...] Vote avec ta conscience, vote avec ton cœur en présence de Dieu. Ne vous laissez pas acheter. Un musulman n'a pas un prix. Donc votez consciencieusement avec Dieu et exercez votre devoir citoyen dans tous les domaines de la vie [passage en arabe]. »