

PROCESSUS DE « KÉMITISATION » A OUAGADOUGOU : ENTRE ADHÉSIONS ET RÉSISTANCES RELIGIEUSES, Jérémie POGOROWA

(Université Saint Thomas d'Aquin de Ouagadougou – BF)

pogorowa.jp@gmail.com

Résumé

Dans un contexte de recomposition religieuse en Afrique subsaharienne, le kemitisme apparaît comme une mouvance spirituelle et identitaire contemporaine, inspirée des traditions religieuses de l'Égypte pharaonique. Né à Ouagadougou au cours de la dernière décennie, ce mouvement mobilise principalement des étudiants et intellectuels autour d'un projet de « retour aux sources » africaines, marqué par la réhabilitation du culte des ancêtres et le rejet des religions révélées. L'étude adopte une approche socio-anthropologique, articulant les concepts de mobilité religieuse et de décolonialité du croire, afin d'analyser les formes plurielles d'adhésion et de renégociation spirituelle. La recherche, menée entre 2017 et 2024, repose sur des entretiens semi-directifs, une observation participante et une analyse médiatique, impliquant 28 acteurs issus de divers mouvements kémites. Les résultats mettent en évidence une diversité de postures oscillant entre engagement total, appropriation sélective et résistances implicites, traduisant une tension entre aspiration à la décolonisation spirituelle et persistance des héritages religieux. Cette étude contribue à documenter les pratiques locales du kemitisme et à éclairer les dynamiques de recomposition identitaire et religieuse dans les sociétés postcoloniales africaines.

Mots clés : Kemitisme, décolonialité, spiritualité africaine, culte des ancêtres.

THE PROCESS OF 'KEMITIZATION' IN OUAGADOUGOU: BETWEEN ADHERENCE AND RELIGIOUS RESISTANCE

Abstract

In a context of religious reconfiguration in Sub-Saharan Africa, Kemetism emerges as a contemporary spiritual and identity movement inspired by the religious traditions of Pharaonic Egypt. Born in Ouagadougou over the past decade, this movement primarily mobilizes students and intellectuals around a project of "return to African sources," characterized by the rehabilitation of ancestor worship and the rejection of revealed religions. The study adopts a socio-anthropological approach, combining the concepts of religious mobility and decoloniality of belief, in order to analyze the plural forms of adherence and spiritual renegotiation. Conducted between 2017 and 2024, the research is based on semi-structured interviews, participant observation, and media analysis, involving 28 actors from various Kemetic movements. The results highlight a diversity of positions ranging from total commitment to selective appropriation and implicit resistance, reflecting a tension between the aspiration to spiritual decolonization

and the persistence of religious legacies. This study contributes to documenting local practices of Kemetism and to shedding light on the dynamics of identity and religious reconfiguration in postcolonial African societies.

Keywords: Kemetism, Decoloniality, African spirituality, Ancestor worship.

Introduction

Dans le contexte actuel de recomposition religieuse en Afrique subsaharienne, une frange croissante de jeunes urbains scolarisés manifeste une quête de spiritualité enracinée dans les traditions africaines. Cette dynamique s'inscrit dans un processus plus large de réappropriation identitaire, marqué par une remise en question des héritages religieux exogènes issus de la colonisation et de l'esclavage.

C'est dans cette perspective qu'émerge le kémisme, une mouvance spirituelle et identitaire contemporaine inspirée des traditions religieuses de l'Égypte pharaonique. Apparue à Ouagadougou au cours de la dernière décennie, cette spiritualité mobilise principalement des étudiants et des intellectuels autour d'un projet de « retour aux sources » africaines. Par la réhabilitation du culte des ancêtres et le rejet des religions dites révélées (christianisme et islam), le kémisme interroge les modes d'appartenance religieuse et les formes de légitimation du sacré dans les sociétés postcoloniales africaines.

La littérature consacrée au kémisme (C.-A. Diop, 1967 ; T. Obenga, 1990 ; M.-K. Asante, 2003) met en évidence les fondements idéologiques du mouvement, notamment ses trois registres de légitimité : historique, identitaire-politique et spirituel. Elle insiste sur la thèse de l'africanité de l'Égypte pharaonique, sur la logique de renaissance culturelle postcoloniale, ainsi que sur la revalorisation d'une religiosité africaine centrée sur les ancêtres et la nature. Les travaux de A. Mazama (2001 ; 2002 ; 2017), portant sur l'afrocentricité et la spiritualité africaine, ainsi que ceux de J. Mokhoathi (2024) concernant l'émancipation postcoloniale des religions africaines, éclairent également la portée épistémologique et morale du kémisme, envisagé comme une stratégie de reconstruction du sujet africain dans une perspective afrocentrique.

Cependant, malgré cette richesse théorique, la littérature demeure souvent centrée sur les dimensions idéelles et historiques du kémisme, sans explorer suffisamment les pratiques concrètes de renégociation religieuse dans des contextes sociaux spécifiques. En particulier, les formes locales d'appropriation religieuse du kémisme restent peu documentées. En se focalisant sur le contexte ouagalais, cette étude entend apporter une contribution en analysant les formes plurielles d'adhésion, les tensions entre héritage religieux et rupture idéologique, et les modalités concrètes de renégociation spirituelle.

L'étude s'inscrit dans une approche socio-anthropologique du religieux, articulant deux perspectives conceptuelles majeures : la mobilité religieuse et la décolonialité du croire. La première, fondée sur les travaux de D. Hervieu-Léger (1999) et A. Mary (2001 ; 2005), permet d'appréhender les circulations symboliques et les recompositions identitaires dans des sociétés pluralisées, où les

individus naviguent entre plusieurs univers religieux. Elle éclaire les trajectoires des jeunes kémites, souvent issus d'un double héritage religieux et académique, qui opèrent une recomposition réflexive de leur foi.

La seconde, portée par les auteurs décoloniaux (W. Mignolo, 2013 ; 2021 ; N. Maldonado-Torres, 2007 ; E.-M. Mbonda, 2021), permet d'envisager le kémitisme comme une forme de désobéissance épistémique, visant à décentrer les référents religieux imposés par la colonialité du pouvoir et du savoir. Cette quête spirituelle s'inscrit ainsi dans une logique de reconstruction ontologique et de revalorisation des savoirs africains marginalisés.

À la croisée de ces deux cadres théoriques, l'expérience du kémitisme ouagalais révèle une double dynamique : la fluidité des appartenances religieuses propre à la mobilité spirituelle, et la dimension politique de la revalorisation du sacré africain dans une perspective de décolonisation symbolique. Cette articulation permet d'interroger les processus de renégociation religieuse à l'œuvre chez les adeptes kémites, entre continuité culturelle et rupture idéologique.

Dans un contexte de pluralisation religieuse et de quête de repères culturels endogènes, le kémitisme se présente comme une alternative spirituelle portée par une jeunesse urbaine en quête de légitimité symbolique. Toutefois, cette adhésion ne se manifeste pas de manière homogène. Les adeptes du kémitisme adoptent des postures diverses : certains revendiquent une rupture totale avec les religions dites révélées, tandis que d'autres optent pour une réinterprétation sélective ou expriment des résistances implicites face à l'injonction du « retour aux sources ».

Dès lors, une question centrale se pose : comment les adeptes du kémitisme à Ouagadougou renégocient-ils leur appartenance religieuse dans un contexte de mobilité spirituelle et de quête identitaire décoloniale ?

L'hypothèse principale est que l'adhésion au kémitisme engendre des formes plurielles et renégociées d'appartenance religieuse, oscillant entre engagement total, appropriation sélective et résistances implicites. Ces postures traduisent une tension entre l'aspiration à la décolonisation spirituelle et la persistance des habitus religieux hérités.

L'objectif principal de cette étude est d'analyser les formes de renégociation de l'appartenance religieuse chez les adeptes du kémitisme à Ouagadougou, dans un contexte caractérisé par une mobilité spirituelle croissante et une reconfiguration des identités. Plus précisément, il s'agit de :

- Identifier les motivations socioculturelles et spirituelles qui sous-tendent l'adhésion au kémitisme ;
- Décrire les pratiques religieuses ainsi que les représentations spirituelles des adeptes kémites ;
- Analyser les tensions, résistances et recompositions identitaires liées à la revalorisation du culte des ancêtres ;
- Examiner les trajectoires religieuses et les modalités de renégociation de l'appartenance religieuse chez les acteurs kémites.

1. Méthodologie

1. 1. Type de recherche et approche méthodologique

Cette étude adopte une approche qualitative, fondée sur une perspective compréhensive visant à appréhender les logiques sociales, symboliques et idéologiques sous-jacentes au kémítisme à Ouagadougou. Elle s'inscrit dans le champ de l'anthropologie des religions et de la sociologie des mouvements identitaires, en privilégiant une analyse inductive des discours et des pratiques des acteurs. Ce choix méthodologique se justifie par la nature émergente et plurielle du phénomène kémite, qui requiert une immersion prolongée et une observation fine des dynamiques internes.

1. 2. Contexte et origine de la recherche

L'étude trouve son origine dans une enquête initiale menée en 2015 sur la politisation des mouvements étudiants à Ouagadougou, période durant laquelle nous avons rencontré le mouvement « 2h pour nous, 2h pour l'Afrique ». Créé en 2013 dans un contexte d'effervescence politique ayant conduit à l'insurrection populaire d'octobre 2014, ce mouvement a progressivement réorienté son action vers une idéologie kémite à partir de 2018, marquée par un changement de dénomination en « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». Cette évolution idéologique a suscité un intérêt scientifique pour la compréhension du kémítisme en tant que phénomène social émergent, articulant revendications identitaires, religieuses et culturelles dans l'espace urbain burkinabè.

1. 3. Terrain, période d'enquête et population

Le terrain d'étude est situé à Ouagadougou, capitale du Burkina Faso, lieu privilégié de diffusion des mouvements panafricanistes et kémites. La recherche s'est déroulée entre 2017 et 2024, en deux grandes phases successives. La première phase (2017-2020) a porté sur le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », avec une attention particulière aux célébrations du nouvel An kémite (19 juillet) et aux activités connexes (conférences, cérémonies, webdiffusion via Kamita TV).

La seconde phase (2021-2024), amorcée à la suite de l'incinération de fétiches à la paroisse Saint Pierre de Gounghin, a élargi le champ de l'enquête à d'autres organisations telles que LEGRATA (Le Grand Retour de l'Afrique sur la Terre de ses Ancêtres), *Faso Kudumde*, *Maaya Blôn* et *Miirya*. Cette phase a permis d'approfondir l'analyse de la dimension religieuse et rituelle du kémítisme, notamment à travers la célébration du *djibôn* international (2023 et 2024).

La population enquêtée se compose de 28 personnes, dont 18 membres du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et 10 membres de l'association LEGRATA. Majoritairement masculins, les enquêtés sont issus de milieux variés (étudiants, enseignants, artistes, leaders associatifs) et ont été rencontrés dans différents espaces d'expression du kémítisme à Ouagadougou.

1. 4. Techniques et outils de collecte des données

Trois voies complémentaires ont été empruntées pour plonger au cœur du mouvement kémite et en restituer la richesse empirique.

- Les entretiens semi-directifs ont ouvert un espace intime de dialogue avec des acteurs investis dans cette dynamique. À travers leurs récits de vie, leurs interprétations symboliques et leurs représentations identitaires, se sont dessinées des trajectoires personnelles où l'expérience individuelle se mêle à la quête collective de sens.
- L'observation participante, menée entre 2017 et 2024, a permis de s'immerger dans certains moments forts de la vie du mouvement. La présence lors de rituels, de conférences, d'activités culturelles et de moments de convivialité communautaire a offert un regard de l'intérieur, sensible aux gestes, aux paroles et aux atmosphères qui structurent les dynamiques sociales et symboliques.
- L'analyse médiatique a élargi le champ d'exploration en intégrant des supports variés : émissions audiovisuelles comme celles de Kamita TV, publications militantes, échanges sur les réseaux sociaux. Ces matériaux ont révélé la manière dont le kemitisme se donne à voir et à entendre dans l'espace public, entre discours revendicatifs et formes de médiatisation.

En conjuguant ces trois approches, la recherche a construit une triangulation, croisant les voix recueillies, les pratiques observées et les représentations médiatiques. Cette combinaison méthodologique a permis de restituer la complexité du mouvement dans une diversité de contextes, en captant à la fois son être intime et sa résonance publique.

1. 5. Traitement et analyse des données

Les matériaux collectés ont été soumis à une analyse à la fois thématique et interprétative, suivant une démarche inductive inspirée de l'analyse de contenu. Chaque étape du travail a été pensée comme une immersion progressive dans l'univers des acteurs et des pratiques observées :

- Les entretiens, minutieusement retranscrits, ont été parcourus comme des récits vivants. À travers un codage fondé sur des catégories surgies du terrain (identité, religion d'origine, groupe d'appartenance, panafricanisme, kemitisme spirituel, etc.), se sont dessinées les logiques de sens, les manières de dire et de se dire, révélant la profondeur des imaginaires mobilisés par les participants.
- Les observations ethnographiques, consignées dans des carnets de terrain, ont pris la forme de fragments sensibles : notes, descriptions, impressions. Ces traces, intégrées dans l'analyse, ont permis de replacer les discours dans leur contexte, d'éclairer les itinéraires religieux individuels, les dynamiques communautaires, et de donner sens aux pratiques observées.
- Les supports médiatiques ont été explorés en complément des entretiens et de l'observation. Leur étude a mis en évidence les stratégies de mise en récit, les procédés de légitimation et les modalités de diffusion du

kémítisme dans l'espace social, révélant la manière dont ce courant s'inscrit et se projette dans la sphère publique.

Ainsi, l'ensemble du corpus a été interprété dans une perspective compréhensive, attentive aux résonances symboliques, aux dimensions religieuses et aux enjeux politiques du phénomène. L'analyse a cherché à restituer la densité des voix, des gestes et des images, afin de saisir la texture vivante du kémítisme tel qu'il se déploie dans les pratiques et les représentations.

1. 6. Considérations éthiques

Tout au long du protocole de recherche, une attention particulière a été portée au respect des principes éthiques propres aux sciences sociales. Chaque rencontre avec les participants s'est déroulée dans un climat de transparence : un consentement éclairé leur a été demandé, après qu'ils ont reçu une information détaillée sur les objectifs de l'étude, les conditions de leur participation et la possibilité de se retirer à tout moment.

Les paroles recueillies ont été traitées avec précaution. Elles ont été anonymisées, les noms remplacés par des pseudonymes, afin de préserver l'intimité et la sensibilité des trajectoires individuelles.

2. Résultats

2. 1. Adhésion au kémítisme : une dynamique de rupture identitaire

Les résultats de l'enquête mettent en lumière une dynamique de rupture religieuse et culturelle chez certains jeunes kémítés issus du christianisme. L'adhésion au kémítisme ne se limite pas à un simple changement de croyance : elle s'inscrit dans un processus de réappropriation identitaire, souvent motivé par une volonté de désaliénation spirituelle et culturelle. Ce basculement vers le culte des ancêtres traduit une quête de sens enracinée dans une logique décoloniale, où le rejet du christianisme apparaît comme une étape nécessaire à la reconstruction d'une spiritualité africaine authentique. Les trajectoires individuelles analysées révèlent des formes variées de repositionnement religieux, marquées par des tensions internes, des conflits doctrinaux et des choix symboliques forts.

2. 1. 1. Kugri : une rupture idéologique assumée

Kugri (55 ans, membre de l'association LEGRATA) est issu d'une famille catholique. Éduqué dans la foi chrétienne, il reçoit le baptême sous le prénom d'Albert. À l'issue de l'école primaire, il intègre le petit séminaire de Pabré à Ouagadougou, nourrissant l'ambition de devenir prêtre. Il renonce toutefois à ce projet après l'obtention du baccalauréat. Ses études universitaires, sanctionnées par une maîtrise en études anglophones, lui ouvrent les portes de l'enseignement secondaire. Après une décennie d'expérience professionnelle au Burkina Faso, il s'installe aux États-Unis, où il découvre le mouvement kémíte. La fréquentation de ce mouvement le conduit à remettre en question son éducation chrétienne.

Sur sa page Facebook, il formule une critique virulente de la foi catholique, qu'il considère comme un instrument de domination coloniale. Il renie sa foi et manifeste son adhésion au kémítisme en adoptant le nom de Kugri, qui signifie «

Pierre » en *moore*, sa langue maternelle. Par cet acte symbolique, Kugri entérine l'abandon de son prénom occidental et affirme sa rupture avec toute influence culturelle étrangère. Membre de la diaspora burkinabè aux États-Unis, il rejoint l'association LEGRATA dès sa création. Il se définit désormais comme *maankuuda*, c'est-à-dire un adepte du culte des ancêtres.

Le parcours de Kugri illustre une conversion radicale, fondée sur une critique idéologique du christianisme perçu comme un vecteur de domination coloniale. Son abandon du prénom occidental et l'adoption d'un nom *moaga* constituent des actes de désaffiliation symbolique, traduisant une volonté de rompre avec les marqueurs culturels hérités de l'histoire coloniale. L'adhésion au kemitisme s'accompagne ici d'une réaffirmation identitaire forte, où la spiritualité ancestrale devient le socle d'une nouvelle posture culturelle et politique. Kugri incarne ainsi le profil du converti militant, pour qui le kemitisme représente une alternative spirituelle cohérente avec une vision décoloniale du monde.

2. 1. 2. Yirsob : la révolte doctrinale comme catalyseur

Issu d'une famille catholique, Yirsob (48 ans, membre fondateur de l'association LEGRATA) reçoit une éducation chrétienne et est baptisé sous le prénom de Pascal. Durant sa jeunesse, il défend avec ferveur les valeurs chrétiennes, jusqu'en 2010, année marquée par un décret ecclésial interdisant les sacrifices devant les tombes, qui vient profondément ébranler ses convictions. Contestant cette interdiction, il entreprend une réflexion sur le sens de cette pratique ancestrale, qu'il découvre comme une invocation de la clémence des ancêtres en faveur du défunt. Cette révélation nourrit sa révolte contre le christianisme, qu'il en vient à percevoir comme un vecteur de destruction des valeurs africaines. Il renonce alors à sa foi catholique, se réapproprie le culte des ancêtres, puis adhère au kemitisme. Avec plusieurs compagnons, il fonde l'association LEGRATA en 2021 à Bobo-Dioulasso.

Le cas de Yirsob met en évidence le rôle déclencheur des conflits doctrinaux dans la redéfinition des appartenances religieuses. La remise en question d'un décret ecclésial interdisant les sacrifices devant les tombes agit comme un révélateur d'un malaise plus profond : celui d'une spiritualité chrétienne jugée incompatible avec les pratiques ancestrales. Ce rejet du christianisme, motivé par une tension entre dogme et tradition, précède l'adhésion au kemitisme, qui apparaît comme une réponse à une quête de cohérence spirituelle. Yirsob incarne le profil du dissident doctrinal, dont la rupture religieuse est d'abord une réaction à une exclusion ressentie, avant de devenir un engagement idéologique.

2. 1. 3. Wendsida : une adhésion critique et sélective

Wendsida (30 ans, membre de l'association LEGRATA) est issu d'une famille catholique. Il reçoit le baptême sous le prénom de Rigobert et intègre le petit séminaire de Baskouré. Après l'obtention de son baccalauréat, il renonce à son projet sacerdotal afin de poursuivre des études supérieures en Tunisie, où il

adhère au kémítisme : « C'est en Tunisie, pendant mes études, que j'ai connu le kémítisme. Moi, ça me plaisait beaucoup parce que c'est une histoire africaine »¹.

De retour à Ouagadougou, où il est interprète œuvrant à la promotion des langues nationales, il rejoint le mouvement LEGRATA. Il abandonne sa foi catholique, mais se heurte à l'injonction de remplacer son prénom chrétien par un nom issu de l'Égypte antique. Il s'y oppose fermement : « Refuser de changer de nom a causé des problèmes avec LEGRATA. Je n'efface pas mon nom ; mon nom, c'est Kabore Wendsida Rigobert. Je n'ai pas de problème avec les chrétiens. Mon nom ne change pas, ça reste tel »².

Bien qu'ayant quitté le catholicisme, Wendsida refuse de renier son prénom chrétien et dénonce l'intolérance religieuse observée au sein du mouvement kémite. Son adhésion au kémítisme s'accompagne d'une critique du panafricanisme idéologique, qu'il juge trop abstrait. Il reproche à ses camarades de négliger l'apprentissage des langues et des traditions ancestrales au profit de revendications essentiellement symboliques. Son départ de LEGRATA en 2024 illustre une posture d'adhésion sélective et critique. Aujourd'hui, il se définit comme *maankuuda* et se prépare à succéder à son grand-père en tant que chef traditionnel de son village.

Le parcours de Wendsida révèle une posture ambivalente, où l'adhésion au kémítisme ne s'accompagne pas d'un rejet total de l'héritage chrétien. Son refus de changer de prénom et sa critique du panafricanisme idéologique témoignent d'une volonté de préserver une part de son identité tout en s'ouvrant à une spiritualité africaine. Cette adhésion sélective met en lumière les limites du kémítisme lorsqu'il devient prescriptif et intolérant. Wendsida incarne le profil du kémite critique, qui revendique une spiritualité libre, affranchie des dogmes, mais respectueuse des héritages multiples

2. 1. 4. Typologie des adhésions des kémites d'origine chrétienne

L'analyse des trajectoires permet de dégager trois profils d'adhésion au kémítisme :

- Le premier profil révèle une conversion active de certains individus au culte des ancêtres. Celle-ci s'accompagne d'un renoncement explicite à leur religion d'origine et de l'adoption du kémítisme comme spiritualité centrale. Le cas représentatif est celui de Kugri, dont la trajectoire illustre l'abandon du catholicisme, l'adoption d'un nom *moaga* et l'adhésion à LEGRATA.
- Le second profil met en évidence, chez certains individus, une rupture préalable avec leur religion d'origine, suivie d'une adhésion au kémítisme. L'abandon de la foi chrétienne, antérieur à la découverte du kémítisme, est généralement motivé par un conflit d'ordre identitaire ou doctrinal. Le cas représentatif est celui de Yirsob, dont le parcours illustre un rejet du

¹ Entretien réalisé avec Wendsida le 3 janvier 2024 à Ouagadougou.

² Ibid.

christianisme consécutif à un décret ecclésial, suivi de son engagement dans le kemitisme.

- Le troisième profil révèle, chez certains individus, une adhésion critique et sélective. Celle-ci se manifeste par un rejet partiel de la religion d'origine ; l'adhésion au kemitisme se fait sans renoncement total aux éléments identitaires chrétiens. Le cas représentatif est celui de Wendsida, dont l'itinéraire met en lumière le refus de changer de nom, la critique d'un panafricanisme jugé abstrait, et son départ de LEGRATA.

Cette typologie révèle la diversité des parcours et souligne que l'adhésion au kemitisme ne répond pas à un schéma unique, mais à des logiques différenciées selon les expériences, les conflits vécus et les aspirations identitaires.

2. 1. 5. Tensions internes et limites des adhésions

L'intolérance perçue au sein de certains mouvements kémites, notamment LEGRATA, suscite des tensions internes et entraîne des départs. L'association LEGRATA, tout comme le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », adopte une posture souvent jugée intolérante vis-à-vis du christianisme, et dans une moindre mesure, de l'islam. LEGRATA défend un kemitisme essentiellement spirituel, marqué par une injonction explicite à renoncer aux religions révélées pour embrasser le culte des ancêtres.

Cette démarche s'inscrit dans une logique décoloniale, où l'appel à l'abandon des religions importées s'accompagne fréquemment d'un sentiment de mépris envers leurs fidèles. Une telle posture suscite la désapprobation de certains kémites, à l'instar de Wendsida, qui déclare : « Ce qui m'a le plus révolté, c'est la haine envers les autres religions. Une fois, j'ai publié sur ma page Facebook : "Joyeux Noël aux frères catholiques" ; et un kémite m'a dit que ce sont des gens égarés »³. En raison de ce qu'il perçoit comme une intolérance véhiculée par les kémites, Wendsida a quitté LEGRATA, bien qu'il continue d'adhérer au culte des ancêtres. Il s'en explique ainsi : « Cette haine a fait que je ne pars plus là-bas, j'ai dit que je ne veux plus ma carte »⁴.

Les tensions observées au sein des mouvements kémites, notamment LEGRATA, traduisent les contradictions entre les discours théoriques et les pratiques sociales. L'injonction à renoncer aux religions révélées, souvent accompagnée d'un rejet virulent du christianisme, engendre des conflits internes et des départs. Le cas de Wendsida illustre les limites d'un kemitisme dogmatique, incapable d'intégrer la pluralité des parcours spirituels. Ces tensions révèlent que l'adhésion au culte des ancêtres ne garantit pas une fidélité durable au kemitisme institutionnel. Elles mettent en lumière des formes de recomposition identitaire, où les individus négocient leur spiritualité en dehors des cadres imposés, parfois en contradiction avec les principes radicaux défendus par certains kémites.

³ Entretien réalisé avec Wendsida le 3 janvier 2024 à Ouagadougou.

⁴ Ibid.

2. 2. Résistance à la spiritualité kémite : entre adhésion politique et rejet religieux

Les résultats de l'enquête révèlent que l'adhésion au kémisme chez les individus issus de milieux musulmans ne constitue pas une conversion religieuse systématique, mais plutôt une appropriation sélective de son volet politique. Cette posture traduit une tension entre la fidélité à l'islam et l'attrait pour le panafricanisme militant. Loin d'un rejet global de la religion d'origine, ces trajectoires mettent en lumière des formes de résistance à la spiritualité kémite, perçue comme incompatible avec les croyances musulmanes. Elles illustrent également une recomposition identitaire où le kémisme devient un outil de mobilisation politique, sans nécessairement entraîner une adhésion culturelle.

2. 2. 1. Sigui : entre héritage ancestral et fidélité à l'islam

Sigui (33 ans, membre du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita ») est conseiller juridique dans le secteur privé à Ouagadougou. Il est issu d'une famille pratiquant le culte des ancêtres. Il a été immergé dès son enfance dans la tradition ancestrale. Dans ce contexte, le père de Sigui était maître du rite d'initiation des jeunes gens du village. Sigui a lui-même vécu ce rite de passage en même temps que ses pairs. Son grand-père, quant à lui, occupait la fonction de *tengsoaba*, c'est-à-dire celui qui est chargé d'offrir les sacrifices au nom du lignage. Ce statut de sacrificateur a fait de Sigui un témoin privilégié et un acteur direct du culte des ancêtres, dans la mesure où il était chargé d'apporter les offrandes destinées aux sacrifices. Son enfance et son adolescence ont ainsi été profondément imprégnées par cette pratique culturelle.

Plus tard, sa scolarisation l'amène à quitter le cadre familial et, par conséquent, celui du culte des ancêtres. Il découvre alors la religion catholique par l'intermédiaire de ses camarades de lycée et, dans un processus de socialisation religieuse par les pairs, se convertit à la foi catholique, reçoit le baptême et adopte le prénom chrétien de Cédric. Toutefois, cette nouvelle appartenance religieuse ne dure que peu de temps, puisqu'elle est remplacée quelques années plus tard par une adhésion à l'islam, dès son entrée à l'université. Sa conversion à l'islam l'amène à se faire appeler Abdou. C'est à cette troisième étape de sa mobilité religieuse qu'il entre en contact avec le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », sur le campus de l'université Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou.

Dès le début de cette rencontre, il est séduit par la dimension panafricaniste du mouvement, tout en gardant ses distances vis-à-vis de son volet religieux. Bien que Sigui revendique son adhésion à l'idéologie kémite dans sa version militante et panafricaniste, il refuse fermement de changer de nom et de renoncer à son appartenance musulmane. Ce refus s'étend également à l'idée d'un retour au culte des ancêtres. Pour lui, « croire que les ancêtres ont une puissance surnaturelle » est incompatible avec l'islam : « la puissance qu'on leur attribue n'est pas acceptable en islam ; moi, en tant que musulman, je ne crois pas aux ancêtres »⁵. Ainsi, ce

⁵ Entretien réalisé avec Sigui le 14 mars 2024 à Ouagadougou.

jeune homme choisit d'être kémite tout en demeurant musulman. Il se montre partisan d'un kémitisme ouvert, non exclusif vis-à-vis des religions révélées.

Le parcours de Siguï incarne une tension entre héritage familial et convictions religieuses. Bien qu'imprégné dès l'enfance par le culte des ancêtres, il choisit de rester fidèle à l'islam, qu'il considère incompatible avec la spiritualité kémite. Son adhésion au kémitisme se limite à sa dimension panafricaniste, qu'il valorise comme levier de réappropriation culturelle. Ce positionnement révèle une capacité à dissocier les dimensions religieuse et politique du kémitisme, tout en affirmant une identité musulmane non négociable. Siguï incarne ainsi une forme de kémitisme idéologique, fondée sur une lecture critique des traditions africaines et des religions révélées.

2. 2. 2. Haroun : panafricanisme et attachement à la foi musulmane

Haroun (24 ans, militant syndical et membre du mouvement de « 2h pour nous, 2h pour Kamita ») était étudiant en deuxième année de licence de droit au moment de l'entretien en 2019. Issu d'une famille musulmane, il a quitté ses parents, résidant en Côte d'Ivoire, après l'obtention de son baccalauréat afin de poursuivre ses études supérieures au Burkina Faso. C'est à l'université Joseph Ki-Zerbo qu'il découvre le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». Séduit par le panafricanisme et l'idéologie politique défendue par ce mouvement, Haroun demeure néanmoins perplexe face à l'injonction de renoncer à sa religion musulmane. Il refuse d'abandonner son appartenance religieuse pour embrasser le culte des ancêtres. Il s'oppose également de manière catégorique à l'idée de changer de nom. Pour lui, « on peut être panafricain et aller à la mosquée ».

Haroun illustre une posture de conciliation entre engagement politique et fidélité religieuse. Son refus de renoncer à l'islam, malgré son adhésion au panafricanisme kémite, témoigne d'une volonté de préserver une cohérence spirituelle. Il revendique la possibilité d'être à la fois panafricain et musulman, contestant ainsi l'exclusivisme religieux de certains courants kémites. Ce positionnement souligne les limites d'un kémitisme prescriptif dans un contexte de pluralité spirituelle.

2. 2. 3. Tema : rupture avec le mouvement pour préserver sa foi musulmane

Tema (26 ans, ancien membre de « 2h pour nous, 2h pour Kamita », délégué général des étudiants de la cité de Kossodo à Ouagadougou) était étudiant en deuxième année de licence de philosophie au moment de l'entretien en 2019. Il est né dans une famille musulmane, puis a approfondi sa formation religieuse au sein de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI). Après l'obtention de son baccalauréat en 2014, il rejoint le Burkina Faso, pays d'origine de ses parents, afin d'y poursuivre ses études supérieures. À l'université Joseph Ki-Zerbo, il s'engage dans le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita ».

Au sein de ce mouvement étudiant, il se montre fervent défenseur du panafricanisme. Toutefois, le volet religieux du kémitisme lui pose un problème majeur. Il est profondément choqué par l'attitude de rejet envers le christianisme et

l'islam, orchestrée par les kémites. En réaction, il refuse de changer de nom et de pratiquer le culte des ancêtres, revendiquant son attachement à la foi musulmane. C'est alors qu'intervient sa rupture avec le mouvement : « J'ai milité au mouvement "2h pour nous, 2h pour Kamita" avant de m'en éloigner. En effet, sur la question religieuse, on ne s'est pas entendu, et je suis parti ».

Le cas de Tema révèle les effets d'une radicalisation idéologique sur les trajectoires individuelles. Son départ du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » est motivé par le rejet des religions révélées, qu'il perçoit comme une forme d'intolérance. Cette rupture traduit une résistance à l'effacement de la foi musulmane, et souligne les tensions internes au sein du kemitisme militant. Tema incarne une figure de dissidence religieuse, pour qui l'engagement panafricain ne peut se faire au prix d'un reniement spirituel.

2. 2. 4. Djehuty : une posture d'indifférence religieuse

Djehuty (35 ans, membre de « 2h pour nous, 2h pour Kamita ») travaille actuellement dans le secteur du bâtiment à Ouagadougou. Il est issu d'une famille musulmane. Nommé Moussa à sa naissance, il reçoit une éducation conforme aux principes de l'islam. Son entrée à l'université coïncide avec la création du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », auquel il adhère et dont il reste un membre actif. Après de longues hésitations, il renonce à sa religion d'origine sans pour autant s'engager dans le culte des ancêtres. Il se fait appeler Djehuty, nom de la divinité égyptienne associée à l'écriture, au savoir et à la parole.

Le parcours de Djehuty illustre une désaffiliation religieuse sans reconversion. Son abandon de l'islam ne s'accompagne pas d'une adhésion au culte des ancêtres, mais d'une posture d'indifférence vis-à-vis du religieux. Cette trajectoire met en évidence une forme de kemitisme non spirituel, où l'engagement se limite à l'idéologie panafricaniste. Djehuty incarne une figure de détachement religieux, révélatrice d'une quête identitaire centrée sur l'action politique plutôt que sur la croyance.

2. 2. 5. Typologie des adhésions des kémites d'origine musulmane

L'analyse des trajectoires permet de dégager trois profils d'adhésion, révélateurs des tensions entre spiritualité et idéologie :

- Le premier profil révèle l'adhésion de certains individus au kemitisme dans sa version militante et panafricaniste, tout en revendiquant simultanément leur appartenance à l'islam. Cette adhésion au volet panafricaniste du mouvement s'accompagne d'un rejet du culte des ancêtres, tout en conservant la foi musulmane d'origine. Il s'agit donc d'un kemitisme politique, sans conversion religieuse. Les parcours de Sigui, Haroun et Tema sont représentatifs de cette tendance, chacun illustrant une réinterprétation personnelle du kemitisme. Ces jeunes reformulent le kemitisme en fonction de leur trajectoire individuelle et de leurs convictions religieuses.
- Le deuxième profil regroupe des personnes ayant développé une forme de résistance face à ce qu'elles perçoivent comme une tentative d'effacement

de leur foi musulmane par le kémítisme. Cette perception peut parfois mener à une rupture avec le mouvement, rupture généralement motivée par le rejet des religions révélées. La défection de Tema, par exemple, s'explique par la radicalisation spirituelle du mouvement.

- Le troisième profil met en évidence une adhésion au kémítisme militant et panafricaniste, accompagnée d'une posture d'indifférence à l'égard du religieux. L'abandon de la religion d'origine (l'islam) s'effectue sans engagement spirituel envers le kémítisme. Le cas représentatif est celui de Djehuty, dont le parcours illustre un rejet de l'islam et une adhésion au mouvement kémite, dépourvue de toute implication rituelle.

2. 2. 6. Tensions internes et limites des adhésions

Les trajectoires religieuses des kémítes issus de l'islam révèlent une reformulation du kémítisme, souvent orientée vers ses dimensions politique et culturelle, au détriment de son volet spirituel. Cette reformulation n'est pas anodine : elle traduit une volonté de concilier engagement panafricaniste et fidélité religieuse, tout en contestant l'exclusivisme spirituel prôné par certains courants kémítes. Elle traduit une quête d'identité africaine sereine, fondée sur l'intégration plutôt que sur la rupture, et parfois marquée par une posture d'indifférence religieuse, comme l'illustre le cas de Djehuty.

Ces parcours mettent en évidence une tension fondamentale au sein des mouvements kémítes : entre une idéologie militante qui se veut décoloniale et une pratique sociale qui peine à intégrer la pluralité des croyances. L'injonction à renoncer aux religions révélées (islam et christianisme) est souvent perçue comme une forme d'intolérance, générant des conflits internes, des désengagements, voire des ruptures. Le cas de Tema illustre cette dynamique : tout en affirmant son engagement pour la libération de l'Afrique, il dénonce la dérive idéologique du mouvement kémite, qu'il juge incompatible avec sa vision inclusive du panafricanisme. À ses yeux, une posture trop théorique et radicale du kémítisme risque de devenir stérile, voire aliénante.

Ces tensions révèlent trois enjeux majeurs : d'abord la diversité des parcours spirituels, qui rend impossible toute homogénéisation des adhésions religieuses au sein du kémítisme ; ensuite les contradictions entre discours militant et pratiques inclusives, qui fragilisent la cohésion des mouvements kémítes ; enfin les limites d'un kémítisme radical dans un contexte pluraliste, où les identités religieuses sont multiples, imbriquées et souvent revendiquées comme indissociables de l'engagement politique.

Ainsi, l'analyse des résistances au kémítisme religieux montre que l'adhésion au panafricanisme ne suppose pas nécessairement une conversion spirituelle.

2. 3. Convergences et divergences des parcours religieux d'origine chrétienne et musulmane

Des points de convergence méritent d'être soulignés entre les parcours religieux des kémites issus des traditions chrétienne et musulmane. D'abord, dans les deux groupes, l'adhésion au kémitisme peut être motivée par une quête de réappropriation culturelle et identitaire. Ensuite, les tensions internes sont souvent liées à une intolérance perçue envers les religions révélées, ainsi qu'à la rigidité doctrinale de certains courants kémites. Enfin, les départs ou les ruptures s'expliquent par le refus de renier une part de soi jugée essentielle, qu'il s'agisse du nom, de la foi ou de l'héritage.

Des éléments de divergence subsistent également. Il apparaît que les kémites d'origine chrétienne tendent à intégrer le culte des ancêtres comme spiritualité centrale, tandis que ceux d'origine musulmane privilégient une lecture politique du kémitisme. Par ailleurs, la rupture religieuse est plus marquée chez les anciens chrétiens, alors que les musulmans conservent majoritairement leur foi ou adoptent une posture d'indifférence, sans véritable reconversion.

3. Discussion

3. 1. Recomposition religieuse et quête identitaire : une dynamique plurielle

Les résultats de cette enquête mettent en lumière une pluralité de trajectoires religieuses chez les adeptes du kémitisme, révélant des dynamiques de recomposition identitaire complexes, comme le soulignent F. Eboussi Boulaga (1977) et J. Mokhoathi (2024), pour qui la religion en Afrique postcoloniale est traversée par une tension entre héritage imposé et volonté d'émancipation. Ces parcours, marqués par des ruptures, des résistances et des reformulations, traduisent une quête de sens dans un contexte postcolonial africain où les appartenances religieuses sont en tension avec les aspirations panafricanistes. Cette recomposition s'inscrit dans une mobilité religieuse, c'est-à-dire le passage d'un système de croyance à un autre, souvent motivé par des conflits doctrinaux, des expériences biographiques ou des logiques de désaliénation. Ces observations, analysées au Burkina Faso par K. Langewiesche (2001), suggèrent que l'appartenance religieuse n'est pas figée, mais renégociable selon les circonstances. Elle devient une variable de gestion identitaire, où l'adhésion à une religion ne constitue pas nécessairement une valeur absolue, mais s'adapte aux exigences de la vie individuelle. Cela remet en question les discours radicaux du kémitisme sur l'irréversibilité du retour aux sources africaines, en montrant que même au sein de ce mouvement, les identités religieuses restent fluides et évolutives.

3. 2. Le kémitisme comme espace de négociation entre spiritualité et idéologie

L'analyse des profils d'adhésion révèle que le kémitisme ne constitue pas une spiritualité homogène, mais plutôt un espace de négociation entre engagement politique et quête spirituelle. Certains individus, tels que Kugri ou Yirsob, en font leur spiritualité centrale, rompant ainsi avec leur religion d'origine. Cette posture s'apparente à ce que V.-Y. Mudimbe (2021) désigne comme une « décolonisation

de l'imaginaire religieux ». En effet, le rejet explicite du christianisme, perçu comme un instrument de domination coloniale, traduit une volonté de réappropriation des systèmes de croyance africains, longtemps marginalisés dans les discours théologiques dominants. Cette démarche rejoint le combat de A. Mazama (2017), présidente d'*Afrocentricity International*, qui prône l'exclusion des religions révélées au profit du culte des ancêtres. D'autres individus, comme Sigui ou Haroun, privilégient la dimension idéologique du kémítisme tout en conservant leur foi musulmane. Cette dissociation entre spiritualité et idéologie confirme les observations de A. Boukari-Yabara (2023), selon lesquelles le panafricanisme contemporain doit composer avec la pluralité des croyances religieuses afin d'éviter les dérives identitaires. Il s'agit ici du panafricanisme envisagé comme un projet d'émancipation pour l'Afrique et sa diaspora, visant l'unité, la libération et le développement endogène.

La reformulation du kémítisme en tant que vecteur de lutte panafricaniste, plutôt que comme spiritualité exclusive, témoigne d'une volonté d'adapter l'identité kémite aux trajectoires individuelles et aux enjeux contemporains. Comme le souligne Y. Auque-Pallez (2022, p. 73), « la lutte panafricaniste afrocentrique passe par la représentation et la manière d'incarner le combat panafricaniste ». Cette posture ouvre ainsi la voie à une lecture plus inclusive et stratégique de l'identité kémite.

3. 3. Syncrétisme et hybridation religieuse : entre héritage et innovation

Les trajectoires de kémites comme Wendsida illustrent des formes de syncrétisme religieux, où l'individu compose avec plusieurs référents spirituels sans les opposer frontalement. Ce phénomène, largement documenté dans la société burkinabè (A. Degorce *et al.*, 2019 ; A. Degorce et L. Kibora, 2021), traduit une logique d'hybridation entre héritage ancestral et religions révélées. Il témoigne d'une volonté de préserver une cohérence identitaire dans un contexte de pluralisme religieux. Le syncrétisme devient ainsi une stratégie d'adaptation, permettant aux individus de naviguer entre les injonctions communautaires et leurs aspirations personnelles.

3. 4. Tensions internes et limites doctrinales du kémítisme

Les tensions observées au sein des mouvements kémites, notamment autour de l'injonction à renoncer aux religions révélées, révèlent les limites d'un kémítisme dogmatique. Le rejet de l'islam et du christianisme, perçu comme une forme d'intolérance, entraîne des départs et des ruptures, comme le montre le cas de Tema. Ces cas de défection montrent que le kémítisme, lorsqu'il devient exclusif et normatif, perd sa capacité fédératrice. L'injonction à renoncer aux religions révélées suscite des ruptures, même chez des militants convaincus du panafricanisme ou immergés dans le culte des ancêtres. Cette limite interroge la viabilité du kémítisme comme projet spirituel unificateur dans un contexte marqué par la pluralité religieuse et la diversité des parcours individuels.

3. 5. Vers une spiritualité africaine plurielle et inclusive

En définitive, cette étude montre que l'adhésion au kemitisme s'inscrit dans une logique de recomposition religieuse, où les individus négocient leur appartenance entre fidélité religieuse, quête identitaire et engagement politique. Elle met en évidence la nécessité de penser le kemitisme comme une spiritualité plurielle, capable d'intégrer les parcours hybrides, les résistances doctrinales et les aspirations panafricanistes. Dans un contexte africain marqué par la diversité des croyances, seule une approche inclusive et dialogique peut permettre au kemitisme de s'imposer comme une alternative crédible aux modèles religieux dominants.

Conclusion

Cette recherche a exploré les dynamiques par lesquelles les kemités ouagalais renégocient leurs appartenances religieuses face à l'injonction du retour au culte des ancêtres. Il en ressort que l'adhésion au kemitisme engendre des reconfigurations identitaires complexes, marquées par une pluralité de trajectoires spirituelles.

Chez certains individus, cette adhésion se traduit par un abandon de leur religion d'origine, chrétienne ou musulmane, au profit du culte des ancêtres, ou par une posture d'indifférence vis-à-vis de celui-ci. D'autres, en revanche, s'approprient uniquement le volet panafricaniste du kemitisme tout en revendiquant leur foi musulmane, rejetant explicitement le culte des ancêtres. Certains encore vivent un conflit identitaire entre leur appartenance religieuse initiale et les injonctions du kemitisme, ce qui les conduit parfois à se détourner du mouvement tout en réinvestissant la sphère panafricaniste en dehors de toute affiliation kémite. Enfin, d'autres cas témoignent d'un retour au culte des ancêtres sans pour autant s'inscrire pleinement dans le kemitisme ni dans les rituels inspirés de l'Égypte antique, illustrant une réappropriation autonome de l'appel au retour aux sources africaines.

La diversité de ces parcours religieux individuels met en lumière le décalage entre les pratiques vécues et le discours officiel des mouvements kemités à Ouagadougou. Alors que ce discours prône une radicalité fondée sur le retour aux sources ancestrales africaines, les identités religieuses des adeptes s'avèrent multiples, hybrides et situées. Loin d'être unilinéaire, l'appartenance kémite se décline selon des profils variés : on peut se revendiquer kémite sans pratiquer le culte des ancêtres, être panafricaniste sans adhérer au kemitisme, ou encore honorer les ancêtres tout en s'émancipant de l'idéologie kémite.

Ces constats invitent à repenser les catégories religieuses et identitaires à l'aune des pratiques concrètes, en reconnaissant la fluidité des appartenances et la capacité des individus à naviguer entre différentes sphères symboliques.

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 », *Études de la Chaire Diasporas Africaines*, 2, p. 1-99. Sciences Po Bordeaux et Université Bordeaux Montaigne.
- BOUKARI-YABARA Amzat, 2023, *Panafricanisme et spiritualité africaine*, Paris, Présence Africaine.
- DEGORCE Alice, KIBORA Ludovic et LANGEWIESCHE Katrin, 2019, *Rencontres religieuses et dynamiques sociales au Burkina Faso*, Dakar, Amalion.
- DEGORCE Alice et KIBORA Ludovic, 2021, *Migrations, mobilités et réseaux religieux au Burkina Faso*, Dakar, Amalion.
- DIOP Cheikh Anta, 1967, *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou réalité historique ?* Paris, Présence Africaine.
- EBOUSSI BOULAGA Flavien, 1977, *La crise du Muntu*, Paris, Présence Africaine.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, « Religion as memory », *The pragmatics of defining religion: Contexts, concepts, and contests*, dirigé par J. Platvoet et A.-L. Molendijk, Leiden, Brill, p. 73-92.
- LANGEWIESCHE Katrin, 2001, *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Marseille.
- MALDONADO-TORRES Nelson, 2007, « De la colonialité de l'être : contributions à l'élaboration d'un concept », *Études culturelles*, 21(2-3), p. 240-270.
- MARY André, 2001, « En finir avec le bricolage...? », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, p. 27-30.
- MARY André, 2005, « Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines », *Social Compass*, 53 (3), p. 281-294.
- MAZAMA Ama, 2001, « The Afrocentric paradigm: Contours and definitions », *Journal of black studies*, 31 (4), p. 387-405.
- MAZAMA Ama, 2002, « Afrocentricity and African Spirituality », *Journal of Black Studies*, 33 (2), p. 218-234
- MAZAMA Ama, 2017, « Afrocentricity and African Spirituality in the 21st Century », *Journal of Black Studies*, 48(6), p. 515-531.
- MBONDA Ernest-Marie, 2021, *Une décolonisation de la pensée : études de philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne Université Presse.
- MIGNOLO Walter, 2013, « Introduction : Colonialité du pouvoir et pensée décoloniale », *Mondialisation et option décoloniale*, p. 1-21.
- MIGNOLO Walter *et al.*, 2021, « Parce que la colonialité est partout, la décolonialité est inévitable », *Multitudes*, 84 (3), p. 57-67.
- 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>.
- MUDIMBE Valentin-Yves, 2021, *L'invention de l'Afrique : gnose, philosophie et ordre de la connaissance* (Laurent Vannini, trad.), Paris, Présence africaine.

Jérémie POGOROWA / Processus de « kemitisation » à Ouagadougou : entre adhésions et résistances religieuses / Revue *Échanges*, n°25, décembre 2025

OBENGA Théophile, 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'harmattan.