L'islam burkinabé sous la IV^e République

Burkinabe Islam under the 4th Republic

Adrienne Vanvyve

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafrcaines/18201>

DOI : 10.4000/etudesafrcaines.18201

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 octobre 2015

Pagination : 489-508

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Adrienne Vanvyve, « L'islam burkinabé sous la IV^e République », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 219 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafrcaines/18201> ; DOI : 10.4000/etudesafrcaines.18201

L'islam burkinabé sous la IV^e République*

Dans la région sahélo-saoudienne, le Burkina Faso est une exception lorsqu'il est question de processus d'islamisation. À l'opposé des pays qui l'entourent dans lesquels ont émergé des États musulmans, ce pays a très longtemps été perçu comme un bastion de la « religion traditionnelle » et du catholicisme. Depuis la période précoloniale, des conditions socio-historiques ont en effet cantonné l'islam principalement à la sphère économique. Ainsi, à la veille de la prise du pouvoir par Blaise Compaoré, cette religion est encore fortement marginalisée socialement et subordonnée politiquement, malgré une certaine émancipation. La IV^e République entend cependant briser la logique d'exclusion des régimes précédents, en renouant avec les acteurs jadis marginalisés. Poursuivant ainsi une « politique de récupération » du religieux, Blaise Compaoré tend surtout à légitimer son régime : il s'assure du soutien des autorités musulmanes et des opérateurs économiques dans les domaines socio-politiques et économiques de la nation. S'installent donc des relations de collaboration entre les sphères politique et islamique.

Alors que le radicalisme religieux observé dans certains pays de la sous-région — comme au Mali et au Nigeria — est au cœur des préoccupations médiatiques et scientifiques, l'objectif de cette contribution est de montrer qu'au Burkina Faso, au contraire, l'islam garde un statut subalterne et marginal malgré les évolutions politiques, sans pour autant négliger l'influence de nouveaux acteurs et de nouvelles dynamiques dans le milieu islamique. Cette réflexion s'avère d'autant plus importante dans la mesure où, bien que l'islam burkinabé ait déjà fait l'objet de recherches pour la période précoloniale (Skinner 1958 ; Levtzion 1968), coloniale (Audouin & Deniel 1978 ; Kouanda 1995) et postcoloniale (Otayek 1984, 1996 ; Vitale 2009, 2012), ses rôles et statuts sous le régime Compaoré n'ont été que peu approfondis.

Pour comprendre les dynamiques de l'islam burkinabé, l'article propose, dans un premier temps, une mise en perspective historique de l'islam burkinabé depuis la période précoloniale. Dans un second temps, il s'agira d'identifier la place octroyée à l'islam sous la IV^e République, caractérisée par un régime semi-autoritaire.

* À Mathieu Hilgers.

Un processus de marginalisation de l'islam

Le statut subalterne de l'islam sous la période précoloniale

À partir du xv^e siècle, l'islam s'est implanté sur le sol des pays voltaïques qui formeront le Burkina Faso actuel. Loin de s'être ancré de manière uniforme sur ce territoire, trois foyers peuvent être identifiés : la région ouest, le Mogho et la région nord¹. Alors que l'islam fut principalement introduit par le biais de lettrés et de marchands musulmans dans la région ouest et le Mogho, la région nord se familiarisera avec cette religion *via* l'établissement d'émirats islamiques dirigés par des familles maraboutiques peules (Cissé 2003).

À l'exclusion de la région nord où il a joué un rôle important au sein de tels émirats, l'islam fut tenu à distance de la sphère politique aussi bien dans les royaumes mossi que dans la région ouest. D'une part, les Mossi sont connus comme l'un des peuples ayant contrecarré la pénétration de l'islam, perçus ainsi comme un bloc islamo-résistant (Skinner 1958). Réfractaires à l'islam du glaive, les Mossi, en quête d'un commerce florissant, offrent en revanche un accueil favorable à l'égard de l'islam commerçant porté par les Yarsé² qui arrivent au Mogho à partir du début du xvi^e siècle. Leur hostilité à l'islamisation pousse cependant les royaumes à contrer toute influence islamique dans la sphère politique, en subordonnant les musulmans à l'autorité des *nanamse*³ : les Yarsé doivent prêter allégeance aux détenteurs du pouvoir en échange de leur installation en pays mossi (Kouanda 1984 : 248-251)⁴. D'autre part, à l'Ouest — et plus particulièrement à Sya —, les commerçants dioula entretenaient une relation pacifique avec les autorités politiques, permettant que leurs intérêts matériels et leur identité religieuse soient préservés. Ils leur arrivaient d'être convoqués en tant que conseillers par ces autorités, mais leurs actions restaient principalement cantonnées au domaine commercial (Traoré 2005 : 417). En outre, la division du travail établie à Sya excluait les familles d'érudits coraniques de la sphère du pouvoir politique (Werthmann 2012 : 848-849). La mise à l'écart de l'islam

1. La région ouest englobe le village de Sya — aujourd'hui Bobo-Dioulasso — et la boucle de la Volta Noire, l'actuelle boucle du Mouhoun ; le Mogho correspond à l'ensemble des royaumes mossi ; et la région nord est formée par le Liptako et le Jelgooji.

2. Les Yarsé sont des commerçants musulmans associés à des groupes soninké originaires du Mande.

3. Les *nanamse* (*naba* au sg.) désignent les personnes qui détiennent le pouvoir de commander (le *naam*).

4. Il faut néanmoins noter l'influence, à partir du XVIII^e siècle, d'un islam de cour dans le royaume de Ouagadougou *via* la conversion de souverains mossi, comme le Naba Doulougou (SKINNER 1958). Les premières conversions avaient rarement pour origine une conviction mais plutôt l'objectif de renforcer la loyauté des musulmans envers le Mogho Naba.

sera quelque peu troublée pour les mouvements djihadistes du XIX^e siècle⁵ qui, bien qu'ils se soient soldés par un échec, avaient pour but de créer leur propre espace politique.

Ainsi, à la veille de la conquête coloniale, la religion traditionnelle reste majoritaire : l'islam occupe un statut subalterne et cantonné, principalement, aux activités économiques.

Un islam dominé politiquement et marginalisé socialement sous l'administration française

Durant la période coloniale, l'attitude de l'administration française envers l'islam fut quelque peu ambiguë, si bien que l'existence d'une « politique musulmane » fut remise en question (Triaud 1974) : elle variait en effet au gré des intérêts en jeu et des acteurs en présence. Malgré certaines attitudes de collaboration, la méfiance était cependant de taille : l'islam était perçu comme un élément potentiel perturbateur pouvant déstabiliser l'œuvre coloniale. La crainte d'un islam comme force politique mondiale poussa alors l'administration à implanter progressivement de strictes mesures de surveillance. Dès 1906, le gouverneur de l'Afrique occidentale française, Ernest Roume et William Ponty, son successeur, engagent certaines dispositions : la création du « Service des affaires musulmanes » pour contrôler l'évolution de l'islam ; la surveillance de la presse musulmane, outil de propagande anticoloniale ; l'établissement d'un répertoire du prosélytisme musulman *via* des fiches de renseignement sur toute personnalité religieuse. Le prétendu péril hamalliste⁶ qui apparaît dans les années 1930 ne fait que renforcer la position de la France : il faut impérativement réprimer ce nouveau courant religieux qui serait composé d'éléments subversifs anti-français (Diallo 2003). Ainsi, la surveillance et la répression du milieu islamique auront pour effet de le marginaliser davantage de la sphère politique, le progrès de l'islam étant tributaire de la politique française. Or, dans les régions partiellement islamisées, l'objectif est de retarder l'expansion de l'islam : peu de facilités sont généralement accordées aux institutions de la religion, comme les mosquées et les écoles coraniques (Anom : n.d.)⁷.

5. Revenant de La Mecque, Mamadoudou Karantao et Al Kari ont appelé au djihad dans leur région respective afin d'imposer l'islam aux adeptes de la religion traditionnelle. Loin d'être un événement unique, cette dynamique emboîte le pas aux mouvements djihadistes en effervescence dans la boucle du Niger au XIX^e siècle.
6. Le hamallisme — dénommé ainsi par les administrateurs coloniaux — est une dissidence de la Tidjaniyya appelée les « onze grains », la prière *Jawharat al Kamâl* étant récitée onze fois.
7. Cette attitude permettait surtout de s'assurer du soutien de la chefferie coutumière, hostile à l'islam, pour le recrutement de main-d'œuvre envoyée en Côte-d'Ivoire (OTAYEK 1996 : 235).

Cette marginalisation est renforcée par la présence du catholicisme qui s'implanta par le biais des Pères blancs⁸ en même temps que les troupes françaises. Et bien que « l'Archevêque Charles Lavigerie parlait non de "civilisation européenne", mais bien de "civilisation chrétienne" à répandre en Afrique » (Heremans 1983 : 46), dans les représentations collectives des musulmans s'installe l'association entre catholicisme et colonisation. Cette association provoque le rejet du catholicisme — et de son École — au même titre que l'administration française, trois institutions qui, aux yeux des musulmans, correspondent à un modèle idéologique occidental. L'affirmation de l'islam sur le plan politique s'avère dès lors d'autant plus difficile que l'éducation catholique, donnée en français, servait de base pour l'ascension sociale : elle permettait aux diplômés d'accéder aux fonctions publiques dans l'administration française mais aussi dans l'État postcolonial. Ainsi « le clergé catholique contrôle [...] par l'intermédiaire d'anciens séminaristes devenus les premiers responsables politiques et syndicaux, la vie politique du pays » (Kouanda 1995 : 248). Face à cette influence, les musulmans se sentent marginalisés : l'enseignement religieux des écoles coraniques ne donne pas accès à la sphère politique. En outre, la marginalisation de l'islam se ressent aussi au niveau social où l'Église catholique s'affiche ostentatoirement à travers ses réalisations éducatives, sanitaires et sociales (De Benoist 1987).

Ainsi, à la veille de l'indépendance, la Haute-Volta se distingue du processus d'islamisation identifié dans la zone sahélo-soudanienne par le fait que l'islam reste dominé politiquement et marginalisé socialement face à l'Église catholique remarquablement organisée, structurée et influente. Les mesures islamophobiques ne semblent cependant pas s'appliquer au domaine économique : en instaurant la politique de libre circulation des personnes et des biens, les Français entendent en effet tirer profit, pour la métropole, de l'influence économique dont jouissent les musulmans (Launay & Soares 2009).

Une quête d'unification face à la marginalisation

C'est sous la présidence de Maurice Yaméogo qu'est créée la Communauté musulmane de la Haute-Volta (CMHV)⁹, aboutissement d'une quête pour l'unité entamée en 1958 par l'établissement d'une section de l'Union culturelle musulmane¹⁰ à Bobo-Dioulasso. Cette structure se veut être le symbole d'une conscience islamique nationale (Otayek 1984 : 300). Mais c'est aussi le désir d'une participation au développement politique du pays et d'une plus grande représentativité auprès de l'État, désir provenant d'un complexe

8. Institut missionnaire créé en 1868 par le cardinal Charles Lavigerie.

9. Aujourd'hui, la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF).

10. L'UCM est une structure réformiste, d'obédience wahhabite, créée au Sénégal en 1957.

d'infériorité engendré par la puissance catholique, renforcé par l'orientation pro-chrétienne du président qui s'était lui-même défini comme une « créature de l'Église »¹¹. Élève du Petit séminaire de Pabré, il affiche ostensiblement son identité confessionnelle par le biais de faveurs à l'égard de l'Église catholique qui, en retour, lui offrit un soutien inconditionnel jusqu'à son remariage (Bouron 2011). La mise en place de la CMHV n'a cependant pas permis à l'islam de se dégager de son état de subordination dans la mesure où toute action nécessitait l'aval du pouvoir, coupant court à tout processus d'autonomisation (Otayek 1984 : 314). Ce problème d'affirmation face à l'État et à l'Église est aussi dû à l'absence de stratégies prosélytes clairement définies, ce qui changera dans les années 1970 sous l'impulsion des arabisants (Langewiesche 2003 : 154).

La politique économique du président musulman Sangoulé Lamizana fut une opportunité non négligeable pour le milieu islamique de sortir partiellement de cette subordination. Prenant conscience de l'influence économique de l'élite musulmane, Lamizana introduit une politique de « voltaïsation » qui, ouvrant l'accès aux mécanismes d'accumulation, permit aux commerçants musulmans d'intégrer les réseaux clientélistes ainsi que de s'élever en tant qu'entrepreneurs à la tête d'empires commercialo-manufacturiers dont l'État ne pourra très vite plus se passer (Otayek 1996 : 237-238). Cette politique intérieure offre ainsi aux musulmans la possibilité de renégocier les termes de leur subordination politique. En outre, Lamizana oriente sa politique extérieure dans le sens d'une collaboration avec les pétromonarchies. Bien qu'avant tout motivé par des considérations économiques, le rapprochement avec le monde arabo-islamique engendre une relative autonomie du milieu islamique par rapport à l'État voltaïque, grâce aux financements étrangers (*ibid.* : 239). De plus, l'adhésion à l'Organisation de la conférence islamique en 1974, événement critiqué par les catholiques, « favorisa la montée en influence des musulmans en tant que groupe. En effet, pour valoriser son visage islamique auprès des pétro-monarchies, l'État se devait de prendre davantage en considération leurs aspirations » (*ibid.* : 238). Tout en faisant valoir son identité, l'islam acquiert ainsi une fonction diplomatique : tandis que, pour la première fois, un musulman est nommé ministre des Affaires étrangères, l'État fait appel aux dirigeants musulmans afin qu'ils valorisent le caractère islamique du pays (Otayek 1984 : 317). Malgré ce contexte favorable, l'islam ne parvient pas à avoir une réelle influence politique, à cause principalement de scandales financiers (Otayek 1984 ; Englebert

11. C'est dans cette perspective et pour « ne pas être relégués ni marginalisés en dehors de ce courant de modernité qui promeut des éléments de culture occidentale ainsi que la laïcité, ne pas disparaître en tant que musulmans » (GÉRARD 1997 : 620), que seront mises en place des médersas qui conjuguent enseignement religieux et disciplines de l'École « moderne ».

1998) et des antagonismes qui divisent la CMHV¹². Les rivalités doctrinales et l'enjeu du *leadership* provoqueront la désolidarisation des wahhabites en 1973, rassemblés au sein de la nouvelle association du Mouvement sunnite¹³, ainsi que la création de l'Association islamique de la Tidjaniyya. En outre, la faible influence de l'islam est liée au fait que la CMHV, en s'alignant derrière les orientations politiques du pouvoir, annihile toute potentialité contestataire¹⁴. De même, les élites musulmanes francophones et arabisantes qui émergent dans les années 1970 se trouvent exclues du processus de développement du pays en raison, respectivement, de la saturation des circuits de recrutement à la fonction publique et de la barrière linguistique (Otayek 1993 : 110-111).

L'incapacité du milieu islamique à dépasser le factionnalisme pour jouer un rôle de mobilisateur sous Lamizana perdura sous la présidence de Saye Zerbo durant laquelle le cinquième congrès de la CMHV marqua l'apogée des conflits de la communauté. Les accusations de malversation, touchant même le Grand Imam de Ouagadougou, menèrent à l'intervention de l'État qui « cherchait en fait un moyen d'accentuer son contrôle sur une institution dont le potentiel d'encadrement pouvait s'avérer déterminant pour la mobilisation des soutiens sociaux dont il avait besoin » (Otayek 1996 : 240).

Lorsque Thomas Sankara prend le pouvoir en 1983, il entend transformer radicalement la société en renversant les alliances sociales. Perçues comme les ennemis du peuple, les autorités spirituelles sont ainsi combattues dans la lutte contre la féodalité et l'obscurantisme. Bien que visant principalement la chefferie coutumière, les mesures du Comité national de la révolution ont porté atteinte, à plusieurs reprises, à l'intégrité des musulmans¹⁵. L'exclusion dont les autorités musulmanes sont victimes renforce la marginalisation de l'islam dans la sphère politique, d'autant plus que la CMBF connaît de nouveaux conflits de *leadership*, attisés par la « politique

12. Au-delà des divergences doctrinales, et surtout celle qui oppose la majorité des musulmans aux wahhabites, la structure est traversée par une rivalité ethno-régionale, opposant les Mossi du Centre aux musulmans dioula, bobo-dioula et peuls de l'Ouest. Cet antagonisme est renforcé par les appartenances confrériques : alors que la Tidjaniyya omarienne est fortement représentée à l'Ouest, les musulmans du Centre sont davantage des adeptes de la Qadiriyya. Enfin, un conflit générationnel amène les jeunes à critiquer l'hégémonie des anciens qui monopolisent les postes de décision (OTAYEK 1984, 1996).
13. Cette rupture reflète la lutte entre traditionalistes et réformistes pour le contrôle de la structure. Partisans d'un retour aux sources face aux interprétations déviantes des traditionalistes et aux idées occidentales des intellectuels de la CMHV, les wahhabites estiment avoir la légitimité de diriger l'institution au nom, entre autres, de leur savoir arabe supérieur (OTAYEK 1984 : 310).
14. Le président de la CMHV accorda un soutien indéfectible au régime lamizanien malgré son tournant autoritaire en 1974.
15. Le processus d'urbanisation a entraîné la destruction de mosquées ; de hauts fonctionnaires musulmans ont été licenciés ou arrêtés ; de grands commerçants ont été accusés de fraude ; des critiques ont été dirigées contre le maraboutisme et la mendicité (OTAYEK 1996 : 240).

musulmane » incohérente du pouvoir révolutionnaire (*ibid.* : 241). Face à cette marginalité, le milieu islamique adoptera d'une part, des pratiques de positionnement au projet révolutionnaire et, d'autre part, se relancera dans une dynamique d'affirmation identitaire grâce, entre autres, à l'impulsion de mouvements associatifs comme l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina (AEEMB) (*ibid.* : 242-246). L'objectif recherché est le même : une quête de légitimité et de reconnaissance politiques, tout en tentant de relever les problèmes d'organisation de l'islam burkinabé. Force est cependant de constater que la logique d'exclusion adoptée envers les hiérarchies musulmanes ne s'en prend pas aux alliances économiques : ni les relations avec le monde arabo-islamique, ni les opérateurs économiques ne sont remis en question. Alors que les premiers se voient accorder de généreuses incitations financières et fiscales (Englebert 1986 : 184-185), les liens de coopération avec les pays musulmans — principalement la Lybie — perdurent. Ce qui n'empêche pas T. Sankara d'affirmer ses positions : « Le Burkina [...] signifie à Kadhafi qu'il ne souhaite pas construire de mosquées et que ses dirigeants ne comptent nullement se convertir, ni diffuser le livre vert » (Jaffré 2007 : 179). Une telle dérogation envers le milieu économique musulman s'explique par la nécessité de préserver l'économie nationale et d'éviter son effondrement.

L'islam sous Blaise Compaoré

Un contexte politique semi-autoritaire

Le 15 octobre 1987, un coup d'État perpétré par Blaise Compaoré met fin au régime révolutionnaire. Avec cette transition s'installe l'idée d'un changement politique : libéralisation politique, croissance économique et bien-être de la population s'imposeront comme de nouveaux idéaux. Le régime Compaoré procède alors à des réformes marquant le début de la transition démocratique : l'adoption d'une Constitution en 1991 coïncide avec l'époque du pluralisme politique, du libéralisme économique ainsi qu'avec l'instauration de la liberté de presse, de syndicats ou des organisations de la société civile (Hilgers 2010a : 206). Le Burkina Faso suit ainsi la vague de démocratisation affectant le continent au cours des années 1990. Après une succession de régimes militaires et autoritaires, les craquements de l'édifice autoritaire ne doivent cependant pas être confondus avec l'émergence réelle d'une transition démocratique : le Burkina Faso s'apparente plutôt à ce que certains auteurs dénomment un régime « semi-autoritaire » (Ottaway 2003 ; Hilgers & Mazzocchi 2010), c'est-à-dire une « démocratie à double façade » où les libertés prennent place sur un arrière-fond autoritaire. Mais, « contrairement aux régimes strictement autoritaires, pour exister un régime semi-autoritaire doit nourrir et rendre institutionnellement possible l'espoir politique qu'il cherche à neutraliser » (Hilgers & Loada 2013 : 199), par le biais

d'un contrôle strict et de dispositifs non officiels — corruption, clientélisme, violence, intimidation.

L'ouverture démocratique est stratégique : il faut s'assurer un maximum de légitimité auprès de la population, mais aussi de la communauté internationale. « La façade démocratique que procure le multipartisme avec l'organisation d'élections d'une part, et le pluralisme d'opinion avec l'existence d'une presse privée d'autre part, suffisaient aux pays africains pour être crédibles aux yeux de la communauté internationale » (Meunier 1998 : 154). Surtout que, « le besoin de légitimation du régime Compaoré était d'autant plus pressant que sa politique de réconciliation n'était pas parvenue à combler son déficit de légitimité, soumis qu'il était aux feux croisés des partisans et adversaires de la révolution » (Loada 1996 : 290).

Le rôle des autorités religieuses face aux dynamiques de contestation

Par sa configuration institutionnelle, l'une des caractéristiques du régime semi-autoritaire est donc de laisser émerger des espaces d'expression où la critique devient désormais possible. En effet, « la capacité d'émettre des revendications collectives efficaces n'est pas donnée d'emblée, elle s'opère à travers un apprentissage et par un changement du cadre institutionnel rendant possible l'expression structurée de revendications » (Hilgers & Mazzocchi 2010 : 8). Se devant de laisser naître des espaces publics — perçus comme les pivots de la démocratie participative — pour une question de légitimité (Hilgers 2010a : 209), le pouvoir ouvre ainsi la porte à des lieux privilégiés de contestation qui se multiplient avec le processus de décentralisation. Cependant, ces lieux sont soumis au contrôle du régime qui étouffe la pluralité des expressions et les potentielles revendications : tout en rendant la protestation possible, le régime s'attache à ce qu'elle ne puisse pas mettre à mal son hégémonie politique (Hilgers 2010a). Les espoirs politiques étant ainsi anéantis, un sentiment de frustration anime la population burkinabè : la contestation populaire se renforce face au *statu quo* de la situation nationale (Harsch 2009). Dans ce contexte de prolifération de la contestation et à défaut de pouvoir calmer les tensions, les autorités politiques font appel aux autorités religieuses : « Ces autorités n'ont aucun statut institutionnel, leur sollicitation presque systématique révélant finalement l'incapacité des "institutions républicaines" à gérer les situations de crise » (Chouli 2012 : 93). Comme pour la figure d'autorité du juge d'A. Kojève (1942), elles sont amenées à jouer le rôle de médiateur prônant la justice et le respect des règles pour le maintien de l'ordre social. Grâce aux qualités de neutralité, sagesse et moralité qu'on leur attribue, ces dignitaires religieux parviennent à influencer la population dans le sens de l'apaisement des tensions.

Le régime Compaoré a en effet marqué un tournant important pour le statut et le rôle de ces autorités religieuses. Lorsqu'il prend le pouvoir, il

amorce « une politique de réconciliation, d'ouverture envers la société et les catégories sociales naguère stigmatisées » (Loada 1996 : 287). Pour-suivant sa politique de rectification et sa quête de légitimation, il prône l'intégration des acteurs de la vieille classe politique et de la société civile au projet d'une société nouvelle, élargissant ainsi la base sociale le soutenant. « La logique néo-patrimoniale du nouveau pouvoir permet [...] au régime de se ménager de multiples soutiens, et donc peut-être d'assurer une certaine pérennité sur un terrain rendu, par la Révolution, plus favorable à ce nouveau mode de domination » (Meunier 1998 : 147). Renaît ainsi une relation de collaboration avec les hiérarchies religieuses et traditionnelles, ces forces « rétrogrades » catégorisées d'ennemis du peuple par la révolution sankariste : Blaise Compaoré s'assure du soutien, entre autres, des responsables musulmans. Mais, dans un contexte de démocratie de façade où « le pouvoir cherche à dominer et contrôler toute forme d'autorité » (André & Hilgers 2010 : 16), le contrôle des autorités religieuses paraît essentiel au vu de la portée de leur influence. Ainsi, la réhabilitation des autorités religieuses a placé — et place encore — ces dernières dans des positions problématiques, telles qu'observées lors des crises nationales. Une tension inhérente existe dans la mesure où, d'un côté, les adeptes se révoltent contre l'impunité ainsi que pour une amélioration de leurs conditions de vie ; et, de l'autre, le pouvoir attend un soutien inconditionnel de la part des responsables religieux, n'allant pas toujours de pair avec les revendications des adeptes. La crise de 1998 suite à l'assassinat de Norbert Zongo¹⁶, la révolte de 2011 après la mort de l'élève Justin Zongo¹⁷ ainsi que l'« Affaire du Sénat » (voir *infra*) en sont des illustrations.

Lors de la crise de 1998, les associations islamiques « invitent solennellement tous les Burkinabè à faire preuve de sagesse, et de dépassement de soi afin que cette paix puisse être toujours préservée » (*Le Pays* 1999a). Cet appel sera suivi par celui des autorités coutumières et religieuses, rassemblées autour du Mogho Naba¹⁸ qui demandent aux populations de garder leur calme. La crise ne baissant pas d'ampleur, le président décide la mise en place du Collège des sages qui « passera en revue [...] tous les problèmes pendants de l'heure et proposera des recommandations à même d'emporter l'adhésion de tous les protagonistes de la scène politique nationale » (*ibid.* 1999b). Ce Collège est composé de « personnalités créditées de vertus d'intégrité et de droiture morale », à savoir des anciens chefs d'État du pays et des notabilités coutumières et religieuses. Mais de telles vertus sont questionnées par la population qui critique leur manque de neutralité politique : « un collège qu'on souhaiterait toutefois exempt de toute coloration politique. Ce qui ne sera guère facile quand on sait que la politique alimentaire

16. Voir S. HAGBERG (2002) ; E. HARSCH (1999).

17. Voir L. CHOULI (2012).

18. Le Mogho Naba — « Chef du Monde » — est le titre porté par le roi du royaume mossi de Ouagadougou.

et la reconnaissance du ventre restent, entre autres, des fléaux dont s'accommodent fort bien nombre de Burkinabè » (*ibid.* 1999c). Bien que soupçonné de partialité au vu de sa proximité avec le Congrès pour la démocratie et le progrès (CDP)¹⁹, le Collège remet un rapport finalement salué. En novembre, Compaoré s'en remet à nouveau à ces notoriétés religieuses pour endosser le rôle de facilitateur au sein de commissions mises en place afin d'instaurer un dialogue pour la paix sociale²⁰. Enfin, le 30 mars 2001 est organisée, sous recommandation du Collège des sages, la Journée nationale du pardon dirigée par les détenteurs des pouvoirs religieux et coutumiers. Cette journée, commémorée chaque année depuis, est perçue par le pouvoir en place comme le premier pas vers la réconciliation, qui permettra de réduire les fractures sociales engendrées par les violences politiques depuis l'indépendance. Mais cet avis n'est pas partagé : nombreux sont ceux qui déplorent le fait que leurs responsables ne respectent pas le schéma « vérité-justice-pardon » prôné par ce même Collège. Sans que ni vérité ni justice ne soient faites, ces responsables demandent de pardonner les actes monstrueux de 1998.

En 2011, un même schéma s'impose. Après l'éclatement des premières mutineries, le président s'engage à rencontrer les acteurs sociopolitiques, à commencer par les autorités spirituelles pour discuter de leurs préoccupations. Tout en appelant au calme, ces autorités joueront à nouveau le rôle de médiateur en étant membres du Comité d'initiatives, créé en février, dont l'objectif est de trouver des solutions à la crise. Mais dès son installation, le Comité sera critiqué et rejeté (Chouli 2012 : 93) : il ne serait qu'une structure instrumentalisée par le pouvoir. Cependant, la sollicitation des responsables religieux perdure : le nouveau Premier ministre, Luc Adolphe Tiao, leur consacre sa première sortie officielle étant donné le rôle fondamental qu'ils jouent. « Ce capital social, le Premier ministre entend en profiter pour juguler la crise » (*Le Pays* 2011). C'est ainsi aussi que les dignitaires religieux prendront part au Conseil consultatif pour les réformes politiques (CCRP) qui, bien qu'annoncé en décembre 2009, a été initié suite aux échanges avec les acteurs sociopolitiques du pays dans le but d'apaiser la crise. Cette structure consultative sera à nouveau récusée : nombreux acteurs de la scène civile et politique en appelleront à la reconduction du Collège des sages ou à l'application des recommandations de celui-ci, recommandations n'ayant pas connu une mise en place satisfaisante.

Depuis 2011, c'est l'« Affaire du Sénat » qui occupe les esprits²¹. Lors de son discours pour la fête nationale, le président Compaoré annonce la mise en place d'une série de réformes visant au développement du pays,

19. Le CDP est le parti au pouvoir depuis 1996.

20. En novembre 1999 sont créées la commission de concertation sur les réformes politiques et la commission pour la réconciliation nationale.

21. Depuis la démission de Compaoré en octobre 2014, la question du Sénat a été mise entre parenthèses.

dont la réinstallation du Sénat en 2013²². Au sein de celui-ci devraient siéger différentes composantes de la société, parmi lesquelles des représentants de chaque confession religieuse. Face à cette nouvelle, les musulmans burkinabè attendent la réaction de leurs *leaders* tout en participant, pour la plupart, aux marches de contestation. Au-delà du fait qu'une telle institution soit perçue comme budgétivore et inopportune, nombreux pensent qu'une telle démarche n'est autre qu'une stratégie du président : celle d'offrir une base légitimatrice plus large aux décisions politiques futures, dont la révision de l'article 37 qui lui donnerait la possibilité de se représenter aux élections de 2015. En juillet 2013, à la sortie de son entrevue avec le président, le secrétaire général de la Fédération des associations islamiques du Burkina (FAIB)²³ annonce cependant à la presse que la communauté musulmane compte y siéger, provoquant le vif mécontentement du milieu islamique. Il est important de signaler que dans la stratégie de récupération du religieux de Compaoré, les autorités religieuses sont en effet aussi amenées à prendre part à la vie politique, de manière officielle. Poursuivant son « instinct de survie » (Otayek 1992 : 12) et donc sa quête de sources de légitimation de son pouvoir, le président s'est employé à associer l'ensemble des acteurs du pays — à savoir la mouvance présidentielle, l'opposition et la société civile — aux grandes questions politiques. Dès lors, conviées aux débats de la mise en place de la Constitution et de ses modifications, les autorités religieuses sont également des membres de certaines institutions publiques telles que la Commission électorale nationale indépendante, le Conseil économique et social. Sans oublier les structures — comme le CCRP auxquelles sont associées ces autorités pour résoudre les crises nationales : bien qu'elles aient un rôle consultatif, elles participent activement au processus politique du pays. Au niveau plus particulièrement des autorités musulmanes, le guide spirituel de l'Ittihad Islami, Cheikh Doukouré, occupe une place intéressante. Bien que déjà sollicité aléatoirement comme intermédiaire avec les bailleurs de fonds arabes sous Sankara (Sawadogo 2010), on lui confère le titre officiel de conseiller aux Affaires islamiques de Blaise Compaoré, atout pour attirer les financements islamiques. Ainsi, sans prendre part à la « politique politicienne », les autorités religieuses sont néanmoins sollicitées à participer, de près ou de loin, à la vie politique nationale.

Bien que les dignitaires musulmans prônent l'apolitisme de leur association, une forte critique concernant leur légitimité émane d'une frange de la population. Alors que jusque-là, les adeptes en étaient venus à accepter la domination de leurs *leaders* comme un phénomène régulier et structuré, la

22. La Chambre des représentants a été supprimée en 2002 principalement en raison de son aspect budgétivore.

23. Créée en 2005, la FAIB rassemble les associations de diverses sensibilités afin de dépasser les divisions internes à l'islam et de proposer un interlocuteur unique et fiable.

légitimité de cette forme de domination semble de nos jours ébranlée, si bien qu'ils ne lui attribuent plus son caractère naturellement acceptable. Une telle position provient, principalement, de la collusion des sphères politique et religieuse : des jeunes — entre autres de l'AEEMB — dénoncent, d'une part, la « double casquette » portée par les autorités musulmanes pour satisfaire leurs intérêts et, d'autre part, leur manque de neutralité lors des crises nationales. En effet, poursuivant sa volonté de maintenir son hégémonie politique, le pouvoir compose avec les responsables du milieu islamique qui, au-delà d'être des instruments de médiation importants, sont à la tête d'une réserve électorale non négligeable. Le pouvoir octroie ainsi, officieusement, une série de faveurs financières et matérielles à ces responsables qui, guidés par des intérêts personnels, les acceptent. Mais dans cet accord tacite, le don appelle au contre-don : recevoir oblige à rendre. La politique du ventre (Bayart 1989) exercée par les autorités politiques contraint les responsables musulmans à soutenir inconditionnellement le pouvoir en place, les poussant à prendre des positions problématiques, tel qu'observé auparavant. Dès lors, bien que la dimension spirituelle de ces autorités n'est en aucun cas questionnée, la dimension temporelle, elle, subit un processus de délégitimation qui s'accroît au fil de l'interpénétration des sphères politique et religieuse ainsi que du discrédit du régime semi-autoritaire.

Le poids des opérateurs économiques

Alors que les forces religieuses sont réhabilitées par Blaise Compaoré, d'autres forces gravitent autour de la mouvance présidentielle, tels que les opérateurs économiques, majoritairement issus du milieu musulman. Liés à l'appareil étatique par de multiples réseaux, les milieux d'affaires tributaires des marchés publics participent à l'édifice et au soutien du régime (Loada 1996 : 290). En effet, sous la IV^e République, les opérateurs économiques locaux jouissent de l'introduction d'une politique de libéralisation économique mais aussi des retombées financières engendrées par la légitimité internationale de Compaoré²⁴ : cette conjoncture offre des perspectives d'enrichissement sans précédent. Le régime consolide ainsi ses relations avec ces opérateurs économiques qui représentent une ressource financière non négligeable. « L'entente entre classe politique et classe économique nationale a son symbole en la personne d'El Hadj Oumarou Kanazoé, qui a la double casquette d'homme d'affaires et de musulman, et peut donc jouer l'entremetteur auprès de ces deux communautés. [...] Kanazoé soutient, avec son homologue femme Alizeta Ouédraogo, les campagnes électorales de l'ODP puis du CDP. En échange, ils profitent tous deux de la manne financière internationale. [...] Il [Kanazoé]

24. Malgré son implication dans de sombres affaires, il cultive son image sur la scène internationale à travers son rôle de médiateur dans des conflits africains et ses efforts conjugués en faveur de la démocratie (HILGERS 2010b).

est l'exemple même du super-entrepreneur qui cumule les ressources de son activité économique, de son engagement religieux, et de sa proximité avec les élites politiques au plus haut niveau » (Meunier 1998 : 156-157).

Les frontières entre les domaines économique et politique sont minces, voire inexistantes : leur interpénétration est réelle, telle une union sacrée. Alors que le politique s'appuie sur les figures de proue de la vie économique pour se maintenir, celles-ci « n'hésitent pas à financer le parti au pouvoir ; voyant en cela le moyen de se prémunir contre la concurrence et autres "tracasseries" douanières et fiscales. Financer le parti plutôt que de payer ses impôts ou ses employés, semble être la logique, surtout que pour la plupart des opérateurs économiques, le parti au pouvoir a tous les moyens de les ruiner » (*Le Pays* 2000). En effet, « en l'absence d'une législation réglementant le financement privé des partis politiques, les partis politiques de l'opposition estiment que le CDP abuse de sa position dominante. Par exemple, les opérateurs économiques redoutent d'apporter un soutien quelconque aux partis de l'opposition, de peur de subir les foudres du pouvoir, lequel pourrait, non seulement ordonner un contrôle fiscal de ces opérateurs économiques, mais aussi les priver de l'accès aux marchés de l'État » (CGD 2009 : 25). Ainsi, bien que les sollicitations aient permis à certains entrepreneurs d'avoir accès aux réseaux clientélistes du pouvoir, ce soutien engendre, comme pour les dignitaires musulmans, leur dépendance envers le politique. Il ne faut pas cependant sous-estimer la dépendance du politique envers ces acteurs économiques : son maintien en dépend. De cette relation naissent alors de nombreux « scandales liés à la gestion des entreprises ou organismes publics [qui] se multiplient, témoignant de la complicité entre hommes politiques et opérateurs économiques, quand il ne s'agit pas des mêmes personnes » (Meunier 1998 : 156).

En outre, les opérateurs économiques et les responsables musulmans seraient aussi liés par une relation de dons et contre-dons, les premiers agissant comme intermédiaires entre ces responsables et l'État. En finançant des réalisations dans le milieu islamique, ils peuvent en effet facilement influencer les autorités religieuses, comme les propos d'un jeune musulman l'illustre : « L'opérateur économique va avoir une importance sur l'imam de la mosquée qu'il a construit. On construit la mosquée, et puis quand on va faire des campagnes [...], on va voir l'Imam et on dit : il faut faire ça. Aujourd'hui, la question de la construction de la mosquée, ce n'est pas pour rien. La construction des mosquées au Burkina, c'est une question politique. Les politiciens passent par les opérateurs économiques »²⁵. En échange d'apports financiers pour des intérêts personnels ou communautaires, les responsables religieux suivent les opérateurs économiques, qui eux-mêmes sont à la solde du pouvoir en place.

25. Entretien avec Adama, Ouagadougou, 17 octobre 2013.

Autrement dit, des relations d'interdépendance se sont installées et renforcées entre, d'une part, les autorités religieuses et les opérateurs économiques et, d'autre part, le pouvoir en place qui, bien qu'il garde une mainmise importante, s'appuie sur le milieu islamique pour son assise.

Toujours à la poursuite d'une unification

L'intégration des acteurs autrefois marginalisés ne permet cependant pas à l'islam d'échapper à son état de subordination : elle ne fait que le perpétuer. Cette subordination de l'islam s'accompagne du fait que la mosaïque islamique ne parvient toujours pas à faire le poids face à la puissance de l'Église catholique. D'une part, malgré la montée d'une élite musulmane francophone qui parvient à intégrer la fonction publique, le poids des musulmans dans la sphère politique reste faible par rapport aux lettrés catholiques, si bien que de nombreux musulmans remettent en question la laïcité de l'État²⁶. D'autre part, loin d'être chapeauté par une autorité internationale comme dans le catholicisme, l'islam se caractérise par une organisation horizontale où chacun est responsable de sa propre association. Cette diversité de chapelles et le manque d'organisation entre elles rendent difficile la représentativité de l'islam. La structure hiérarchique et l'organisation de l'Église lui permettent, quant à elles, d'apporter une contribution plus achevée à l'État, bien que parfois critique dans la mesure où, poursuivant sa doctrine sociale, l'Église a, à plusieurs reprises, condamné les insuffisances démocratiques et les dérives autoritaires. Cette position est saluée par certains musulmans qui désireraient que leurs autorités puissent agir de la sorte, critiquant leur tendance à prendre des positions problématiques, voire à rester silencieuses face aux injustices.

Le milieu islamique décide ainsi de pallier ses faiblesses en créant la FAIB. Derrière cette structure s'affichent le besoin de proposer un interlocuteur unique et la volonté d'une participation plus accrue au processus de développement en traitant de questions telles que la santé, l'éducation, la famille. En effet, il faut noter un « renouveau religieux » dans les années 1990 : les mutations économiques dues aux plans d'ajustement structurel et le processus de libéralisation redéfinissent l'accès des religions à l'espace public. Leur champ d'action ne se limite ainsi plus uniquement à la sphère spirituelle : il prend le pas sur tout le domaine social par le biais des médias, des associations et des ONG (Holder & Saint-Lary 2013). Cette évolution du

26. Les élites musulmanes revendiquent l'équité dans la distribution des postes de représentation au sein des institutions publiques, en insistant sur le fait que le catholicisme et le protestantisme appartiennent à une même religion. La distribution se fait actuellement entre la chefferie coutumière, l'islam, le catholicisme et le protestantisme. En outre, elles s'insurgent du fait que dans un pays à majorité musulmane, les fonctions de Chef d'État, de Premier ministre et de président de l'Assemblée nationale soient aux mains des catholiques.

rôle des chefs religieux, devenus entrepreneurs et planificateurs sociaux, permet à l'islam d'élargir sa sphère d'influence et d'augmenter son prestige national et international (Vitale 2009, 2012) : son implication dans les affaires socio-économiques et politiques lui permet de sortir progressivement de son état subalterne, bien que cette implication soit à l'heure actuelle faible par rapport à celle de l'Église catholique.

Par ailleurs, les enjeux de *leadership* sont loin d'avoir disparu, démontrant une nouvelle fois l'incapacité du milieu islamique à agir comme une force sociale homogène. Alors que Kanazoé avait été choisi comme premier président de la FAIB au vu de son grand âge et de son capital financier²⁷, son décès en 2011 fait resurgir des tensions : la Fédération ne parvient pas à élire un nouveau président étant donné la diversité des intérêts et des idéologies internes. On opte ainsi pour la solution temporaire d'une présidence tournante entre la CMBF, le Mouvement sunnite, l'Association islamique de la Tidjaniyya et l'Ittihad Islami. L'impossibilité de s'accorder sur une solution à long terme amène de nombreux musulmans — entre autres de l'AEEMB — à remettre en cause le fonctionnement de cette instance fédérative. Ces mêmes personnes y voient parfois le travail de l'État qui, pour mieux contrôler l'islam, serait contre son union. Le pouvoir aurait même appuyé — voire imposé — la désignation de Kanazoé au poste de président de la FAIB, pour s'assurer une emprise sur la structure grâce à la proximité entre l'opérateur économique et le CDP.

Le processus de délégitimation qui entoure les autorités musulmanes pousse ainsi certains AEEMBistes à revendiquer la présidence de la FAIB, actuellement aux mains des anciens, en s'imposant comme la frange intellectuelle francophone du pays. Cette revendication contribue d'une part à nourrir un conflit générationnel interne et, d'autre part, à mettre l'accent sur le savoir et l'orthodoxie comme moyens de légitimation dans la lutte pour le *leadership*. Bien que les diplômés n'atteignent plus le même niveau de reconnaissance (Calvès & Schoumaker 2004), ce savoir des lettres demeure « un objet de distinction et un sentiment de supériorité subsiste » (Mazzocchi 2009 : 122).

Par sa logique d'inclusion, Blaise Compaoré renoue avec un islam jadis marginalisé : poursuivant sa quête de légitimité dans un système semi-autoritaire, il s'assure du soutien inconditionnel des autorités religieuses et des opérateurs économiques. Le milieu islamique reste ainsi subordonné au

27. Certains AEEMBistes ont cependant critiqué la désignation de l'opérateur économique Kanazoé à cause de sa double casquette, étant partisan du CDP et président de la CMBF. Ils ont aussi souligné son faible niveau d'éducation, le jugeant ainsi inadapté à la fonction présidentielle.

pouvoir en place par le biais de relations d'interdépendance qui assujettissent les acteurs musulmans, les amenant à prendre des positions problématiques dans un contexte où la contestation populaire se renforce au fil du discrédit du régime. En outre, la montée d'une élite musulmane et le récent investissement dans la sphère publique ne permettent pas à l'islam de faire face à la puissance catholique. En réaction à cette marginalisation sociopolitique se dessine la constante, dès la fin de la période coloniale, d'une recherche de légitimité à travers les initiatives d'unification. Mais l'enjeu du *leadership* semble avoir eu raison des multiples tentatives : les divisions et les conflits ont mis à mal — et encore aujourd'hui — ce projet d'unité au Burkina Faso. Les musulmans ont cependant, de tout temps, joui d'un pouvoir économique considérable. Se dégage ainsi une autre tendance, celle de l'exploitation de cette influence de l'islam burkinabé par le pouvoir, depuis la période précoloniale.

Ainsi, le statut de l'islam n'a été que peu altéré par les évolutions politiques : malgré des politiques favorables à son émancipation, il ne parvient pas à traduire son poids démographique et économique en réelle influence sociopolitique. Il ne faut cependant pas négliger son influence actuelle — et future —, à travers ses nouveaux acteurs et ses nouvelles dynamiques, qui lui permet de se dégager, progressivement, de ce statut. D'une part, l'élite musulmane francophone montante laisse envisager une plus forte présence musulmane dans la sphère politique. D'autre part, grâce aux dynamiques générées par le renouveau religieux des années 1990, l'islam parvient à s'émanciper de sa marginalisation sociale, en s'affichant dans la sphère publique.

Laboratoire d'anthropologie des mondes contemporains, Université libre de Bruxelles.

BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ, G. & HILGERS, M.

2010 « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », *Civilisations*, 58 (2) : 7-20.

ANOM (ARCHIVES NATIONALES D'OUTRE-MER)

n.d. Direction des Affaires politiques (IAFFPOL), Carton n° 2260 (1940-1957), dossier 2 : « Synthèse de renseignements concernant les activités des communautés islamiques de l'Afrique noire ».

AUDOUIN, J. & DENIEL, R.

1978 *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan.

BAYART, J.-F.

1989 *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

BOURON, J.-M.

2011 « Amitiés, inimitiés. Les rapports incertains de l'Église catholique avec la Première République voltaïque (1960-1966) », *Civilisations*, 60 (1) : 123-141.

CALVÈS, A.-E. & SCHOUMAKER, B.

2004 « Crise économique et évolution de l'emploi des jeunes citadins au Burkina Faso », *African Population Studies*, 19 (1) : 35-38.

CGD (CENTRE POUR LA GOUVERNANCE DÉMOCRATIQUE)

2009 *Partis et système de partis politiques au Burkina Faso*, Ouagadougou, CGD.

CHOULI, L.

2012 *Burkina Faso 2011. Chronique d'un mouvement social*, Lyon, Tahin Party.

CISSÉ, I.

2003 « L'islam au Burkina pendant la période coloniale », in Y. G. MADIÉGA & O. NAO (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire : 1895-1995*, t. 1, Paris, Karthala-PUO : 935-956.

DE BENOIST, J. R.

1987 *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala.

DIALLO, H.

2003 « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », in Y. G. MADIÉGA & O. NAO (dir.), *op. cit.* : 913-934.

ENGLEBERT, P.

1986 *La Révolution burkinabè*, Paris, L'Harmattan.

1998 *Burkina Faso. Unsteady Statehood in West Africa*, Boulder, Westview Press.

GÉRARD, E.

1997 « Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines », *Politique étrangère*, 4 : 613-627.

HAGBERG, S.

2002 « "Enough is Enough" : An Ethnography of the Struggle against Impunity in Burkina Faso », *The Journal of Modern African Studies*, 40 (2) : 217-246.

HARSCH, E.

1999 « Trop, c'est trop ! Civil Insurgence in Burkina Faso, 1998-99 », *Review of African Political Economy*, 26 (81) : 395-406.

2009 « Urban Protest in Burkina Faso », *African Affairs*, 108 (431) : 263-288.

HEREMANS, R.

1983 *L'éducation dans les missions des Pères Blancs en Afrique centrale (1879-1914). Objectifs et réalisations*, VI^e série, Fascicule 26, Louvain-La-Neuve, Collège Erasme ; Bruxelles, Éditions Nauwelaerts.

HILGERS, M.

2010a « Contester en contextes semi-autoritaires : espaces publics en Afrique », *Alternatives Sud*, 17 : 205-219.

2010b « Evolution of Political Regime and Evolution of Popular Representations in Burkina Faso », *African Journal of Political Science and International Relations*, 4 (9) : 350-359.

HILGERS, M. & LOADA, A.

2013 « Tensions et protestations dans un régime semi-autoritaire : croissance des révoltes populaires et maintien du pouvoir au Burkina Faso », *Politique Africaine*, 3 (131) : 187-208.

HILGERS, M. & MAZZOCCHETTI, J. (DIR.)

2010 *Révoltes et opposition dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala.

HOLDER, G. & SAINT-LARY, M.

2013 « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers sens public*, 15-16 : 187-205.

JAFFRÉ, B.

2007 *Biographie de Thomas Sankara. La patrie ou la mort...*, Paris, L'Harmattan.

KOJÈVE, A.

1942 *La notion d'autorité*, Paris, Gallimard.

KOUANDA, A.

1984 *Les Yarse : fonction commerciale, religieuse et légitimité culturelle dans le pays moaga (Évolution historique)*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

1995 « La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale », in G. MASSA & Y. G. MADIÉGA (dir.), *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala : 233-248.

LANGEWIESCHE, K.

2003 *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Münster, LIT Verlag Münster (« Mainze Beiträge zur Afrika-Forschung »).

LAUNAY, R. & SOARES, B. F. (DIR.)

2009 « La formation d'une "sphère islamique" en Afrique occidentale française (1895-1958) », in G. HOLDER (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala : 63-100.

LE PAYS

1999a « Déclaration des Associations islamiques du Burkina Faso du 31 décembre 1998 », n° 1799, 4 janvier.

1999b « Adresse du Chef de l'État à la Nation », n° 1894, 24 mai.

1999c « Burkina Faso : Douleuruse réconciliation », n° 1900, 1^{er} juin.

2000 « Opérateurs économiques hommes politiques », n° 2069, 2 février.

2011 « Luc Adolphe Tiao chez les autorités religieuses et coutumières. Prier sans répit pour que la paix revienne au Burkina », n° 4853, 27 avril.

LEV TZION, N.

- 1968 *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford, Clarendon.

LOADA, A.

- 1996 « Blaise Compaoré ou l'architecte du nouvel ordre politique », in R. OTAYEK, F. M. SAWADOGO & J.-P. GUINGANÉ (dir.), *Burkina Faso, entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala : 277-297.

MAZZOCCHETTI, J.

- 2009 *Être étudiant à Ouagadougou*, Paris, Karthala.

MEUNIER, E.

- 1998 « Burkina Faso : la consolidation du nouvel ordre politique », *L'Afrique politique*, Paris, Karthala : 147-174.

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.
- 1992 « Burkina Faso : la "rectification" démocratique », *Studia Africana*, 3 : 11-26.
- 1993 « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in J.-F. BAYART (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala : 101-128.
- 1996 « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, 43 (2) : 233-247.

OTTAWAY, M.

- 2003 *Democracy Challenged : The Rise of Semi-Authoritarianism*, Washington DC, Carnegie Endowment for International Peace.

SANOGO, B.

- 2003 « Al Kari Demé », in Y. G. MADIÉGA & O. NAO (dir.), *op. cit.* : 595-605.

SAWADOGO, J.

- 2010 *Le foyer hammaliste de Hamdalaye de 1974 à 2005*, Mémoire de maîtrise, Ouagadougou, Université de Ouagadougou.

SKINNER, E. P.

- 1958 « Christianity and Islam among the Mossi », *American Anthropologist*, 60 (6) : 1102-1119.

TRAORÉ, B.

- 2005 « Islam et politique à Bobo-Dioulasso », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 417-447.

TRIAUD, J.-L.

- 1974 « La question musulmane en Côte d'Ivoire (1893-1939) », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, LXI, 225 : 542-571.

VITALE, M.

2009 « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, 231 : 231-243.

2012 « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'Études africaines*, LII (2-3), 206-207 : 367-387.

WERTHMANN, K.

2012 « Transformations d'une élite musulmane en Afrique de l'Ouest. Le cas des Dioula de Darsalamy (Burkina Faso) », *Cahiers d'Études africaines*, LII (4), 208 : 845-876.

RÉSUMÉ

Depuis la période précoloniale, les conditions socio-historiques ont engendré la subordination politique et la marginalisation sociale de l'islam. À l'arrivée de Blaise Compaoré au pouvoir est instaurée une politique d'inclusion des acteurs jadis marginalisés, parmi lesquels ceux du milieu islamique. Malgré cette politique de récupération dans un contexte de renouveau religieux, l'islam ne parvient que partiellement à s'émanciper comme le montre l'analyse du statut des autorités religieuses et des opérateurs économiques musulmans dans le régime semi-autoritaire de la IV^e République.

ABSTRACT

Burkinabe Islam under the 4th Republic. — Since the pre-colonial period, socio-historical conditions have led to the political subordination and the social marginalization of Islam. With the arrival of Blaise Compaoré to power, a logic of inclusion of formerly marginalized actors, including those of the Islamic milieu, is established. However, despite this policy being introduced in a context of religious revival, Islam only partially succeeds in liberating itself, as shown by the analysis of the Muslims religious authorities and economic operators' status in the semi-authoritarian regime of the 4th Republic.

Mots-clés/Keywords : Burkina Faso, autorité religieuse, islam, opérateur économique, semi-autoritarisme/Burkina Faso, religious authority, islam, trader, semi-authoritarianism.