
**LES DYNAMIQUES SOCIOCULTURELLES DE
L'EMERGENCE DU KEMITISME AU BURKINA FASO**

POGOROWA Jérémie

Université Saint Thomas d'Aquin (USTA) /Burkina Faso

E-mail : pogorowa.jp@gmail.com

Soumission : 18/11/2025

Acceptation : 14/12/2025

Résumé : Cette recherche analyse les dynamiques socioculturelles ayant favorisé l'émergence du kémitisme au Burkina Faso. Le kémitisme est appréhendé comme un mouvement spirituel et identitaire inspiré des traditions pharaoniques. L'étude repose sur une enquête ethnographique conduite à Ouagadougou entre 2017 et 2024. Elle met en évidence l'articulation entre trajectoires diasporiques, implantations locales et influences transnationales. Les circulations migratoires et académiques constituent des vecteurs majeurs de diffusion afrocentrique. Des acteurs formés aux États-Unis et en Afrique ont contribué à l'importation de ces référents. Sur le plan endogène, le mouvement étudiantin « 2h pour nous, 2h pour Kamita » a joué un rôle fondateur. La création de l'association LEGRATA a marqué une étape décisive dans l'institutionnalisation du courant. L'influence de figures panafricanistes telles que Ama Mazama, Théophile Obenga et Kémi Séba est également déterminante. Le kémitisme apparaît ainsi comme un espace de recomposition identitaire, articulant revendication culturelle, quête spirituelle et affirmation politique.

Mots-clés : Kémitisme ; afrocentricité ; diaspora ; panafricanisme ; Ouagadougou.

Abstract: This research analyzes the sociocultural dynamics that have facilitated the emergence of Kemetism in Burkina Faso. Kemetism is understood as a spiritual and identity-based movement inspired by Pharaonic traditions. The study is grounded in an ethnographic investigation conducted in Ouagadougou between 2017 and 2024. It highlights the interplay between diasporic trajectories, local implantations, and transnational influences. Migratory and academic circulations constitute major channels for the dissemination of Afrocentric ideas. Actors trained in the United States and in various

African countries have contributed to the introduction of these references. On the endogenous level, the student movement “2h pour nous, 2h pour Kamita” played a foundational role. The creation of the association LEGRATA marked a decisive step in the institutionalization of the movement. The influence of Pan-Africanist figures such as Ama Mazama, Théophile Obenga, and Kémi Séba is also crucial. Kemetism thus appears as a space of identity reconfiguration, combining cultural assertion, spiritual quest, and political affirmation.

Keywords: Kemetism; Afrocentricity; Diaspora; Pan-Africanism; Ouagadougou.

Introduction

Depuis la fin du XX^e siècle, l’Afrique subsaharienne connaît une profonde recomposition de ses espaces religieux, sous l’effet conjugué de la mondialisation, des mobilités diasporiques et du renouveau des identités culturelles africaines. Ce contexte favorise l’émergence de nouvelles formes de religiosité, souvent portées par des acteurs intellectuels et militants engagés dans une démarche de réappropriation symbolique de l’héritage africain. Au Burkina Faso, cette dynamique se manifeste à travers la montée du kémétisme, mouvement spirituel et identitaire inspiré des traditions de l’Égypte antique, qui prône la réhabilitation des valeurs africaines et la rupture symbolique avec les religions importées.

Le kémétisme s’inscrit dans un champ intellectuel traversé par plusieurs traditions critiques. D’abord, les travaux de C.-A. Diop (1981) sur la continuité historique africaine, ainsi que ceux de F. Fanon (1961) et A. Mbembe (2000) sur la subjectivation postcoloniale, qui éclairent les dimensions politiques et existentielles de cette réappropriation spirituelle. Ensuite, l’afrocentricité développée par M.-K. Asante (2003) et A. Mazama (2001, 2002, 2007), et qui valorise le réancrage de l’expérience africaine dans la production du savoir. À ce propos, W.-B. Churu et N. Wachira (2022), dans leur étude sur la jeunesse africaine, soulignent le rôle de l’afrocentricité dans la redynamisation de la spiritualité et de la culture africaines. Enfin, la sociologie des nouveaux mouvements religieux (H. Champion, 1995 ; D. Hervieu-Léger, 1999), qui permet d’analyser les logiques

d'innovation, d'institutionnalisation et de légitimation symbolique. Par ailleurs, les recherches consacrées à la pluralisation du croire en Afrique (C. Mayrargue, 2009 ; M. Lasseur et C. Mayrargue, 2011 ; M. Lasseur, 2016 ; A. Degorce et L. Kibora, 2021 ; M. Agnieszka Kedzierska, 2022) ont mis en lumière la mobilité des appartenances et la réinvention des pratiques rituelles dans un contexte de globalisation religieuse.

Toutefois, le kémitisme, dans ses formes de réappropriation locales, demeure un angle mort de la recherche francophone, souvent confondu avec le panafricanisme politique, mouvement qui vise à construire une unité africaine forte, à défendre la souveraineté du continent et à renforcer la solidarité avec la diaspora africaine. La présente étude se justifie donc par la nécessité de combler cette lacune scientifique et de documenter l'essor récent du kémitisme au Burkina Faso. Elle propose une analyse empirique et contextualisée du phénomène au Burkina Faso, à la croisée des dynamiques diasporiques et des logiques locales d'ancrage spirituel.

La question centrale qui guide cette recherche est la suivante : Quelles sont les dynamiques socioculturelles, diasporiques et transnationales qui ont favorisé l'émergence et la légitimation du kémitisme au Burkina Faso ? Autrement dit, comment des acteurs sociaux issus de milieux étudiants, intellectuels ou diasporiques parviennent-ils à transformer un référentiel afrocentrique né dans la diaspora en une pratique spirituelle enracinée dans le contexte burkinabè ?

Cette étude repose sur trois hypothèses principales :

- Le kémitisme burkinabè trouve son origine dans la diaspora intellectuelle, vecteur d'importation et d'adaptation des idéaux afrocentriques.
- Sa consolidation résulte de la structuration associative et étudiante, qui assure sa visibilité et son institutionnalisation dans l'espace public.
- Le kémitisme constitue un espace de recomposition identitaire hybride, combinant spiritualité ancestrale, militantisme panafricaniste et revendication culturelle.

L'objectif général de cette recherche est d'analyser les logiques sociales et culturelles qui ont favorisé l'émergence et la diffusion du kémitisme au Burkina Faso. Plus spécifiquement, il s'agit de :

-
- Identifier les trajectoires diasporiques et locales des premiers adeptes kémites ;
 - Examiner les processus d'institutionnalisation du mouvement à travers les associations et les réseaux transnationaux ;
 - Comprendre comment les influences intellectuelles et panafricanistes ont contribué à la légitimation de cette religiosité afrocentrique ;
 - Analyser les tensions identitaires entre héritage culturel, influences globales et enjeux de reconnaissance dans le champ religieux burkinabè.

1. Méthodologie

1.1. Genèse de l'étude

La présente étude est née d'un constat relatif à l'émergence et à la progressive médiatisation d'un mouvement panafricaniste dans l'espace universitaire et sociopolitique de Ouagadougou. Ce mouvement, connu sous l'appellation « 2h pour nous, 2h pour l'Afrique », voit le jour en 2013 dans un contexte marqué par de fortes tensions politiques qui culmineront avec l'insurrection populaire d'octobre 2014 au Burkina Faso. Notre première rencontre avec ce mouvement étudiant remonte à 2015, lors d'une enquête de terrain consacrée à la politisation des mouvements étudiants sur le campus de Ouagadougou.

Inspiré des idéaux panafricanistes de Cheikh Anta Diop (unité culturelle et historique de l'Afrique, symbolisée par l'Égypte antique noire ; État fédéral souverain ; développement endogène autonome), ce mouvement s'est d'abord affirmé dans une logique néo-panafricaniste avant d'opérer, à partir de 2018, une mutation idéologique en changeant de nom pour devenir « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». Cet acte marque une inscription plus visible dans le champ sociopolitique et culturel burkinabè. C'est à partir de cette période qu'est née l'idée d'entreprendre une enquête approfondie sur le kémitisme et ses manifestations dans la capitale.

1.2. Approche méthodologique

La méthodologie adoptée s'appuie sur une enquête ethnographique de longue durée, articulée autour de l'observation

participante, complétée par des entretiens semi-directifs et par une analyse des productions médiatiques. Ce dispositif s'est construit à partir de relations suivies avec un noyau d'informateurs kémites, permettant de documenter les dynamiques internes du mouvement ainsi que ses modes d'interaction avec l'environnement sociopolitique. Cette recherche s'inscrit dans une approche qualitative à visée compréhensive, mobilisant les outils de l'ethnographie pour analyser les logiques sociales et politiques du kémitisme dans les espaces universitaire et sociopolitique de Ouagadougou.

1.3. Cadre spatio-temporel de l'enquête

L'enquête s'est déroulée à Ouagadougou, capitale du Burkina Faso, entre 2017 et 2024. Elle s'est faite en deux phases successives :

La première phase (2017-2020) s'est concentrée sur le mouvement étudiantin « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». Elle a combiné l'observation directe sur le terrain et l'analyse des activités relayées sur les réseaux sociaux. Cette période a révélé l'émergence d'un kémitisme structuré, notamment à travers la célébration du nouvel An kémité en 2018, ponctuée de conférences et d'autres activités culturelles. La création de « Kamita TV », plateforme de diffusion en ligne, a également marqué une étape importante dans la visibilité du mouvement. Les données recueillies ont mis en évidence la dimension sociopolitique du kémitisme, davantage que son versant religieux. Ce constat a motivé l'élargissement de l'enquête à d'autres organisations kémites afin de mieux cerner la pluralité du phénomène.

La seconde phase (2021-2024) s'est ouverte à la suite d'un événement marquant : l'incinération de fétiches à la paroisse Saint Pierre de Gounghin en avril 2021, qui a suscité une vive réaction des mouvements kémites. Cet incident a permis d'identifier cinq organisations évoluant à Ouagadougou : « 2h pour nous, 2h pour Kamita », LEGRATA (Le Grand Retour de l'Afrique sur la Terre de ses Ancêtres), *Faso Kudumde, Maaya Blôn et Miiryá*. L'enquête s'est alors recentrée sur deux mouvements majeurs : « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et l'association LEGRATA, née en 2021 à Bobo Dioulasso avant de s'implanter à Ouagadougou. Le premier incarne une tendance politique du kémitisme, tandis que le second revendique une orientation religieuse, apolitique, axée sur le retour aux sources ancestrales africaines.

Cette phase a été enrichie par l'observation participante d'un événement majeur commencé en 2022 à Ouagadougou : la célébration annuelle du *djibôñ* international sur les rives du barrage de Tanghin. Ce rite sacrificiel, réunissant l'ensemble des mouvements kémites et des groupes traditionnalistes tels que les *dozos*, a constitué un moment fort de légitimation culturelle pour le kémitisme dans l'espace ouagalais.

1.4. Population et échantillonnage

La population ciblée par cette recherche est constituée des membres des mouvements kémites actifs dans la ville de Ouagadougou. Deux organisations ont été retenues comme objets principaux d'investigation : le mouvement étudiantin « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et l'association LEGRATA. Le choix de ces deux structures s'explique par leur rôle central dans la diffusion du kémitisme, l'une privilégiant une orientation politique et militante, l'autre mettant l'accent sur la dimension religieuse et culturelle du retour aux sources africaines.

Au total, vingt-huit personnes ont été interviewées. Parmi elles, dix-huit sont issues du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », tandis que dix appartiennent à l'association LEGRATA. Cette répartition a permis de couvrir les deux tendances majeures du kémitisme : la tendance politique et la tendance religieuse. L'échantillon a été constitué de manière raisonnée, en privilégiant les acteurs les plus actifs et les plus représentatifs de leurs organisations. Ce choix méthodologique s'inscrit dans une logique qualitative, où la pertinence des discours recueillis prime sur la représentativité statistique.

La population enquêtée se caractérise par une forte prédominance masculine, la présence féminine étant marginale. Ce déséquilibre reflète la composition réelle des mouvements kémites, où les hommes occupent la majorité des postes de responsabilité et participent plus activement aux activités publiques. La faible représentation des femmes constitue en soi un élément d'analyse, révélant les rapports de genre au sein de ces organisations.

1.5. Techniques de collecte des données

Au fil de l'enquête, les données se sont tissées à travers plusieurs chemins. D'abord, il y a eu les propos recueillis lors d'entretiens semi-directifs, parfois en tête-à-tête, parfois en groupe. Les entretiens se sont déroulés dans des espaces variés de la capitale, allant des domiciles familiaux aux « quartiers généraux » des mouvements, en passant par des lieux de socialisation informelle. Cette diversité des cadres d'entretien a permis de saisir les acteurs dans leurs environnements kémites, favorisant une meilleure compréhension de leurs pratiques et de leurs représentations.

Parallèlement, une immersion prolongée dans la vie et les événements des mouvements kémites a permis d'observer de l'intérieur les pratiques, les discours et les interactions. Cette observation participante, vécue au rythme des principales activités des kémites (cérémonies rituelles, conférences) a donné accès à une compréhension plus fine des dynamiques collectives.

Enfin, le terrain s'est prolongé dans l'espace numérique. Les réseaux sociaux, les vidéos et les publications en ligne ont constitué une matière essentielle pour saisir les stratégies de médiatisation et les contenus idéologiques diffusés. Ces supports numériques, notamment la Kamita TV ainsi que les pages Facebook (« Communauté Kamite Burkina », « Kamita Yaar », « LEGRATA », « 2h pour nous, 2h pour Kamita ») ont révélé une autre facette du mouvement : celle de sa présence et de son influence dans la sphère digitale.

1.6. Considérations éthiques

Les entretiens ont été conduits conformément aux principes éthiques en vigueur. Les participants ont été informés du caractère scientifique de la recherche et de l'usage strictement académique des données recueillies. Leur consentement éclairé a été obtenu oralement avant chaque entretien ou enregistrement. Afin de préserver la confidentialité des informations personnelles et sensibles, les propos ont été anonymisés et les noms des acteurs remplacés par des pseudonymes. Une vigilance particulière a été accordée au respect des espaces rituels, en adoptant une posture d'observation discrète, attentive et respectueuse des dynamiques communautaires.

1.7. Traitement et analyse des données

Le traitement et l'analyse des données ont suivi une démarche qualitative conforme aux exigences de l'enquête ethnographique de longue durée menée entre 2017 et 2024. L'ensemble du matériau recueilli (notes d'observation, entretiens semi-directifs, enregistrements audio, contenus numériques et productions médiatiques) a fait l'objet d'un processus d'organisation, de transcription et de codification.

Dans un premier temps, les données issues des entretiens ont été intégralement transcrites, puis relues à plusieurs reprises afin d'identifier les éléments saillants relatifs aux trajectoires des acteurs, aux modes d'organisation des mouvements kémitiques et aux registres discursifs mobilisés. Les notes d'observation participante ont été classées chronologiquement et thématiquement, permettant de restituer la dynamique interne des groupes étudiés, leurs rituels, leurs interactions et leurs modalités d'inscription dans l'espace public.

L'analyse a reposé sur une démarche inductive inspirée de la théorisation ancrée. Les données ont été codées manuellement selon un système de catégories évolutif, construit à partir des récurrences observées dans les discours et les pratiques. Trois grands ensembles thématiques ont progressivement émergé : les logiques diasporiques et intellectuelles de circulation des idées afrocentriques ; les processus d'institutionnalisation et de structuration organisationnelle ; les recompositions identitaires articulant spiritualité, militantisme et revendication culturelle.

Les matériaux numériques (vidéos, publications Facebook) ont été analysés à partir d'une grille spécifique portant sur les stratégies de médiatisation, les formes de mise en scène du kémitisme et les registres argumentatifs mobilisés pour se légitimer. Cette analyse a permis de saisir la manière dont les acteurs construisent une présence publique, élaborent un discours d'autorité et articulent leur engagement local à des imaginaires transnationaux.

Le croisement des différentes sources a constitué un élément central du traitement des données. La triangulation entre observations, entretiens et productions médiatiques a permis de renforcer la validité des résultats, en confrontant les discours déclaratifs aux pratiques observées et aux représentations diffusées dans l'espace numérique. Cette démarche a également permis d'identifier les tensions internes au mouvement, les divergences entre

tendances politiques et religieuses, ainsi que les variations dans les modes d'adhésion.

Enfin, l'analyse a été conduite dans une perspective compréhensive, attentive aux significations que les acteurs attribuent à leurs pratiques et à leur engagement. L'objectif n'était pas de mesurer quantitativement l'ampleur du kémitisme, mais d'en restituer les logiques sociales, les dynamiques d'appropriation et les enjeux symboliques dans le contexte burkinabè.

2. Résultats

2.1. Origines diasporiques du kémitisme burkinabè

L'implantation du kémitisme au Burkina Faso s'inscrit dans une dynamique transnationale, marquée par l'influence de la diaspora burkinabè. Avant son enractinement local, ce courant religieux et culturel a été adopté par des Burkinabè résidant à l'étranger, notamment aux États-Unis. Par ailleurs, le phénomène de mobilité académique et en particulier la mobilité étudiante a favorisé le contact de jeunes étudiants burkinabè et d'intellectuels avec des acteurs et idéologies kémites, aussi bien en Occident qu'à l'intérieur de l'Afrique. Ces trajectoires migratoires ont contribué à l'importation de références afrocentriques (Cheikh Anta Diop, Molefi Kete Asante), en particulier celles issues du kémitisme afro-américain, dans la construction identitaire des premiers adeptes burkinabè.

Parmi les figures de cette adhésion diasporique, le cas de Kugri, 55 ans, membre de LEGRATA, se révèle particulièrement significatif. Professeur d'anglais au lycée dès le début des années 1990, il s'installe aux États-Unis autour des années 2000. Il entre en contact avec le kémitisme afro-américain, né dans les années 1970 dans un contexte de quête identitaire et de rejet de l'héritage colonial et chrétien. Séduit par cette démarche de réappropriation culturelle, Kugri remet en question son héritage chrétien et adopte une posture critique à l'égard de la foi catholique, qu'il perçoit comme un vecteur de domination coloniale. Ce processus de rupture se manifeste par l'abandon de son prénom chrétien au profit du nom « Kugri » qui signifie « pierre » en *mooré*, sa langue maternelle. Il se définit désormais comme *maankuuda*, c'est-à-dire un adepte du culte des ancêtres. Ce changement de nom, interprété comme une refondation identitaire africaine, s'inscrit dans une logique afrocentrique proche de celle des militants afro-

américains, pour qui la réappropriation du nom africain constitue une étape essentielle vers l'authenticité africaine (Y. Auque-Pallez, 2022). Tout en continuant de résider aux États-Unis, Kugri est membre de l'association kémité LEGRATA, basée au Burkina Faso.

Un autre parcours illustratif est celui de Wendsida, 30 ans, membre de LEGRATA, interprète et promoteur des langues nationales burkinabè. Il découvre le kémitisme en 2010 en Tunisie, lors de ses études supérieures. Cela se fait par l'intermédiaire d'étudiants camerounais également engagés dans ce courant. Il en témoigne : « J'avais des amis camerounais qui tenaient une page Facebook consacrée à ce sujet. Ils animaient des émissions à partir de leur Radio Libre Francophone pour parler du kémitisme. Ça me plaisait beaucoup et j'ai adhéré au kémitisme »¹. À son retour à Ouagadougou après les études, Wendsida rejoint l'association LEGRATA dès sa création, contribuant ainsi à l'ancrage local du mouvement. En présentant le groupe WhatsApp de LEGRATA, cet informateur kémité indique que certains membres résident en Europe ou aux États-Unis.

Ces deux trajectoires illustrent un double processus dans l'émergence du kémitisme au Burkina Faso : d'une part, l'engagement de Burkinabè initiés à l'étranger, porteurs d'une vision afrocentrique basée sur la fierté et l'identité africaines et sur la valorisation de l'histoire et des paradigmes culturels africains; d'autre part, la structuration progressive de mouvements locaux au cours de la dernière décennie, ayant favorisé l'enracinement du kémitisme dans le paysage religieux et culturel urbain.

2.2. Genèse locale du mouvement

L'implantation locale du kémitisme au Burkina Faso s'est progressivement consolidée à travers des initiatives étudiantes et associatives. Parmi celles-ci, le mouvement « 2h pour nous, 2h pour l'Afrique » constitue une étape fondatrice. Créé en 2013 sur le campus de l'université Joseph Ki-Zerbo à Ouagadougou, ce collectif d'étudiants consacrait quotidiennement deux heures à des débats sur les enjeux politiques du continent africain, dans une perspective panafricaniste de Cheikh Anta Diop. À ses débuts, le mouvement ne revendiquait pas une orientation kémité explicite, mais s'inscrivait dans un panafricanisme politique et militant sans revendication religieuse.

¹ Entretien réalisé avec Wendsida le 4 janvier 2024 à Ouagadougou.

Cette tendance initiale est confirmée par Paul, 35 ans, doctorant en géographie et membre fondateur du mouvement avant de s'en dissocier : « Au début, on aimait faire des débats politiques pour éveiller la conscience des jeunes au panafricanisme. Le mouvement n'était pas spirituel, mais uniquement panafricain. Le kémitisme est venu bien après »².

Au fil du temps, le groupe a évolué vers une revendication identitaire et spirituelle, traduite par un changement de dénomination en 2018 : « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». Cette réorientation marque l'intégration du kémitisme dans les discours et les pratiques du mouvement. Les membres se définissent désormais comme des kémites, en référence à la civilisation de l'Égypte pharaonique. Bala, 35 ans, l'un des membres fondateurs du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita », est doctorant en études culturelles africaines. Il explicite cette nouvelle orientation : « Nous nous référons désormais comme des kamites ; ce qui est une forme de revendication philosophique et morale ; une manière d'exister par soi-même dans son espace »³. Ce tournant marque aussi la célébration pour la première fois du nouvel An kémite (le 19 juillet) et la création de la Kamita TV, une plateforme de webdiffusion de l'idéologie et des activités kémites.

À ce mouvement étudiantin s'ajoute une autre structure d'obédience kémite, au profil distinct : il s'agit de l'association LEGRATA, fondée en 2021 à Bobo-Dioulasso. Rapidement dotée d'un siège à Ouagadougou, cette association regroupe des professionnels, des intellectuels, des acteurs culturels et des chefs traditionnels. Ses membres résident aussi bien au Burkina Faso, notamment à Ouagadougou et dans d'autres régions, qu'au sein de la diaspora burkinabè établie en Afrique, en Europe ou aux États-Unis. L'adhésion à LEGRATA implique l'acceptation de principes identitaires forts : renoncement à la religion d'origine (chrétienne ou musulmane) et, éventuellement, abandon du prénom religieux au profit d'un nom culturel africain ou tiré de l'Égypte antique. L'association fonctionne notamment via un groupe WhatsApp qui, selon Wendsida, l'un de ses membres, comptait entre 100 et 200 membres en janvier 2024.

L'expérience de ces deux mouvements d'obédience kémite permet de cerner les contours de l'émergence locale du kémitisme au Burkina Faso. À ce jour, ce sont principalement ces deux entités qui

² Entretien réalisé avec Paul le 18 avril 2024 à Ouagadougou.

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

assurent la visibilité publique du kémitisme, contribuant à sa légitimation sociale, culturelle, politique et religieuse. Ainsi, la genèse locale du kémitisme burkinabè repose sur une double dynamique : d'une part, l'évolution idéologique de mouvements étudiantins vers une spiritualité kémite ; d'autre part, la structuration d'associations transversales comme LEGRATA, qui assurent la diffusion et la reconnaissance du kémitisme dans l'espace socioculturel national. Outre ces deux mouvements, quelques autres associations culturelles sont régulièrement citées parmi les acteurs de la promotion du culte des ancêtres et des cultures africaines au Burkina Faso. Il s'agit notamment de *Faso Kudumde*, *Maaya Blôn* et *Miirya*, qui participent activement à la diffusion des idéaux kémites dans divers espaces sociaux et culturels.

2.3. Influences régionales et transnationales

La structuration du kémitisme au Burkina Faso s'inscrit dans un réseau de dynamiques régionales et transnationales ayant favorisé son émergence. Le Mali, en particulier, apparaît comme un foyer précurseur dans l'organisation du mouvement kémite en Afrique de l'Ouest. Contrairement au Burkina Faso, où le kémitisme s'est structuré plus récemment, le Mali a connu une organisation plus précoce du mouvement entre 2010 et 2015, d'après 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). Cette antériorité, marquée par la naissance du 3RNA *Maaya* (Rassemblement pour la Réhabilitation de la Religion Négro-Africaine-*Maaya*) et dominée par la figure de Doumbi Fakoly, écrivain et penseur panafricaniste malien, suggère une influence notable du modèle malien sur la configuration du kémitisme burkinabè.

L'association culturelle malienne *Maaya Blôn*, née au Mali avant d'ouvrir une représentation au Burkina Faso, joue également un rôle central dans cette dynamique. Elle entretient des liens étroits avec l'association burkinabè LEGRATA, notamment dans la diffusion des discours et pratiques kémites via les réseaux sociaux. L'impact de *Maaya Blôn* s'est concrétisé par l'organisation, pour la première fois, de la troisième édition du *djibô* international à Ouagadougou en 2022. Cet événement réunit chaque année plusieurs associations œuvrant pour la valorisation des cultures africaines et le culte des ancêtres,

illustrant ainsi la circulation transnationale des idées et des pratiques kémites.

Dans cette dynamique, les mouvements kémites « 2h pour nous, 2h pour Kamita » et LEGRATA revendiquent, elles aussi, l'existence de représentations hors du territoire burkinabè, notamment en Côte d'Ivoire pour les deux, et en République Démocratique du Congo pour LEGRATA. Ces extensions géographiques témoignent d'une dynamique d'influences réciproques, où les circulations régionales et transnationales participent à la consolidation du kémitisme dans l'espace ouest-africain.

2.4. Rôle des figures panafricanistes

L'émergence du kémitisme au Burkina Faso a également été favorisée par l'intervention de figures panafricanistes influentes, dont les actions ont contribué à renforcer la visibilité du mouvement dans les milieux intellectuels, militants et culturels. Parmi ces personnalités, Kémi Séba, Ama Mazama et Théophile Obenga occupent une place centrale.

Les tournées ouest-africaines de Kémi Séba ont eu un impact significatif sur la diffusion de l'idéologie kémite. Installé en Afrique de l'Ouest depuis 2011, ce militant franco-béninois, de son vrai nom Stellio Gilles Robert Capo Chichi, est connu pour son engagement panafricaniste radical. En 2015, il fonde l'Organisation Non Gouvernementale (ONG) « Urgences panafricanistes », qui devient rapidement un vecteur majeur de mobilisation dans l'espace francophone. Selon T. Vircoulon et ses collègues (2023, p. 39), « son audience a grandi au point d'être devenu le néo-panafricaniste le plus connu du monde francophone ». À partir de 2018, ses séjours à Ouagadougou lui permettent d'y planter son ONG et d'entrer en contact avec le mouvement étudiant « 2h pour nous, 2h pour Kamita ». Cette interaction a favorisé l'appropriation de l'idéologie kémite par les jeunes militants burkinabè, notamment ceux engagés dans les débats panafricanistes.

L'influence de Ama Mazama dans la « kémitisation » du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » ne saurait être passée sous silence. En effet, parmi ses séjours à Ouagadougou, celui du 26 février 2019 mérite une attention particulière. Ce jour-là, la présidente

de *Afrocentricity International* a rejoint le mouvement sur le campus de l'université Joseph Ki-Zerbo, dans le cadre des débats visant à sensibiliser les étudiants au kémitisme. Sa prise de parole, chaleureusement applaudie par les étudiants, peut être résumée en trois points essentiels que les Africains doivent acquérir pour retrouver leur dignité : la conscience, la connaissance et le courage. Au-delà de la capitale burkinabè, l'action de Ama Mazama, qui se définit elle-même comme militante panafricaniste afrocentrique engagée dans le combat pour la renaissance kamite, s'étend à travers l'Afrique, de Yaoundé à Bamako en passant par Abidjan et Dakar.

Le séjour de Théophile Obenga à Ouagadougou en 2020 constitue également un moment clé dans la consolidation du kémitisme local. Égyptologue, il a rencontré les membres de « 2h pour nous, 2h pour Kamita », renforçant ainsi la légitimité intellectuelle du mouvement et stimulant les réflexions sur les spiritualités africaines précoloniales.

L'ensemble de ces initiatives révèle une volonté croissante de formalisation du kémitisme au Burkina Faso. L'émergence de ce mouvement résulte d'un croisement entre influences diasporiques, dynamiques locales et circulations transnationales. Il se caractérise par une hétérogénéité de trajectoires individuelles et une hybridation des références idéologiques, traduisant une quête identitaire et spirituelle en constante mutation.

3. Discussion

3.1. Une genèse diasporique et militante

Le kémitisme burkinabè ne s'est pas constitué exclusivement de manière autonome sur le territoire national. Il s'inscrit dans une trajectoire diasporique, portée par des figures dont l'adhésion à la pensée kémite s'est souvent construite à l'étranger, notamment aux États-Unis. Ces influences transnationales traduisent une dynamique historique plus vaste, amorcée dès les années 1950 avec l'émergence du nationalisme afro-américain, centré sur la revalorisation des origines africaines et la quête de l'identité noire. Les travaux de P. Guedj (2006, p. 29-31) montrent que les années 1960 ont vu apparaître des cultes afrocentriques valorisant les divinités ancestrales africaines. C'est ainsi que, à côté du mouvement religieux *yoruba*, apparaissent d'autres groupes parmi lesquels le mouvement *akan* qui s'inspire des traditions religieuses du peuple *Akan* (Ghana, Côte d'Ivoire). Ces groupes ont en commun la vénération de divinités africaines issues de diverses cultures. Ils s'inscrivent dans une dynamique de reconnexion spirituelle et identitaire avec l'Afrique. Dans les années 1970 apparaît le kémitisme, une religion afrocentrée inspirée par l'Égypte antique. Profondément influencée par Cheikh Anta Diop et Molefi Kete Asante, elle cherche à offrir aux Afro-Américains une spiritualité enracinée dans une civilisation africaine prestigieuse : l'Égypte antique.

Ce contexte transnational a facilité l'adhésion précoce de membres de la diaspora burkinabè à ce mouvement religieux et identitaire. Lors de l'implantation formelle du kémitisme au Burkina Faso au cours de cette dernière décennie, plusieurs kémites issus de la diaspora se sont rapprochés des mouvements locaux afin de concrétiser un projet commun, articulé autour de la valorisation des héritages africains et de la réappropriation culturelle. Cette origine exogène du kémitisme soulève néanmoins des interrogations quant à la légitimité du mouvement dans le paysage religieux local, historiquement structuré autour des traditions endogènes et des religions révélées. L'introduction de références afrocentriques dans le contexte burkinabè invite à réfléchir aux tensions entre authenticité culturelle et influences transnationales, entre enracinement local et circulation globale des idées. Par exemple, tandis que certains kémites ouagalais adoptent volontiers un nom issu de l'Égypte antique, d'autres, en revanche, refusent de s'y rattacher et préfèrent choisir un nom tiré de leur culture locale, afin de maintenir un ancrage dans le culte de leurs ancêtres. Comme le souligne I. Post (2023) au sujet du kémitisme au Mali, la tentative de reconstruction des croyances égyptiennes

anciennes dans un cadre contemporain peut susciter des tensions avec les systèmes religieux établis et compliquer son intégration dans le paysage religieux national. En effet, ces références afrocentriques, souvent élaborées dans la diaspora afro-américaine et centrée sur la civilisation de l'Égypte antique, sont perçues comme une importation d'idées et de pratiques extérieures, ce qui soulève une question : comment intégrer ces références sans diluer ou déformer les traditions locales, ni compromettre la quête de légitimité culturelle locale. Cette tension est d'autant plus forte que l'afrocentricité propose parfois une vision unifiée de l'Afrique, qui ne correspond pas toujours à la diversité réelle des cultures burkinabè.

3.2. Une dynamique identitaire plurielle

Le kémitisme au Burkina Faso, tel que révélé par les enquêtes de terrain, s'inscrit dans une dynamique identitaire plurielle. C'est un mouvement en pleine structuration, porté par des cercles intellectuels, des croyants traditionalistes et des militants panafricanistes, ce qui favorise une multiplicité de discours et de pratiques.

Le projet DivTradBF (2021-2024) sur la diversité religieuse et les traditions au Burkina Faso, porté par l'Institut des Mondes Africains (IMAF), renforce cette lecture en montrant que les traditions religieuses au Burkina Faso sont souvent réappropriées de manière pragmatique par des artistes, intellectuels et notables coutumiers. Ce projet met en évidence l'ambiguïté entre tradition et religion, et la difficulté à définir des contours doctrinaux fixes dans un contexte de recomposition identitaire. La porosité doctrinale, bien qu'elle puisse accroître l'attractivité du mouvement auprès des jeunes urbains en quête de repères identitaires, comporte également le risque de dilution des fondements cultuels et de fragilisation de sa cohérence interne. L'hétérogénéité du kémitisme, bien qu'enrichissante, pose des défis à son institutionnalisation. Certaines figures comme Kemi Seba, bien que controversées, illustrent comment le kémitisme peut être utilisé comme outil de contestation politique et spirituelle, ce qui accentue encore sa diversité et sa complexité doctrinale.

3.3. L'université comme incubateur idéologique

L'université Joseph Ki-Zerbo joue un rôle déterminant dans la structuration du kémitisme burkinabè. Le mouvement « 2h pour nous,

2h pour Kamita », né sur le campus universitaire, illustre la capacité des espaces académiques à devenir des foyers de contestation identitaire et de réflexion panafricaniste. Ce phénomène rejoint les analyses de C.-A. Diop (1981), qui soulignait déjà le rôle des intellectuels africains dans la réappropriation de l'histoire et de la culture africaine. De même, A. Mbembe (2000) évoque les campus africains comme des lieux de production de contre-discours face à l'hégémonie occidentale. Ce terreau intellectuel favorise l'élaboration de discours critiques sur l'histoire, la spiritualité et l'identité africaine. Toutefois, cette intellectualisation du kémitisme peut en limiter l'accessibilité aux couches populaires, créant ainsi une fracture entre une élite militante, souvent universitaire, et une base sociale plus large, moins en contact avec les références théoriques et les paradigmes afrocentriques.

Ce clivage interroge la vulgarisation des idéaux kémites dans l'espace public. F. Fanon (1961) avait déjà mis en garde contre une élite postcoloniale coupée du peuple, et cette critique reste pertinente dans le contexte burkinabè. Le mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » tente de combler ce fossé en organisant des conférences et des échanges ouverts, comme en témoigne la venue de la guérisseuse Adja de Komsilga, à l'université Joseph Ki-Zerbo pour parler de médecine traditionnelle.

3.4. Une hybridation panafricaniste

L'influence de figures transnationales telles que Kémi Séba, Théophile Obenga et Ama Mazama, ainsi que les liens avec le kémitisme malien fortement imprégné par l'œuvre de l'écrivain et penseur panafricaniste Doumbi Fakoly, révèlent une hybridation idéologique au sein du mouvement kémite burkinabè. Cette hybridation idéologique observée au sein du mouvement kémite burkinabè témoigne d'un processus de réappropriation culturelle, dans lequel les acteurs mobilisent à la fois des références spirituelles ancestrales et des influences panafricanistes transnationales. En s'inspirant de figures, les adeptes ne se contentent pas d'adopter des modèles extérieurs : ils les réinterprètent pour répondre à leurs propres besoins identitaires et politiques. Cette démarche permet de reconstruire une continuité symbolique avec un passé africain valorisé, tout en intégrant des discours contemporains sur l'unité et la dignité

noire. Ainsi, le mouvement kémité burkinabè se situe dans un entre-deux fécond, où la spiritualité ancienne devient un outil de mobilisation panafricaine, et où les influences globales servent à renforcer, plutôt qu'à effacer, les ancrages culturels locaux. C'est précisément cette articulation entre héritages endogènes et circulations transnationales qui fait de la réappropriation culturelle le moteur central de sa dynamique. Le kémitisme burkinabè apparaît ainsi comme un espace de négociation identitaire, où se croisent héritages culturels, aspirations politiques et influences diasporiques, dans une dynamique de recomposition permanente. Cette recomposition est alimentée par les réseaux sociaux et les échanges transnationaux.

Conclusion

L'analyse des données recueillies met en lumière la pluralité des dynamiques ayant conduit à l'émergence du kémitisme au Burkina Faso. Loin d'être un simple transfert idéologique, ce mouvement apparaît comme le résultat d'une hybridation entre influences diasporiques, dynamiques locales et circulations régionales. Les trajectoires de certains kémites burkinabè révèlent le rôle central de la mobilité académique et migratoire dans la diffusion du kémitisme afro-américain, tandis que l'expérience du mouvement « 2h pour nous, 2h pour Kamita » illustre le processus d'appropriation locale d'un référentiel spirituel africain réinventé.

L'étude montre également que la structuration du kémitisme s'appuie sur une double base : un ancrage urbain et intellectuel incarné par des associations comme LEGRATA, et une dimension transnationale soutenue par des réseaux panafricanistes régionaux (*Maaya Blôn, 3RNA-Maaya*) et des figures influentes telles que Kémi Séba, Ama Mazama ou Théophile Obenga. Ces acteurs contribuent à la diffusion d'un discours de dignité africaine, fondé sur la réhabilitation du culte des ancêtres et la valorisation des savoirs endogènes.

Sur le plan scientifique, l'étude contribue à enrichir la réflexion sur les recompositions religieuses contemporaines en Afrique, en mettant en évidence la montée d'une religiosité afrocentrique qui combine engagement identitaire, mémoire historique et quête de légitimité spirituelle. Sur le plan social, elle met en relief une dynamique de réaffirmation culturelle qui interroge les rapports entre

jeunesse, tradition et modernité, tout en ouvrant de nouvelles perspectives pour penser l'africanisation du religieux dans un contexte globalisé.

Références bibliographiques

- AGNIESZKA KEDZIERSKA Manzon, 2022, « Retour aux sources ? Nouvelles formes de ritualisation et d'expertise rituelle en Afrique et ailleurs », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 129 (1), p. 1-6.
- ASANTE Molefi Kete, 2003, *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, Chicago, African American Images.
- AUQUE-PALLEZ Ysé, 2022, « Libérer l'Afrique ou se libérer soi-même ? Mobilisations politiques et identitaires des militants panafricanistes afrocentriques en Île-de-France », *Etudes de la Chaire Diasporas Africaines*, 2, p. 1-99. Sciences Po Bordeaux et Université Bordeaux Montaigne.
- CHAMPION Françoise, 1995, « Nouveaux mouvements religieux et nouvelles religiosités mystiques-ésotériques », *Cahiers français (Paris, 1956)*, 273, p. 13-18.
- CHURU Wairimu Beatrice et NANCY Wachira, 2022, « Afrocentricity as a basis for restoration of African identity and agency. A call to authentic education in Africa », *Journal of African Studies and Sustainable Development*, 3 (2).
- 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, 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*.
- FANON Franz, 1961, *Les damnés de la terre*, Paris, F. Maspero.
- GUEDJ Pauline, 2006, « “Blanche mais africaine”. Retour sur une ethnographie du mouvement “akan” états-unien », *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*, dirigé

-
- par SANTIAGO Jorge et ROUGEON Marina, Academia-L'Harmattan s.a, p. 29-54.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, « Religion as memory », *The pragmatics of defining religion : Contexts, concepts, and contests*, dirigé par PLATVOET Jean et MOLENDIJK Arie-Leendert, Leiden, Brill, p. 73-92.
- LASSEUR Maud et MAYRARGUE Cédric, 2011, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine. Éclatement et concurrence », *Politique africaine*, 123, p. 5-25.
- LASSEUR Maud, 2016, « Le pluralisme religieux dans la production des villes ouest-africaines », *Géoconfluences*.
- MAYRARGUE Cédric, 2009, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'Islam », *Revue internationale de politique comparée*, 16, p. 83-98.
- 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.
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala Editions.
- OBENGA Théophile, 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780–330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan.
- POST Idrak (2023). *Le kémitisme au Mali : Analyse d'un appel au retour à une croyance du passé*, [Le Kémitisme au Mali : Analyse d'un appel au Retour à une Croyance du Passé/](#)
- PROJET ANR DivTradBF (2021–2024). *Diversité religieuse et traditions au Burkina Faso*. [IMAF - Institut des mondes africains - Diversité religieuse et traditions au Burkina Faso : enjeux historiques et actuels/](#)
- VIRCOULON Thierry, ANTIL Alain et GIOVALUCCHI François, 2023, *Le néo-panafricanisme en Afrique francophone*, Paris, IFRI.