



PRATIQUES SOCIALES ET CONSTRUCTIONS SYMBOLIQUES DU KÉMITISME DANS LE CONTEXTE BURKINABÈ

[Étapes de traitement de l'article]

Date de soumission : 17-10-2025 / Date de retour d'instruction : 26-10-2025 / Date de publication : 12-12-2025

Jérémie POGOROWA

Faculté des Langues, Lettres, Arts, Sciences Humaines et Sociales (FLASHS)
Université Saint Thomas d'Aquin (USTA)-Ouagadougou/Burkina Faso
pogorowa.jp@gmail.com

Résumé : Cette étude vise à analyser et à comprendre les spécificités sociales, idéologiques et symboliques du kemitisme au Burkina Faso, à partir d'une enquête ethnographique menée à Ouagadougou entre 2017 et 2024.. Ce courant, issu des dynamiques panafricanistes contemporaines, connaît une visibilité croissante dans les milieux urbains et intellectuels, notamment à travers le mouvement étudiant « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et l'association LEGRATA. L'approche qualitative adoptée – observation participante, entretiens et analyse des productions numériques – met en évidence une structuration encore fragile du mouvement, marquée par une forte présence en ligne contrastant avec une mobilisation physique limitée. Les résultats révèlent quatre traits majeurs : (1) un ancrage urbain et élitiste concentré dans les espaces universitaires ; (2) une faible représentation féminine, révélatrice de tensions entre discours identitaire et inclusion sociale ; (3) une dissociation entre engagement virtuel et participation rituelle, illustrant les limites d'un activisme numérique ; (4) une porosité idéologique menant à une extension large et parfois ambiguë du qualificatif « kémite ». L'étude contribue ainsi à documenter une forme de religiosité émergente articulant quête identitaire, réappropriation culturelle et stratégies de légitimation dans un contexte sociopolitique en recomposition..

Mots-clés : kemitisme, panafricanisme, Ouagadougou, identité, spiritualité.

SOCIAL PRACTICES AND SYMBOLIC CONSTRUCTIONS OF KEMETISM IN THE BURKINABÈ CONTEXT

Abstract : This study analyzes the social, ideological, and symbolic specificities of Kemitism in Burkina Faso, based on an ethnographic survey conducted in Ouagadougou between 2017 and 2024. This movement, stemming from contemporary Pan-Africanist dynamics, has gained increasing visibility in urban and intellectual circles, particularly through the student movement “*2h pour nous, 2h pour Kamita*” and the LEGRATA association. The qualitative approach adopted – participant observation, interviews, and analysis of digital productions – highlights the movement's still fragile structure, characterized by a strong online presence contrasting with limited physical mobilization. The results reveal four major features: (1) an urban and elitist anchoring concentrated in university spaces; (2) low female representation, indicative of tensions between identity discourse and social inclusion; (3) a disconnect between virtual engagement and ritual participation, illustrating the limits of digital activism; (4) ideological porosity leading to a broad and sometimes ambiguous application of the term “*Kemite*.” This study contributes to documenting an emerging religiosity that combines identity quest, cultural reappropriation, and legitimation strategies in a sociopolitically evolving context.

Keywords: Kemitism, Pan-Africanism, Ouagadougou, Identity, Spirituality.

Introduction

Depuis le début du XXI^e siècle, l'Afrique de l'Ouest connaît une recomposition profonde de ses paysages religieux et identitaires notamment par les mobilités diasporiques et la circulation transnationale des idéologies afrocentristes. Dans ce contexte, le kémentisme, courant spirituel et identitaire revendiquant un héritage pharaonique et panafricain, s'impose progressivement comme un espace de réflexion, de contestation et de réappropriation symbolique des héritages africains. Au Burkina Faso, la montée du kémentisme est particulièrement perceptible dans la capitale Ouagadougou, où émergent, au cours de cette dernière décennie, des organisations étudiantes, associatives et culturelles se réclamant de cette spiritualité.

Le kémentisme s'inscrit dans une dynamique de recomposition identitaire et religieuse en Afrique contemporaine. Il mobilise des références à l'afrocentricité (M.-K. Asante, 2003 ; A. Mazama, 2001 ; 2002 ; 2017), aux théories de la mémoire collective (M. Halbwachs, 1997), ainsi qu'aux approches postcoloniales qui interrogent la réappropriation des héritages africains (A. Mbembe, 2000). Ce cadre théorique articule trois dimensions : d'abord la mémoire historique, à travers la revendication d'un héritage pharaonique comme matrice identitaire ; ensuite la construction identitaire, à travers l'élaboration d'une appartenance symbolique fondée sur la réhabilitation des savoirs africains ; enfin la résistance culturelle, à travers la contestation des paradigmes occidentaux et la mise en avant d'une épistémologie endogène. Ce socle théorique permet de comprendre le kémentisme comme un mouvement hybride, à la croisée des spiritualités, des idéologies panafricanistes et des mobilisations numériques.

Malgré la visibilité croissante du kémentisme dans les espaces urbains ouest-africains, ce courant demeure largement marginalisé dans la recherche académique. Les travaux existants privilégient l'analyse des recompositions religieuses classiques ou des idéologies panafricanistes, sans interroger les formes locales d'appropriation du kémentisme, les stratégies de légitimation de ses acteurs ni les tensions internes qui traversent le mouvement. Ce déficit limite la compréhension des dynamiques sociales et identitaires contemporaines en Afrique de l'Ouest.

C'est précisément dans ce vide scientifique que s'inscrit la présente étude. Elle propose d'examiner le kémentisme à Ouagadougou comme un mouvement hybride, à la croisée des spiritualités, des idéologies panafricanistes et des mobilisations numériques. La contribution de cette recherche réside dans l'attention portée aux pratiques locales, aux logiques d'engagement et aux modalités de légitimation des acteurs kémentistes.

La question centrale est alors la suivante : comment le kémentisme, en tant que courant spirituel, identitaire et politique, se construit-il, se légitime-t-il et se manifeste-t-il dans le contexte urbain et sociopolitique de Ouagadougou ? L'hypothèse postule que le kémentisme au Burkina Faso constitue un mouvement hybride, dont la force réside moins dans son ancrage rituel que dans sa capacité à produire une identité symbolique et une visibilité numérique, en s'appuyant sur des réseaux urbains et intellectuels. La mobilisation kémentiste repose davantage sur des formes d'adhésion symbolique que sur un engagement spirituel structuré.

L'objectif général est d'analyser les dynamiques de construction, de légitimation et de manifestation du kémentisme dans le contexte urbain et sociopolitique



de Ouagadougou, afin de comprendre ses enjeux identitaires, culturels et institutionnels. De façon spécifique, il s'agit de :

- Décrire les trajectoires, profils et logiques d'engagement des acteurs kémites à Ouagadougou.
- Analyser les modalités de légitimation et les pratiques (intellectuelles, numériques et rituelles) qui structurent le mouvement.
- Examiner les tensions internes (mobilisation limitée, questions de genre, fragmentation doctrinale) et leurs implications pour l'institutionnalisation du kemitisme.
- Interpréter la manière dont le kemitisme redéfinit les frontières d'appartenance et les identités collectives dans un contexte marqué par la mondialisation et la porosité idéologique.

1. Méthodologie

1.1. Contexte et origine de l'étude

L'étude trouve son point de départ dans l'observation d'un phénomène émergent dans le paysage universitaire et sociopolitique de Ouagadougou : la montée en visibilité du mouvement étudiant « 2h pour nous, 2h pour l'Afrique », fondé en 2013. Cette organisation s'est développée dans un climat politique marqué par des tensions croissantes, jusqu'à l'insurrection populaire de 2014. C'est dans ce contexte que nous avons rencontré pour la première fois ce collectif, en 2015, lors d'une enquête consacrée à la politisation des mouvements étudiants. À l'époque, le groupe revendiquait une filiation assumée avec le panafricanisme de Cheikh Anta Diop, qui orientait sa posture militante et sa présence publique.

À partir de 2018, le mouvement amorce une profonde transformation identitaire, que l'on peut qualifier de processus de « kemitisation ». Ce repositionnement idéologique se matérialise par un changement de nom – le collectif devient « 2h pour nous, 2h pour Kamita » – et par une affiliation plus nette à l'univers symbolique du kemitisme. Cette mutation, aussi rapide que significative, a suscité l'intérêt d'une enquête ethnographique dédiée à la compréhension de ce courant spirituel en pleine émergence dans la capitale burkinabè.

1.2. Approche méthodologique

La recherche s'appuie sur une enquête ethnographique de longue durée, articulée autour de l'observation participante, d'entretiens semi-directifs et d'une analyse médiatique. Elle s'est construite grâce à des échanges réguliers avec un groupe d'informateurs kémites, permettant de comprendre les dynamiques internes du mouvement ainsi que ses relations avec le contexte sociopolitique. Inscrite dans une démarche qualitative à visée compréhensive, cette étude mobilise les outils de l'ethnographie pour analyser l'évolution du kemitisme dans les espaces sociopolitiques et universitaires de Ouagadougou.

1.3. Cadre spatio-temporel de l'enquête

Le travail de terrain s'est déroulé à Ouagadougou, capitale du Burkina Faso entre 2017 et 2024. L'enquête s'est déroulée en deux phases, chacune ouvrant sur un niveau d'analyse particulier.

La première phase se situe entre 2017 à 2020. Au cours de cette étape, l'attention s'est portée sur le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». L'immersion a permis d'observer ses activités militantes, ses réunions, ses prises de parole publiques ainsi que ses modes de communication en ligne. L'année 2018, notamment, marque un tournant : la première célébration du nouvel An kémite à Ouagadougou et la création de Kamita TV ont contribué à affirmer publiquement l'identité kémite du mouvement. Cette phase du terrain a révélé une prédominance des enjeux sociopolitiques dans l'appropriation du kemitisme par les militants, laissant les dimensions religieuses encore en retrait.

La seconde phase (2021-2024) débute dans un contexte de vives tensions autour de la destruction de fétiches à la paroisse Saint Pierre de Gounghin en avril 2021, événement qui a provoqué l'indignation des cercles kémites. Cette période a été particulièrement riche en interactions, car les réactions médiatiques ont permis d'identifier plusieurs organisations kémites actives : « 2h pour nous, 2h pour Kamita », LEGRATA (Le Grand Retour de l'Afrique sur la Terre de ses Ancêtres), *Faso Kudumdé*, *Maaya Blôn* et *Miirya*. L'enquête s'est cependant focalisée sur deux d'entre elles : le mouvement étudiant et l'association LEGRATA, fondé en 2021 à Bobo-Dioulasso, qui revendique fermement la dimension religieuse du kemitisme et se présente comme apolitique. L'étude parallèle de ces deux groupes a offert une compréhension fine des deux orientations majeures du kemitisme : l'une militante et politique, l'autre plus résolument spirituelle et ritualiste.

1.4. Population d'étude et échantillonnage

La population de l'étude est constituée de 28 participants issus de deux organisations kémites particulièrement actives à Ouagadougou : 18 membres du mouvement étudiant « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et 10 membres de l'association LEGRATA. Le choix de ces deux groupes répond à une stratégie d'échantillonnage raisonné visant à saisir la pluralité interne du kemitisme, entre une orientation plus politique et militante, d'une part, et une orientation davantage spirituelle et ritualisée, d'autre part. Cet échantillonnage qualitatif a ainsi privilégié les acteurs considérés comme « porteurs » du mouvement, c'est-à-dire ceux investis dans les activités publiques, les rituels ou les prises de position médiatiques.

Le profil des enquêtés est majoritairement masculin. Cette surreprésentation s'explique par la configuration même des mouvements kémites à Ouagadougou, où les postes de responsabilité, la maîtrise des savoirs doctrinaux et l'animation des rituels restent largement occupés par des hommes. Quelques femmes participent toutefois aux activités, mais leur présence demeure marginale.

Les entretiens ont été réalisés dans différents cadres de la vie quotidienne et militante : dans les domiciles des enquêtés et dans les « quartiers généraux » où se tiennent les réunions, les formations idéologiques et les activités communautaires. Cette diversité des lieux de collecte a permis d'appréhender la pluralité des contextes d'engagement, de saisir les interactions informelles entre membres et de mieux comprendre la manière dont les acteurs articulent leur identité kémite à leurs trajectoires individuelles, scolaires ou professionnelles.

L'échantillonnage s'est construit progressivement, selon une logique de saturation théorique. Les premiers entretiens ont ouvert la voie à d'autres contacts, par



effet « boule de neige », facilitant l'accès à des informateurs clés : responsables associatifs, membres novices, officiants rituels, militants médiatiques, anciens membres. Ce processus itératif a permis d'atteindre une diversité de profils tout en garantissant la cohérence analytique de l'ensemble des données recueillies.

1.5. Techniques de collecte des données

La collecte des données s'est appuyée sur une combinaison de méthodes qualitatives permettant de saisir, au plus près, les dynamiques internes et externes des mouvements kémites étudiés. L'observation participante a constitué l'un des piliers de cette démarche. Elle a été menée aussi bien lors des activités militantes que durant les rassemblements rituels, offrant ainsi un accès privilégié aux modes d'organisation, aux interactions entre membres et à la mise en scène des identités kémites dans la vie sociale. Cette immersion prolongée a permis d'observer les gestes, les discours, les pratiques symboliques et les moments de socialisation qui échappent souvent aux seules données déclaratives.

Les entretiens semi-directifs, réalisés individuellement ou en petits groupes, ont complété ces observations. Ils ont offert un espace de dialogue permettant de recueillir les trajectoires personnelles, les motivations d'engagement, les conceptions spirituelles et les lectures politiques que les acteurs associent au kemitisme. La diversité des profils interrogés a contribué à enrichir la pluralité des points de vue et à confronter les discours internes aux pratiques observées.

En parallèle, une analyse continue des communications en ligne a été menée. Les pages Facebook, vidéos de Kamita TV, publications WhatsApp internes et autres supports numériques ont constitué une source précieuse pour suivre l'évolution des discours, des mobilisations et des stratégies de visibilité des organisations kémites. Ces matériaux numériques, très présents dans la pratique kémite, complètent les données du terrain et en prolongent la temporalité.

1.6. Considérations éthiques

Les entretiens ont été conduits dans le respect des normes éthiques en vigueur. Les participants ont été dûment informés du caractère scientifique de l'étude ainsi que de l'usage exclusivement académique des données recueillies. Leur consentement libre et éclairé a été systématiquement sollicité et obtenu oralement avant chaque entretien ou enregistrement. Dans un souci de confidentialité, l'ensemble des propos a été anonymisé et les identités des acteurs remplacées par des pseudonymes. Par ailleurs, une attention particulière a été accordée au respect des moments rituels, en privilégiant une posture d'observation discrète, afin de préserver la confiance des interlocuteurs.

1.7. Traitement et analyse des données

Les données recueillies au cours du terrain ont fait l'objet d'un travail systématique de transcription, d'organisation et de codage thématique. Chaque entretien a été intégralement retranscrit. Les notes d'observation participante, consignées au fil des activités militantes, des rencontres informelles et des rituels, ont quant à elles été réorganisées en journaux de terrain permettant une lecture chronologique et analytique des situations observées.

L'analyse a reposé sur une démarche inductive inspirée des approches de la *Grounded Theory*. Plutôt que d'imposer un cadre théorique préconstruit, le matériau empirique a guidé l'émergence progressive de catégories interprétatives. Ces catégories ont progressivement pris forme autour de plusieurs axes : le caractère urbain et intellectuel des mouvements, la faible représentation féminine, les dynamiques identitaires à l'intérieur des groupes, ainsi que les stratégies de légitimation et de visibilité déployées dans l'espace public et médiatique.

Afin de renforcer l'analyse, une triangulation méthodologique a été opérée. Les données issues de l'observation participante ont été confrontées aux discours produits lors des entretiens, puis mises en parallèle avec les contenus diffusés sur les réseaux sociaux et les plateformes médiatiques des mouvements. Cette triangulation a permis d'identifier les écarts éventuels entre discours et pratiques, de repérer les points de convergence récurrents, et de replacer les prises de position des acteurs dans les dynamiques contextuelles plus larges de la scène sociopolitique ouagalaise.

Cette combinaison de méthodes a ainsi contribué à une interprétation ethnographique plus fine, en articulant les dimensions visibles, discursives et symboliques du kemitisme et en restituant la complexité des interactions qui façonnent ce mouvement dans la capitale burkinabè.

2. Résultats

2.1. *Un phénomène urbain et intellectuel*

L'une des caractéristiques majeures du kemitisme burkinabè réside dans son ancrage urbain et intellectuel. Au Burkina Faso, son développement s'est concentré d'abord à Ouagadougou, avant de s'étendre à Bobo-Dioulasso puis à d'autres villes du pays. Il s'agit d'un phénomène social qui touche principalement les milieux étudiants, les intellectuels et certains acteurs culturels. Dembélé, 29 ans, comptable de profession, explique comment il a été attiré par l'association LEGRATA : « Ce mouvement m'a captivé parce que la plupart des membres sont des fonctionnaires, des hauts cadres. Ce sont des gens qui ont fréquenté l'université comme moi. Donc il y a des débats intellectuels »¹. Son ami Traoré, 31 ans, jeune médecin, confirme ce constat en ajoutant que « des personnes qui n'ont pas fait l'université, il y en a très peu dans l'association ; le mouvement n'arrive pas à séduire les jeunes du quartier, c'est-à-dire ceux qui sont en train de chercher de l'argent. Ils ne s'y intéressent pas »².

Cette configuration urbaine et intellectuelle du kemitisme est également observable dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest, notamment au Togo, au Bénin, au Sénégal, en Côte d'Ivoire et au Mali (DIRD, 2023), où le kemitisme se développe dans les grandes agglomérations, porté par des intellectuels et des militants panafricanistes.

Le développement du kemitisme dans les zones urbaines s'explique par la densité des espaces de réflexion identitaire et la présence d'infrastructures propices à la mobilisation intellectuelle. Le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » illustre cette dynamique : il s'agit d'un collectif essentiellement étudiant, né sur le campus de l'université Joseph Ki-Zerbo à Ouagadougou. De son côté, l'association LEGRATA

¹ Entretien réalisé avec Dembélé le 12 avril 2024 à Ouagadougou

² Entretien réalisé avec Traoré le 12 avril 2024 à Ouagadougou.



regroupe des intellectuels, des acteurs culturels, des membres de la diaspora burkinabè, ainsi que des chefs traditionnels, dont plusieurs sont d'anciens fonctionnaires de l'État aujourd'hui retraités. Créée en 2021 à Bobo-Dioulasso, cette association a très vite transféré son siège à Ouagadougou afin de renforcer sa visibilité et son rayonnement national. La diversité socioprofessionnelle de ses membres témoigne de l'élargissement progressif du kemitisme au-delà du cercle universitaire, tout en conservant une forte empreinte urbaine et intellectuelle.

2.2. Une faible représentation féminine

Une caractéristique notable des mouvements kemités au Burkina Faso est la faible représentation féminine dans leurs structures et activités. Ce constat est partagé par plusieurs acteurs du mouvement, notamment Bala, 35 ans, membre fondateur du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », doctorant en études culturelles africaines à l'université Joseph Ki-Zerbo. Il reconnaît que « l'intérêt des filles demeure limité pour l'instant. La présence féminine au sein de l'organisation reste faible : seules quelques filles y participent actuellement, ce qui montre qu'un travail conséquent reste nécessaire pour renforcer leur implication »³. Dans le groupe WhatsApp de l'association LEGRATA, la présence massive des hommes contraste fortement avec la rareté des figures féminines. De même, sur les comptes Facebook tels que « Communauté Kamite Burkina », « Kamita Yaar », « LEGRATA », « 2h pour nous, 2h pour Kamita », la participation féminine aux débats demeure très faible. Wendsida, 30 ans, ancien membre de LEGRATA, interprète et promoteur de langues nationales au Burkina Faso, confirme cette tendance : « les femmes sont très peu présentes dans l'association ; je dirais même trop peu présentes »⁴.

Plusieurs facteurs peuvent expliquer cette faible participation féminine. D'une part, l'image militante et parfois radicale que projette le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » peut dissuader certaines étudiantes ou sympathisantes. D'autre part, le langage et la rhétorique utilisés sur les réseaux sociaux par certains militants kemités sont souvent virulents, notamment à l'égard des religions révélées telles que le christianisme et l'islam. Ce discours de rejet peut heurter les sensibilités religieuses et freiner l'engagement féminin, surtout dans un contexte où les femmes sont souvent socialisées dans des cadres religieux plus conservateurs. C'est ce que confirme Tiiga, 38 ans, membre de LEGRATA et enseignant de philosophie au lycée : « Les femmes ne s'engagent pas dans des choses trop compliquées. Le kemitisme est un mouvement jugé trop complexe ; les femmes craignent les insultes »⁵.

Par ailleurs, si l'idée d'un retour aux sources africaines séduit certaines femmes scolarisées, l'implication dans les pratiques culturelles liées au culte des ancêtres représente une étape supplémentaire, souvent plus difficile à franchir. Cette réticence se manifeste notamment lors des célébrations du rite du *djibôn* international, généralement médiatisées, mais caractérisées par une faible présence féminine.

Cette faible représentation mérite toutefois d'être nuancée. En effet, certaines femmes sont actives ou sympathisantes sur les réseaux sociaux, participant aux débats et relayant les contenus liés au kemitisme, même si leur présence physique dans les

³ Entretien réalisé avec Bala le 14 mars 2024 à Ouagadougou.

⁴ Entretien réalisé avec Wendsida le 3 janvier 2024 à Ouagadougou.

⁵ Entretien réalisé avec Tiiga le 30 mars 2024 à Ouagadougou.

activités culturelles et militantes reste limitée. Cette forme d'engagement numérique témoigne d'un intérêt croissant, mais encore discret, des femmes pour les idéaux kemités.

En somme, la faible représentation féminine dans les mouvements kemités au Burkina Faso s'explique par une combinaison de facteurs socioculturels, idéologiques et discursifs.

2.3. *Mobilisation kemitite : entre virtuel et réel*

Malgré une forte présence sur les réseaux sociaux, la mobilisation effective des mouvements kemités au Burkina Faso demeure relativement limitée. Les activités physiques, telles que le *djibôn* et portées notamment par l'association LEGRATA, rencontrent des difficultés à mobiliser un nombre conséquent de participants s'identifiant réellement au kemitisme. Cette faible participation contraste avec la forte visibilité numérique observée sur les plateformes en ligne. Ce contraste met en lumière une dynamique de mobilisation essentiellement virtuelle, où l'engagement en ligne ne se traduit pas systématiquement par une implication concrète sur le terrain.

À ce jour, aucune donnée statistique officielle ne permet d'évaluer avec précision le nombre d'adhérents aux mouvements kemités burkinabè, rendant toute estimation de leur envergure incertaine. Bala, l'un des membres fondateurs du cadre « 2h pour nous, 2h pour Kamita », observe que si la majorité des membres manifeste une forte activité sur les plateformes numériques, leur participation aux événements en présentiel demeure limitée. Toutefois, à l'occasion du nouvel An kemitite célébré le 19 juillet, les conférences organisées sur le campus suscitent ponctuellement un intérêt notable, mobilisant un nombre significatif d'étudiants sensibles aux thèses panafricanistes.

Les débats organisés sur le campus constituent une activité ordinaire du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». À ce propos, Paul, 35 ans, l'un des membres fondateurs, doctorant en géographie à l'université Joseph Ki-Zerbo, souligne que ce cadre intellectuel perdure au sein du campus. Il reconnaît toutefois une baisse significative de la mobilisation : « Je pense que le débat continue à l'université ; mais, en vérité, le mouvement n'arrive plus à mobiliser plus de 10 personnes »⁶. Cette volatilité des adhérents peut s'expliquer par la nature estudiantine du mouvement, où la mobilité académique et professionnelle constitue un facteur déterminant. Les membres, souvent jeunes et en formation, sont fréquemment appelés à se déplacer, ce qui limite leur participation régulière aux activités sur le terrain.

Un constat similaire s'observe au sein de l'association LEGRATA, bien que selon des modalités légèrement différentes. Wendsida, l'un des membres, témoigne : « on n'est pas nombreux ; ceux qui viennent régulièrement à la permanence ne dépassent pas 30 personnes. Pourtant, sur le groupe WhatsApp, on doit être 100 ou 200 ». Leurs pages Facebook, dénommées « Communauté Kamite Burkina » et « Kamita Yaar », comptent quelques centaines d'adhérents, ce qui est sans commune mesure avec la participation effective aux événements organisés. La mobilisation réelle reste donc modeste comparée à l'activité numérique, soulignant une tension entre visibilité en ligne et ancrage social.

⁶ Entretien réalisé avec Paul le 18 avril 2024 à Ouagadougou.



2.4. Porosité idéologique et extension du qualificatif « kémite »

Une autre caractéristique du kemitisme burkinabè réside dans la porosité de ses frontières idéologiques et l'extension du qualificatif « kémite » à des individus ou groupes dont l'adhésion doctrinale au mouvement n'est pas toujours explicite. En effet, les associations kémites tendent à qualifier de « kémite » toute personne pratiquant le culte des ancêtres, indépendamment de son niveau d'engagement ou de sa connaissance des fondements idéologiques du mouvement.

Cette extension s'applique notamment aux *dozos*, confréries traditionnelles reconnues pour leurs pratiques rituelles et leur rôle culturel dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest. Lors de certaines célébrations, telles que le *djibôn* international, les associations kémites collaborent avec ces confréries, considérées parfois comme des kémites à part entière. Ces interactions traduisent une forme d'appropriation du culte des ancêtres par le mouvement kémite, au-delà de ses cercles militants.

Par ailleurs, quelques figures politiques, intellectuelles et culturelles sont également perçues presque comme des kémites par les kémites burkinabè, en raison de leur attachement au culte des ancêtres. Il s'agit notamment du syndicaliste et homme politique Bassolma Bazié, de l'écrivain et musicien Konomba Traoré, de l'homme politique et chef coutumier Mélégué Traoré, ainsi que du conteur, forgeron et acteur culturel Kientega Pingdwende Gérard dit « KPG ». Ces personnalités, bien connues de la société burkinabè, revendiquent depuis toujours leur fidélité aux traditions ancestrales, avant même l'arrivée du kemitisme au Burkina Faso. Leur attachement public au culte des ancêtres, l'un des modes d'expression du kemitisme, a souvent conduit à leur assimilation symbolique au mouvement. Il est vrai que certains acteurs culturels comme Konomba Traoré expriment ouvertement leur rejet des religions révélées telles que le christianisme et l'islam, et entretiennent des liens très étroits avec les kémites. Konomba est parrain du *djibôn* international organisé par les kémites, et quasi-membre de LEGRATA, notamment via sa participation à ses plateformes numériques, telles que leur groupe WhatsApp.

Dans cette logique, les membres des associations kémites attribuent également ce qualificatif à toute figure ayant promu le panafricanisme ou œuvré à la valorisation des cultures africaines. Ainsi, l'association LEGRATA cite des personnalités telles que Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Kwame Nkrumah et Thomas Sankara, considérés comme des références historiques du panafricanisme et comme des kémites. Cette pratique d'extension du qualificatif « kémite » est observée dans d'autres contextes, notamment au Mali, 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 (DIDR/OFPRA, 2023).

En définitive, le kemitisme burkinabè apparaît comme un phénomène en construction, porté par des dynamiques diasporiques, estudiantines et culturelles. Malgré une forte présence numérique, sa réalité sociale demeure marginale. La faible représentation féminine, la porosité idéologique et l'appropriation du culte des ancêtres par des groupes traditionnels constituent autant de défis pour sa structuration. L'avenir du mouvement dépendra de sa capacité à élargir sa base sociale, à renforcer sa cohérence doctrinale et à clarifier ses contours identitaires.

3. Discussion

3.1. *Urbanité et élitisme*

Le kemitisme burkinabè se manifeste principalement dans les milieux urbains, porté par des intellectuels, des artistes et des étudiants. Cette concentration géographique et sociale soulève la question de son potentiel d'expansion dans les zones rurales, où les pratiques traditionnelles demeurent fortement enracinées et les références religieuses plus conservatrices. Cette tension entre modernité urbaine et tradition rurale a été analysée par F. Eboussi Boulaga (1980), qui souligne que toute entreprise de réappropriation culturelle doit composer avec les réalités locales et les résistances communautaires.

Le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » illustre l'implication active de la jeunesse estudiantine dans la redéfinition des repères identitaires. En s'inspirant du panafricanisme de C.-A. Diop (1981), ce collectif propose une lecture critique de l'histoire africaine et une réaffirmation de la dignité noire. Cette démarche rejoint les travaux de M. Bassong (2006), qui insiste sur le rôle des jeunes intellectuels dans la revalorisation des civilisations africaines précoloniales comme fondement d'une conscience politique renouvelée. À travers ses débats organisés au campus universitaire de Ouagadougou, le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » participe à la formation d'une conscience historique et politique chez ses membres, dans une logique proche de celle décrite par G. Biyogo (2012), pour qui la pensée kémite constitue une épistémologie de la résistance.

Par ailleurs, l'association LEGRATA mobilise une diversité socioprofessionnelle composée d'intellectuels, de professionnels, de chefs traditionnels et de membres de la diaspora. Cette configuration démontre que le kemitisme dépasse le cadre universitaire pour toucher des sphères plus larges de la société, tout en conservant une forte empreinte élitiste et urbaine. Cette urbanité, bien qu'elle favorise la diffusion des idées, peut constituer un obstacle à l'ancrage du mouvement dans les espaces ruraux, où les logiques communautaires et les référents culturels diffèrent sensiblement.

3.2. *Invisibilisation du féminin*

La faible représentation féminine dans les cercles kémites traduit une tension entre un discours se voulant émancipateur et des pratiques parfois excluantes. Le rejet des religions révélées, souvent perçues comme des vecteurs de socialisation féminine, peut en partie expliquer cette marginalisation. Toutefois, cette dynamique constitue un frein à la légitimation du mouvement dans des sociétés où les femmes occupent une place centrale dans les rites familiaux et la transmission des savoirs spirituels (O. Oyèwùmí, 1997).

Cette invisibilisation interroge la capacité du kemitisme à intégrer les dynamiques de genre dans sa structuration idéologique et rituelle. Elle soulève également la question de l'inclusivité du mouvement dans un contexte où l'émancipation féminine constitue un enjeu social majeur (B. Hooks, 2000). Malgré ces limites, le kemitisme transnational bénéficie de l'apport intellectuel et du militantisme de voix afrocentriques influentes, telles que A. Mazama (2001 ; 2002 ; 2017), dont les



recherches et voyages rappellent la nécessité d'une résistance culturelle et intellectuelle aux logiques de domination raciale.

3.3. *Les ambivalences de la visibilité militante à l'ère du numérique*

Le kemitisme burkinabè bénéficie aujourd'hui d'une forte présence sur les réseaux sociaux, qui jouent un rôle majeur d'amplification des discours et d'élargissement du public touché. Cette visibilité numérique, fréquemment mise en avant comme un indicateur de vitalité du mouvement, révèle pourtant des contrastes significatifs : elle coexiste avec une participation relativement faible aux activités culturelles et communautaires en présentiel. Ce décalage met en évidence les limites d'un activisme principalement virtuel dans la consolidation d'un mouvement spirituel durable.

La distinction entre visibilité virtuelle et ancrage réel s'avère particulièrement heuristique pour comprendre les dynamiques du kemitisme burkinabè. Les plateformes numériques facilitent la mise en scène des événements, des symboles et des discours, mais elles ne garantissent pas une implantation sociale solide. Ce phénomène fait écho aux analyses de H. Campbell et R. Tsuria (2021), qui soulignent que la religion en ligne oscille entre la simple extension médiatique des pratiques traditionnelles et l'émergence de formes innovantes de croyance et d'appartenance. Dans le cas étudié, le numérique confère au kemitisme un rayonnement potentiellement trompeur, en donnant l'impression d'une mobilisation forte alors que les interactions concrètes avec les communautés locales demeurent limitées. H. Campbell (2012) parle à ce propos de *networked religion*, où la communauté se construit par des réseaux numériques mais reste dépendante de pratiques incarnées pour sa légitimité.

Cette dynamique s'inscrit plus largement dans les logiques de « circulation identitaire » observées sur Internet, où les appartenances se construisent à travers des contenus partagés, souvent fragmentés ou réinterprétés. Les réseaux sociaux offrent ainsi au kemitisme un espace de diffusion transnational facilitant l'identification symbolique, notamment au sein des jeunesses urbaines ou diasporiques. Toutefois cette appartenance numérique peut produire des identités plus fluides, parfois décontextualisées ou dépolitisées. Les travaux de C. Helland (2005) confirment cette ambivalence en distinguant « religion online », centrée sur la diffusion d'information, de « online religion », marquée par des pratiques rituelles interactives : la première favorise une visibilité étendue mais tend à produire des formes d'engagement moins structurées.

La faible mobilisation physique observée dans le cadre du kemitisme burkinabè illustre les difficultés d'une spiritualité qui repose sur des gestes, des objets rituels et des lieux porteurs de sacralité. L'absence de rituels partagés affaiblit le sentiment d'appartenance et limite la transmission intergénérationnelle. Ces limites d'une religiosité dématérialisée ont été également souligné dans les analyses de D. Douyère (2015), pour qui la communication religieuse numérique, bien qu'elle dynamise la visibilité, ne peut suppléer les pratiques incarnées nécessaires à la pérennité des groupes religieux. Le kemitisme s'inscrit dans cette tension : le numérique apparaît comme un espace d'expérimentation, de mobilisation et de reformulation identitaire,

tout en peinant à se traduire en structures organisées, en temples ou en rituels fédérateurs.

Cette ambivalence met en lumière la difficulté du mouvement à convertir sa visibilité en une implantation durable et socialement reconnue. Elle soulève la question de la légitimité des appartenances virtuelles : le fait de se revendiquer kémite en ligne suffit-il pour être reconnu par la communauté ? Comme le rappelle M. Selim (2012), le numérique ne constitue pas un univers distinct, mais bien une dimension intégrée au quotidien, où se redéfinissent les liens sociaux. Dans le contexte du kemitisme burkinabè, cette articulation entre engagement virtuel et faible enracinement matériel apparaît ainsi comme l'un des principaux défis pour l'avenir du mouvement.

3.4. *Le kemitisme burkinabè : entre adhésion symbolique et engagement rituel*

La distinction entre adhésion symbolique et engagement rituel constitue une clé de lecture essentielle pour comprendre les modalités d'appropriation du kemitisme au Burkina Faso. Certains acteurs se réclament de cette spiritualité afrocentrique sans s'investir dans sa pratique rituelle, tandis que d'autres y adhèrent de manière plus profonde, articulant croyances, gestes et discipline culturelle. Cette dualité confirme les analyses de A. Mazama (2003), qui souligne la pluralité des formes d'incorporation des spiritualités afrocentriques dans les milieux urbains africains.

L'adhésion symbolique regroupe des individus sensibles aux fondements idéologiques du kemitisme (réappropriation historique, valorisation identitaire et critique des héritages religieux coloniaux) sans intégrer pleinement ses structures doctrinales ou rituelles (M.-K. Asante, 2010). Leur implication demeure principalement intellectuelle et culturelle, nourrie par les travaux afrocentristes de Cheikh Anta Diop ou de Jean-Philippe Omotunde, et s'exprime souvent dans l'espace numérique. Dans cette perspective, le partage de contenus kémites ou la participation à des débats en ligne constituent une forme d'engagement distancié. Ce profil se retrouve notamment chez certains étudiants qui relaient des publications kémites sans participer à des rituels ni appartenir à un groupe formalisé.

À l'inverse, l'engagement rituel concerne des adeptes investis dans la dimension spirituelle du mouvement. Ils participent au *djibôn*, rituel de libation dédié aux ancêtres, et s'intègrent dans des groupes organisés. Leur vision du monde repose sur une revalorisation locale du culte des ancêtres, considéré comme fondement identitaire majeur (T. Obenga, 2001). Ce type d'engagement se manifeste par une adhésion doctrinale et rituelle complète, traduisant une volonté de reconstruction spirituelle enracinée dans les traditions précoloniales africaines (A. Mazama, 2017). Les travaux de R. Hackett (2015) et K. Pype (2017) sur la digitalisation du religieux en Afrique montrent que, malgré l'importance croissante des réseaux numériques, la matérialité des rituels demeure centrale pour la légitimité et la pérennité des mouvements spirituels.

Ainsi, le kemitisme burkinabè se situe à la croisée d'une adhésion symbolique large mais souvent superficielle, et d'un engagement rituel plus restreint mais profondément structurant pour les adeptes. Cette tension structurelle influence fortement sa dynamique de développement et son ancrage social, en posant la



question de la légitimité des appartenances virtuelles et de la capacité du mouvement à se traduire en pratiques incarnées et durables.

Conclusion

L'analyse des résultats met en évidence plusieurs traits structurants du kemitisme tel qu'il se déploie à Ouagadougou.. Ce mouvement apparaît d'abord comme un phénomène urbain et intellectuel, structuré autour d'acteurs issus principalement des milieux universitaires, culturels et diasporiques observés sur le terrain. Son ancrage dans les espaces de réflexion estudiantine témoigne de la centralité de l'université Joseph Ki-Zerbo comme incubateur des idéologies panafricanistes et afrocentristes contemporaines.

Toutefois, l'étude révèle une faible représentation féminine, qui semble liée à la tonalité militante du discours kemitiste, à la prégnance de normes religieuses conservatrices et à la distance que de nombreuses femmes entretiennent vis-à-vis des pratiques rituelles associées au culte des ancêtres. Cette dimension genrée souligne les tensions entre revendication identitaire et inclusion sociale dans la dynamique du mouvement.

La recherche montre également que la mobilisation kémite demeure essentiellement virtuelle, la participation effective aux activités sur le terrain restant marginale. L'écart entre visibilité numérique et engagement concret peut ainsi être interprété comme une forme de militantisme symbolique caractéristique de certains mouvements identitaires contemporains.

Enfin, la porosité idéologique du mouvement et l'extension du qualificatif « kémite » à divers acteurs culturels ou politiques traduisent une volonté d'appropriation inclusive mais aussi une fragilité doctrinale. Ces constats suggèrent que le kemitisme burkinabè, encore en phase de structuration, oscille entre quête spirituelle, affirmation identitaire et stratégie de reconnaissance sociale.

Sur le plan scientifique, cette étude contribue à documenter une forme émergente de religiosité africaine, inscrite dans la revalorisation des traditions et la redéfinition des appartenances collectives. Sur le plan social, elle met en lumière les enjeux d'inclusion, de cohérence et de durabilité auxquels devront répondre les acteurs kemités s'ils aspirent à inscrire durablement leur mouvement dans le paysage religieux et intellectuel du Burkina Faso.

Références bibliographiques

ASANTE Molefi Kete, 2003, *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, Chicago, African American Images.

ASANTE Molefi Kete, 2010, " Afrocentricity and the argument for civic commitment: Ideology and citizenship in a United States of Africa", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 632 (1), p. 121-131.

BIYOGO Grégoire, 2012, *La pensée kémite : une épistémologie de la résistance*, Paris, L'Harmattan.

- CAMPBELL Heidi, 2012, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London, Routledge.
- CAMPBELL Heidi et TSURIA Ruth, 2021, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, London, Routledge.
- DIOP Cheikh Anta, 1981, *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*, 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*.
- DOUYERE David, 2015, « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », *Tic & Société*, 9 (1-2), <http://ticetsociete.revues.org/1822>, 2016.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1980, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*. Paris, Présence Africaine.
- HACKETT Rosalind, 2015, *Religion and Media in Africa: Reflections on the Field*. *Journal of Religion in Africa*, Bloomington IN, Indiana University Press.
- HALBWACHS Maurice, 1997, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- HELLAND Christopher, 2005, « Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the internet », *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*.
- HOOKS bell, 2000, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. South End Press.
- 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, 2003, *L'impératif afrocentrique*, Paris, Menaibuc.
- MAZAMA Ama, 2017, « Afrocentricity and African Spirituality in the 21st Century », *Journal of Black Studies*, 48(6), p. 515-531.
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Editions Karthala.
- MBOG Bassong, 2006, *L'Afrique centrale face à son destin : Essai sur la renaissance africaine*, Paris, L'Harmattan.
- OBENGA Théophile, 2001, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan.
- OMOTUNDE Jean-Philippe, 2012, *La géopolitique du savoir : pour une science afrocentrée*. Menaibuc.
- OYĚWÙMÍ Oyèrónké, 1997, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press.
- PYPE Katrien, 2017, « Pratiques religieuses africaines et médias numériques: prolonger la réflexion », *Émulations-Revue de sciences sociales*, 24, p. 135-144.
- SELIM Monique, 2012, « Le numérique et le lien social : une approche anthropologique », *Revue des sciences sociales*, 47(2), 89-102.