Cahiers d'études africaines

206-207 | 2012
L'islam au-delà des catégories

Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso

Evolutionary Trajectories of Islam in Burkina Faso

Mara Vitale

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17052
DOI : 10.4000/etudesafricaines.17052
ISSN : 1777-5353

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 1 juin 2012
Pagination : 367-387
ISBN : 978-2-7132-2349-5
ISSN : 0008-0055

Référence électronique
Mara Vitale, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17052 ; DOI : 10.4000/etudesafricaines.17052

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso

Evolutionary Trajectories of Islam in Burkina Faso

Mara Vitale

NOTE DE L'AUTEUR

Je tiens à remercier Francesco Zappa pour ses commentaires et ses suggestions.

1 Au cours des deux derniers siècles, l'islam est devenu l'un des protagonistes principaux de la formation identitaire des sociétés de l'Afrique subsaharienne, ainsi que l'un des sujets les plus étudiés par les historiens, les anthropologues et les politologues. Cet intérêt pour l'islam « africain » est sûrement dû à son hétérogénéité, son syncrétisme ainsi qu'à l'influence que cette religion a su exercer sur les choix sociopolitiques des États africains, et continue à exercer. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les mutations socio-économiques, souvent radicales, qui se sont produites dans la plupart de ces pays, ont préparé le terrain pour une résurgence religieuse concernant l'islam, mais aussi toutes les Églises chrétiennes. C'est ainsi que les croyances religieuses ont fini par acquérir une énorme importance dans l'espace public[1].

2 En effet, le processus de démocratisation entamé dans les années 1980 par la plupart des pays subsahariens, la crise des régimes autoritaires, la politique de libéralisation voulue par les États, et la présence croissante des organisations internationales d'aide humanitaire à caractère confessionnel ont créé les conditions pour un engagement plus direct des acteurs religieux dans les affaires publiques, en leur offrant une visibilité majeure. Les *leaders* islamiques, suivant des stratégies souvent très différentes, ont su profiter de cette opportunité pour poursuivre leurs programmes de *dawisation*[2] des populations et ainsi élargir le nombre d'adeptes, accroître leur influence sur les questions d'intérêt public et, bien évidemment, pour en tirer des avantages particuliers. Ce « réveil », dont de nombreux spécialistes de l'islam (Otayek 1984, 1996 ; Kane & Triaud 1998 ; Triaud 2000 ; Ahmed 2006) ont mis en évidence le caractère et la valeur sociale, se

décline selon différentes modalités, mais se manifeste toujours à travers une efflorescence « de discours, pratiques sociales, ainsi que conduites individuelles et collectives qui se réfèrent directement au Coran » (Otayek 1996), et qui ont permis une multiplication des modalités d'expression de l'islam.

3 L'évolution récente des formes associatives musulmanes a donc été déterminée principalement par deux facteurs : d'une part l'accroissement de la dimension transnationale de l'islam (portée par l'action des ONG et l'intensification des flux migratoires) et, d'autre part, la politisation des formations religieuses, qui ont fait de plus en plus entendre leurs voix auprès des gouvernements en influençant souvent les choix politiques. Cette progressive appropriation de l'espace public par la religion musulmane nous oblige à nous interroger sur les modalités et les stratégies utilisées, la possible classification des nouvelles formations islamiques en Afrique de l'Ouest, les liens et les rapports existants entre chefs religieux et, enfin, sur les relations entretenues par ces derniers avec le monde islamique du Moyen-Orient. Ces quatre points nous paraissent les sujets constitutifs du débat sur l'islam africain aujourd'hui, et les éléments fondamentaux pour comprendre l'évolution de la religion islamique au sud du Sahara. S'interroger sur l'associationnisme islamique devient aussi l'occasion d'en étudier la nature pluraliste et concurrentielle, qui influence de plus en plus l'évolution identitaire, sociale et politique des pays africains (Mayrargue 2009), et permet ainsi de donner une vue plus cohérente du développement de cette religion, désormais au centre des enjeux internationaux en Afrique.

4 L'objet de cette contribution est donc de proposer une réflexion sur l'évolution de l'islam au Burkina. Nous essaierons de montrer les caractères qui font l'originalité de cette religion dans le contexte spécifique de ce pays. Notre objectif principal sera notamment de comprendre les nouvelles formes associatives, comment elles se sont formées et se transforment, et quelles caractéristiques distinctives elles ont développées. Nous essaierons aussi d'expliquer pourquoi on a du mal à fixer leur place dans les classifications habituellement utilisées par la littérature islamique.

Réislamisation et redéfinition de l'islam au Burkina

5 Dans les années 1980, le politologue René Otayek (1984) proposait de parler d'un modèle voltaïque de l'islam, ancré dans une orthodoxie théologique, et pourtant caractérisé par des particularités organisationnelles se distinguant des modes d'expression islamiques observables dans le reste de l'Afrique occidentale. Dans son analyse, il se rapportait notamment à la communauté musulmane de Haute-Volta (aujourd'hui communauté musulmane du Burkina Faso) (CMBF), qui ne basait pas son organisation sur l'opposition contenue dans le binôme réformisme/traditionalisme, mais voulait se proposer principalement comme institution représentative de toute l'*umma* (communauté). Au cours de ces années, l'islam burkinabé (à l'exception du Mouvement sunnite qui prône, toujours avec force, une certaine austérité religieuse) a maintenu et accru cette composante d'originalité et, aujourd'hui, on observe des formes associatives islamiques dynamiques, attentives aux exigences de la société et aux évolutions de la vie politique, et toujours soucieuses de représenter la communauté musulmane dans son ensemble. Les confréries soufies, ainsi que la communauté musulmane se montrent ouvertes à toutes les différentes expressions de l'islam[3], ce qui pourrait, au moins en partie, expliquer pourquoi au Burkina Faso les acteurs islamiques refusent souvent toute classification

d'affiliation, et pourquoi les *turuq* (confréries) n'ont pas la même visibilité qu'ailleurs en Afrique de l'Ouest.

6 Cet élément d'éclectisme spécifique de l'islam burkinabé, déjà entrevu dans les années 1980 par Otayek et encore observable de nos jours, est le résultat de la combinaison de plusieurs facteurs. D'abord la « compétition » avec les autres confessions joue un rôle fondamental, car elle accentue le caractère concurrentiel de l'islam, obligeant en quelque sorte les chefs religieux à réinventer les stratégies de prosélytisme. Ils se sont donc servis de tous les moyens de communication disponibles, et ils ont créé de nouveaux espaces publics (*Mawlid* du Prophète et des grandes personnalités soufies, congrès annuels, etc.) devenus rapidement des lieux privilégiés de réislamisation[4] de la société. Ils se sont aussi montrés capables de modifier les contenus de leurs messages pour les adapter à la « demande » issue d'une société burkinabé culturellement très hétérogène. Par ailleurs, le développement de l'islam burkinabé, au cours des dix dernières années, ne prend pas seulement la forme d'un renouvellement, presque inévitable dans une société en pleine mutation, mais se caractérise par une pénétration très ramifiée dans le tissu social du pays, et par une activité d'« appropriation » plus consciente de leur croyance de la part de la population. La religion musulmane a réussi en effet à s'imposer dans le contexte public autant que dans le contexte privé, au détriment des croyances traditionnelles, et les communautés islamiques ont progressivement pris conscience de leur poids sociopolitique grandissant. Par conséquent les élites musulmanes, responsables de la dynamisation de l'islam, se sont directement investies dans le processus de moralisation de la société ; si d'un côté elles ont promu une œuvre de réorganisation des formes associatives, de l'autre elles ont dû redéfinir leurs compétences et leur rôle au sein de la communauté des fidèles.

7 À travers les trois exemples proposés dans cette contribution, nous essaierons de montrer comment les autorités religieuses soufies ont fait « évoluer » leur figure, jadis perçue comme guide spirituel, mystique vouée à la prière, et pour cette raison se tenant quelque peu à l'écart de la vie quotidienne des croyants. À l'heure actuelle, on s'aperçoit que les chefs religieux ont entamé une redéfinition du rôle de prédicateur, qui se situe à mi-chemin entre sa fonction de guide spirituel et l'ambition de contribuer à la formation d'une nouvelle société civile. En proposant de nouveaux contenus, transmis par moyen d'une nouvelle méthodologie communicative et « concrétisés » dans les projets promus par leurs associations, ils s'investissent désormais dans la formation d'une « opinion islamique mondiale » (Hassane 2009).

8 Afin de corroborer empiriquement ce qui vient d'être cité, nous voudrions proposer trois cas représentatifs que nous avons pu observer directement. Le premier est celui de la Ligue des femmes et des jeunes musulmans (LFJM), qui semble représenter un cas d'islam « syncrétique », dans le sens d'un islam combinant des éléments propres aux différentes tendances musulmanes avec des éléments et méthodes de prosélytisme repris d'autres religions. Le deuxième exemple concerne le cheikh Abdoul Aziz Ouedraogo, qui propose un islam à mi-chemin entre soufisme et association d'aide humanitaire. Le dernier cas étudié est celui de cheikh Doukouré qui, en l'épurant de toute connotation réductrice — voir négative — rend toute sa vigueur à l'expression « islam africain », utilisée pendant la période coloniale[5]. Cheikh Doukouré est un exemple de *leader* d'une formation « néo-fondamentaliste »[6], qui ne verse pas nécessairement dans l'islamisme (Diallo 2005), mais propose au contraire une nouvelle forme de religiosité, hybride entre soufisme[7] et réformisme[8], concrètement plus proche des fidèles.

La Ligue des femmes et des jeunes musulmans

9 La Ligue des femmes et des jeunes musulmans, créée par cheikh Mohamed Bandé, est un exemple intéressant du syncrétisme islamique au Burkina, un islam apte à combiner différentes tendances islamiques avec des éléments et des méthodes de prosélytisme empruntés à d'autres religions. Cette éminente personnalité religieuse a conquis sa place dans l'espace public religieux[9] seulement ces dernières années, bien que son association existe depuis la seconde moitié des années 1980.

10 Pendant ses années d'études en Arabie Saoudite, il a entretenu des relations étroites avec le Mouvement sunnite de Haute-Volta (MSHV)[10] : à cette époque, la *Wahhâbiyya* était en lutte ouverte avec la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV), considérée comme l'expression occidentalisée de l'islam, et cet affrontement s'était traduit par un certain nombre de désordres dans les principaux centres urbains (Traoré 2005 ; Kouanda 1998). À son retour d'Arabie Saoudite, où il avait suivi des cours universitaires en droit islamique, cheikh Bandé a commencé à tisser des liens avec la CMHV, pour enfin donner vie à la Communauté des femmes musulmanes (CFM). Avec cette association, il s'est impliqué personnellement dans la formation islamique des femmes, en organisant des cours d'arabe, de lecture et de mémorisation du Coran[11]. En 2004, cheikh Bandé a changé encore une fois d'orientation. Lors du premier congrès de la CFM, réunies pour discuter des dangers représentés par le sida, les femmes ont décidé de transformer le nom de leur association, en l'appelant « Ligue des femmes et des jeunes du Burkina Faso » (LFJBF), afin de permettre aux femmes et aux jeunes de toute obédience islamique de participer aux activités de la ligue[12]. Suite à cette ouverture, cheikh Bandé a déclaré que le soufisme devait être considéré comme une voie idéale d'orientation et d'alphabétisation pour la population, et il a donc préparé le terrain pour un dialogue avec les *turuq* présentes au Burkina.

11 À ce moment-là, les jeunes filles soufies se sont senties impliquées dans ce projet du cheikh Bandé, et nombreux furent les *tijânî* qui s'inscrivirent dans la LFJBF. En effet, cette nouvelle association, qui montrait une orientation soufie, était aussi perçue comme représentative de la composante la plus jeune de la société. En plus, elle représentait pour les jeunes soufis une alternative crédible à l'AEEMB (Association des élèves et étudiants du Burkina) et au CERFI (Cercle d'étude de recherche et de formation islamiques), les deux d'obédience sunnite « modérée », et contraire à certaines pratiques de l'islam soufi. Néanmoins, Bandé a récemment reçu beaucoup de critiques, surtout de la part des autorités soufies qui, loin d'accueillir avec faveur ses propos d'ouverture, lui reprochent de s'être éloigné des sources de l'islam. Bandé, effectivement, ne s'est pas rapproché du soufisme traditionnel, mais plutôt des mouvements islamiques modernes, comme les Ançar Dine qui incorporent plusieurs instances propres de la tradition soufie, mais renient, tout comme le Mouvement sunnite, les cultes des saints, les visites aux tombeaux et le maraboutisme (Soares 2005, 2006, 2007 ; Traoré 2010)[13]. Ce rapprochement l'a alors également éloigné d'un grand nombre de jeunes fidèles qui lui manifestaient leur sympathie au début, se reconnaissant dans le projet de la Ligue, mais qui, n'y retrouvant plus un terrain commun, sont retournés dans leurs groupes d'origine. Quoiqu'il en soit, cheikh Bandé trouve actuellement un fort soutien parmi les cheikhs soufis issus des nouvelles générations, qui occupent eux aussi une position ambiguë, aux confins du soufisme et des nouveaux mouvements islamiques[14]. En particulier Bandé entretient une

relation de sympathie réciproque avec cheikh Moaz Ouadraogo, connu au Burkina comme le « cheikh rasta ». *Tijânî*, membre du conseil des cheikhs et des *ulamâ* de la Communauté islamique de la *Tijâniyya* au Burkina Faso, cheikh Moaz Ouadraogo est aussi connu pour être le guide spirituel de la Communauté spirituelle musulmane soufie du Burkina Faso (CSMS-BF), une néo-confrérie[15] qui pratique un soufisme ostentatoire et qui s'inspire des enseignements du Malien cheikh Soufi Bilal[16], dont l'audience auprès des fidèles dispersés entre le Mali et le Burkina ne cesse de grandir.

12 En observant l'association de cheikh Bandé on se retrouve encore plus que dans d'autres cas dans l'impasse : il est effectivement extrêmement difficile de classer la LFJMBF dans l'une des catégories classiques de l'islam. La rupture avec les schémas traditionnels et sa capacité à garder en même temps des liens privilégiés avec les formations islamiques les plus anciennes permettent à cheikh Bandé de rencontrer un énorme succès auprès des fidèles burkinabè. La célébration du *Mawlid* (ou *Mouloud*) devient l'occasion symbolique où les nouveaux et les anciens se rencontrent : *dhikr*[17], prière, lecture et chant du Coran demeurent bien évidemment les éléments immuables de la tradition musulmane, auxquels s'ajoutent de nouveaux éléments : bénédiction de l'eau[18], présentations, intervention de nouvelles personnalités religieuses du champ musulman ouest-africain (ou représentants, parfois, d'autres confessions). Ce premier exemple nous montre les parcours qu'une partie de l'islam burkinabé a entrepris depuis quelques temps et la difficulté d'opérer une classification stricte. Mais, même si classer cette version de l'islam n'est pas toujours une tâche aisée, nous pouvons remarquer que la création de cette association (et on le verra bien aussi avec les deux autres) indique la volonté de marquer ses spécificités afin de s'affirmer et de proposer une nouvelle image de l'islam.

L'aide humanitaire au service de l'islam soufi et *vice-versa*

13 D'autres chercheurs ont déjà constaté que la plupart des acteurs islamiques burkinabè se disent sunnites, refusant toute classification d'appartenance[19]. En effet, très peu de gens se déclarent ouvertement *tijânî*, bien qu'un grand nombre de nouvelles associations et de nouveaux mouvements opérant dans les milieux urbains au Burkina trouvent leurs inspirations dans la confrérie algérienne *(Tijâniyya)*. C'est le cas, par exemple, de la CSMS-BF dont on vient de parler[20], et de toutes les associations récemment créées par cheikh Abdoul Aziz Ouedraogo (également connu sous le nom du cheikh de Titao)[21]. La trajectoire islamique du cheikh Ouedraogo est emblématique de l'évolution du soufisme vers une forme religieuse « sécularisée », dépouillée de son caractère mystique, et animée de plus en plus par l'ambition de donner une réponse matérielle aux exigences de la population plutôt que de fournir une simple aide spirituelle.

14 En parcourant l'histoire personnelle du cheikh Ouedraogo, nous pouvons notamment retrouver les raisons qui l'ont amené à élaborer une nouvelle forme d'associationnisme islamique (pour la *Tijâniyya* au Burkina). Son père était l'un des proches conseillers du cheikh Aboubakar Maïga I[22] et, selon la rumeur, il aurait dû lui succéder. Les choses ne se passèrent pas comme prévu et la succession de ce dernier, en tant que guide spirituel du foyer de Ramatoulaye, fut assurée par son fils aîné, Mohammed Maïga. Le père d'Abdoul Aziz créa alors sa propre *zâwiya*[23] à Titao, non loin de la *zâwiya*-mère, tout en restant lié à l'autorité spirituelle du cheikh de Ramatoulaye. Le ressentiment lié à cette succession charismatique manquée reste cependant très vif chez le cheikh Ouedraogo, et c'est peut-être à cause de ce désir à la fois de revanche et de reconnaissance sociale qu'il s'est de

plus en plus engagé à titre personnel dans la propagation de l'islam au Burkina. Les associations qui relèvent de son autorité ne sont pas liées ouvertement à la mystique *tijânî* , bien que leur *leader* spirituel soit membre de la CITBF (Communauté islamique de la Tijâniyya au Burkina Faso) et adhère clairement à une pratique religieuse soufie. Ces associations ont souvent le statut d'ONG islamique : c'est le cas, par exemple, de la Fondation internationale de solidarité cheikh Abdoul Aziz Ouedraogo (FISCAAZO) et de la Fédération mondiale pour la réconciliation sociale et la paix (FEMORES/PAIX). L'associationnisme sous forme d'aide humanitaire est donc devenu pour le cheikh Abdoul Aziz le moyen le plus simple et le plus efficace pour pouvoir gagner le consensus des fidèles et devenir ainsi l'un des chefs religieux les plus influents au Burkina. Dans le respect de la tradition *tijânî*, dont il ne peut pas se détacher, il a su se rapprocher du monde arabe qui met à sa disposition d'importantes ressources financières pour le développement de ses projets (Vitale 2010). Cette formule associative à vocation humanitaire lui a également permis d'obtenir une reconnaissance internationale, ce qui, dans les derniers temps, est l'un des soucis principaux des autorités religieuses soufies au Burkina Faso et dans d'autres pays d'Afrique subsaharienne. D'une certaine façon, la réputation acquise au-delà des frontières burkinabè est devenue le nouveau mode de comparaison permettant d'évaluer l'importance et la portée d'influence des cheikhs[24].

15 Cette nouvelle tendance a rendu nécessaire une redéfinition des méthodes et des contenus des associations (par exemple à travers la réduction des caravanes de *da'wa* à la faveur de programmes de scolarisation et d'insertion des jeunes dans le monde du travail, et de programme de formation des femmes), mais elle a surtout marqué une évolution du rôle du cheikh. Guide spirituel, prédicateur, planificateur social[25], diplomate et entrepreneur, l'autorité religieuse contemporaine doit faire preuve de polyvalence pour établir son prestige et jouer un rôle décisif dans la société. Le cas du cheikh Abdoul Aziz est exemplaire dans ce sens : comme nous venons de le dire, la redéfinition (et la multiplication) de ses fonctions répondent aux exigences personnelles du cheikh en quête de visibilité et de prestige, mais il est aussi la conséquence — et c'est important de le souligner — de la faiblesse de l'autorité de l'État, souvent incapable de répondre aux exigences d'une société de plus en plus hétérogène et changeante. Le cadre associatif devint donc le moyen, pour le fondateur et pour les adhérents, de s'affirmer comme un élément actif de la société civile, d'établir des liens pour d'autres engagements et, enfin, de réaliser le projet de moralisation et de réislamisation de la société. Parmi les autres facteurs qui ont contribué à redéfinir le rôle et la fonction des chefs religieux, on notera également l'extension du pouvoir médiatique qui expose plus facilement la société burkinabè à une confrontation avec les autres sociétés du monde, et la croissante compétition sur le « marché religieux » qui oblige les acteurs de ce marché de plus en plus concurrentiel à poursuivre une stratégie de différentiation se traduisant par la multiplication de l'offre associative (James 1989). Cette augmentation du nombre de formations islamiques est aussi le résultat d'un activisme social croissant, preuve que le Burkina n'est pas un terrain passif d'imposition religieuse, comme il a souvent été suggéré.

16 Ces nouvelles associations, qui puisent leurs racines dans l'islam soufi, ont atténué dans le temps leur caractère exclusivement religieux en faveur d'une orientation non confessionnelle : elles ne proposent plus aux fidèles un espace uniquement religieux où se rassembler et trouver un réconfort spirituel. Elles ont su développer, dans les derniers temps, un espace séculier d'intervention, plus proche des nécessités matérielles de la

population. Il faut toutefois remarquer que ces processus de sécularisation, qui caractérisent de plus en plus les sociétés africaines de nos jours, ne déterminent pas nécessairement une totale mise à l'écart de la religion.

« Soufisme, réformisme… Non, ce que je veux c'est l'islam africain » 26

17 Réformisme, fondamentalisme, islamisme, néo-confrérisme : on retrouve souvent toutes ces notions et leurs définitions dans les sciences sociales pour indiquer, dans un effort pourtant nécessaire de simplification, les différentes expressions de l'islam. Cependant, l'islam est une réalité complexe qui évolue et reste difficile à enfermer dans de simples catégories. Aussi souvent acceptées que rejetées par les intellectuels musulmans, ces catégorisations ont perdu, après un certain temps, leur signification originale en se révélant, dans certains cas, inadéquates. À côté du renouvellement de l'islam, réformiste et confrérique en particulier, nous avons pu assister au Burkina à l'affirmation progressive d'une nouvelle de ses expressions qui essaie de conjuguer les deux tendances et de devenir un nouveau repère identitaire pour les fidèles. Cette déclinaison de l'islam a été déjà observée récemment dans d'autres contextes de l'Afrique occidentale : on citera ici, par exemple, l'œuvre du cheikh Touré au Sénégal (Loimeier 2003), ou encore le cas du cheikh Mohammed Habib au Bénin (Brégand 2009a, b). Ces importantes figures charismatiques africaines nous offrent une interprétation de l'islam strictement liée à leurs parcours et à leurs ambitions personnelles, à l'héritage spirituel reçu de leurs pères, mais aussi tributaire des contextes sociaux dans lesquels elles agissent.

18 En ce qui concerne les trois cas cités ci-dessus (cheikh Touré, cheikh Habib et cheikh Doukouré), il est certainement très réducteur de parler de soufisme (ou néo-soufisme)[27] ou d'islam réformiste *stricto sensu*. Ces trois figures ont donné vie à une nouvelle forme d'islam qui, tout en gardant certains éléments de la tradition soufie, s'est en même temps dépouillée du caractère mystique pour enfin faire place à des formes plus laïques d'expression religieuse. Les autorités religieuses que nous avons pu rencontrer pendant nos recherches de terrain au Burkina, et notamment le cheikh Doukouré, ont choisi de devenir de véritables entrepreneurs religieux au service de la population (et de leurs propres ambitions). En outre, au fur et à mesure que leur renommée grandissait, ils ont été investis par les autorités de l'État du rôle d'agent diplomatique, devenant des collaborateurs incontournables dans les choix de la politique internationale du pays. Les responsabilités sociopolitiques s'entremêlent désormais avec les fonctions strictement religieuses, et l'évolution du rôle des autorités religieuses correspond à une redéfinition structurelle et méthodologique des organisations islamiques burkinabè. Comme nous avons pu le constater, plusieurs facteurs interviennent dans ce processus de redéfinition. À côté de l'accroissement du nombre de fidèles, de la recherche de visibilité de la part des chefs religieux, et de la présence d'un marché religieux de plus en plus concurrentiel, on doit prendre en compte l'influence croissante exercée par les riches pays du Golfe. En effet, le considérable soutien financier garanti par les pays arabes permet aux autorités religieuses de finaliser leurs projets de développement, et ainsi d'accroître leur prestige personnel auprès des fidèles : de ce fait, la coopération avec les pays arabes se charge d'une importante valeur religieuse et politique (depuis les années 1970 l'islam est considéré comme le principal trait d'union entre l'État burkinabé et les pays du Golfe).

19 L'appropriation, de la part des acteurs religieux d'un pouvoir qui excède désormais celui d'une simple autorité charismatique et spirituelle, a entraîné, comme conséquences principales, la redéfinition du rôle de l'islam au sein de la société ainsi qu'une restructuration interne aux formes associatives islamiques qui incorporent progressivement des éléments nettement plus laïcs. Le soufisme et le réformisme traditionnels montrent leurs limites, et chaque cheikh emprunte un chemin différent pour faire progresser l'actualisation et l'adaptation à la société des mouvements islamiques.

20 Par exemple cheikh Doukouré, pour illustrer sa conception du soufisme, parle à plusieurs reprises de son projet d'un « islam africain »[28]. Pour comprendre ce qu'il entend par cette expression, et pour ainsi comprendre l'évolution de l'islam burkinabé, il est nécessaire de parcourir brièvement l'histoire personnelle de ce chef religieux.

21 Boubakary Doukouré est sans doute l'une des autorités spirituelles les plus importantes et les plus influentes du paysage religieux et sociopolitique du Burkina. Arabisant, proche conseiller du président, membre fondateur de la Fédération des associations islamiques du Burkina (FAIB), et président, depuis 2006, du Conseil exécutif de l'ISESCO[29], il a été capable de conjuguer le charisme mystique hérité de son père[30] avec ses capacités relationnelles et ses talents d'entrepreneur. Soninké d'origine sénégalaise, il est né dans une famille *tijânî* hamawi. Son père fut l'un des *muqaddam*[31] nommé par le cheikh Hammallah au début du XX^e^ siècle, pour propager la *Tijâniyya* dans l'Afrique de l'Ouest (en particulier dans le milieu peul). Ayant reçu une formation juridique en Arabie Saoudite grâce au soutien du président de l'époque, Aboubakar Sangoulé Lamizana[32], Boubakary prend, à son retour en Haute-Volta dans les années 1980, la place de son père dans le quartier d'Hamdallaye à Ouagadougou. Bien que son frère aîné, résidant à Djibo[33], ait repris la succession du cheikh Abdoulaye Fodé Doukouré, Boubakary a été tout de suite reconnu par les *talibés* (fidèles) comme le vrai *leader* de la *zâwiya.*

22 En effet, dès son retour, les fidèles du quartier (et de nombreuses *zâwiya* éparpillées un peu partout dans l'Afrique au sud du Sahara) reconnurent en lui un grand savant, en retrouvant dans le fils les dons de grande générosité, d'altruisme et d'humilité propres au père[34]. Toutefois, alors que son père, grâce à son charisme et son pouvoir mystique, pouvait compter principalement sur le soutien des grands hommes politiques africains, le fils Boubakary réussit à tirer profit des relations nouées lors des dix-sept années passées en Arabie Saoudite, ainsi que de la politique plus ouverte vers le monde arabe, entreprise par le président Lamizana (en charge de 1966 à 1980). Sur le plan strictement doctrinaire, le cheikh Doukouré choisit de se détacher de la tradition soufie paternelle, et prit définitivement ses distances par rapport à Nioro (et donc d'un certain islam « ésotérique »). En outre, d'après le témoignage de nombreux intellectuels musulmans burkinabè, rencontrés lors de nos recherches de terrain, les enseignements reçus et les nombreuses relations entretenues en Arabie Saoudite ont orienté Doukouré vers un islam plus orthodoxe. À ce propos, il faut remarquer que dès son retour en Afrique, il a dû faire face à la difficulté de concilier la religiosité « populaire » de ses fidèles avec l'orthodoxie religieuse chère aux pays du Moyen-Orient.

23 C'est dans les années 1980 que le cheikh Doukouré fonde sa propre association, la *Ittihad Islami* (Union de l'islam). Ce nom est révélateur de l'intention du guide spirituel de se détacher de ses origines *tijânî* pour se rapprocher d'un islam réformiste qui prône le retour aux origines de la religion islamique. On s'aperçoit, par exemple, qu'il adopte la translittération de l'arabe, plutôt que l'utilisation de la traduction française. En deuxième

lieu, contrairement à d'autres communautés islamiques revendiquant dans leur dénomination leur appartenance au soufisme, aux courants réformistes, etc.[35], l'association du cheikh Doukouré choisit donc de garder une certaine ambiguïté. En même temps il montre l'intention de transmettre aux fidèles un message positif et fédérateur (unification de l'*umma*) qui lui permet d'accroître sa popularité. En effet, les fidèles, interpellés par ce propos d'union communautaire, n'ont pas hésité à accorder leur soutien à leur guide, s'engageant directement dans les campagnes de *da'wa* promues par le cheikh. C'est aussi grâce à cette ambition unificatrice que la *Ittihad Islami*, beaucoup plus que d'autres associations ouvertement soufies peut compter dès le départ sur l'appui financier et politique des États arabes et des ONG islamiques transnationales.

24 Depuis leur arrivée au Burkina, plusieurs ONG — comme l'Agence musulmane d'Afrique (AMA)[36], la Fondation islamique de charité (dont Doukouré est le représentant au Burkina), ou plus récemment l'organisation non gouvernementale turque, la Fondation de solidarité et d'aide aux populations africaines (FOSAPA) —, gardent leurs contacts surtout (ou exclusivement) avec le cheikh Doukouré. Des rapports privilégiés qui permettent à ce dernier d'établir d'importantes ressources financières pour développer ses projets dans les domaines de l'éducation et de la santé, et plus récemment dans celui du développement des moyens de communication. Il est devenu aussi l'exemple à suivre pour les chefs religieux désireux de s'adresser à ces organisations pour obtenir des financements. Le cheikh Doukouré se pose donc en intermédiaire incontournable entre associations islamiques (de toutes tendances) et monde arabe, fort de son importance stratégique aux yeux des musulmans burkinabè, et des autorités (religieuses et politiques) arabes qui peuvent compter sur ses capacités communicatives pour interagir avec les fidèles.

25 Beaucoup plus que d'autres autorités religieuses, le cheikh d'Hamdallaye a su « concrétiser » son pouvoir en se montrant comme un « planificateur social » efficace, ainsi que comme un entrepreneur averti. Il a mené à bien plusieurs projets directement destinés au développement social et urbain du Burkina ; il a pu réaliser, par exemple, la construction d'un institut franco-arabe (Al Elmi), d'un lycée privé (Ridwane), d'un Centre universitaire polyvalent du Burkina (CUPB), et tout récemment d'une radio (Radio Ridwane pour le développement), ainsi que d'autres importantes structures à usage commercial. Il est intéressant de noter qu'en général, dans la réalisation de projets, il ne s'appuie pas sur un seul mécène. Par exemple, chaque bâtiment de l'université est financé par une source différente ; le projet dans son ensemble est donc réalisé avec le soutien de plusieurs acteurs : ONG arabes, *waqfs* (donations faites à perpétuité par un particulier à une œuvre publique ou pieuse), fonds étatiques des pays arabes, citoyens privés, personnalités religieuses arabes, etc. La même stratégie de financement a permis le lancement de la radio parrainée par cheikh Doukouré et dont le projet remonte aux années 1980, mais qui a vu ses transmissions démarrer seulement en mars 2010. Bien que le dossier de demande de fréquence, déposé au Conseil supérieur de la communication en 2007 (Capitant 2008), fait mention d'un seul bailleur (Fondation islamique de la charité), cheikh Doukouré nous a déclaré privilégier l'aide financière de plusieurs mécènes, et cela afin de s'assurer d'une plus grande liberté décisionnelle, et donc une liberté d'expression majeure[37].

26 Un autre trait distinctif du « soufisme réformiste » du cheikh Doukouré est certainement son ouverture face aux changements sociaux, et les nouveaux défis que la globalisation propose à toutes les sociétés. Soufisme et réformisme, dans leurs expressions originales,

se sont révélés inadéquats aux exigences d'une société moderne plus complexe, plus matérielle et plus exposée aux mutations. La vie soufie prévoit qu'une grande partie du temps soit consacrée à la méditation et à la prière, et ne convient pas complètement à une autorité religieuse engagée dans le social comme celle du cheikh Doukouré. C'est pour cette raison qu'il a cherché à « simplifier » les pratiques religieuses soufies (en particulier la relation entre maître et disciple)[38], et propose une rationalisation de l'islam orthodoxe en essayant de le rapprocher des nouvelles exigences culturelles et matérielles de la société burkinabè contemporaine. Les discours tenus par Doukouré à l'occasion des grandes festivités musulmanes ne concernent presque jamais les enseignements de la mystique *tijânî* ; ils sont surtout centrés sur l'application du message coranique dans la vie quotidienne, car il estime que l'islam doit donner davantage d'enseignements concrets. À l'occasion du dernier Mouloud, par exemple, le titre de son allocution était « Islam et protection de la santé », consacrée à l'importance du soin corporel en islam.

27 Sur le plan religieux, tous les parcours du cheikh Doukouré sont caractérisés par une double « appartenance », par le « soufisme réformiste » issu du mélange des deux expériences religieuses du soufisme et du réformisme (Luizard 1992). Mais ce qui est également très intéressant chez lui, c'est sa position ambivalente à l'égard des deux branches de la *Tijâniyya*. Ayant reçu le *wird tijânî hamawi* directement de son père, il ne peut pas se détacher de la *Tijâniyya hamawiyya* qu'il estime pourtant être destinée à disparaître à cause de la fin du *moqadammat*[39]. Pour contourner ce problème, cheikh Doukouré s'est « procuré » cinq *silsila* (chaîne d'initiation). Il reste donc encore attaché au *wird*[40] hérité de son père[41] mais, grâce aux nouvelles généalogies spirituelles qui le lient au fondateur de la *tarîqa* algérienne, il a été nommé *moqaddam itlâq* et khalife général de la *Tijâniyya*[42]. L'adhésion de Doukouré à la branche principale de la *Tijâniyya* fait partie, encore une fois, d'une stratégie personnelle plus complexe qui a pour finalité l'affirmation de son prestige sur la scène islamique internationale. En effet, la *Tijâniyya*, et en particulier sa branche niassène, s'est dernièrement montrée particulièrement sensible aux changements socioculturels, et s'est engagée directement dans le développement social de l'Afrique : cette nouvelle orientation, qui a pourtant entraîné un partiel « désenchantement » de la *tarîqa*, a contribué significativement au prestige international de la *Tijâniyya*.

28 L'idée même d'un « islam africain » est née de la nécessité de trouver un terrain de partage entre soufisme et réformisme, entre Afrique et Moyen-Orient. Si le succès croissant des fondamentalismes religieux peut être attribué à l'affirmation d'une religiosité déculturalisée (« pur religieux »), car « les textes sacrés doivent pouvoir parler en dehors de tout contexte culturel » (Roy 2008), ce que nous pouvons observer chez Doukouré n'est nécessairement pas l'affirmation « exaspérée » de l'islam des origines. Conscient de la force du message coranique, son but est avant tout de libérer l'islam de la forte connotation culturelle arabe dont il est imprégné, et ensuite de l'inscrire dans le contexte culturel africain, en préservant cependant la « pureté » du message. Pendant l'une de nos rencontres informelles avec Madame Oumou Diko, deuxième épouse du cheikh Doukouré, nous avons pu constater que sa stratégie porte ses fruits. Elle nous a ainsi dit clairement qu'elle ne renoncerait jamais à endosser des vêtements colorés pour deux simples raisons : d'abord parce que s'habiller en noir ne fait pas partie de la « mode » africaine, ensuite parce que les vêtements colorés se marient bien avec la couleur de la peau des femmes noires. S'habiller avec le *jilbab* ou le *niqab* n'est donc pas

perçu comme une imposition coranique, mais plutôt comme l'interprétation arabe des obligations vestimentaires.

29 Le choix de proposer un islam en quelque sorte épuré de la culture arabe et des pratiques mystiques du soufisme nous paraît déterminé par l'ambition de s'assurer un consensus plus vaste parmi les fidèles (burkinabè et étrangers)[43]. Dans sa quête de prestige et de popularité, le cheikh Doukouré rompt avec les schémas du passé et essaie de proposer une alternative qui soit à la fois moderne et respectueuse des enseignements de l'islam des origines. Pas de miracles qui étonnent les fidèles, pas de discours savants incompréhensibles aux masses : sa popularité repose plutôt sur un usage avisé du pouvoir, dont la première bénéficiaire devrait être la population burkinabè. Il faut cependant reconnaître que la réalisation d'un « islam africain » reste pour le moment encore difficile, car l'influence du monde arabe en Afrique devient de plus en plus importante : il ne faut pas oublier que la plupart des intellectuels musulmans burkinabè sont formés dans les universités arabes les plus renommées, et que le poids des financements provenant des pays du Golfe joue évidemment un rôle prépondérant dans l'orientation des fidèles.

30 ❖

31 On assiste, au Burkina resté très longtemps attaché aux cultes traditionnels, à une véritable évolution de l'islam confrérique. En effet, nous observons à la fois une redéfinition interne des confréries soufies et une formation de nouvelles associations, moins vouées au mysticisme, plus impliquées dans la vie sociale et politique du pays, et proches des courants réformistes de l'islam. Cette dichotomie complexe entre islam soufi traditionnel et islam réformiste, commune à d'autres pays africains (Loimeier 2003 ; Kane 2008 ; Brégand 2009), a donné forme à un islam confrérique que l'on pourrait désormais qualifier d'« hybride ». L'affirmation de nouvelles formes d'associationnisme soufi est notamment la conséquence de plusieurs facteurs : l'activisme des autorités religieuses, en compétition entre elles pour le *leadership*, l'instabilité du contexte politique, la transnationalisation de l'islam et l'intensification des relations avec les pays du Moyen-Orient.

32 Les nombreuses nouvelles déclinaisons de l'islam que nous avons observées au Burkina ne peuvent pas être classées simplement comme de nouvelles expressions du soufisme, du réformisme ou de l'islamisme. Nous avons remarqué, par exemple, que les associations et les mouvements actifs sur la scène religieuse burkinabè présentent des éléments propres aux trois catégories, et y ajoutent souvent des traits distinctifs novateurs. En effet, certains chefs religieux, en quête de visibilité et de renouveau, tout en affirmant leur appartenance au soufisme ou à une autre orientation de l'islam, proposent de nouvelles modalités associatives qui se placent entre soufisme, réformisme et vocation à l'aide humanitaire. Cette dernière formule, privilégiée dans les derniers temps par les autorités religieuses[44], permet un accès plus simple aux financements, et un gain de popularité auprès de la population. Par ailleurs, il faut souligner que l'exigence d'établir un *leadership* spirituel crédible et reconnu n'est pas la seule motivation qui pousse les chefs religieux à repenser l'islam : nous observons désormais la nécessité d'interagir directement avec l'État dans les programmes de développement (en particulier dans les domaines où l'intervention étatique s'est montrée défaillante), ainsi que l'exigence de se rendre visible vis-à-vis des pays arabes afin d'obtenir une reconnaissance au niveau international et surtout pouvoir compter sur une aide financière, indispensable à la réalisation des projets. Enfin nous avons vu, à travers les trois exemples proposés, que les nouvelles et

multiples interprétations communautaires de l'islam au Burkina émanent souvent de la force personnelle des chefs religieux. À côté des grands guides spirituels, héritiers du charisme de leurs pères, on voit apparaître aujourd'hui une nouvelle génération de *leaders* religieux. Dans plusieurs cas, ils ne s'affirment pas dans la continuité du travail de leurs prédécesseurs, mais s'érigent en figures de rupture, assumant le rôle de nouveaux « entrepreneurs religieux » (Fourchard, Mary & Otayek 2005 ; Brégand 2009). Cette nouvelle génération entrevoit, dans la religion de Mahomet, une opportunité d'affirmation personnelle, sur le plan économique et social.

BIBLIOGRAPHIE

AHMED, C.
2006 – « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives de sciences sociales des religions*, 135 : 9-15.

ARENDT, H.
1988 – *Condition de l'homme moderne,* Paris, Pocket.

BRÉGAND, D.
2009a – « Le réformisme et l'État au Bénin », in R. OTAYEK & B. SOARES (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala : 187-210.
2009b – « Du soufisme au réformisme. La trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou », *Politique Africaine*, 31 : 121-142.

CAPITANT, S.
2008 – *Médias et pratiques démocratiques en Afrique de l'Ouest. Usages des Radios au Burkina Faso*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris 1-Panthéon Sorbonne.

DIALLO, B.
1987 – *La confrérie Hamalliste de Hamdallaye (La vie et l'œuvre du Cheikh Abdoulaye Fodé Doucouré)*, Mémoire, Ouagadougou, Université de Ouagadougou.

DIALLO, H.
2005 – « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgoji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 395-415.

FERRERO, M.
2005 – « Radicalization as a Reaction to Failure : An Economic Model of Islamic Extremism », *Public Choice*, 122 : 199-220.

FOURCHARD, L., MARY, A. & OTAYEK, R. (DIR.)
2005 – *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest,* Ibadan, Ifra ; Paris, Karthala.

GOMEZ-PEREZ, M. (DIR.)
2005 – *L'islam politique au sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*, Paris, Karthala.

HABERMAS, J.
1978 – *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.

HASSANE, S.
2009 – « Société civile islamique et nouveaux espaces publics au Niger. Esquisse sur l'islam postmoderne et les pratiques religieuses "globales" en Afrique », in G. HOLDER (dir.) *L'islam, nouvel espace public en Afrique,* Paris, Karthala : 101-125.

HOLDER, G. (DIR.)
2009 – *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.

JAMES, E.
1989 – *The Nonprofit Sector in International Prospective. Studies in Comparative Culture & Policy*, Oxford, Oxford University Press.

KANE, O. & TRIAUD, J.-L. (DIR.)
1998 – *Islam et islamisme au sud du Sahara*, Paris, Karthala.
2008 – « Islamism : What in New, What is Not ? Lessons from West Africa », *African Journal of International Affairs*, 11 (2) : 157-187.

KOUANDA, A.
1998 – « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina », in O. KANE & J.-L. TRIAUD (dir.), *op. cit. :* 83-100.

LEBLANC, M. N.
2003 – « 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) : 85-110.

LECLERC-OLIVE, M.
2009 – « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques voisinages conceptuels », in G. HOLDER (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala : 37-60.

LOIMEIER, R.
2003 – « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, 33 (3) : 237-262.

LUIZARD, P.-J.
1992 – « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries », *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale*, Dossier du Cedej (Cairo) : 91-107.

MAYRARGUE, C.
2009 – « 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) : 83-98.

MIÈGE, B.
1997 – *La société conquise par la communication*, t. 1 & 2, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

OTAYEK, R.
1984 – « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », *Cahiers d'Études africaines*, XXIV (3), 95 : 299-320.

1996 – « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, 43 (2) : 233-247.

ROY, O.
1999 – « Le post-islamisme », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 85-86 : 11-30.
2004 – *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
2008 – *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.

SAWADOGO, M.
1998 – *Confréries et pouvoirs. La Tijâniyya hamawiyya en Afrique occidentale : Burkina Faso, Mali et Niger, 1909-1965*, Thèse de doctorat, Marseille, Université de Provence-Aix-Marseille I.

SOARES, B. F.
2005 – *Islam and the Prayer Economy : History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh, Edinburgh University Press ; Ann Arbor, University of Michigan Press.
2006 – « Islam in Mali in the Neo-liberal Era », *African Affairs*, 105 : 77-95.
2007 – « Saint and Soufi in Contemporary Mali », in M. VAN BRUINESSEN & J. DAY HOWELL (eds.), *Sufism and the « Modern » in Islam*, London-New York, I. B. Tauris : 76-90.

SOARES, B. F. & OTAYEK, R. (EDS.)
2007 – *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Mcmillan.

TRAORÉ, B.
2005 – « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *op. cit. :* 417-447.
2010 – « À la recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieux au Burkina Faso », *Islam et Société au Sud du Sahara*, 2 : 9-54.

TRIAUD, J.-L.
2000 – « La Tijâniyya, une confrérie pas comme les autres ? », in J.-L. TRIAUD & D. ROBINSON (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala : 9-18.

TRIAUD, J.-L. & VILLALÓN, L.
2009 – « L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, 231 : 23-42.

VITALE, M.
2009 – « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, 231 : 231-243.
2010 – « L'aiuto umanitario islamico in Burkina Faso : ONG internazionali e transnazionalizzazione della Tijâniyya », *Afriche e Orienti*, 2 : 87-101.

NOTES

1. Le concept d'espace public à été discuté par de nombreux historiens et philosophes du XX^e^ siècle et, aujourd'hui, le débat est loin d'être clos. J. HABERMAS (1978) reste sans doute la référence à ce sujet : le philosophe allemand considère l'espace public comme un lieu où se développe une citoyenneté critique où l'on débat d'art et de littérature, mais aussi de questions politiques et religieuses. Participent à ce débat les regroupements de la société civile : les associations culturelles et sportives, les organisations professionnelles, partis politiques, syndicats et médias indépendants. Pour une analyse plus exhaustive, voir HABERMAS (1978), ARENDT (1988), MIÈGE (1997), LECLERC-OLIVE (2009).

2. La *dawisation* indique l'action d'amener les non-musulmans à l'islam. Du mot arabe *da'wa :* appel, invitation, sous-entendu *da'wa ilā Allah* (appel vers Allah).

3. Souvent nous nous sommes retrouvée le vendredi à l'heure de la prière chez l'ancien secrétaire de l'Association de la *Tijâniyya* Adama Diakisaga : ici nous avons pu rencontrer des fidèles appartenant à la CMBF (reconnaissables par une différente gestuelle pendant la prière), *tijânî* proches de cheikh Doukouré, ainsi que d'autres personnes qu'on avait croisées dans d'autres *zâwiya* de la ville.

4. Avec réislamisation, nous entendons la réactivation de la foi et de la pratique des croyants déjà musulmans. Loin d'être un état passif, l'appartenance à la religion musulmane est conçue comme un processus continu qui doit être revitalisé à travers la participation directe à la vie communautaire, la valorisation des symboles religieux, ou un activisme politique du fidèle en défense des valeurs musulmanes. La réislamisation est aussi un acte d'affirmation identitaire qui peut se produire de façon plus ou moins spontanée chez les fidèles, ou dans certains cas être stimulée par l'État.

5. Les expressions « islam africain » et « islam noir » ont été introduites par l'administration coloniale française et employées pour indiquer un islam de second rang, dénaturé, pratiqué par des populations autochtones, afin de le fondre dans un terreau typiquement africain.

6. Le « néo-fondamentalisme » renvoie à l'intention de refondation de l'islam : il défend un message coranique très strict et littéraliste. Les néo-fondamentalistes recherchent la transformation de la société et l'application de la *charî'a,* mais ne s'inscrivent pas dans une approche politique de l'islam, à la différence des « islamistes » définis par Olivier ROY (2004 : 146) comme « ceux qui voient dans l'islam une idéologie politique et qui considèrent que l'islamisation de la société passe par l'instauration d'un État islamique, et pas seulement par la mise en œuvre de la charî'a ». Les fondamentalistes sont davantage dans un processus de moralisation de la société.

7. Le soufisme *(ar. tasawwuf)* est la doctrine mystique de l'islam. Il est une voie initiatique, qui se fonde essentiellement sur le rapport entre maître et disciple, qui doit permettre d'abord la connaissance de Dieu et ensuite l'union avec lui. L'expérience soufie repose sur un ensemble de pratiques : répétition des formules d'invocations *(dikhrs)*, visites aux tombeaux des saints, célébration de l'anniversaire du Prophète *(Mawlid)*, etc., et rituels (rituels de prière, rites d'initiation, etc.), souvent très différents entre eux. Le soufisme est très critiqué par les groupes fondamentalistes de l'islam, telles que la *wahhâbiyya* et la *salafiyya.*

8. Au sens strict, le réformisme désigne l'ensemble des mouvements qui adhèrent à la doctrine d'Ibn Abd Al Wahhâb prônant un retour aux sources et une lecture littéraliste du Coran et de la *sunna*. Qualifiés de *wahhâbi* ou de Salafi, ceux-ci prennent le nom, au Burkina Faso, de Mouvement sunnite. Le développement du réformisme au Burkina est strictement lié au retour des pays arabes des premiers étudiants africains en théologie, partisans d'un islam rigoureux, respectant à la lettre les textes et les traditions sacrés.

9. Cette notion renvoie à la présence du religieux dans la sphère publique. L'espace public religieux devient ainsi le lieu privilégié du dialogue entre pouvoirs étatiques et société civile religieuse. Pour une analyse plus approfondie de ce concept, voir les travaux des chercheurs du projet de recherche ANR Publislam <http://publislam.net>.

10. Le MSHV, aujourd'hui Mouvement sunnite du Burkina Faso (MSBF) fut constitué après des contestations entre les *wahhâbi* (au Burkina Faso on appelle *wahhâbi* les adeptes du

MSHV) et les réformistes de la Communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) dans les années 1960.

11. Depuis sa présence dans la Communauté des femmes, le nombre de diplômes obtenus serait de 100 000. Entretien avec El Hadj cheikh Mamoudou Bandé, Ouagadougou, 1er février 2010.

12. Informations données par cheikh Bandé lors de notre rencontre à Ouagadougou. Cependant, la presse locale ne parle pas du congrès, mais de Mouloud (*Sidwaya*, 1er juin 2004). Cheikh Bandé aurait choisi une date différente pour fêter l'anniversaire du Prophète et, pour justifier ce décalage, il aurait préféré parler de « congrès ».

13. L'Association malienne pour le soutien de l'islam (AMSI), plus connue sous le nom d'Ançar Dine (de l'arabe *ansâr din*, les partisans de la religion) ou *bay'a* (serment d'allégeance) est un mouvement islamique fondé au Mali par Chérif Ousmane Madani Haïdara. Les adeptes se voudraient les héritiers spirituels du Prophète et de ses compagnons à Medina (d'où leur nom). Les *Bay'a*, qui prônent la purification de l'islam, ont fait du verset du Coran LX, 12 leur *credo :* pour eux, la religion serait très corrompue et les fidèles devraient faire ce serment d'allégeance pour se purifier. En outre ils devraient pratiquer un islam à l'image de celui pratiqué par le Prophète et ses compagnons à Medina. Le mouvement des Ançar Dine s'est rapidement répandu au Burkina Faso, en Côte-d'Ivoire, au Ghana, au Togo et au Bénin, surtout chez les jeunes, particulièrement sensibles aux prêches de Haïdara et à ses habilités oratoires.

14. Le développement de ces mouvements est un phénomène assez récent, lié au réveil connu par l'islam depuis quelques décennies. Ces mouvements défendent la doctrine islamique, mais s'éloignent des pratiques caractérisant certaines formations islamiques déjà existantes (soufisme, wahhâbisme, etc.). Ils ont fait preuve d'une certaine ouverture envers les autres religions, dont ils ont parfois repris les contenus doctrinaux et méthodes de prosélytisme. L'activité des nouveaux mouvements islamiques, dont l'exemple le plus connu en Afrique subsaharienne est l'*Ahamadiyya*, s'est principalement focalisée sur la re-moralisation et la réislamisation des sociétés.

15. Les néo-confréries sont des associations de formation récente qui, bien qu'elles puisent leurs racines dans les confréries soufies « historiques », ont développé des formes modernes de religiosité. L'adhésion à ces « néo-confréries » est généralement directe : elle ne passe pas nécessairement par un processus initiatique et n'est pas véhiculée par la famille. Par conséquent, la formation de nouveaux réseaux de solidarité n'est plus basée sur des liens exclusivement familiaux et spirituels. Il est intéressant de noter que les *leaders* charismatiques de ces « néo-confréries » utilisent souvent les nouvelles techniques de communication (conférences, sites web, etc.) pour interagir avec les fidèles géographiquement plus éloignés.

16. Sur cette figure charismatique malienne, voir SOARES (2007) et HOLDER (2009).

17. Le mot *dhikr* signifie rappel, répétition des noms d'Allah. Dans l'islam soufi, le *dhikr* tient une place importante car il est perçu comme étant la voie d'accès privilégiée pour se rapprocher de Dieu.

18. La bénédiction de l'eau propre de la tradition chrétienne est devenue l'un des moments les plus attendus par les fidèles de cheikh Bandé. En effet, lors du Mouloud de 2009, la grand-mère d'une fille paralysée a demandé au cheikh Bandé de bénir l'eau qu'elle utilisait pour la laver ou la désaltérer. Quelques jours plus tard, la fille aurait recommencé à se promener, et mènerait aujourd'hui une vie tout à fait normale. Sur

invitation du cheikh nous sommes allée rendre visite à la fille qui effectivement est en bonne santé (Ouagadougou, 1er mars 2010).

19. Programme ANR/PUBLISLAM, compte rendu de la séance 4 ; table ronde autour des premiers résultats d'enquête, Axe Burkina, 21 octobre 2008, consultable sur le site Internet <http://publislam.net>.

20. C'est au moins le cas de la CSMS du Burkina. Au Mali, par exemple, cette néo-confrérie ne retrouve pas ses racines dans la *Tijâniyya*.

21. Titao est un village dans la région septentrionale du Yatenga, à une vingtaine de kilomètres de Ouahigouya, et avec les *zâwiyas* de Ramatoulaye, de Djibo et de Todiam, l'un des berceaux de la *Tijâniyya* « onze grains » au Burkina Faso.

22. Cheikh Aboubakar Maïga I est reconnu comme celui qui a introduit, en 1917, la *Tijâniyya Hamawiayya* dans l'actuel Burkina Faso.

23. Littéralement « recoin », « cellule ». Ce terme désigne un emplacement ou un édifice religieux où les soufis peuvent se retirer pour les pratiques spirituelles.

24. En particulier une partie des cheikhs burkinabè prennent comme exemple la *Tijâniyya* niassène et son actuel *leader* Cissé : en effet cette *tarîqa* a su conjuguer le prosélytisme soufi avec l'aide humanitaire et est présente, grâce aussi à cette stratégie, dans le monde entier.

25. Dans les sciences économiques, le planificateur social, qui normalement s'identifie à l'État (ou gouvernement), est chargé de maximiser le bien-être social (défini selon des critères plus ou moins utilitaristes). Dans le cas ici considéré, les guides spirituels sont chargés aussi du rôle de planificateur, et leur action est guidée par un système de principes, éthiques et religieux, qui affectent la définition même du bien-être social et la vision des échanges économiques. De plus, les chefs religieux sont investis de ce rôle sur la base d'un pouvoir charismatique qui leur est reconnu, et qui leur donne l'autorité de gérer l'argent et les biens (en tout genre), de les redistribuer, ainsi que de les investir au bénéfice de la collectivité, selon les valeurs morales partagées par la communauté (VITALE 2009).

26. Cheik Doukouré, Ouagadougou, 2008.

27. Cette définition identifie les mouvements qui veulent la purification du soufisme, des pratiques « non orthodoxes » contraires à l'idéal soufi.

28. Entretiens avec cheik Doukouré, Ouagadougou, octobre 2008, mars 2010.

29. Organisation islamique pour l'Éducation, les Sciences et la Culture.

30. Abdoulaye Fodé Doukouré, père de Boubakary, fut chargé dans les années 1920 par cheikh Hamallah de Nioro, de propager avec Aboubakar Maïga la *Tijâniyya Hamawiyya* dans l'ancienne Haute-Volta. Ils furent chargés de diffuser la *Hamawiyya* respectivement chez les Peuls (car Doukouré parlait couramment le fulfulde) et chez les Mossi.

31. Le *muqaddam* est une autorité religieuse autorisée à donner le *wird* aux fidèles.

32. Les rapports entre les personnalités politiques burkinabè et la famille Doukouré, n'ont jamais fait l'objet d'une véritable étude. Cependant, nos informateurs nous ont expliqué que les rapports avec le président Lamizana remontent au coup d'État au Mali qui a renversé Modibo Keïta. À ce moment-là le président malien se trouvait en Haute-Volta où il faisait connaissance avec le cheikh Doukouré et lui faisait allégeance. Lors de son départ, Keïta recommanda au président voltaïque de s'occuper du cheikh. Il semble que grâce à l'intervention de Lamizana, Boubakary Doukouré ait obtenu une bourse d'étude

pour l'Université de Médine. Entretien avec Bourahima Diallo, secrétaire, lycée Ridwane, Ouagadougou, octobre 2008.

33. La *zâwiya* de Djibo était le premier lieu de rassemblement des fidèles de cheikh Abdoulaye Fodé Doukouré, et celui désigné par cheikh Hamallah afin de propager l' *Hamawiyya* en milieu peul (DIALLO 1987).

34. Entretien avec Amara Yeng, 2 février 2010, quartier d'Hamdallaye, Ouagadougou. Amara Yeng est l'un des compagnons, le dernier encore en vie, du cheikh Doukouré, qui l'ont suivi lors de son départ du Sénégal.

35. Par exemple l'Association de la *Tijâniyya* du Burkina Faso, le Mouvement sunnite du Burkina, l'Association de l'*Ahamadiyya*, Association Ahloul Faïdat Tidjania, etc.

36. Dans les années 1980, Doukouré était coordinateur général des bureaux de l'ONG koweïtienne dans les pays du Sahel (Burkina Faso, Niger, Mali, Tchad).

37. Entretien avec cheikh Doukouré, Ouagadougou, 9 mars 2010. Déclarations confirmées aussi par des journalistes présents à la radio lors de ma visite.

38. Entretien avec cheikh Doukouré, Ouagadougou, 10 septembre 2007.

39. Selon nos témoignages, le Hamallah n'a pas nommé des moqaddams qui peuvent transmettre ce titre à un nombre infini de personnes *(itlâq)*, mais seulement des moqaddams chargés de donner le *wird tijânî.* À partir de cette constatation, la *Hamawiyya* devrait disparaître, car aucun khalife général *hamawi* n'a nommé de *moqaddams itlâq.*

40. Récitation de versets du Coran, de noms de Dieu et de prières spécifiques à chaque confrérie.

41. Et comme il nous l'a déclaré lors d'un entretien, il continue à donner le *wird* « onze grains ».

42. Entretien avec cheikh Doukouré, Ouagadougou, 18 septembre 2007.

43. Il faut rappeler que le cheikh Doukouré a aussi des adeptes dans les pays limitrophes. Il nous a déclaré, qu'au total, il compte environ sept cents *zâwiya* éparpillés entre Burkina, Mali, Niger, Côte-d'Ivoire et Ghana.

44. Cette vocation humanitaire est observable au Burkina comme dans d'autres pays de l'Afrique subsaharienne : c'est le cas par exemple au Niger des ONG Alhayat et Soyons solidaires, créées par cheikh Boureima Abdou Daouda.

RÉSUMÉS

Résumé

Dans les derniers temps, les formes associatives islamiques au Burkina Faso ont connu une évolution importante, déterminée d'une part par l'accroissement de la dimension transnationale de l'islam et, d'autre part, par une implication plus directe de cette religion dans la vie sociopolitique du pays. Dans cet article, à travers la description et l'analyse de trois associations islamiques, nous essayons de comprendre les raisons de cette évolution ainsi que les stratégies mises en acte par les autorités religieuses dans la reconfiguration de leurs *zawiyas* ou associations, et leur repositionnement dans l'espace public burkinabé. Nous essayons en outre de

décrire l'évolution de la figure même de guide spirituel, et proposons une possible classification des ces nouvelles formations associatives.

Evolutionary Trajectories of Islam in Burkina Faso
In recent years, Muslim associations in Burkina Faso have undergone a major transformation, driven by the development of the transnational dimension of Islam and a more direct involvement of this religion in the socio-political life of the country. In this article, through the description and analysis of three different Islamic associations, we will try to understand the deep reasons of such evolution, and study the strategies put in place by the religious authorities in order to restructure their *zawiyas* and reposition them in the public sphere. In this framework, we will also describe the personal trajectory of some religious leaders and propose a possible classification of the aforementioned associations.

INDEX

Mots-clés : Burkina Faso, espace public, islam, réformisme
Keywords : Burkina Faso, Public Sphere, Islam, Reformism

AUTEUR

MARA VITALE

Centre d'études africaines, EHESS, Paris.