

Stratégies de légitimation des mouvements kémites à Ouagadougou

Legitimation Strategies of Kemetic Movements in Ouagadougou

Jérémie POGOROWA

Département de Philosophie, Faculté des Langues, Lettres, Art, Sciences Humaines et Sociales (FLASHS), Université Saint Thomas d'Aquin (USTA)-Ouagadougou, Burkina Faso

Correspondance : email : pogorowa.jp@gmail.com : tel : (00226) 70302500

Résumé

Cette étude s'inscrit dans le contexte du renouveau spirituel et culturel observé au Burkina Faso, marqué par l'essor du kémitisme à Ouagadougou. Ce courant, revendiquant une filiation avec l'Égypte antique, se présente comme une réponse à la quête identitaire et à la résistance symbolique face à l'occidentalisation. L'objectif principal est d'analyser les modalités de légitimation du kémitisme dans la capitale burkinabè, en mettant en lumière les stratégies discursives, rituelles et médiatiques mobilisées par ses acteurs, ainsi que les paradoxes internes qui en découlent. L'enquête, menée entre 2017 et 2024, repose sur une approche qualitative relevant de l'anthropologie des pratiques religieuses et politiques. Elle s'est déroulée en deux phases : la première centrée sur le mouvement étudiantin « 2h pour nous, 2h pour Kamita », et la seconde élargie à d'autres organisations kémites. Les données ont été collectées principalement par l'observation participante, les entretiens semi-directifs et l'analyse médiatique, impliquant 28 informateurs issus des mouvements « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et de LEGRATA (Le Grand Retour de l'Afrique sur la Terre de ses Ancêtres). Les résultats révèlent que la légitimation du kémitisme s'appuie sur des pratiques rituelles (*djibô*), des alliances avec des médiateurs traditionnels (*dozos*) et une forte mobilisation des réseaux sociaux. Toutefois, ces stratégies génèrent des tensions : dépendance rituelle à l'égard d'acteurs externes, contradictions entre l'orthodoxie spirituelle et la quête de visibilité publique. L'étude montre ainsi que la construction de la légitimité kémite, tout en renforçant la reconnaissance sociale, expose le mouvement à des dynamiques paradoxales de délégitimation.

Mots-clés : Kémitisme, Ouagadougou, afrocentricité, Légitimité spirituelle, *djibô*, *dozos*.

Abstract

This study is situated within the context of the spiritual and cultural revival observed in Burkina Faso, marked by the rise of Kemetism in Ouagadougou. This movement, which claims a lineage with ancient Egypt, emerges as both a response to identity quests and a form of symbolic resistance to Westernization. The main objective is to analyze the processes through which Kemetism gains legitimacy in the Burkinabè capital, by examining the discursive, ritual, and media strategies employed by its actors, as well as the internal paradoxes that arise from them. The research, conducted between 2017 and 2024, adopts a qualitative approach grounded in the anthropology of religious and political practices. It unfolded in two phases: the first focused on the student movement “2h pour nous, 2h pour Kamita”, and the second extended to other Kemetist organizations. Data were collected primarily through participant observation, semi-structured interviews, and media analysis, involving 28 informants, mainly from the movements “2h pour nous, 2h pour Kamita” and LEGRATA (Le Grand Retour de l’Afrique sur la Terre de ses Ancêtres). Findings reveal that the legitimization of Kemetism relies on ritual practices (*djibô*), alliances with traditional mediators (*dozos*), and a strong presence on social media. However, these strategies generate tensions, including ritual dependency on external actors and contradictions between spiritual orthodoxy and the pursuit of public visibility. The study thus shows that the construction of Kemetist legitimacy, while strengthening social recognition, simultaneously exposes the movement to paradoxical dynamics of delegitimization.

Keywords: Kemetism, Ouagadougou, Afrocentricity, Spiritual legitimacy, *djibô*, *dozos*.

1. Introduction

Depuis quelques années, la société burkinabè est le théâtre d'un renouveau des mouvements prônant un retour aux valeurs spirituelles et culturelles africaines. Parmi ces courants, le kémitisme occupe une place singulière en se réclamant d'une filiation directe avec l'Égypte antique et en prônant la réhabilitation des traditions ancestrales africaines. À Ouagadougou, cette idéologie connaît un essor remarquable, notamment dans les milieux étudiantins et intellectuels, où elle s'inscrit dans une dynamique de quête identitaire et de résistance symbolique à l'occidentalisation.

La littérature sur le kémitisme (C.-A. Diop, 1967 ; M.-K. Asante, 2003 ; T. Obenga, 2001) met en évidence trois registres de légitimité que revendiquent ces mouvements : historique, identitaire-politique et spirituel. La légitimité historique s'appuie sur la thèse de l'africanité de l'Égypte pharaonique, la légitimité identitaire-politique s'enracine dans une logique de renaissance culturelle postcoloniale, tandis que la légitimité spirituelle vise la revalorisation d'une religiosité africaine originelle centrée sur les ancêtres et la nature.

Les travaux de A. Mazama (2001 ; 2002 ; 2003) soulignent que ce retour à l'Égypte ancienne n'est pas qu'un simple projet symbolique : il s'inscrit dans une stratégie de reconstruction épistémologique et morale du sujet africain. L'afrocentricité, telle que théorisée par M.-K. Asante, reprise par A. Mazama, constitue ici une grille d'interprétation centrale. Elle postule la nécessité, pour les Africains, de redevenir les sujets de leur propre histoire, de leur

pensée et de leur spiritualité. Ainsi, le kémitisme apparaît comme une tentative de « recentrement » spirituel et intellectuel, répondant à la double aliénation coloniale et missionnaire (V.-Y. Mudimbe, 2021 ; J. Mokhoathi, 2024).

Cependant, malgré la richesse théorique de ces travaux, la littérature demeure centrée sur les fondements idéologiques du kémitisme, sans explorer suffisamment les pratiques concrètes de légitimation dans des contextes sociaux spécifiques. En particulier, les formes locales d'appropriation du kémitisme, les usages rituels, les médiations culturelles et les paradoxes internes liés à la quête de reconnaissance sociale restent peu documentés. C'est précisément cette lacune que cette étude propose de combler. En se focalisant sur le contexte ouagalais, elle apporte une contribution en analysant les stratégies discursives, rituelles et médiatiques des kémites, tout en mettant en lumière les tensions entre authenticité spirituelle et visibilité publique.

Dans le contexte ouagalais, cette quête de légitimité commence en 2018, à travers ce que l'on peut qualifier de « kémitisation » progressive du cadre « 2h pour nous, 2h pour l'Afrique », qui change de dénomination pour devenir « 2h pour nous, 2h pour Kamita », affirmant ainsi son identité kémite aux côtés d'autres mouvements émergents. Elle se renforce à partir de 2022 en prenant des formes concrètes : célébration annuelle du *djibô*, rituel de libation en hommage aux ancêtres ; collaborations étroites avec les *dozos*, chasseurs traditionnels perçus comme détenteurs d'un savoir rituel authentique ; et mobilisation des réseaux sociaux pour diffuser une esthétique spirituelle. Ces pratiques traduisent la volonté des kémites de construire une religiosité africaine visible, cohérente et socialement reconnue.

Toutefois, ces démarches de légitimation révèlent des paradoxes internes. En recourant à des médiateurs extérieurs (comme les *dozos*) pour asseoir leur authenticité, les kémites risquent de fragiliser leur propre autonomie rituelle. De plus, la recherche de visibilité publique, notamment à travers les performances et les médias numériques, tend parfois à produire des tensions entre orthodoxie spirituelle et quête de reconnaissance sociale. Ces contradictions soulèvent la question de la cohérence interne du projet kémite et de la nature même de sa légitimité dans le contexte burkinabè contemporain.

Dès lors, la problématique de cette étude se formule ainsi : comment les stratégies discursives, rituelles et médiatiques des kémites de Ouagadougou participent-elles à la construction de leur légitimité spirituelle et sociale, et en quoi ces mêmes stratégies engendent-elles des dynamiques paradoxales de délégitimation ?

L'hypothèse principale postule que les processus de légitimation mis en œuvre par les kémites reposent sur des mécanismes symboliques, discursifs et rituels qui, tout en visant la reconnaissance sociale, révèlent des tensions internes liées à la pluralité culturelle, à l'héritage religieux et au déficit d'autonomie rituelle.

L'objectif général de cette recherche est d'analyser les modalités de légitimation du kémitisme à Ouagadougou. Plus spécifiquement, il s'agit de :

- Identifier les stratégies discursives, rituelles et médiatiques mobilisées dans la quête de légitimité ;
- Examiner le rôle du *djibô* et des *dozos* dans la construction symbolique et rituelle du kémitisme ;
- Mettre en évidence les contradictions entre les intentions de légitimation et les effets de délégitimation.

2. Matériels et Méthodes

2. 1. Cadre spatio-temporel de l'étude

Cette étude est née d'un constat relatif à l'émergence d'un mouvement panafricaniste dans l'espace universitaire et sociopolitique ouagalais : il s'agit d'un mouvement étudiant fondé en 2013, connu sous le nom de « 2h pour nous, 2h pour l'Afrique ». La genèse de ce mouvement s'inscrit dans un contexte sociopolitique tendu, ayant culminé avec l'insurrection populaire d'octobre 2014 au Burkina Faso. Notre première rencontre avec ce mouvement remonte à 2015, dans le cadre d'une enquête de terrain portant sur la politisation des mouvements étudiants au sein du campus de Ouagadougou. À l'origine, ce mouvement puisait son inspiration idéologique dans le panafricanisme de Cheikh Anta Diop, avant d'amorcer sa « kémitisation » autour de 2018 par un changement de nom : « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». C'est à partir de cette période que s'est imposée l'idée d'initier une enquête de terrain dont l'objectif principal était de comprendre le kémitisme et ses manifestations à Ouagadougou.

L'étude a été menée à Ouagadougou, capitale politique et culturelle du Burkina Faso, où le kémitisme connaît depuis quelques années une visibilité croissante dans les milieux urbains, intellectuels et militants. Le choix de ce terrain s'explique par la concentration des principaux mouvements kémites dans la ville, la diversité des espaces d'expression publique (universités, centres culturels, places rituelles, plateformes médiatiques) et la présence de plusieurs acteurs influents engagés dans la promotion de l'idéologie kémitique.

L'enquête s'est déroulée sur une période longue, de 2017 à 2024, afin de saisir les transformations progressives du kémitisme à Ouagadougou. Cette temporalité étendue a permis de documenter deux moments essentiels du développement du mouvement. La première phase (2017-2020) a principalement porté sur le mouvement étudiantin « 2h pour nous, 2h pour Kamita », dont l'implantation universitaire a constitué le point d'entrée du kémitisme dans la sphère publique. La seconde phase (2021-2024) s'est déroulée dans un contexte marqué par l'élargissement du mouvement à des organisations culturelles telles que LEGRATA (Le Grand Retour de l'Afrique sur la Terre de ses Ancêtres), *Faso Kudumdé*, *Maaya Blôn* et *Miiryâ*, et par la mise en place de pratiques rituelles collectives, notamment la célébration annuelle du *djibô*.

La continuité de l'enquête sur sept ans a permis d'observer l'évolution des pratiques, l'intensification des rituels, le rôle croissant des médiations numériques et l'émergence de tensions internes liées à l'expansion du mouvement. Le cadre spatio-temporel retenu offre ainsi une compréhension dynamique du kémitisme ouagalais et de ses processus de légitimation dans un contexte social en transformation.

2. 2. Approche méthodologique

L'étude adopte une approche qualitative et compréhensive relevant de l'anthropologie des pratiques religieuses et politiques. Cette posture méthodologique vise à appréhender les significations que les acteurs kémites attribuent à leurs pratiques, à leurs engagements rituels, à leurs trajectoires militantes et à leurs stratégies de légitimation dans l'espace public. Elle repose sur l'idée que les phénomènes religieux et identitaires doivent être analysés à partir des expériences vécues, des interactions sociales et des dispositifs symboliques mobilisés par les participants.

L'option qualitative s'est imposée en raison de la nature émergente du kémitisme à Ouagadougou et de la nécessité de saisir ses formes locales d'appropriation à travers une immersion prolongée sur le terrain. Cette approche permet d'articuler l'analyse des discours, des pratiques rituelles et des représentations symboliques dans leur contexte social, facilitant ainsi la compréhension des logiques qui sous-tendent la quête d'authenticité et de reconnaissance des mouvements kémites.

L'enquête s'inscrit dans une démarche inductive : les catégories d'analyse n'ont pas été préétablies mais ont émergé progressivement au cours du terrain, à partir des observations, des récits des enquêtés et des supports numériques. Ce positionnement s'accorde avec la perspective ethnographique, qui privilégie l'attention au détail, la proximité avec les acteurs, la description dense des situations sociales et le va-et-vient constant entre données empiriques et conceptualisation.

En articulant immersion, écoute et analyse réflexive, l'approche méthodologique adoptée permet ainsi de saisir la complexité des dynamiques internes au kémitisme ouagalais et de comprendre comment ses acteurs construisent, disputent et mettent en scène leur légitimité spirituelle et sociale.

2. 3. Techniques de collecte des données, population et échantillonnage

La collecte des données s'est déroulée entre 2017 et 2024 selon une démarche qualitative compréhensive. L'enquête a permis de documenter l'évolution du kémitisme, de ses expressions idéologiques à ses pratiques rituelles et médiatiques. Trois techniques principales ont été mobilisées.

L'observation participante a constitué l'outil central, permettant de suivre les activités publiques et rituelles (*djibô*, conférences, réunions internes) et d'appréhender les pratiques, les interactions et les significations symboliques associées au culte des ancêtres.

Les entretiens semi-directifs, menés auprès de vingt-huit enquêtés, ont permis de saisir les trajectoires individuelles, les motivations d'adhésion, les perceptions de l'ancestralité et les tensions internes liées à la diversité culturelle et rituelle des groupes.

L'analyse des supports médiatiques (publications Facebook, vidéos de Kamita TV, contenus numériques) a complété le dispositif en offrant accès aux stratégies de visibilité, aux discours publics et aux modes contemporains de légitimation.

La population d'étude est composée de membres et sympathisants des mouvements kémites. Elle inclut dix-huit acteurs du collectif « 2h pour nous, 2h pour Kamita », dix membres de l'association LEGRATA et plusieurs participants rituels issus d'organisations comme *Faso Kudumdé*, *Maaya Blôn* et *Miiryâ* observés lors de la célébration du *djibô*. Cette diversité a

permis de couvrir différents registres d’engagement : idéologique, spirituel, communautaire et médiatique.

L’échantillonnage s’est appuyé sur une démarche progressive fondée sur la saturation théorique. Les premiers participants ont été rencontrés lors des observations, puis de nouveaux enquêtés ont été intégrés par effet « boule de neige », notamment des responsables associatifs, des officiants rituels, des jeunes militants et des acteurs engagés dans la médiatisation du mouvement. Ce processus a assuré la cohérence et la profondeur des données recueillies tout en reflétant la pluralité interne du kémitisme ouagalaïs.

2. 4. Traitement, analyse des données et considérations éthiques

L’analyse des données s’est inscrite dans une démarche qualitative inductive, privilégiant une compréhension fine des pratiques, des discours et des dynamiques sociales au sein des mouvements kémites de Ouagadougou. Les matériaux collectés (observations participantes, entretiens semi-directifs, interactions informelles et corpus médiatiques numériques) ont été transcrits, anonymisés et organisés dans une base documentaire cohérente. Cette structuration a constitué le socle de l’analyse.

Le traitement des données a suivi les principes de l’analyse de contenu thématique (L. Bardin, 2007), adaptée ici au contexte ethnographique. Un codage ouvert a d’abord permis de dégager les unités de sens directement issues du terrain : pratiques rituelles, représentations de l’ancestralité, stratégies de visibilité publique, place des *dozos*, trajectoires militantes, mais aussi des tensions internes liées au pluralisme culturel et linguistique. Dans un second temps, le codage axial a regroupé ces éléments en ensembles thématiques plus larges, notamment : identité et ancestralité ; ritualité et légitimation ; médiation et autorité culturelle ; visibilité numérique ; diversité culturelle et tensions communautaires. Enfin, un codage thématique sélectif a permis d’identifier trois catégories centrales structurant l’analyse : la ritualisation comme mode de légitimation, l’appel aux *dozos* comme ressource d’authenticité, et la médiatisation comme vecteur de reconnaissance sociale.

L’analyse a reposé sur une triangulation continue entre les observations directes, les discours recueillis et les supports numériques. Cette triangulation a renforcé la crédibilité des résultats en permettant de confronter les pratiques rituelles observées, les récits des acteurs et la mise en scène médiatique du kémitisme. Elle a également mis en évidence les écarts entre l’intention spirituelle, la performance rituelle et la réception publique.

Le cheminement interprétatif s’est construit dans un va-et-vient constant entre le terrain, la codification et la conceptualisation. L’observation participante a révélé les dimensions performatives du *djibôñ* et les enjeux de reconnaissance qui s’y jouent ; les entretiens ont éclairé les significations attribuées au culte des ancêtres, à l’afrocentricité et à la quête d’authenticité ; les supports numériques ont montré comment les acteurs utilisent la médiatisation pour construire leur légitimité. L’ensemble permet de comprendre que les stratégies de légitimation kémité produisent simultanément des effets de visibilité et des dynamiques paradoxales : dépendance à des médiateurs rituels externes, fragilisation de l’autonomie cultuelle et tensions induites par la diversité culturelle des participants.

Enfin, sur le plan éthique, il convient de souligner que l'ensemble de cette recherche a été mené dans le respect des principes fondamentaux des sciences sociales. Les participants ont été informés des objectifs de l'étude ainsi que de son cadre strictement scientifique, et leur consentement éclairé a été obtenu oralement. Les noms réels des personnes interrogées ont été remplacés par des pseudonymes, parfois inventés ou inspirés de noms usuels. Ce choix méthodologique vise à préserver la dimension humaine des participants, plutôt qu'à recourir à des désignations impersonnelles telles que « participant ». Toutes les données sensibles ont été traitées de manière confidentielle, et les observations rituelles ont été réalisées dans le respect des normes symboliques des communautés concernées.

3. Résultats

3. 1. *Mise en visibilité sociale du kémitisme à travers le djibô*

L'un des modes d'expression du kémitisme ouagalois, c'est-à-dire ce qui lui confère une visibilité sociale, réside dans la reproduction annuelle, publique et médiatisée du *djibô* international. Ce rite, dont le nom en *dioula* signifie « répandre » ou « verser de l'eau », consiste à offrir un sacrifice en hommage aux ancêtres. Il est largement pratiqué dans les sociétés africaines attachées au culte des ancêtres, qui peut prendre des formes diverses, allant des rites privés aux cérémonies collectives de grande envergure (J. Bonhomme, 2008).

Le *djibô* international, en tant que libation collective, est né en 2020 au Mali sous l'impulsion de l'association kémite *Maaya Blôn*. Depuis lors, il est répété chaque premier dimanche de juin par les kémites, à travers l'Afrique et dans sa diaspora. Par cette célébration, les promoteurs du retour aux sources ancestrales cherchent à mettre en lumière la dimension cultuelle de leur lutte pour la valorisation des traditions africaines et des valeurs ancestrales. Plusieurs éléments constitutifs du rite, notamment sa dimension spatiale et temporelle, contribuent à lui conférer une visibilité sociale.

À l'occasion de la célébration du *djibô* international, le 4 juin 2023 à Ouagadougou, Koumbia, l'un des responsables de l'association culturelle *Faso Kudumde* a souligné l'importance du lieu consacré au rituel. Il a indiqué que la cérémonie de libation collective devait se dérouler dans un espace naturel, public et paisible, tel qu'un cours d'eau, une forêt ou un bois sacré, afin de préserver la neutralité et la solennité du rite. Ainsi, à Ouagadougou, le *djibô* est célébré sur les rives du barrage de Tanghin, mettant en exergue l'eau et la terre, éléments symboliques de la spiritualité ancestrale.

À cette identification spatiale s'ajoute une dimension temporelle. Le *djibô* a lieu chaque année au début de la saison pluvieuse, ce qui est significatif quant à la finalité du rite. C'est l'explication donnée par Bala, 35 ans, l'un des membres fondateurs du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et doctorant en études culturelles africaines à l'université Joseph Ki-Zerbo : « *Chaque étape de la saison pluvieuse marque le commencement d'un nouveau cycle. C'est à ce moment que l'on accomplit des bénédictions et des incantations en l'honneur des ancêtres, afin de solliciter leur aide pour que la saison soit abondante* »¹. L'accomplissement du rite est ainsi censé favoriser une pluie abondante, perçue comme une

¹ Entretien réalisé avec Bala le 14 mars 2024 à Ouagadougou.

bénédiction et une manifestation de la bienveillance des ancêtres. Le choix du premier dimanche de juin, bien qu'arbitraire, revêt une portée symbolique pour les entrepreneurs du culte. L'action rituelle, accomplie simultanément (entre 9h et 10h GMT) à travers l'Afrique et sa diaspora, vise à exprimer l'unité communautaire des kémites.

Le processus de légitimation de kémites apparaît également dans la réappropriation des figures panafricanistes considérées comme « ancêtres méritants ». Les kémites établissent un parallèle entre les ancêtres de lignage et les figures panafricanistes telles que Kwamé N'Krumah, Cheikh Anta Diop et Thomas Sankara. Ces figures sont désignées comme « ancêtres méritants », incarnant la résistance identitaire et l'autorité fondatrice. « *Ces panafricanistes purs et durs, nous les considérons comme des ancêtres méritants* »², affirme Yirsob, 48 ans, l'un des membres fondateurs de l'association LEGRATA. Leur ancestralité est valorisée pour leur engagement en faveur de l'unité et de l'identité africaine.

3. 2. Recours aux *dozos* comme garants rituels du *djibô*n

Les kémites tendent à considérer comme sympathisant, voire militant de leur mouvement, toute personne pratiquant le culte des ancêtres. Ainsi, lors du *djibô*n, ils associent à leur démarche tout groupe ou individu pratiquant ou défendant ce culte. Cette extension de la mouvance kémite s'opère même lorsque les intéressés ignorent tout du kémitisme. Selon un rapport de la Division de l'Information, de la Documentation et des Recherches, un organe de l'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides, cette tendance à élargir l'attribution du qualificatif « kémite » est également observable chez les kémites maliens, pour qui « le kémitisme n'est rien d'autre que la véritable religion africaine, ce qui permet de considérer comme kamite toute personne pratiquant les rituels » (2023, p. 4). Cette extension identitaire permet aux kémites de légitimer leur démarche en s'appuyant sur des pratiques ancestrales déjà existantes.

Dans cette logique, les kémites ouagalais, souvent issus de milieux intellectuels et urbains, font appel aux *dozos* pour assurer la sacralité du *djibô*n. Les *dozos*, chasseurs traditionnels, sont reconnus pour leur maîtrise des rites ancestraux, contrairement aux kémites qui peuvent manquer de formation rituelle. Les *dozos* ne sont pas kémites mais incarnent une continuité culturelle non interrompue. Leur participation au *djibô*n renforce la crédibilité de l'événement et lui confère une valeur symbolique forte. Wendsida, 30 ans, l'un des membres de l'association LEGRATA, est devenu adepte du culte des ancêtres après avoir renié sa foi catholique. Il explique l'importance du recours aux *dozos* pour garantir l'efficacité symbolique du rite : « *Tout le monde n'est pas habilité à accomplir le sacrifice : il faut être initié. Si tu le fais et que tu prononces mal les incantations, tu risques même de te maudire sans t'en rendre compte* »³. Ce témoignage souligne que le rite doit être accompli dans le respect du sacré et de la mémoire des ancêtres.

La cérémonie du *djibô*n met ainsi en lumière les *dozos*, qui se positionnent comme maîtres religieux de l'action rituelle. Wendsida, participant aux éditions 2022 et 2023 du *djibô*n, fait remarquer que « *ce sont surtout les dozos qui se mettent en avant. On a donc l'impression* »

² Entretien réalisé avec Yirsob le 16 mars 2024 à Ouagadougou.

³ Entretien réalisé avec Wendsida le 3 janvier 2024 à Ouagadougou

qu'il ne s'agit plus de kémitisme, car ils reproduisent tout à la manière des dozos »⁴. Selon notre propre observation lors du *djibô* international de 2023, il s'agit bel et bien d'une véritable mise en scène des griots *dozos*, chantant les louanges de leurs ancêtres chasseurs et avançant, au son de la kora, d'un pas rythmé de danse, ce qui confère à l'événement un caractère solennel.

À cette occasion émerge également la figure de Konomba, fervent défenseur des traditions ancestrales et parrain de l'événement. Consacré « Trésor humain vivant » en 2015 par l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO), il fait partie des personnalités culturelles dont les savoirs et savoir-faire traditionnels constituent le patrimoine culturel immatériel de l'humanité. Fort de cette reconnaissance, il semble engagé dans une stratégie de visibilité médiatique, cultivant le mystère autour de sa personne. Lors de l'émission « Sur la brèche » de la RTB (Radiodiffusion Télévision du Burkina), diffusée, le dimanche 18 juin 2023, il affirme tenir son prénom du *konon*, fétiche de son père dont il serait la réincarnation. À cet ancrage traditionnel s'ajoute son profil d'écrivain et de musicien, faisant de lui une figure de référence en matière culturelle et un promoteur du culte des ancêtres. Sa présence parmi les kémites contribue sans doute à la légitimation et à la crédibilisation de leur entreprise rituelle. Elle permet aux kémites d'ancrer leur démarche dans une continuité culturelle reconnue.

3. 3. Les tensions identitaires liées au métissage culturel et linguistique

En principe, toute action rituelle se veut signifiante pour les participants, si elle veut atteindre un certain niveau d'efficacité symbolique. L'ensemble des symboles employés dans la célébration du *djibô* vise à faire sens pour les participants. Mais le déroulement du rite ne semble pas garantir l'interaction entre les actions symboliques posées (paroles et gestes) et les participants à la cérémonie. L'effectivité de cet échange semble absente, dans la mesure où le *djibô* se reproduit dans un contexte de métissage culturel.

Wendsida, issu du groupe ethnolinguistique *moaga*, critique la célébration du *djibô*, qu'il juge inadaptée au contexte multiculturel des participants : « *J'ai assisté une fois à leur sacrifice. C'était un mélange impossible : toutes les ethnies du Burkina y étaient représentées* »⁵. L'expression « leur sacrifice » traduit une prise de distance à l'égard d'un événement censé fédérer la communauté kémite. Cette prise de distance illustre l'absence d'interaction entre le rituel et certains participants, ce qui compromet sa portée symbolique. Le rite, bien que censé fédérer, repose sur un modèle culturel spécifique, celui des *Dioula*, qui ne fait pas sens pour tous.

Issa, 32 ans, l'un des membres du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », est actuellement professeur de lycée à Ouagadougou. Issu du groupe ethnolinguistique *bissa*, il rapporte que tout se fait en *dioula*, ce qui accroît la distance sociale et symbolique entre certains participants et l'action rituelle. Or, derrière le langage verbal et gestuel du rite se cache une signification symbolique à déchiffrer. Tout rite entend assurer une fonction communicative qui fait sens aux yeux des participants. La compréhension (qui n'est pas seulement rationnelle, mais aussi sensorielle) de l'action rituelle constitue un préalable à l'adhésion des participants.

⁴ Ibid.

⁵ Entretien réalisé avec Wendsida le 3 janvier 2024 à Ouagadougou

L'usage exclusif d'une langue et d'un modèle culturel limite donc l'efficacité du *djibôñ* auprès d'une audience plurielle et multiculturelle.

La monopolisation culturelle par les *Dioula* a des effets d'exclusion. Dans un rituel censé fédérer, cette récupération conduit à l'institutionnalisation d'une pratique culturelle dominante, produisant un effet d'exclusion des groupes minoritaires. Issa rapporte que certains de ses camarades *Moose* et *Bissa* ne participent plus à la cérémonie en raison de sa monopolisation par les *Dioula*.

Ces témoignages de membres du mouvement kémité ont été corroborés par nos propres observations, menées lors de la célébration du *djibôñ* en 2023, ainsi que par l'analyse des réactions contrastées recueillies sur les réseaux sociaux. L'ensemble de ces éléments met en évidence un déficit d'articulation entre le modèle culturel dominant, en l'occurrence le *dioula*, et la diversité des appartenances culturelles des participants à cette célébration.

3. 4. La médiatisation du kémitisme ouagalaïs : rituels, acteurs et visibilité numérique

À travers la mobilisation de pratiques rituelles et l'implication active des *dozos*, le kémitisme ouagalaïs cherche à consolider sa légitimité en s'appuyant sur une médiatisation accrue de ses activités. Cette stratégie communicationnelle agit comme un véritable amplificateur de visibilité, permettant à ce mouvement religieux et culturel de s'inscrire progressivement dans l'espace public. Les acteurs kémites recourent aussi bien aux médias classiques (radios, télévisions locales, presse écrite) qu'aux plateformes numériques (Kamita TV, les pages Facebook telles que « Communauté Kamite Burkina », « Kamita Yaar », « LEGRATA », « 2h pour nous, 2h pour Kamita », etc.). Ces dernières offrent aux acteurs kémites la possibilité de mettre en scène leurs discours, de rendre accessibles leurs rituels et de valoriser leurs événements. Ainsi, la médiatisation ne se limite pas à une simple retransmission : elle participe à la construction d'une reconnaissance sociale et symbolique. Par exemple, la diffusion médiatique du *djibôñ* permet d'élargir l'audience au-delà du cercle des participants.

La médiatisation du kémitisme ouagalaïs, qu'elle soit classique ou numérique, apparaît comme une condition essentielle de sa légitimation et de son inscription dans l'espace public, en transformant des pratiques locales en événements publics, accessibles à une audience élargie et susceptibles d'influencer les représentations sociales de ce mouvement.

4. Discussion

4. 1. La légitimation du kémitisme : entre ritualité, authenticité et contraintes postcoloniales

Les résultats de l'enquête montrent que la légitimation du kémitisme repose principalement sur la mise en scène rituelle du *djibôñ* et sur le recours à des symboles culturels partagés. En tant qu'espace de visibilité publique, cette cérémonie matérialise le « retour aux sources » prôné par les kémites et fonctionne comme une plateforme de reconnaissance identitaire. Cette logique performative rejoint la conception afrocentrique de M.-K. Asante (2003) et de A. Mazama (2001 ; 2002), selon laquelle la ritualisation constitue une stratégie de recentrage du sujet africain dans son propre univers symbolique. Toutefois, dans le contexte

burkinabè, cette performance identitaire se heurte à des contraintes structurelles qui en limitent la portée émancipatrice.

D'une part, l'association des *dozos* au rituel confère au *djibôñ* une authenticité religieuse fondée sur l'autorité ancestrale. Cette alliance, perçue comme une tentative de « réancrage » dans la tradition africaine, rappelle l'exigence de continuité culturelle mise en avant par T. Obenga (2001). Cependant, cette même stratégie transfère l'autorité spirituelle hors du cercle kémité, créant une forme de dépendance rituelle. P. Hountondji (1977) y verrait une expression du « paradigme de l'extraversion », où la légitimité se construit toujours par référence à une autorité externe, incarnée ici par les détenteurs du savoir cultuel traditionnel, c'est-à-dire les *dozos*. Ainsi, la quête d'authenticité, en cherchant à s'ancrer dans une tradition reconnue, risque paradoxalement d'affaiblir l'autonomie rituelle du kémitisme.

D'autre part, la reproduction du rite dans un contexte multiculturel engendre des difficultés de communication symbolique. L'usage exclusif du *dioula* et la prédominance du modèle culturel mandingue limitent la participation des membres issus d'autres groupes ethnolinguistiques, entraînant une fragmentation identitaire. Ce constat résonne avec la critique de K. Prah (2017), selon laquelle la renaissance africaine ne saurait s'accomplir sans une prise en compte effective de la diversité linguistique et culturelle du continent. Là où A. Mazama (2003) prône une unification spirituelle afrocentrique autour des valeurs communes issues de *Kemet*, la réalité empirique montre que les pratiques kémites se confrontent à la pluralité des héritages africains. Cette tension entre unité idéologique et diversité culturelle illustre la difficulté d'opérationnaliser l'afrocentricité dans un contexte social hétérogène.

Enfin, la transformation des figures panafricanistes en « ancêtres méritants » témoigne d'une tentative de spiritualisation du politique. En érigent des panafricanistes tels que Cheikh Anta Diop ou Thomas Sankara au rang d'ancêtres symboliques, les kémites recomposent les frontières entre sacré et politique. Ce processus rejoue l'idée formulée par V.-Y. Mudimbe (2021), selon laquelle la modernité africaine se définit par la reconfiguration du rapport au sacré à travers de nouvelles mythologies de la résistance. Toutefois, cette innovation idéologique se heurte aux critères traditionnels d'ancestralité, fondés sur l'ancrage lignager et territorial (D. Kohlhagen, 2000). La tension entre invention symbolique et authenticité culturelle traduit ici ce que A. Mbembe (2000) nomme la « postcolonie », c'est-à-dire un espace où les héritages du passé et les aspirations modernes coexistent dans un régime d'ambivalence.

En définitive, les stratégies de légitimation des kémites s'apparentent à un champ de négociation identitaire, où la quête de visibilité et de cohérence spirituelle se confronte à la pluralité des références culturelles et à la persistance des hiérarchies symboliques. Si l'afrocentricité fournit un cadre émancipateur de réappropriation du sens, la pratique kémité à Ouagadougou révèle, dans les faits, la complexité de toute reconstruction culturelle en contexte postcolonial. La légitimation kémité apparaît ainsi comme un processus hybride, où la tradition se réinvente au prisme de la modernité, et où la recherche d'authenticité se heurte aux logiques sociales de reconnaissance et de pouvoir.

4. 2. Médiatisation et quête de légitimation du kémitisme : entre visibilité numérique et authenticité religieuse

La quête de légitimation du kémitisme s'appuie sur une stratégie de médiatisation des cérémonies rituelles, soigneusement orchestrée par les acteurs eux-mêmes. Chaque cérémonie devient ainsi un instrument de visibilité et de reconnaissance. Comme le montrent H. Campbell et P.-H. Cheong (2022), les pratiques religieuses contemporaines se déploient désormais dans des espaces hybrides, à la fois physiques et numériques, ce qui confère aux communautés une nouvelle légitimité sociale. Dans le même sens, G. Mouthé (2023) analyse comment les technologies de l'information et de la communication transforment la liturgie et les pratiques religieuses en Afrique, en soulignant que la diffusion numérique constitue un vecteur incontournable de reconnaissance et d'ancrage dans l'espace public.

Cependant, cette médiatisation peut fragiliser l'authenticité religieuse et exposer le kémitisme à des critiques de spectacularisation. F. Madore et P. Millet-Mouity (2017) rappellent que les acteurs religieux africains à l'ère du numérique doivent composer avec une tension entre visibilité et crédibilité, car la surmédiatisation risque de réduire la spiritualité à une performance sociale. De son côté, K. Pype (2017) souligne que la mise en ligne des rituels peut transformer la religion en objet de consommation culturelle, au risque de folklorisation.

La tension entre visibilité et authenticité montre que la médiatisation constitue à la fois un outil de légitimation et un risque de spectacularisation. En tout état de cause, la religiosité numérique ne doit pas être envisagée comme une rupture, mais plutôt comme une extension des pratiques traditionnelles, permettant aux communautés de négocier leur place dans un monde globalisé. Dès lors, la stratégie kémite associe rituels, symboles et communication numérique afin de consolider sa position dans le paysage religieux et identitaire contemporain, tout en affrontant les tensions inhérentes à la modernité médiatique.

5. Conclusion

En somme, l'analyse des stratégies discursives, rituelles et médiatiques des kémites de Ouagadougou met en évidence la complexité des processus de légitimation dans le contexte burkinabè contemporain. Loin de se réduire à une simple revendication identitaire, le kémitisme apparaît comme une entreprise de reconstruction spirituelle et culturelle, articulée autour de la réhabilitation des traditions ancestrales et de la quête d'une visibilité sociale. Les pratiques observées, à savoir la célébration du *djibôñ*, le recours aux *dozos* et la mobilisation des réseaux sociaux, témoignent d'une volonté de donner corps à une religiosité africaine cohérente et reconnue.

Cependant, ces mêmes démarches révèlent des paradoxes internes : la dépendance à des médiateurs extérieurs fragilise l'autonomie rituelle, tandis que la recherche de reconnaissance publique engendre des tensions entre l'orthodoxie spirituelle et l'adaptation médiatique. Ces contradictions montrent que la légitimité kémite demeure un processus en construction, traversé par des dynamiques de légitimation et de délégitimation simultanées.

Ainsi, cette étude contribue à combler une lacune de la littérature en mettant en lumière les formes locales d'appropriation du kémitisme et les enjeux concrets de sa visibilité sociale. Elle ouvre également des perspectives pour de futures recherches, notamment sur les interactions entre le kémitisme et d'autres mouvements spirituels africains, ainsi que sur les modalités de réception de cette idéologie au sein de différents segments de la société burkinabè.

Reconnaissance

Mes remerciements vont tout d'abord aux membres des mouvements kémites de Ouagadougou, en particulier ceux de « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et de l'association LEGRATA, qui ont accepté de partager avec moi leurs expériences, leurs convictions et leurs parcours. Leur disponibilité, leur confiance et leur ouverture ont été essentielles à la compréhension du phénomène étudié.

Conflit d'intérêt

L'auteur ne déclare aucun conflit d'intérêts lié à cet article.

Références bibliographiques

- Asante, Molefi Kete, (2003). *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Chicago : African American Images.
- Auque-Pallez, Ysé, (2022). « Libérer l'Afrique ou se libérer soi-même ? Mobilisations politiques et identitaires des militants panafricanistes afrocentriques en Île-de-France ». *Etudes de la Chaire Diasporas Africaines*, 2, p. 1-99.
- Bardin, Laurence, (2007). *L'analyse de contenu*. Paris : PUF.
- Bonhomme, Julien, (2008). « Les morts ne sont pas morts ». In Cros, Michèle et Bonhomme, Julien, *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches* (p. 159-168). Paris : Editions L'Harmattan.
- Campbell, Heidi et Cheong, Pauline Hope, (2022). *The Oxford Handbook of Digital Religion*. Oxford : Oxford University Press.
- Diop, Cheikh Anta, (1967). *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou réalité historique ?* Paris : Présence Africaine.
- Division de l'Information, de la Documentation et des Recherches/Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides, (2023). *Mali : Le mouvement kamite*. https://www.ofpra.gouv.fr/sites/default/files/ofpra_flora/2304_mli_le_mouvement_kamite_159050_web.pdf
- Hountondji, Paulin, (1977). *Sur la philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie*. Paris : F. Maspero.
- Kohlhagen, Dominik, (2000). *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine. Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin*. Mémoire de DEA en Anthropologie Juridique et Politique à l'université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne. <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etudesdiverses/memoires/kohlhagenmemoir.pdf>
- Madore, Frédéric et Millet-Mouity, Pamela, (2017). « Les acteurs religieux africains à l'ère du numérique ». *Émulations*, 24, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain.
- Mazama, Ama, (2001). « The Afrocentric paradigm: Contours and definitions ». *Journal of black studies*, 31 (4), p. 387-405. <https://doi.org/10.1177/002193470103100401>
- Mazama, Ama, (2002). « Afrocentricity and African Spirituality ». *Journal of Black Studies*, 33 (2), p. 218-234. <https://doi.org/10.1177/002193402237226>
- Mazama, Ama, (2003). *L'impératif afrocentrique*. Paris : Menaibuc.
- Mbembe, Achille, (2000). *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Editions Karthala.

- Mokhoathi, Joël, (2024). « Neo-Colonialism and the Emancipation of Indigenous Religions of Africa: Reconnoitring Reformist Possibilities ». *Religions*, 15 (872) <https://doi.org/10.3390/rel15070872>.
- Mouthé, Gildas, (2023). « TIC et mutations religieuses : une analyse de l'influence des pratiques en ligne sur la liturgie ». *Religiologiques*, 45, p. 245-264. DOI: <https://doi.org/10.7202/1113249ar>
- Mudimbe, Valentin- Yves, (2021). *L'invention de l'Afrique : gnose, philosophie et ordre de la connaissance* (Laurent Vannini, trad.). Paris : Présence africaine.
- Obenga, Théophile, (2001). *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*. Paris : L'Harmattan.
- Prah, Kwesi Kwaa, (2017). « The Centrality of the Language Question in the Decolonization of Education in Africa ». *Alternation*, 24 (2), p. 226-252. DOI: [10.29086/2519-5476/2017/v24n2a12](https://doi.org/10.29086/2519-5476/2017/v24n2a12)
- Pype, Katrien, (2017). « Pratiques religieuses africaines et médias numériques: Prolonger la réflexion ». *Emulations*, 24, p. 135-144. DOI : <https://doi.org/10.14428/emulations.024.009>

© 2025 POGOROWA, Licensee *Bamako Institute for Research and Development Studies Press*. Ceci est un article en accès libre sous la licence the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>)

Note de l'éditeur

Bamako Institute for Research and Development Studies Press reste neutre en ce qui concerne les revendications juridictionnelles dans les publications des cartes/maps et affiliations institutionnelles.