

## Du wahhabisme aux réformismes génériques

### Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou

Alors qu'aujourd'hui on évoque régulièrement le renouveau de l'islam et les fragmentations des identités religieuses (Fourchard, Mary & Otayek 2005), il importe d'interroger ces phénomènes qui connaissent un regain particulier dans les villes au sud du Sahara. On assiste, en milieu urbain, à une multiplication d'associations ou d'organisations musulmanes dont les *leaders* ont pour objectif de « répandre l'islam » et de contribuer à enrichir les connaissances religieuses des croyants, mais aussi de leur apprendre une autre manière d'être musulman.

La catégorie de réformisme, largement mobilisée par les chercheurs, permet d'analyser ces mutations en marche, mais ses contours sont souvent mal définis. Comme le suggère Rachid Benzine (2008), l'histoire du monde musulman est ponctuée de mouvements de réforme animés par des penseurs soucieux pour certains, notamment au XVIII<sup>e</sup> siècle, de favoriser un retour aux sources et, pour d'autres, notamment dans les années 1930-1940, d'apporter un renouveau dans la pensée islamique, réceptive au monde moderne. Aujourd'hui on assiste à l'émergence de « nouveaux penseurs de l'islam » dont certains envisagent la réforme dans un discours autocritique en faveur d'une modernité prônant la liberté individuelle tout en marquant leur méfiance vis-à-vis de l'hégémonie occidentale et des États islamiques. C'est dire le caractère hautement polysémique de la notion de réformisme. Si les catégories sont nécessaires pour penser la pluralité et la complexité des phénomènes sociaux, elles risquent aussi d'enfermer les individus dans des cadres qui nient les circulations et la porosité des appartenances.

En Afrique subsaharienne, on peut poser provisoirement que le réformisme revêt principalement deux acceptions. Dans un sens strict, cette catégorie renvoie généralement à des mouvements qui prônent une lecture littéraliste des textes et dénommés selon les lieux où ils s'implantent par les termes de « wahhabites », « salafistes » ou encore « isâlistes ». Ces réformistes puritains (au sens de purification) subsahariens sont influencés par les doctrines de Mohammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), « s'inspirant

largement du penseur des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, le Syrien ibn Taymiyya (1263-1328), et s'inscrivant clairement dans l'école juridique sunnite rigoriste de l'imam Ahmad ibn Hanbal » (Benzine 2008 : 36). Comme le précise Rachid Benzine, Abd al-Wahhab a insufflé, en son temps, un véritable mouvement de réforme par sa volonté de revenir au message authentique du Prophète et de prôner un retour aux sources, et par son souhait de ne pas s'enfermer dans une imitation servile des jurisconsultes et des théologiens qui se sont succédé. Toutefois, cette pensée, marquée par un certain radicalisme, a trouvé en Afrique de l'Ouest un terrain propice à son développement à partir des années 1950, mais surtout dès les années 1970, l'argent du pétrole favorisant sa propagation.

Les *leaders* des mouvements qui se revendiquent de cette doctrine incitent les musulmans à revoir leur pratique de l'islam et participent activement aux processus de réislamisation<sup>1</sup> qui s'observent un peu partout au sud du Sahara. Ces mouvements se distinguaient autrefois par un certain nombre de marqueurs (Hodgkin 1998 ; Loimeier 2005 ; Seesemann 2005) :

- une conception littéraliste de l'islam ;
- une tendance à un retour aux sources et à une purification des mœurs qui se marque dans les corps par le port de la barbe, la robe noire et le voile intégral pour les femmes, et la prière les bras croisés ;
- un refus des cérémonies ostentatoires ;
- une critique des cultes sur les tombeaux des saints, et de l'affiliation à des chefs spirituels et des pratiques magiques, qui renvoient à un islam anciennement implanté d'influence soufie (*Tijâniyya*, *Qadiriyya*).

Or, de telles conceptions, qui étaient il y a moins de vingt ans, l'apanage quasiment exclusif des wahhabites<sup>2</sup>, font l'objet aujourd'hui d'une relative banalisation dans les autres milieux musulmans, notamment au Burkina Faso, lieu de cette étude. Ceci nous conduit au deuxième sens de la notion de réformisme qui découle en partie du premier. Cette acception est liée à la recrudescence d'associations islamiques et d'individus qui, loin de se réclamer de mouvements rigoristes, en reproduisent certains marqueurs.

1. Olivier ROY (2004 : 12) donne une définition précise de la réislamisation comme « la conscience que l'identité musulmane, jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie d'un ensemble culturel hérité, ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée ».
2. Le terme « wahhabite » n'est pas une auto-désignation, les adeptes de ce mouvement refusent cette appellation qu'ils considèrent de manière péjorative. Selon eux la référence au nom « Wahhab », contenue dans cette désignation, insinue que Mohammad ibn Abd al-Wahhab serait un saint intercesseur entre eux et Dieu. Or, s'ils reconnaissent l'autorité de ce penseur, ils refusent, par une telle appellation, d'être assimilés à des pratiques de culte des saints que par ailleurs ils condamnent. Ils considèrent que seul le prophète Muhammad est un messager de Dieu et préfèrent se dirent « sunnites », suggérant implicitement, qu'ils sont plus sunnites que les autres. Toutefois, par commodité, nous les désignerons par le terme « wahhabite », ou « *mouvement sunnite* ». Par l'italique, *sunnites* ou « *mouvement sunnite* », nous les distinguons des « sunnites » au sens large, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas chiites.

Comme l'indiquent Jean-Louis Triaud et Leonardo Villalón (2009), « réformistes » et *salafīyyun*, au sens générique de ces termes, sont pratiquement synonymes, il convient d'être attentif au fait que sous ce vocable peuvent être identifiés aussi bien des littéralistes stricts que des modernistes soucieux d'accommodements et d'adaptations à la société contemporaine. L'enjeu de cet article est donc, en proposant le concept de « réformisme générique »<sup>3</sup>, de réfléchir au processus de diffusion d'une conception wahhabite de l'islam. Par diffusion nous entendons un phénomène complexe qui suppose à la fois des logiques de banalisation, de récupération, et parfois de détournement, de normes et de marqueurs autrefois exclusivement attribuées à des mouvements rigoristes. Ces récupérations préfigurent que le sens de ces marqueurs puisse être largement repensé par les musulmans burkinabè, suggérant ainsi à l'analyste de ne pas trop hâtivement en conclure à une radicalisation de l'islam subsaharien.

À travers le cas des réformismes au Burkina Faso, et précisément à Ouagadougou, on va donc essayer de comprendre comment les marqueurs, au départ spécifiques aux communautés wahhabites, s'immiscent progressivement dans le registre de l'ordinaire devenant des pratiques courantes banalisées, et parfois revisitées, par un grand nombre de musulmans au-delà de leur appartenance. Cette approche nous permettra de réfléchir au fait qu'à l'épreuve de la réalité, le réformisme est une catégorie large et aux contours plus flous qu'il n'y paraît. Si le mouvement wahhabite a, sans conteste, pris ancrage dans le paysage religieux burkinabé, certaines de ses idées ont été diffusées et récupérées par des musulmans qui ne se revendiquent d'aucune mouvance de l'islam, et encore moins du wahhabisme. Nous discutons ici un point soulevé par Rüdiger Seesemann (2005) qui souligne qu'en dépit des nombreuses études sur les mouvements réformistes en Afrique de l'Ouest<sup>4</sup>, la question de la pénétration des idées et doctrines réformistes dans les pratiques locales est, quant à elle, négligée (*ibid.* : 330). Cet article s'appuie sur des données de terrain produites entre 2008 et 2010 dans la ville de Ouagadougou.

Souhaitant privilégier une perspective historique (dans un temps court toutefois), la démonstration se structurera en deux temps : d'abord, nous retracerons l'implantation du mouvement wahhabite au Burkina en analysant les différents facteurs qui ont contribué à diffuser les idées réformistes dans la ville de Ouagadougou. Dans un second temps nous émettons l'hypothèse de l'émergence d'un « réformisme générique », qui se donne à voir par la récupération des idées et des marqueurs wahhabites par-delà les appartenances à des tendances. Nous interrogerons, un à un, les marqueurs qui ont fait l'objet d'une banalisation en montrant les formes de récupération à l'œuvre.

3. L'idée de « réformisme générique » s'inspire d'une proposition de Jean-Louis Triaud formulée à l'occasion des débats qui ont été suscités par la présentation d'une version orale de ce texte (séminaire Publislam, Paris, juin 2009).

4. Depuis une vingtaine d'années les travaux sur le réveil de l'islam au sud du Sahara se sont multipliés comme en témoigne la bibliographie d'Élisabeth HODGKIN (1998) intitulée « Islamism and Islamic Research in Africa » qui répertoriait, déjà en 1998, 650 références.

## Implantation du réformisme et visibilité des musulmans

Une des spécificités burkinabè est que pendant longtemps, les musulmans ont été soumis à une hégémonie chrétienne, certes, mais aussi, avant la colonisation, aux pouvoirs *moose*<sup>5</sup>. Ainsi, les études d'Hamidou Diallo (1985, 1990) et de Michel Izard (1985) sur le pays mossi, montrent-elles qu'avant la pénétration coloniale, sur le Moogo (territoire des *Moose* qui représente un tiers du pays), l'islam était principalement la religion des étrangers, celle des *Yarse*, des *Marāse* (descendants des Songhay) et des Peuls. Pendant longtemps, la religion *moaga* et l'islam coexistaient sans qu'aucun prosélytisme religieux n'ait jamais été pratiqué (Langewiesche 2003). C'était en quelque sorte le pacte implicite des populations musulmanes (considérées comme étrangères) avec les pouvoirs *moose* (Saint-Lary 2006).

Et puis à la période coloniale, l'islam progresse au sein des populations *moose*, mais les conversions restent discrètes. Elles se font notamment à la faveur des migrations des Voltaïques sur les chantiers de l'Office du Niger. À cette époque, il est plus facile de se convertir en dehors du contrôle familial. Elles accompagnent également le développement du commerce : de nombreux *Moose* se convertissent pour faciliter leur insertion dans les milieux commerçants. Ces conversions passent par des changements d'identités lignagères : des *Moose* qui deviennent *Yarse* ou *Marāse* et donc musulmans (Kouanda 1989) en empruntant leur patronyme. Nous sommes encore à une époque où identité religieuse et appartenance ethnique coïncident fortement. L'islamisation des *Moose* s'effectuait donc dans le respect de la discrétion : loin du regard des aînés ou suite à un changement d'identité lignagère, c'est dire la pesanteur sociale que constituait l'appartenance à un lignage *moaga*.

## Le wahhabisme au Burkina Faso : affrontements et conflits larvés

Comme l'indiquent historiens et anthropologues (Kaba 1974 ; Amselle 1985 ; Miran 2006), le wahhabisme commence à s'établir en Afrique de l'Ouest dès les années 1930 et s'implante plus massivement au tournant de 1950, notamment par le biais des pèlerins de La Mecque et des étudiants boursiers d'Al-Azhar. Au Burkina Faso, de telles logiques s'observent et le mouvement est d'abord porté par des commerçants *yarse* de Bobo-Dioulasso. Ils arrivent de Bouaké imprégnés des idées wahhabites (Koné-Dao 2005) et avec les pèlerins fraîchement revenus de La Mecque, ils ouvrent des écoles

5. L'ethnonyme « Mossi » ou « *Moose* » (pluriel, « *moaga* » singulier), désigne dans une acception large, l'ensemble des descendants en ligne agnatique d'un ancêtre commun, Naaba Wedraogo, et toutes les populations qui leur ont été assimilées au cours du temps.

coraniques à partir desquelles sont diffusés les enseignements wahhabites (Traoré 2005).

L'émergence du wahhabisme correspond à une période de migration et d'urbanisation d'après guerre qui conduit les riches entrepreneurs à embrasser son idéologie hostile aux pratiques maraboutiques et émancipée des contraintes sociales « traditionnelles » (Miran 2006 : 250). Les grands commerçants, déjà influents de part leur statut économique, reviennent du *hajj* avec un statut plus prestigieux encore, mais aussi avec des idées wahhabites. Quant à leurs enfants, ils sont souvent les heureux élus pour des bourses dans les universités islamiques du Caire. Ce n'est que beaucoup plus tard, à partir de 1983 à Bamako, que le mouvement recrutera au sein des milieux défavorisés (Amselle 1985). En 1951, dans la capitale malienne, de nombreux wahhabites s'engagent dans la lutte anti-colonialiste aux côtés du Rassemblement démocratique africain (RDA) et rejoignent, en 1953, l'Union culturelle musulmane (UCM) à l'occasion de son congrès fondateur à Dakar (Miran 2006). Née au Sénégal, l'UCM est une association qui se veut la porte-parole des lettrés musulmans et regroupe à ce titre autant d'arabisants que de francophones (Gomez-Perez 1997). À Bobo Dioulasso, une sous-section de l'UCM voit le jour la même année, ce qui constituera un véritable ancrage pour le mouvement wahhabite dans la zone voltaïque établi principalement dans l'ouest du pays (Cissé 2009). L'UCM permettra notamment la création d'écoles franco-arabes et le financement d'aides et de bourses de la part de pays arabes où de jeunes musulmans partent étudier.

Dès les années 1960, le mouvement se diffuse à l'extérieur de la zone bobolaise, et notamment à Ouagadougou, ce qui marque sans conteste un tournant important dans son développement. En 1962, la communauté musulmane de Haute-Volta (CMHV) est d'ailleurs créée pour remplacer la section bobolaise de l'UCM. La CMHV qui vient de naître a pour vocation de rassembler les musulmans face à l'hégémonie chrétienne (Otayek 1984). En effet, le pays est dominé par les élites chrétiennes, qui, jusque-là, avaient fait peu de cas d'une communauté musulmane en pleine expansion. Cette attitude de la bureaucratie à l'égard des populations musulmanes du pays change sensiblement après l'Indépendance, notamment sous le mandat du colonel Lamizana (1966-1980) qui crée de nouveaux partenariats avec les pays arabo-islamiques (Cissé 1994). Désormais les pouvoirs publics commencent à reconnaître l'influence des élites musulmanes et entendent bien leur ménager une place (Traoré 2005). La classe dirigeante mesure la nécessité de contenter cette force sociale autrefois ciblée comme ennemie de l'administration coloniale, mais les visées restent bel et bien clientélistes. Toutefois, cette évolution n'en n'est pas moins cruciale et la CMHV constituera le principal interlocuteur à même de représenter les musulmans du pays auprès des pouvoirs publics. À ses premières heures, la CMHV est chapeautée par les responsables de la *Tarîqa tijâniyya* de Ramatoulaye et de Djibo, Cheikh Maïga et Cheikh Doukouré, à côté des wahhabites. Mais cette cohabitation ne durera pas longtemps.

Sur la base de désaccords doctrinaux, et sur fonds de conflits de *leadership*, les wahhabites se désolidarisent de la communauté musulmane. Les nouveaux adeptes du mouvement souhaitent un « retour aux sources » : ils bannissent l'utilisation du chapelet, critiquent les pratiques maraboutiques qu'ils qualifient de charlatanisme et d'associationnisme. Ils refusent la fête du Mouloud<sup>6</sup> et l'affiliation aux chefs spirituels. On les traite de « barbus » et l'on accepte mal les tenues de leurs femmes qui, pour certaines, portent une *djellaba* noire accompagnée du voile intégral. La tension entre ces différentes mouvances de l'islam monte. Quand ils tentent de faire reconnaître officiellement leur mouvement, les wahhabites se heurtent à un gouvernement qui ne souhaite pas prendre en compte toutes les tendances de l'islam (Koné-Dao 2005 : 452) et qui est, de surcroît, très influencé par les membres de la CMHV. En outre, la communauté musulmane connaîtra d'autres divisions, notamment au sein de la *Tijâniyya* (Cissé 1994 : 253) qui mèneront après 1973 à la séparation de la *Tijâniyya* de Ramatoulaye et à la création par son chef spirituel de l'AIT (Association islamique de la Tidjania).

Les querelles qui opposent la CMHV et les wahhabites connaissent une première crise aigue en 1973. Une vague de conflits mortels éclate notamment lorsque ces derniers obtiennent un terrain pour la construction de leur grande mosquée en plein centre-ville. Cette décision gouvernementale est argumentée par le principe de liberté de croyance stipulé dans la Constitution. La décision met le feu aux poudres et s'ensuit une série d'affrontements, de mises à sac et d'expulsions des wahhabites, dans la ville de Ouagadougou d'abord et rapidement ensuite dans tous les endroits du pays où les adeptes du mouvement ont élu domicile. Après l'intervention du gouvernement, la paix revient et les wahhabites sont autorisés à créer leur association qui voit le jour en décembre 1973 (Koné-Dao 2005) et est appelée le « *mouvement sunnite* ». Celle-ci, comme le rappelle Issa Cissé (2009) se constitue au départ grâce à l'appui de ses membres francophones qui actionnent leur réseau dans les milieux administratifs pour faire valoir leur droit de créer l'association.

En se désignant par le nom de « *mouvement sunnite* », les membres de cette mouvance proclament implicitement la supériorité de leur orthodoxie sur les autres mouvances de l'islam et notamment les groupes soufis. Pourtant, à l'exception d'un petit mouvement chiite récemment implanté dans le pays, toutes les mouvances de l'islam présentes sont sunnites. En outre, cette dénomination de « *mouvement sunnite* » introduit une confusion entre les « sunnites » entendus dans un sens large (ceux qui ne sont pas chiites) et les « sunnites » se réclamant du « *mouvement sunnite* ». Cette confusion est amplifiée par les acteurs eux-mêmes qui éprouvent parfois le besoin de rappeler qu'ils sont sunnites au sens large, sans pour autant appartenir au

6. Notons que cinquante ans plus tard, on constate que le Mouloud n'est plus une pratique décriée par les adeptes de ce mouvement. Il n'en reste pas moins que la majeure partie d'entre eux ne le fête pas.

« *mouvement sunnite* ». Ils réaffirment probablement ainsi que le sunnisme n'appartient pas exclusivement aux membres du « *mouvement sunnite* ».

Entre 1973 et 1987, la structure se dote d'une hiérarchie pyramidale, avec un bureau national, des bureaux régionaux et locaux. Des paysans rallient le mouvement, mais c'est dans la ville de Ouagadougou qu'il s'ancre réellement (Otayek 1984), touchant des entrepreneurs, des fonctionnaires et des commerçants. Entre 1973 et 2002, à Ouagadougou, on passe d'une à vingt mosquées gérées par l'association (Koné-Dao 2005). Ainsi, les mosquées *sunnites* se multiplient dans les espaces urbains et les croyants les fréquentent pour des raisons de proximité sans nécessairement adhérer au mouvement. Avec la stratégie de la *da'wa*<sup>7</sup> dans les mosquées, ils s'imprègnent des conceptions réformistes de l'islam. De plus, les membres adoptent largement une stratégie de prosélytisme par les livres et opuscules, distribués gratuitement (*Muhammad le Messager d'Allah, La forteresse du musulman*) qui popularisent la conception littéraliste du *mouvement sunnite*.

Cette progression est ponctuée de conflits réguliers avec les adeptes de la *Tijâniyya*. Ceux de 1995 et 2002 se font notamment sentir dans tous les pays et conduisent à de nouvelles divisions qui participeront fortement d'un processus de reconfiguration du paysage musulman au Burkina.

## Visibilité et segmentation de l'islam après les années 1980

Après les années 1980, trois phénomènes doivent être notés comme constitutifs d'un véritable changement de paradigme pour les musulmans du Burkina Faso : 1. leur communauté se segmente, 2. l'islam devient visible, 3. les *leaders* musulmans circulent beaucoup, et avec eux leurs idées (réformistes), contribuant ainsi à décloisonner les mouvements.

En effet, à la fin des années 1980, le *mouvement sunnite* connaît une scission en son sein qui marque un tournant important<sup>8</sup> et jette le discrédit sur un grand nombre d'adeptes. En effet, l'arrivée de la *Jama'atou al tablîgh* conduit à une division au sein du mouvement sunnite : les *tablîgh* qui défendent l'idée de faire la *da'wa* dans les mosquées et les anti-*tablîgh*. En réalité cette division cache mal un profond conflit de *leadership*. Des affrontements mortels conduisent en 1995 et en 2002 à la fermeture par les pouvoirs publics de la grande mosquée *sunnite*, située dans le centre-ville. Ces épisodes marquent encore aujourd'hui nettement les consciences collectives<sup>9</sup>. Cette succession de conflits et d'affrontements au sein du mouvement fait alterner des périodes de succès et de désaveux des wahhabites. Les adeptes

7. De l'arabe, « appel », « invitation », désigne une méthode pacifique de prosélytisme.

8. Pour une analyse détaillée des dynamiques internes du mouvement, voir l'article d'Issa Cissé (2009).

9. En 2006, après la troisième réouverture de la grande mosquée sunnite, diverses personnalités coutumières, politiques et religieuses saluent l'« unité retrouvée » au sein de la communauté sunnite du Burkina (*Le pays*, 9 octobre 2006).

n'hésitent pas à rompre avec le *mouvement sunnite* et à rejoindre son principal concurrent, la CMHV désormais appelée Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF).

À ce sujet, Maïmouna Koné-Dao (2005) considère que les dissensions au sein du *mouvement sunnite* conduisent à son abandon par un certain nombre de membres qui rejoignent notamment la Communauté musulmane du Burkina Faso ou encore l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina (AEEMB) et le Centre d'étude, de recherche, et de formation islamique (CERFI). Ces deux associations, liées entre elles, constituent au Burkina Faso le principal bastion des intellectuels musulmans francophones, qui a acquis en l'espace de deux décennies, une importante notoriété dans l'espace public. Bakary Traoré (2005) estime que les nouvelles « associations réformatrices de l'ère de la mondialisation », qui voient le jour après 1980, comme l'AEEMB et le CERFI ou encore le mouvement Ançar Dine, d'origine malienne et implanté à Bobo Dioulasso, sont le fruit des divisions au sein du *mouvement sunnite*. In fine, cette segmentation du *mouvement sunnite*, et les conflits qui le traversent, conduisent à des ruptures qui portent préjudice au mouvement et le discréditent. Quant aux idées véhiculées au sein du mouvement, elles circulent avec ses adeptes. En effet, en accueillant des wahhabites déçus, des associations réformatrices comme l'AEEMB et le CERFI favorisent également l'accueil de leurs idées.

L'AEEMB et le CERFI, deux associations très actives dans les milieux étudiants pour la première et chez les étudiants devenus travailleurs pour la seconde, ne cultivent pas une vision rigoriste de l'islam. Leurs *leaders* défendent une posture apolitique et reconnaissent qu'à leur début, dans les années 1980, ils ont largement bénéficié de l'appui du *mouvement sunnite*. Ils se disent proche du mouvement des *tabligh* mais s'en distinguent, entre autres choses, par le refus de pratiquer la *da'wa* aux heures de cours. C'est ainsi que sur le site de l'association, on pouvait lire en 2007 :

« Le mouvement *tabligh* est caractérisé par l'accent mis sur la forme standard de la *da'awa*, les exercices spirituels, le pacifisme et l'absence d'engagement politique. Ses adeptes de plus en plus nombreux au Burkina Faso sont pour la plupart des étudiants et des élèves. Bon nombre d'entre eux sont issus du milieu AEEMBiste. L'AEEMB n'est pas opposée au mouvement *tabligh* mais elle juge ses méthodes de travail difficilement conciliables avec les études d'où le non encouragement de ses militants à s'engager dans ce mouvement. En effet, le *tabligh* prône les sorties de *da'awa* même en temps de cours pour les élèves et étudiants. Cette situation peut être préjudiciable voire même compromettante pour les études. Dans certaines localités le mouvement est cause de démobilitation dans le rang des l'AEEMBistes. Dans ces conditions il convient de distinguer clairement nos lignes de conduite et dénoncer toute tentative de récupération de nos militants »<sup>10</sup>.

10. Page active en 2007, <[http://www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&title=Islam%20au%20Burkina%2%A0%7C%2%A0Origines%2%A0des%2%A0tendances%2%A0en%2%A0Islam&oPage=islam\\_bf](http://www.aeemb.bf/index.php?page=detailPage&title=Islam%20au%20Burkina%2%A0%7C%2%A0Origines%2%A0des%2%A0tendances%2%A0en%2%A0Islam&oPage=islam_bf)>.



Ces quelques lignes sont issues du site de l'AEEMB dans le volet « historique » de la rubrique « l'islam au Burkina ». Cette page n'y figure plus aujourd'hui. Elle est « actuellement en construction », ce qui témoigne de la volonté de redéfinir ou tout simplement de reformuler ces évolutions récentes et probablement la définition que les l'AEEMBistes se font d'eux-mêmes. Ceci révèle combien les appartenances sont labiles et les mutations en marche. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'au crépuscule des années 1980, le paysage musulman burkinabé se segmente et surtout, il change de visage : relativement discret et fortement lié aux appartenances ethniques jusque dans les années 1960, l'islam devient progressivement visible dans l'espace public.

D'abord du point de vue de l'occupation du territoire urbain, cela s'observe à Ouagadougou. Ainsi en 1954 la ville ne comptait qu'une seule mosquée ; en 1993, elle en comptait 200 (Kouanda 1996) ; et aujourd'hui on en dénombre plus de 600<sup>11</sup>. Au-delà de cette progression, ce qui frappe c'est que l'islam prend place dans l'espace public à partir des années 2000. Les associations islamiques se multiplient après 2001. Après 2005, cinq radios musulmanes voient le jour, trois nouveaux mensuels paraissent. La capitale compte désormais deux universités islamiques. Autrefois soumises à un pacte implicite de non-prosélytisme et de réserve, à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, les élites musulmanes se décident à occuper l'espace public.

Dans ce contexte d'effervescence, le paysage musulman se complexifie : aux confréries soufies (*Tijâniyya* et *Qadiriyya*) et au mouvement sunnite, s'ajoutent une petite communauté chiïte et la ahmadiyya. Mais ce qu'il y a aussi, et dont on parle moins, ce sont tous ces *leaders* associatifs et ces fidèles qui disent ne pas être dans un mouvement particulier : ils se considèrent comme « des musulmans simples » ou encore des sunnites au sens large du terme. Cette tendance à refuser une appartenance à un mouvement islamique ne suppose pas pour autant qu'ils ne participent pas à la diffusion des principes et marqueurs autrefois propres aux wahhabites. Ils brouillent les identités musulmanes et les particularismes, pour préserver, du moins en apparence son caractère universel ; ils reprennent à leur compte un grand nombre de marqueurs wahhabites, et contribuent, par ce jeu de récupération des registres de sens, à faire exister un réformisme générique.

Brouillage des identités musulmanes : vers un « réformisme générique » ?

Un à un, nous allons interroger les usages que les musulmans ordinaires, ou « simples » comme certains aiment à s'auto-désigner, font de différents marqueurs autrefois distinctifs des wahhabites, à savoir le rejet des cérémonies ostentatoires, la critique des pratiques soufies, les marquages corporels

11. Chiffres présentés par Bakary Traoré (séminaire Publislam) s'appuyant sur les comptages de l'AEEMB.

(voile intégral, barbe, prière les bras croisés) et enfin, la lecture littéraliste des textes. Ces « sans mouvement » sont véritablement le terreau d'un réformisme générique qui banalise, et parfois repense, certaines idées wahhabites. Il y a dans ce réformisme une dimension pragmatique : les élites islamiques qui véhiculent ces principes argumentent leurs propos en s'appuyant sur les expériences quotidiennes et concrètes des croyants plus que sur un registre doctrinal.

### La critique soufie qui ne dit pas son nom

La critique, parfois virulente, que les wahhabites faisaient autrefois des mouvements soufis (qui s'auto-désignent comme *tijânî* ou *qadirî*), qui en son temps avait alimenté une grande partie des conflits portés sur la place publique, n'existe plus aujourd'hui. C'est d'ailleurs ce que suggère en substance cet ensemble aux contours flous qui regroupe les « sans mouvement » désireux précisément de mettre en avant une *umma* unifiée. Ceci les conduit à gommer la pluralité de l'islam par un brouillage des identités musulmanes. Voici les paroles d'un enseignant coranique donnant des cours du soir à un public de musulmans francophones :

« En fait moi je n'ai pas de mouvement particulier, pourquoi ? Parce que l'islam n'a pas de groupe. Tous les groupes que vous voyez, aucun groupe n'a été créé au nom du prophète Mohammed. Aucun groupe. L'islam c'est l'union. L'islam c'est ma seule famille. Donc moi je ne vois pas quelque chose qui peut m'empêcher d'aller prier dans telle mosquée, d'aller participer à telle cérémonie » (août 2008, Ouagadougou).

D'une manière plus globale, cette logique correspond au souhait de gommer les spécificités culturelles au profit d'un islam supposé universel. « Il ne faut pas confondre l'islam et les musulmans » rappelle régulièrement cet enseignant coranique à son auditoire. Cette quête de l'universel, comme l'indique Olivier Roy (2004 : 14), vise à prendre des distances « par rapport aux cultures spécifiques de l'histoire arabo-musulmane que l'on ne veut pas confondre avec le message coranique ».

Dans un univers qui encore récemment était traversé par des conflits graves à l'intérieur du *mouvement sunnite* et avec les adeptes de la *Tijâniyya* (soufis), ceci révèle le souci de ne pas prêter le flan à une quelconque *fitna* (désaccords, divisions, guerres) jugée contraire aux préceptes islamiques. L'idée de ne « pas faire de différence entre les musulmans », est partagée par de nombreux interlocuteurs, qu'ils soient des *leaders* associatifs ou de simples fidèles : de fait, la critique ouverte des soufis n'est pas de mise.

Pour autant, ce n'est pas parce que l'on est « musulman simple », ou sans mouvement comme l'indique cet interlocuteur, que l'on n'opte pas pour une certaine façon d'être musulman. Ce qui est vivement critiqué, ce sont les pratiques magiques, dont on sait qu'elles sont en partie l'apanage

des soufis. Ainsi, l'interlocuteur cité plus haut, qui affirme ne pas être issu d'une tendance de l'islam, voue une certaine admiration pour les retraites mystiques des soufis, mais il dénonce catégoriquement les pratiques magiques des marabouts. À plusieurs reprises, lors de ses enseignements aux fonctionnaires, il dissuade de consulter les marabouts :

« Le maraboutage ne fait pas partie de la religion. Les gens ne comprennent pas. Comme les gens voient par exemple de grands marabouts, de grands musulmans et ils sont parfois même des imams de quartier, et ils font le maraboutage. Il y a beaucoup cette image-là pour faire croire aux gens que le maraboutage est permis dans l'islam, alors que c'est strictement interdit. »

On le voit dans ce discours, il s'agit ici de discréditer les pratiques maraboutiques, comme ceci s'est observé lors de l'implantation du *mouvement sunnite*. Une chose diffère, le discrédit n'est pas explicitement jeté contre des *leaders* soufis, mais contre leurs pratiques et contre ceux qui les consultent. Deux réalités coexistent souvent : l'attachement au principe d'unicité des musulmans au sein de la *umma*, d'une part, et les réalités des processus de réislamisation qui suggèrent de réapprendre aux musulmans leur religion. Comment démontrer le non-conformisme de certaines pratiques sans mettre à l'index celui qui les promeut ?

Au sein des associations islamiques, cette ambivalence prévaut souvent comme en témoigne cette annonce sur le site de l'AEEMB, qui suggère que l'association « n'est dirigée contre aucun mouvement. Cependant aucun membre n'est autorisé à faire la promotion d'une tendance ou d'un courant quelconque au sein de l'association ».

Il est intéressant de voir, que lorsque l'on se rend au siège de l'association, les vendeurs de journaux et d'ouvrages sur l'islam qui tiennent les kiosques devant le siège de l'association déclarent ne pas vendre le journal *Al Qibla*, « parce que les AEEMBistes le trouvent trop soufi ». Préserver l'unité d'une communauté musulmane jadis blessée par les conflits meurtriers et en même temps marquer son refus des pratiques mystiques et maraboutiques propres au soufisme : une rhétorique s'impose donc dans le discours pour surmonter cet apparent paradoxe.

Les propos du « Docteur Paré », titulaire d'un doctorat en théologie islamique formé dans une université syrienne, se disant « sunnite » au sens large du terme, sont à ce titre révélateurs :

« Je peux dire que les Cheikh qui adorent la *tijâniyya*, nous ne sommes pas contre, mais il y a des choses là-bas, que moi personnellement, je n'accepte pas chez eux. C'est pas pour les contredire. Par exemple j'entends des gens dire qu'ils ont des mots à dire, qui sont mieux que le Saint Coran. Ils ont un livre que une fois que tu récites, c'est comme si tu récites tout le Coran soixante fois. Moi ce genre de paroles, on n'accepte pas. Ça ne passe pas. Sans quoi généralement on n'a pas de différence » (entretien, Ouagadougou, août 2008).

Cette réalité est éprouvée par les *leaders* soufis : ainsi, Cheikh Doukouré, éminent représentant de la *Tijâniyya* « hamalliste » récemment nommé au

conseil exécutif de l'Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture (ISESCO), a troqué son appellation de « chef spirituel de la *Tijâniyya* » (branche hamdallaye) contre celle de chef spirituel du « mouvement Ittihad Islami » (l'union islamique). C'est précisément l'identité « soufie » que gomme cette appellation au profit d'un nom plus porteur auprès des bailleurs de fonds arabes. De manière assez pragmatique donc, pour préserver la paix sociale, la critique des appartenances au soufisme est gommée, et même mal vue, au profit d'une critique des pratiques magiques et des consultations maraboutiques.

### Le refus des pratiques cérémonielles ostentatoires

Parmi les autres idées réformistes banalisées, du moins dans les discours, il y a également un refus des cérémonies ostentatoires (mariages, baptêmes, funérailles, pèlerinages). Par exemple dans *An Nasr Vendredi*, transcription des sermons du vendredi ayant lieu à la mosquée de l'AEEMB/CERFI, on peut lire s'agissant du retour des pèlerins :

« Les séances d'invocations ou cérémonies de *doua* où aucune mesure n'est observée dans la gestion des biens (gaspillage) et où l'aspect festif l'emporte sur celui spirituel [*sic*] (qui doit être le motif essentiel de ces *doua*) sont à éviter absolument »<sup>12</sup>.

Ainsi cette nécessaire purification des mœurs, si elle n'est pas toujours pratiquée, est largement prescrite au sein d'un islam qui se veut unificateur. Ce qui prédomine chez ces réformateurs, c'est un discours pragmatique dénonçant les coûteuses cérémonies de mariage. Lors d'une conférence sur le mariage donnée à la Libumesco<sup>13</sup>, l'imam Tiego Tiemtoré (CERFI) se prononce, sur un ton non exempt d'un humour apprécié par l'auditoire, en faveur de cérémonies de mariage sobres. En effet, l'imam Tiego Tiemtoré justifie la nécessité d'en finir avec les cérémonies ostentatoires, pour faire face aux difficultés quotidiennes des musulmans confrontés à « la vie chère » :

« Et on tue un mouton pour la belle famille qui est arrivée. Tout ça c'est des dépenses ! Avec la vie chère-là, il faut que les musulmans comprennent que l'islam même est devenu un problème. La vie chère là est rentrée chez les musulmans, donc ce qu'on dépensait beaucoup, il faut diminuer maintenant. Sinon aucun jeune ne va marier vos filles, les gens prendront des raccourcis [l'union libre] » (conférence donnée à la Libulmesco, août 2008).

12. An-Nasr vendredi, 2007.

13. La libulmesco, Ligue burkinabè à la lecture et à la mémorisation du saint Coran, est une organisation qui offre un enseignement du Coran en cours du soir à Ouagadougou et qui propose ponctuellement des conférences islamiques où des prédicateurs de toutes tendances confondues sont invités. La spécificité de la ligue est de cibler un public francophone instruit dans les écoles dont la langue d'enseignement est le français.

Ces paroles de l'imam Tiego Tiemtoré illustrent cet usage souvent plus pragmatique que littéraliste des textes islamiques. Derrière ces discours contre les mariages coûteux, c'est aussi le spectre des mariages tardifs, des unions libres et leur corollaire, la sexualité hors mariage, qui sont visés. En effet, nombre d'élites islamiques perçoivent cette volonté d'économiser pour son mariage comme une menace pour la virginité des futurs époux.

### Le marquage corporel : la barbe, le voile et les bras croisés

Que l'islam soit plus visible et plus public est un phénomène inhérent au succès du réformisme. Aussi, cette visibilité se donne à voir également dans les corps par la récupération de marqueurs wahhabites qui, dans la ville de Ouagadougou, semble généralisée ou au moins, banalisée. Cette banalisation suggère qu'aujourd'hui, il ne faut pas nécessairement être adepte du *mouvement sunnite* pour porter la barbe pour les hommes, se vêtir d'une ample robe noire et d'un voile pour les femmes. Point besoin d'être wahhabite pour prier les bras croisés, saluer ses coreligionnaires en langue arabe, et ponctuer ses paroles d'incantations ou de « *Allah Akbar* ». Tout cela participe d'un marquage corporel et langagier qui vise à afficher sa religiosité, à montrer ce qu'il est de bon ton d'être un « bon musulman ».

Ces phénomènes de transformation des marqueurs culturels et de renouveau de la culture matérielle islamique ont été relevés dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest. Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (2007 : 45) notent par exemple que cette « esthétique corporelle », qui passe par le voile, la barbe à la bonne longueur et l'hygiène corporelle, est particulièrement vive chez les jeunes militants musulmans. D'une manière générale, le marquage corporel des mouvements réformistes et des arabisants a été bien étudié, notamment s'agissant des femmes *sunnites* au Sénégal (Augis 2005) ou encore des jeunes arabisants en Côte-d'Ivoire (LeBlanc 2009) mais on interroge moins toutes les formes de récupérations de ces usages corporels, en dehors des mouvements qualifiés de rigoristes.

Du côté des femmes par exemple, la robe noire accompagnée du voile noir qui faisaient la tenue exclusive des femmes *sunnites* sont désormais « relookés » par des musulmanes « ordinaires ». La recrudescence de jeunes femmes portant le voile noir (à visage découvert) avec l'ample *djellaba* noire (marron ou blanche) dans les lieux où il faut se faire jolie comme les marchés, témoigne des réadaptations possibles : la tenue est, pour citer une jeune femme de vingt ans, « à la mode ». Si cette mode ne fait pas pour autant l'unanimité, car l'habit reste un marqueur wahhabite pour beaucoup de femmes, nombreuses sont celles qui y voient une catégorie des tenues d'occasion. La robe vient rompre avec le classique « complet » cousu dans un pagne, auquel elles ne renoncent pas pour autant d'ailleurs. Il est intéressant de constater que dans cette panoplie islamique, certains marqueurs restent exclusivement wahhabites : le visage couvert par le voile et les gants noirs

demeurent, par exemple, dans les usages exclusivement wahhabites. La frontière entre usage ordinaire et usage wahhabite se situe précisément sur la « longueur du bout de tissu »<sup>14</sup> et précisément par le choix de voiler ou non son visage. On peut voir dans cette « mode » de la robe noire assortie au voile (non intégral), une récupération partielle du signifiant wahhabite pour marquer son attachement à l'islam. L'objectif est, encore une fois, de montrer avant tout sa capacité à être un bon musulman, en l'occurrence ici, une bonne musulmane.

La « non-coexistence des ordres signifiant et signifié » (Piette 1993 : 231)<sup>15</sup>, qui suggère que les rituels religieux n'ont pas nécessairement le même sens pour tous ceux qui les pratiquent, se joue particulièrement pour le port de la barbe, qui est, au départ, l'apanage des wahhabites reproduisant les traits physiques du Prophète. Aujourd'hui, le port de la barbe tend à devenir une technique du corps pour les musulmans soucieux de mettre en avant à la fois leur statut d'aïnesse, mais aussi leur attachement à la religion. Ils ne s'en revendiqueront pas pour autant du *mouvement sunnite*. Comme le suggère Frédéric Lagrange (2008 : 54), « la régulation méticuleuse de la pilosité est aussi affaire de foi », et aussi affaire de loi, puisque le droit islamique, qui fixe aussi les règles culturelles, précise les usages devant être observés lors des rites, fixant ainsi les relations à Dieu « jusque dans la police du corps de l'individu » (*ibid.*). Mais la barbe est aussi et surtout très polysémique, « elle est l'apanage du patriarche, du dignitaire et du dirigeant » (*ibid.*). Il s'agit là d'un phénomène mondialisé si l'on en croit les analyses faites par ailleurs sur la symbolique de la barbe dans les milieux musulmans de migration en Europe (Fliche 2000). Ces usages corporels pluriels, qui confèrent tantôt la sagesse de l'aïnesse, tantôt celle du religieux, brouillent les pistes de l'observateur ordinaire qui sera tenté de conclure rapidement à une expansion du wahhabisme à la vue fréquente, dans la capitale, d'hommes portant la barbe à une longueur ne dépassant pas le poing.

Quant à la prière les bras croisés, elle était autrefois un élément pour distinguer les wahhabites des *Tijâniyya*, les premiers priant les « bras croisés » et les seconds, « bras ballants ». Aujourd'hui, nombre de musulmans de Ouagadougou prient les bras croisés sans pour autant revendiquer une appartenance au *mouvement sunnite*. Ainsi des comptages<sup>16</sup> réalisés en mars 2011 dans cinq mosquées de la capitale où les imams ne se revendiquent

14. En référence à une remarque qui avait été faite à l'occasion des débats sur le voile islamique en France, supposant que le problème ne tenait pas à « la longueur du bout de tissu ». En l'occurrence, il s'avère que sa longueur est porteuse de sens.

15. Albert Piette pose cette hypothèse à propos des rituels pour lesquels il souhaite penser davantage le caractère polysémique.

16. Ce travail a été fait en collaboration avec Abdoul Hadi Savadogo, que je remercie vivement. Il a consisté à observer dans huit mosquées de la ville, à deux moments différents de la journée, le nombre de fidèles priant les bras croisés et les bras ballants.

d'aucune mouvance de l'islam (mosquées de marchés ou mosquées « ordinaires ») révèlent que sur 538 prières effectuées, 279 se font les bras croisés (soit plus de la moitié). Ce qui montre que cette pratique, autrefois exclusivement réservée aux wahhabites, s'est largement diffusée chez les musulmans « ordinaires ». Régulièrement, les élites islamiques sont interrogées par les croyants sur cette distinction. Ils se souviennent avec plus ou moins de certitude qu'il y avait là une spécificité des adeptes du *mouvement sunnite*.

### La lecture littéraliste des textes islamiques

D'une manière générale, un double phénomène s'observe : il y a une multiplication de supports qui permettent un accès aux écrits islamiques que les croyants n'avaient pas il y a peu de temps. Comme le rappelle Jean-Louis Triaud lors d'une entrevue (Saint-Lary & Samson 2011a), autrefois « le papier était rare et cher, ce qui limitait le nombre de copies et rendait le produit encore plus précieux », les lettrés musulmans « recopiaient les livres » et les exemplaires du Coran étaient une denrée rare. Il était donc difficile pour les croyants, jusqu'à une époque récente, d'avoir un accès direct aux écrits islamiques. Si l'arrivée de l'imprimé a constitué un tournant important, plus tard le développement des nouvelles technologies de l'Internet ont radicalement changé la donne (*ibid.* 2011b). Désormais, les fidèles ont la possibilité d'accéder aux sources primaires, qu'il s'agisse du Coran ou des traditions prophétiques (*hadith*). De plus à côté des usages des nouvelles technologies, on assiste depuis quelques années à la diffusion des textes islamiques par le biais des distributions gratuites de livres et d'opuscules compilant des *hadith* et des commentaires du Coran. Ainsi, à l'issue d'un entretien avec un militant du *mouvement sunnite*, celui-ci nous a fait cadeau de nombreux exemplaires de livres gratuits distribués aux fidèles qui sont autant de commentaires du Coran, de sensibilisation à l'islam et d'explication des incantations.

De fait, aujourd'hui, nombre de croyants peuvent en partie être autodidactes. Leur maîtrise des outils informatiques et de la langue française leur permet d'accéder aisément aux textes et aux avis juridiques qu'ils se procurent en visitant les sites islamiques. Le rapport du croyant avec le texte est direct. Il lui est permis d'adopter une approche littéraliste qui abonde dans son sens. Mais cette volonté de lire « à la lettre » le Coran a toutefois une dimension circonstancielle : il n'est pas exclu que ce même croyant adopte dans une autre situation une lecture plus pragmatique basée sur une *fatwa* ou sur une interprétation admettant plus de marge de manœuvre et permettant d'accommoder réalités sociales et principes coraniques.



## Le réformisme générique entre homogénéisation des discours et pluralité des répertoires

Comme on le voit, le réformisme générique suggère que nombre de musulmans à Ouagadougou puisent dans un répertoire qui, jadis, était l'apanage des wahhabites. Aujourd'hui, l'analyse des usages des marqueurs corporels, rituels et dogmatiques, révèle leur diffusion par-delà les orientations islamiques. Cette diffusion se caractérise par une pénétration des marqueurs dans le registre de l'ordinaire supposant leur usage parfois détourné de leur sens d'origine, tel qu'il était défendu au sein du *mouvement sunnite* à ses premières heures.

Ainsi, pour le respect de la paix sociale et contre toute tentative de semer la division (*fitna*), on ne critique plus ouvertement un mouvement soufi. Ce sont plutôt les pratiques magiques, qualifiées de « maraboutiques », sortes de soufisme considéré lui aussi comme « générique » parce que largement répandu, que dénoncent les réformistes parce qu'il représente pour eux « une déviation majeure de l'orthodoxie » (Triaud & Villalón 2009 : 31). En outre, nombre de musulmans et de musulmanes se parent de ces signes, qui faisaient jadis la panoplie des wahhabites (robe, barbe, prière les bras croisés). Ils n'en revendiquent pas pour autant une appartenance à un mouvement quelconque et sont surtout soucieux d'afficher leur religiosité voire leur « bonne pratique de l'islam », leur sagesse ou même, pour certains, tout simplement leur volonté d'être « à la mode ». C'est donc aussi cette pluralité de sens que suggère le réformisme générique : tantôt dans un « régime de faible intensité » (Veyne 1996), il s'immisce dans les pratiques quotidiennes et ordinaires des croyants, sans forcément qu'ils en aient conscience ; tantôt dans un régime de forte intensité, il a une réelle vocation à changer les mœurs, à enlever aux croyants leurs « mauvais plis », il a un véritable objectif de réislamisation. Loin d'être une catégorie émique, car personne ne se revendique explicitement du réformisme — et encore moins du réformisme générique — il y a là un outil analytique puissant pour penser les mutations récentes de l'islam.

Cette notion indique que les identités islamiques sont souvent bien plus floues qu'il n'y paraît. Soumis à des exercices de catégorisation nécessaires pour penser, l'analyste attribue parfois aux simples musulmans des appartenances que ces derniers ne reconnaissent pas. Ces musulmans « simples » ou ces « sans mouvements » sont en fait, on l'a vu, plus nombreux et plus visibles qu'il n'y paraît. Mais attention, ce n'est pas parce que l'on se refuse d'être assimilé à une mouvance quelconque de l'islam que l'on ne défend pas pour autant une certaine conception de sa pratique religieuse. Le réformisme générique est précisément celui qui n'a pas de nom mais qui n'en n'est pas moins présent. Il concerne autant les lettrés que les simples fidèles.

Les premiers peuvent se défendre de toute appartenance à un mouvement, et en même temps prôner un islam réformateur et moralisateur en



s'appuyant sur des discours savants, théologiques. C'est la figure du docteur de l'islam, un peu rigoriste, qui fait cavalier seul, qui a étudié dans les pays arabes, et puise volontiers dans les registres des quatre écoles juridiques pour penser le rapport de sa société à la religion. Ceux-ci existent dans le paysage urbain ouagalais. Ils prêchent un islam assimilable à celui des wahhabites, mais n'en sont pas. Parmi ces « savants », il y a aussi les autodidactes que l'on retrouve dans une frange d'intellectuels francophones, rompus aux débats et qui cultivent un goût du savoir forgé dans les universités (Triaud 2010 ; Saint-Lary 2011). Contrairement aux théologiens, leur approche est souvent plus pragmatique, elle s'inscrit fortement dans le quotidien des individus : il s'agit par exemple de faire face à la vie chère, de ménager les rapports interconfessionnels, d'obtenir une réconciliation. Quelle que soit leur sensibilité, littéraliste ou pragmatique, ce réformisme générique agit sur la société en faisant de ses *leaders* des entrepreneurs de morale (Becker 1985) qui diffusent des normes par le biais des espaces publics. S'ils ont précisément pour rôle de donner des cadres moraux, de définir le bien du mal, le licite de l'illicite, ils entendent diffuser des normes morales en leur donnant une légitimité qui oscille entre le pragmatisme et le légalisme (Fortier 2003).

De l'autre côté de la chaîne de ces réformismes génériques, il y a les simples croyants qui connaissent mal leur religion, l'ont héritée de leurs parents et affichent par petites touches leur attachement à leur religion : dans leurs habits, dans leur volonté d'en savoir plus sur l'islam ou encore parce qu'ils assument mal leur habitude de consulter les marabouts. Qu'ils soient de faible ou de forte intensité, ces réformismes génériques se donnent pour tâche, comme les wahhabites, de faire disparaître les pratiques maraboutiques, de réduire les cérémonies ostentatoires. Ils acceptent mal la soumission à des saints. Mais au Burkina Faso, l'histoire conflictuelle de l'implantation du wahhabisme, suggère à chacun de se garder de tenir un discours explicitement anti-confrérique et de privilégier un principe de valorisation d'une *umma* unifiée, qui constitue une référence faisant sens pour les croyants.

*IRD, CEAF, EHESS, Paris ; GRIL, Ouagadougou.*

## BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1985 « Le wahhabisme à Bamako », *Canadian Journal of African Studies*, 19 (2) : 345-357.

AUGIS, E.

2005 « Dakar's Sunnite Women : The Politics of Person », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 309-326.

BECKER, H.

1985 [1963] *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

BENZINE, R.

2008 *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel.

CISSÉ, I.

1994 *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, Thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université de Provence.

2009 « Le wahhabisme au Burkina Faso : dynamique interne d'un mouvement islamique réformiste », *Cahiers du CERLESHS*, XXIV, 33 : 1-33.

DIALLO, H.

1985 « Islam et colonisation au Yatenga (1897-1950) : étude de quelques aspects », *Le mois en Afrique* : 33-42.

1990 « Introduction à l'étude de l'histoire de l'islam dans l'Ouest du Burkina Faso : des débuts à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 4 : 33-45.

FLICHE, B.

2000 « Quand cela tient à un cheveu », *Terrain*, 35, <<http://terrain.revues.org/index1133.html>>.

FORTIER, C.

2003 « Soumission, pragmatisme et légalisme en islam », *Topique*, 85 (4) : 149-169.

FOURCHARD, V., MARY, A. & OTAYEK, R. (DIR.)

2005 *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.

GOMEZ-PEREZ, M.

1997 « Le réformisme musulman au Sénégal, 1956-1960 », in J.-L. TRIAUD & D. ROBINSON (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française*, Paris, Karthala : 521-538.

2005 *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.

GOMEZ-PEREZ, M. & LEBLANC, M. N.

2007 « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, 39 (2) : 39-59.

HODGKIN, E.

1998 « Islamism and Islamic Research in Africa », in O. KANE & J.-L. TRIAUD (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala : 197-262.

IZARD, M.

1985 *Le Yatenga précolonial : un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala (« Hommes et Sociétés »).

KABA, L.

1974 *The Wahhabiyya : Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press.

KONÉ-DAO, M.

2005 « Implantation et influence du wahhâbisme au Burkina Faso de 1963 à 2002 », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *op. cit.* : 449-460.

KOUANDA, A.

1989 « La religion musulmane : facteur d'intégration ou d'identification ethnique. Le cas des Yarse du Burkina Faso », in J.-P. CHRÉTIEN & G. PRUNIER (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala : 125-134.

1996 « La lutte dans l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », in R. OTAYEK, F. M. SAWADOGO & J.-P. GUINGANÉ (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala : 91-99.

KREIL, A.

2010 « Se faire cheikh au Caire. Exemplarité et intériorité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, 149 : 255-272.

LAGRANGE, F.

2008 *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, Paris, Tétaède.

LANGEWIESCHE, K.

2003 *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Hamburg, Litverlag Münster.

LATTE ABDALLAH, S.

2010 « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, 46 : 9-23.

LEBLANC, M. N.

2009 « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle socio-politique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du 21<sup>e</sup> siècle », in G. HOLDER (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala : 173-196.

LOIMEIER, R.

2005 « De la dynamique locale des réformistes musulmans : études bibliographiques (Sénégal, Nigeria, Afrique de l'Est) », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *op. cit.* : 29-48.

MIRAN, M.

2006 *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

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*, XXXIV (3), 95 : 299-320.

PIETTE, A.

1993 « Quand faire, ce n'est pas vraiment dire ou le jeu rituel », in G. GOSSELIN (dir.), *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan : 229-238.

ROY, O.

2004 *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.

SAINT-LARY, M.

2006 *Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat, Marseille, EHESS.

2011 « Le Coran en cours du soir. La formation comme outils de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, 22, <<http://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary>>.

SAINT-LARY, M. & SAMSON, F.

2011a « L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud », *Ethnographiques.org*, 22, <<http://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary,Samson,Triaud>>.

2011b « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *Ethnographiques.org*, 22, <<http://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary,Samson>>.

SEESEMANN, R.

2005 « The Quotidian Dimensions of Islamic Reformism in Wadai (Chad) », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *op. cit.* : 327-346.

TRAORÉ, B.

2005 « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *op. cit.* : 417-448.

TRIAUD, J.-L.

2010 « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 2 : 56-76.

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 (3) : 23-42.

VEYNE, P.

1996 « L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion », *Enquête*, 3 : 241-272.

## RÉSUMÉ

Depuis plus d'un demi-siècle, on assiste en Afrique de l'Ouest à l'émergence de mouvements dénommés selon les lieux par les termes de « wahhabites », « salafistes » ou encore « isâlistes ». Ces mouvements se distinguaient autrefois par leur lecture littéraliste des textes islamiques, leur tendance à prôner un retour aux sources et une purification des mœurs qui se marque dans les corps par la prière les bras croisés, le port de la barbe pour les hommes, la robe noire et le voile intégral pour les femmes, le refus des cérémonies ostentatoires et une critique de l'islam anciennement implanté d'influence soufie. Si leur implantation a souvent donné lieu à des conflits violents, cinquante ans après, on constate que leur conception de l'islam fait l'objet d'une relative banalisation dans les discours publics des élites islamiques. À travers un cas burkinabé, cet article décrit comment en dépit de son hétérogénéité, la sphère islamique arbore un langage qui homogénéise le discours « islamiquement correct » et les pratiques. Ceci conduit à une sorte de consensus autour de certains discours et marqueurs autrefois référés aux communautés wahhabites. Ce phénomène, symptomatique de la ville, conduit à faire l'hypothèse que le réformisme de type wahhabite s'est transformé progressivement en un réformisme que l'on peut qualifier de « générique ».

## ABSTRACT

*From "Wahhabism" to Generic Reformisms. Islamic Revival and Jamming of the Moslem Identities in Ouagadougou.* — Since more than half a century, West Africa is witnessing the emergence of movements called, according to the places, "wahhabites", "salafists" or "isâlists". These movements were formerly characterized by their literal reading of Islamic texts, their tendency to preach a return to the sources of the beginning of Islam, and by a purification of practices inscribed in the bodies through the wearing of the beard or specific dress codes (such as wearing black dress and integral veil for women) practices such as praying crossed arms. They are characterized as well by their refusal of ostentatious ceremonies and their critics of soufi's islam influence. If their implantation in West Africa encountered some violent conflicts, fifty years later, their conception of Islam has been diffused within public discourses of the islamic elits. Through Burkina Faso case, we aim in this paper to describe how, despite its plurality, Islamic public sphere takes a language more and more "religiously correct", tending to homogenize religious discourses and practices. This leads to a kind of consensus around discourses and markers which used to be referred

to wahhabiyya communities. This phenomenon, symptomatic of the city, tells us that reformism like the wahhabiyya one has been transformed gradually into a reformism which I propose to call "generic".

*Mots-clés/Keywords* : Burkina Faso, Ouagadougou, espace public, islam, réformisme, *wahhabiyya/Burkina Faso, Ouagadougou, public sphere, islam, reformism, wahhabiyya.*