

Jean-Marie Bouron

D'un discours à l'autre

Concurrences rhétoriques et rapports interreligieux en Haute-Volta coloniale

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Jean-Marie Bouron, « D'un discours à l'autre », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 158 | Avril-juin, mis en ligne le 19 juillet 2012, consulté le 10 septembre 2012. URL : <http://assr.revues.org/23758> ; DOI : 10.4000/assr.23758

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/23758>
Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Cet article a été téléchargé sur le portail Cairn (<http://www.cairn.info>).



Distribution électronique Cairn pour Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales et pour Revues.org (Centre pour l'édition électronique ouverte)
© Archives de sciences sociales des religions

Jean-Marie Bouron

D'un discours à l'autre

Concurrences rhétoriques et rapports interreligieux en Haute-Volta coloniale*

Au Burkina Faso, la clôture du Ramadan 2010 a été marquée par l'exceptionnel discours de Mgr Philippe Ouédraogo. L'archevêque de Ouagadougou, porté par les thématiques actuelles du dialogue et de la rencontre, a pu livrer à ses « frères » un message intitulé : « Chrétiens et musulmans : ensemble pour vaincre la violence interconfessionnelle »¹. Par le contenu de son discours, la hiérarchie cléricale laisse supposer l'existence de tensions interreligieuses. Interrogés sur la question, les laïcs² évoquent pourtant une coexistence pacifique. Dans un Burkina Faso aux teintes multiconfessionnelles, la plupart des fidèles rejettent effectivement toute vision conflictuelle de la pluralité religieuse.

Une distinction semble donc s'établir entre les représentants religieux, c'est-à-dire les porteurs d'une parole présentée comme officielle et institutionnelle, et les laïcs. Les premiers sont acteurs du prosélytisme et c'est en cela qu'il faudra comprendre la terminologie. Les « missionnaires » renvoient au personnel apostolique chrétien, qu'ils soient « pasteurs » ou « évangélistes » du côté protestant, « prêtres » ou « abbés » du côté catholique. Le terme « marabout », une fois débarrassé de sa connotation coloniale, demeure utile pour désigner les individus qui contribuent à la propagation de l'islam³. Dans le contexte voltaïque, ils peuvent

* Nous tenons à remercier Bernard Salvaing, Magloire Somé, Katrin Langewiesche, Sandra Fancello et Maud Saint-Lary qui, par leurs remarques constructives, ont contribué à améliorer cet article.

1. *L'Observateur paalga*, 13 septembre 2010.

2. À comprendre ici dans le sens étymologique, comme « ceux qui appartiennent au peuple ».

3. Guy Nicolas (1981 : 67) nous en offre une description : « Ces personnages familiers de la société africaine obéissent, en général, à une vocation personnelle (...). Ils constituent un encadrement très dense des milieux musulmans populaires. Chacun s'efforce d'élargir le cercle de sa clientèle. Certains "marabouts" accomplissent de vastes périple périodiques, prêchant l'Islam partout où ils passent (...). La propagation de l'Islam doit beaucoup à ces prosélytes infatigables, très nombreux et souvent très mobiles ».

être maîtres coraniques ou imams, prédicateurs itinérants ou guérisseurs, autochtones ou allochtones⁴.

Si pour nombre de Burkinabè le message de Mgr Ouédraogo relève de l'évidence, il n'en reste pas moins qu'il a le mérite de prendre ses distances avec les propos parfois agressifs qu'ont entretenus dans le passé les acteurs de l'islamisation et des évangélisations catholique et protestante. Car si les laïcs, peu sensibles aux incitations au prosélytisme, affichent une tolérance qu'ils présentent comme naturelle, les représentants religieux n'ont pas toujours incarné cette même bienveillance. C'est notamment au cours de l'époque coloniale, moment où s'institutionnalise la concurrence religieuse, que se cristallise une situation parfois conflictuelle.

Cet article se limite à une analyse des discours – qui deviendra parfois analyse « du discours », tant l'étude discursive est importante pour comprendre l'idéologie portée par les locuteurs. Il tentera, dans un premier temps, de revenir sur l'élaboration des rhétoriques que chaque agent prosélyte construit par rapport à la religion de l'Autre. Après avoir observé la construction de ce langage concurrentiel au cours de la période coloniale, notre regard devra prendre en compte, pour être entièrement équilibré, le discours consensuel proposé par la majorité des croyants à la même époque.

Le point de vue des laïcs n'est perceptible qu'à travers les sources orales. Pour cela, des enquêtes ont été menées entre 2006 et 2010 auprès de catholiques, de protestants, de musulmans et de personnes rattachées à la religion traditionnelle, en milieu urbain (Ouagadougou), semi-urbain (Tenkodogo) et rural (frontière burkinabo-ghanéenne et Pabré). Le contenu de ces entretiens porte sur la période coloniale. Des archives catholiques, pentecôtistes et administratives ont également été consultées. Ces sources, présentant une vision institutionnelle, sont nécessaires pour percevoir le point de vue des représentants religieux. On regrette, cependant, de n'avoir pu trouver des sources écrites émanant du milieu musulman. La différence entre le discours de la concurrence prononcé par les figures de l'autorité religieuse et le discours du consensus formulé par les laïcs voltaïques s'exprime donc par l'entremise de matériaux distincts. Il conviendra de s'interroger sur la pertinence d'une méthodologie qui doit impérativement croiser les sources pour percevoir différents points de vue.

Autochtonie religieuse

L'islam, introduit à partir du xv^e siècle dans le territoire qui deviendra la Haute-Volta, reste une religion marginale jusqu'au xix^e siècle. Certes, des familles

4. À propos de cette dernière catégorie, Issa Cissé (2003 : 946) évoque « *des étrangers haoussa, diula et peul islamisés* » originaires du Soudan français, de la Guinée, du Sénégal.

maraboutiques et marchandes permettent le développement de foyers de propagation importants dans l'ouest et le nord ainsi que l'introduction, par les Yarse, d'un « islam de cour » auprès des chefs moose⁵ du centre. Mais ce n'est véritablement qu'avec la période coloniale que la religion musulmane connaît une extension remarquable. Quelques années après la prise de possession du « Mossi et du Gourounsi » par la France (1895-1897), l'islam est encore faiblement représenté⁶. Par contre, une enquête réalisée au moment de l'indépendance, en 1960, fait état de 27,5 % de musulmans en Haute-Volta⁷.

Même si elle ne bénéficie pas d'une extension quantitative identique, la religion catholique connaît elle aussi un brillant essor au cours de la période coloniale. À partir de 1900, ce sont les Pères Blancs, aidés plus tard par des Sœurs Blanches, des catéchistes et des abbés africains, qui se chargent de l'évangélisation de la majeure partie du territoire. En dépit d'une chrétienté peu consistante par le nombre, la Mission bénéficie d'une importante visibilité. Une pastorale de proximité conjuguée aux multiples œuvres socioéducatives procure à l'Église catholique une assise considérable.

La présence protestante, quant à elle, ne s'observe qu'à partir des années 1920, époque durant laquelle s'implantent à Ouagadougou les *Assemblies of God*. Cette Église se concentre en Haute-Volta autour du plateau moaga, laissant à la *Christian and Missionary Alliance* l'ouest du pays et à la *Sudan Interior Mission* (plus tard *Serving in Mission*) la région de Fada N'Gourma, à l'est du territoire. Au cours des années 1930, la *World Wide Evangelisation Crusade* débute l'évangélisation du pays lobi avant que la Mission de Pentecôte ne s'installe dans le sud du territoire, en pays nouna (Fancello, 2006 : 89). Outre leur origine nord-américaine, ces différentes institutions missionnaires partagent le même attachement aux mouvements de Réveil du début du xx^e siècle. Incarnant un protestantisme pentecôtiste et évangélique, elles se distinguent des Églises européennes issues de la Réforme. En Haute-Volta, il faudra attendre les années 1980 pour que le nombre des conversions pentecôtistes et l'implication de ces mouvements sur la scène publique se fassent remarquer. L'insuccès de leur apostolat durant la période coloniale ne les exclut pas pour autant du champ concurrentiel qui s'instaure entre les différentes confessions universalistes.

La chronologie de l'implantation confessionnelle confère à l'islam une primauté historique sur les autres religions du Livre. Parce que non-prosélyte, la

5. Les Moose (sing. Moaga) constituent le principal groupe ethnique de la Haute-Volta d'hier et du Burkina Faso d'aujourd'hui en regroupant, autour des quatre royaumes qui occupent le centre du pays, presque la moitié de la population. Le moore, langue des Moose, est en cela l'idiome majoritaire au Burkina Faso.

6. Les chiffres, pour cette époque, sont sujets à caution. Pour le cercle de Ouagadougou, composé en 1900 de 300 000 habitants, une estimation fait état de 7 000 musulmans (Kouanda, 1995 : 240).

7. Pour 3,8 % de chrétiens et 68,7 % d'« animistes ». Enquête démographique, République de Haute-Volta, 1960-1961 citée par Kouanda, 1995 : 235.

religion traditionnelle se retrouve exclue du champ religieux. La position historique de l'islam va être mobilisée par les « marabouts » pour revendiquer le droit, face au christianisme, de convertir les Voltaïques. En recherche de légitimité, l'islam finit par se présenter comme la « religion des Noirs »⁸. Formulée ici sous la plume des missionnaires catholiques, cette caractéristique se retrouve énoncée par des musulmans à la fin des années 1960 : c'est l'islam qui, d'après eux, « fut le premier ici » tandis que le « catholicisme fut apporté par les Blancs ». Selon quelques-uns, c'est même en Afrique qu'il a commencé « avant de s'éparpiller ailleurs » (Deniel & Audouin, 1978 : 101). Même si la période précoloniale réduisait la communauté musulmane voltaïque à la portion congrue, la chronologie confessionnelle permet à la religion du Prophète d'affirmer une authenticité africaine imaginée. L'attachement confrérique demeure diffus en Haute-Volta. On peut tout de même y remarquer l'influence de la quadria et de la tidjâniyya dès la fin du XIX^e siècle. Pour cette dernière confrérie, « devenue plus subsaharienne que maghrébine » (Triaud, 2000 : 10-11), le discours sur l'autochtonie devient pertinent. L'arrivée, presque concomitante, des agents coloniaux et des missionnaires catholiques ne fait qu'appuyer l'argumentation musulmane. D'ailleurs, le catholicisme reçoit régulièrement le « reproche d'être dirigé et dominé par une hiérarchie européenne »⁹. La Mission répond en accusant les représentants de l'islam de « xénophobie » (Deniel & Audouin, 1978 : 83). L'opposition coloniale déployée à partir des années 1930 à l'encontre du hamallisme, confrérie soufie dissidente de la tidjâniyya, a également pu favoriser l'émergence d'un discours musulman sur l'autochtonie. Pour ce courant originaire du Soudan français, la « résistance spirituelle » (Diallo, 1985 : 82) engagée face à l'impérialisme européen n'a fait que contribuer à son expansion en Haute-Volta.

C'est notamment en réaction à l'évangélisation que s'affirme le prosélytisme musulman. Par exemple, Assimi Kouanda évoque la riposte lancée par un « marabout » après l'implantation des Pères Blancs à Bobo-Dioulasso, en 1928 : « Dans ses prédications un certain Moussa présentait le christianisme comme la religion du Blanc et les pères comme les complices du colonisateur. Par conséquent, il est incompatible avec le [groupe ethnique] Bobo. Seul l'islam est la meilleure voie pour eux » (1997 : 45). Conscients du danger des arguments musulmans, les missionnaires catholiques s'engagent dans une contre-propagande : « La réaction des Pères Blancs consista à organiser des tournées dans les villages où ils possèdent des catéchumènes pour apporter le démenti » (*ibid.*). Les missionnaires ne s'arrêtent pas là. Mgr Bretault, en charge de la circonscription la plus islamisée, publie en 1955 une lettre pastorale qui vient s'inscrire en faux contre la propagande des « marabouts ». Puisque ces derniers insistent sur l'allochtonie du christianisme, le vicaire apostolique de Koudougou apporte la contradiction

8. Rapport annuel 1957-1958 du diocèse de Koudougou, Archives Générales des Missionnaires d'Afrique, Rome [AGMAfr], Dossier n° 682 (III), p. 2.

9. Rapport annuel 1958-1959 du diocèse de Bobo-Dioulasso, AGMAfr, Dossier n° 680, p. 2.

et justifie ainsi l'universalité du catholicisme : « Cette Église, ce n'est pas l'Église de la France, c'est celle de Jésus-Christ »¹⁰.

Là où les « marabouts » voient le catholicisme comme une religion d'importation, les Pères Blancs considèrent pour leur part le pentecôtisme comme une confession étrangère. À l'origine de cette image, la chronologie confessionnelle est une nouvelle fois invoquée. Les prêtres catholiques ont effectivement devancé les missionnaires évangélistes en Haute-Volta et ils ne se privent pas de le rappeler : « Le libre examen et le capitalisme nous arrivent : Bible et dollars ; nous nous contenterions des seconds possédant déjà la Bible que nous avons enseignée bien avant que les protestants pensent venir ici » (*sic*)¹¹. Avec l'évocation de la monnaie américaine, la nationalité des représentants religieux est prise en compte par la rhétorique catholique. Tandis que les responsables musulmans sont africains, que les Pères Blancs possèdent généralement la même origine que les colonisateurs, les pasteurs, eux, viennent en grande majorité d'Amérique du Nord. Par sa composition, la *Sudan Interior Mission* affirme, par exemple, son « caractère résolument américain » (Cooper, 2006 : 8). Signe de l'incidence de cette caractéristique nationale, les Voltaïques convertis au pentecôtisme sont appelés « Américains », terme transcrit par *merka* en moore. La présence de pasteurs étrangers va servir de prétexte aux missionnaires catholiques pour mettre en avant le nationalisme français (Somé, 2006 : 89). Vis-à-vis du discours musulman, les Pères Blancs s'abstiennent de faire de leur nationalité une caractéristique de leur apostolat. Face aux pentecôtistes américains, ils n'hésitent pas à mettre en valeur leur appartenance à l'empire français. D'allogènes dans les représentations des « marabouts », ils deviennent citoyens selon la terminologie impériale. Les missionnaires pentecôtistes, par contre, sont constamment considérés comme des étrangers.

Cette impression est également renforcée par la distance que les pasteurs américains maintiennent avec le milieu d'évangélisation. Ils se font généralement remarquer aux yeux des populations par le rigorisme de leurs pratiques, leurs fréquents allers-retours entre l'Afrique et les États-Unis, et l'importance de leurs moyens matériels. La richesse relative des missionnaires protestants est d'ailleurs taillée en pièce par la propagande catholique. Un abbé s'autorise, par exemple, à qualifier le pentecôtisme sous les atours d'une religion temporelle :

« Je n'ai pas de travail, je n'ai pas d'enfant, je veux avoir un peu d'argent. Ce sont ces gaillards-là qui vont chez les protestants (...). Évidemment, pour les protestants, ils peuvent te donner quelque chose, mais en fait ce n'est pas Dieu qui te donne, c'est du matériel (...). Par conséquent, si tu vas chez les protestants pour être heureux sur la Terre, ce n'est pas Dieu que tu aimes »¹².

10. Lettre pastorale de Mgr Bretault, évêque de Koudougou, 15 octobre 1955, AGMAfr, Dossier n° 478, p. 1.

11. Diaire de Ouagadougou, 24 janvier 1950, AGMAfr.

12. Entretien avec l'abbé B. Ouédraogo, né en 1925, Ouagadougou, 18 mai 2007.

Ce discours semble tenir du lieu commun. La presse missionnaire catholique du XIX^e siècle recourt déjà à ce type de critique (Comby, 1989 : 75). Les pasteurs sont notamment accusés de distribuer de multiples cadeaux pour acheter les conversions. Cette pratique, généralement reniée, est également connue chez les catholiques (Bouron, 2008 : 42). Les pentecôtistes ne se privent pas, à leur tour, de la dénoncer¹³. Ainsi, la même accusation se retrouve mobilisée à la fois par les pasteurs et par les prêtres qui deviennent tour à tour les producteurs et les cibles d'un même discours.

Les Pères Blancs et les Sœurs Blanches ont la possibilité de se réfugier derrière leur vie de pauvreté pour se distinguer de l'ethos pentecôtiste. La pastorale de contact qu'ils déploient pour se concilier les populations est mise à profit pour se différencier de l'éloignement introduit par ce que les prêtres appellent le « matérialisme protestant ». Les pères catholiques prennent soin d'atténuer leur statut d'« allochtones » par une recherche d'acculturation. Les pasteurs, quant à eux, revendiquent une certaine distance avec le milieu qu'ils évangélisent.

Proximité et altérité : quand l'argument des uns nourrit le discours des autres

L'attention portée par les musulmans et les catholiques pour se déclarer proches des Africains ne fait qu'apporter de l'eau au moulin de la rhétorique pentecôtiste. Pour les pasteurs, la proximité avec les évangélisés est le signe d'une compromission avec les « superstitions » du milieu. Aussi, la distance introduite par leur mode de vie occidental est clairement assumée : le fait que les pasteurs « ne vivent pas à la manière des Africains », qu'ils « s'habillent et mangent comme s'ils étaient en Amérique » permet, selon eux, d'obtenir le respect des populations¹⁴. Affichant une véritable rupture vis-à-vis du monde traditionnel, les pasteurs entendent se démarquer et condamner l'indulgence des ecclésiastiques et des « marabouts » à l'égard de certaines coutumes. Par exemple, l'ensemble des protestants interrogés sont unanimes pour attribuer aux catholiques certaines compromissions avec la religion traditionnelle, allant de la consultation de devins jusqu'à la possession de fétiches en passant par la pratique des sacrifices. L'islam, au même titre que le catholicisme missionnaire, est considéré par les pasteurs comme une religion chargée de superstitions. Dans un autre contexte, celui du pays bamoun, mais selon la même rhétorique, les missionnaires de la Société des Missions évangéliques de Paris dénoncent la « mixture pagano-islamique »¹⁵

13. *The Mossi Land News*, n° 19, January-February 1937, p. 2.

14. « The missionaries do not live the way Africans do; they dress and eat as if they were in America. If they lived like the natives they would have no respect ». Mary Robbins, « History and Survey of Missions », December 1, 1961, AGAS, non classé, p. 3.

15. L'expression est de Maurice Leenhardt, pasteur de la Société des Missions Évangéliques de Paris.

donnant naissance à un « islam bâtard »¹⁶ (Loumpet-Galitzine, 2011 : 276). En Haute-Volta, les représentants du christianisme, pasteurs comme prêtres, tiennent le même discours. La sorcellerie, longtemps considérée par les missionnaires comme l'élément structurant les religions africaines, se retrouve souvent assimilée aux pratiques maraboutiques. L'usage des talismans, l'utilisation thérapeutique du Coran ou encore la tolérance de la polygamie favorisent certes l'« autochtonisation » de l'islam, mais contribuent également à renforcer l'image d'une religion « perversie » par la tradition. Les compromis avec les pratiques locales ne sont que compromissions pour les représentants du christianisme. C'est dans la religion de l'Autre que surgit la peur du syncrétisme. En insistant sur la « souplesse » de la religion musulmane, un pan de l'historiographie a contribué à reproduire ce concept d'« islam noir », formulé positivement par l'administration coloniale, mais pensé négativement par les missionnaires chrétiens. Certains travaux, néanmoins, mettent en doute la véritable capacité de « vernacularisation » des dogmes musulmans (Sanneh, 1989). Dans ses rapports avec la tradition, l'islam n'est pas, sous certains aspects, plus accommodant que le christianisme.

Au cours des années 1950, un courant réformiste musulman, porté par le mouvement wahhabite, profite du voisinage avec le Soudan français et des liens offerts par le pèlerinage mecquois pour s'implanter en Haute-Volta (Cissé, 1996 : 198). Au nom, cette fois-ci, d'une authenticité doctrinale, les leaders wahhabites tentent une arabisation des pratiques musulmanes en rejetant tout compromis avec la tradition africaine. En réaction, des prêtres catholiques crient à l'extrémisme¹⁷. Quelle que soit sa forme, l'islam représente toujours pour le clergé romain l'ennemi à combattre. Ainsi, certains prêtres refont l'histoire en conférant à la religion musulmane le monopole de la violence¹⁸. Pourtant, le *jihad* n'a provoqué la conversion que d'une partie minime du territoire des Voltas. Hormis les affrontements entre le royaume moaga du Yatenga et le Macina au XIX^e siècle, l'essentiel de l'islamisation s'est réalisé sous une forme pacifique (Skinner, 1958 : 1105). En outre, le clergé ne mentionne pas ici les pratiques coercitives employées par certains missionnaires. Il préfère, au contraire, présenter les adeptes de l'islam comme des personnes qui « s'imposent encore par la terreur : “Si tu veux vivre, deviens musulman, sinon tu mourras”. C'est ainsi que le chef de famille impose la religion à ses gens, car ici, tout le monde le sait, on travaille beaucoup au poison »¹⁹.

Religion de la peur selon les missionnaires catholiques, l'islam incarne pour les représentants du pentecôtisme la religion de l'erreur. Des pasteurs diffusent

16. Expression employée par le pasteur Élie Allégret en 1919.

17. Entretien avec le P. Marcel Forgues, né en 1916, Billère, 1^{er} septembre 2008.

18. Entretien avec l'abbé B. Ouédraogo, né en 1924, Ouagadougou, 22 mai 2007.

19. Rapport sur les catéchistes, Archevêché de Ouagadougou, 1960, Archives Provinciales des Missionnaires d'Afrique, Paris [APMAfr], Dossier n° 211, n° 601998, p. 3.

des brochures en moore pour prouver son caractère mensonger : Mahomet y est « présenté comme ayant falsifié l'Ancien et le Nouveau Testaments » (Baga, 2000 : 83). Ce thème de la falsification des Livres saints est repris au même moment, mais sous d'autres latitudes, par des penseurs musulmans : pour le journal égyptien *al-Manâr*, comme pour certains professeurs de l'université *al-Azhar*, ce sont les chrétiens qui ont dénaturé les Écritures (Saaïdia, 2004 : 263 et 346).

En évoquant la corruption morale des confessions concurrentes, le discours pentecôtiste fait valoir le puritanisme d'une religion qui se situe au-dessus des compromissions « du monde ». Comme l'explique Pierre-Joseph Laurent, il s'agit à travers cette expression de « stigmatiser une zone de pluralité, le "monde", laquelle renvoie à la symbolique de la contamination ». Cette formule, « "être dans le monde", témoigne d'une sorte de crise de l'altérité, et parfois [de] l'émergence d'un sentiment d'intolérance. Dès lors que le meilleur moyen de se défendre est d'attaquer, les fidèles doivent combattre "le monde" afin de le purifier et le sauver » (Laurent, 2003 : 194).

L'une des premières étapes de cette « purification » consiste à se démarquer de la « pollution » causée par les non-protestants. Le sentiment de persécution véhiculée par la presse pentecôtiste permet ainsi de définir l'altérité : l'opposition du milieu « païen », les suspicions de l'administration, l'hostilité des prêtres et les brimades des musulmans deviennent prétexte à la construction d'une « identité martyre ». Mais le discours évangélique ne doit pas se comprendre seulement comme un simple exutoire permettant de condamner la différence. Il s'agit surtout d'une véritable propagande en faveur d'une évangélisation par la parole. Cet apostolat de l'altérité est vu ainsi par les prêtres catholiques : « L'argument [des pasteurs] pour convaincre les gens, ce n'est pas de démontrer la vérité, mais de détruire les Pères »²⁰. En dénonçant la politique de complaisance que les « papistes »²¹ et le « mahométisme »²² entretiennent avec la tradition, il s'agit pour les pasteurs de dessiner l'esquisse opposée de la pureté pentecôtiste. Si, par exemple, les catholiques sont caractérisés par leur ivrognerie²³ ce n'est pas pour faire acte d'insulte gratuite, mais bien pour définir, par la mise en valeur des contraires, le cadre dans lequel peut s'épanouir la vertu pentecôtiste. Le discours des pasteurs construit, par l'accusation de l'Autre, la forme idéale du comportement religieux.

Comme il a pu le faire pour le monde traditionnel, le discours pentecôtiste rattache la politique et les affaires publiques au domaine de la souillure (*ibid.* : 189). Les relations entretenues par certains représentants religieux avec l'administration coloniale sont donc susceptibles de générer de nouvelles représentations.

20. Rapport annuel 1946-1947, Poste de Tenkodogo, Archives de l'Archevêché de Ouagadougou [AAO], p. 1.

21. Rapport du Vicariat de Ouagadougou 1946-1947, AGMAfr, Dossier n° 474 (I), p. 6.

22. *The Mossi Land News*, n° 32, March-April 1939, p. 1.

23. *The Mossi Land News*, n° 2, March-April 1934, p. 4.

Facteur colonial et discours religieux

La simultanéité des situations coloniale et pastorale n'est pas le fruit du hasard. L'administration française a pu encourager, canaliser ou réprimer le zèle des agents confessionnels. Même si elle n'est pas l'unique responsable de l'exacerbation des prosélytismes, elle a fortement contribué à l'inflation des discours religieux. En appliquant une politique fluctuante en fonction des confessions, au gré des circonstances et des acteurs en présence, les autorités françaises apportent une nouvelle thématique aux controverses religieuses.

Vis-à-vis de l'islam, l'administration coloniale alterne dénigrement et reconnaissance, persécution et protection, lutte et position « concordataire » (Triaud, 2006 : 280). La politique musulmane de la France en Afrique subsaharienne est suffisamment ambivalente pour générer des réactions opposées. Un Père Blanc peut, en 1941, qualifier de « crime inconscient contre la France » les faveurs administratives accordées à l'islam confrérique (De Benoist, 1987 : 483), pendant que d'autres prêtres, quelques années plus tard, jugent avec satisfaction l'offensive coloniale menée contre le courant hamalliste²⁴.

Mais les marques de collusion politico-religieuse ne sont pas toujours condamnées au moment où elles apparaissent avec le plus d'évidence. Ainsi, la propagande anticatholique des Assemblées de Dieu se retient tout au long des années 1920 de dénoncer le cléricalisme des missionnaires catholiques. Cette décennie reste pourtant marquée par l'extension de la communauté des intérêts administratifs et ecclésiastiques. L'implantation récente des pasteurs des Assemblées de Dieu en Haute-Volta rend précaire leur situation. « Contraints à l'adoption d'une attitude politiquement correcte pour bien jouir de leur liberté » (Somé, 2007 : 466), ils attendent les années 1930 pour « enrichir les dossiers de plaintes contre la Mission catholique » qu'un administrateur accumule dans une campagne anticléricale (de Benoist, 1987 : 457). Mais là encore, les pasteurs des Assemblées de Dieu, connaissant les suspicions qui pèsent sur eux, prennent soin de ne pas critiquer le système colonial. C'est pourtant entre 1930 et 1945 que s'organise une politique religieuse positive à l'égard des missions françaises. À la différence des pasteurs américains, les prêtres catholiques sont alors appréciés pour leur participation à l'extension de l'influence nationale.

Les critiques protestantes apparaissent finalement au moment où la partialité administrative à l'égard des missions françaises laisse place à un comportement colonial plus équilibré. Autrement dit, les pasteurs profitent de l'occasion offerte par la complaisance des autorités françaises pour dénoncer les excès de l'impérialisme et de la connivence ecclésio-administrative. Il faut rappeler qu'au cours des années 1940-1950, l'immixtion des missionnaires catholiques au sein de la

24. Diaire de Bam, 15 décembre 1951, AGMAfr.

sphère politique reste flagrante (Bouron, 2010). Le jugement des pasteurs à l'égard du catholicisme aboutit finalement, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, à « une campagne de dénigrement »²⁵ destinée à informer l'opinion publique américaine des dérives colonialistes des prêtres français engagés en Afrique. Le catholicisme missionnaire passe alors pour une « religion de la contrainte ». L'accusation faite auparavant par les ecclésiastiques à l'égard de l'islam devient ici réversible : la violence ne serait pas le monopole des musulmans, mais l'apanage des catholiques qui utilisent « l'argent, la fourberie et la force pour gagner des milliers d'âmes »²⁶. Parmi les autres griefs présentés à l'opinion publique américaine, administrateurs et missionnaires français sont accusés « de la même incapacité, et de la responsabilité de la lenteur de l'éducation et de l'évolution des peuples »²⁷. Aussitôt ces rumeurs exportées aux États-Unis, les pasteurs présents en Afrique sont pointés du doigt. Ils se retrouvent accusés d'être les leviers de cette propagande menée en Amérique du Nord. François Durpaire a d'ailleurs montré comment « les organisations protestantes agissent comme de véritables lobbies ayant pour but d'influencer la politique des États-Unis en faveur de la décolonisation » (2005 : 135). Par exemple, le directeur de la *Christian and Missionary Alliance*, Église présente dans la région de Bobo-Dioulasso, aurait expliqué à un journaliste du *Chicago Tribune* :

« Les politiciens locaux et les chefs indigènes déclarent aux Noirs que Roosevelt leur a promis la liberté et que les Américains prendront bientôt en charge les colonies françaises afin de leur accorder l'indépendance. Les indigènes me demandent constamment quand les Américains gouverneront ce territoire et la même question est posée aux quatre-vingt-sept missionnaires qui sont dans la région »²⁸.

L'annonce d'un tel changement politique fait ici écho à la prédication de certains catéchistes wesleyens qui, dans la Côte d'Ivoire des années 1920, prophétisaient la fin de la colonisation par l'arrivée imminente des Britanniques (Somé, 2007 : 468). Cette forme de messianisme politique se retrouve diffusée sur le champ de l'apostolat voltaïque. En effet, « dans certains villages, les Protestants auraient fait courir le bruit que les Pères allaient, avec les Français, quitter le pays et que, les Américains venant, les pasteurs resteraient seuls pour catéchiser les gens »²⁹. Bénéficiant du prestige de la nationalité américaine, associée désormais à la libération du monde, les pasteurs, par le jeu des correspondances, rapprochent ainsi leur religion des valeurs incarnées par l'Amérique victorieuse.

25. Mgr Sintas cité dans « Enquête sur les Missions religieuses », 1945, Centre des Archives d'Outre-Mer [CAOM], Cart. 3349, dos. 5, p. 74.

26. « Catholicism and Communism are swiftly advancing and by money, deceit, and force are winning thousands of these souls that we have claimed for Christ ». *The Pentecostal Evangel*, November 11, 1948.

27. « Enquête sur les Missions religieuses », *doc. cit.*, 1945, p. 74.

28. Lettre de l'ambassadeur de France aux États-Unis au ministre des Affaires étrangères, 18 avril 1947, CAOM, Cart. 2286, dos. 1.

29. Rapport du Vicariat de Ouagadougou 1946-1947, *doc. cit.*, p. 5.

À l'inverse, la défaite de la France est mise à profit pour prouver la faiblesse du catholicisme. Diffusé au cours des années 1945-1947, ce discours profite des prémices de la décolonisation pour s'accorder avec l'ambiance du moment. À la même époque, la Haute-Volta, avec la création de syndicats et de partis politiques, assiste à l'émergence d'une véritable opinion publique.

C'est à cette période que le Rassemblement Démocratique Africain (RDA) se lance dans la lutte anticolonialiste. Apparentée au Parti Communiste Français (PCF), cette formation panafricaine s'attire rapidement l'ire des missionnaires catholiques. Et parce que le RDA devient dès ses débuts la caisse de résonance de musulmans hamallistes (Diallo, 2003 : 933), les Pères Blancs en profitent pour diffuser l'image préconçue d'un parti où ne « peuvent entrer que ceux qui font la prière musulmane et le serment sur le coran »³⁰. Le pas est ensuite rapidement franchi par les missionnaires catholiques pour accuser l'islam de préparer le terrain du marxisme-léninisme. Le discours missionnaire reprend alors les clichés de la dissimulation communiste pour qualifier le caractère insidieux de l'islamisation³¹. Face au « péril musulman », Mgr Bretault appelle notamment à une « Croisade de prières, de charité et d'apostolat »³².

La réponse face à la campagne anticatholique des pasteurs ne se fait pas sous la même forme ni par le même intermédiaire. C'est Mgr Thévenoud cette fois-ci qui s'en charge. En 1945, il met en alerte le gouverneur général. La lettre de l'évêque cherche dans un premier temps à prouver que les missions catholiques ne sont pas « asservies à l'impérialisme français ». Ce qui n'empêche pas Mgr Thévenoud de réclamer les faveurs de l'administration pour pouvoir tenir la dragée haute « aux quarante pasteurs américains annoncés pour la Haute Côte d'Ivoire ». Pour ajouter du poids à son argumentation, il conclut : « Les USA ne manqueront pas de (...) "*Trusteeship*" nos Colonies d'Afrique »³³. La rhétorique catholique cherche à retourner l'accusation d'impérialisme. Possédant de multiples contacts parmi les hauts fonctionnaires, Mgr Thévenoud n'ignore pas la crainte que ressent à cette époque la France face au discours anticolonialiste de Washington. L'évocation du « *trusteeship* » renvoie ici directement au régime de tutelle internationale préconisé par les États-Unis à la fin de la guerre. Or, cette proposition est faite en aval par le Conseil des Missions étrangères d'Amérique du Nord réuni à Westerville en juin 1942 (Durpaire, 2005 : 134). Mgr Thévenoud cherche donc à faire vibrer la fibre nationaliste en établissant un rapprochement entre les missionnaires protestants et la politique de leur pays. La situation coloniale nourrit donc une accusation réciproque :

30. Diaire de Ouagadougou, 11 août 1949, AGMAfr.

31. Mgr Bretault, Circulaire n° 20 : Les musulmans, Koudougou, 1957, AGMAfr, Dossier n° 682.

32. *Ibid.*

33. Lettre de Mgr Thévenoud au Gouverneur général Cournarie, Ouagadougou, 10 avril 1945, AAO, Classeur 37, TC11.

pour les prédicateurs évangélistes, les Pères Blancs sont à la botte du colonialisme français ; pour la Mission catholique, les pasteurs étrangers sont les suppôts de l'expansionnisme américain.

Dans un premier temps l'administration française semble épouser le point de vue de Mgr Thévenoud³⁴. Certaines têtes pensantes du ministère de la France d'outre-mer préconisent de revenir à la politique religieuse positive mise en place au cours des années 1930³⁵. Dans un second temps, l'administration coloniale opte pour une position plus équilibrée. Une contre-propagande est menée auprès de l'opinion publique américaine par l'intermédiaire d'associations telles que *France Forever* ou d'institutions catholiques comme *Ad Lucem*. Plus remarquable, cette campagne bénéficie du soutien du Conseil des Missions étrangères d'Amérique du Nord. Le secrétaire de cette organisation, Emery Ross, pose cependant ses conditions : le lobby auprès de l'opinion publique américaine ne peut se faire qu'en échange d'une égalité de traitement entre toutes les missions religieuses³⁶. L'intérêt de la coopération avec les Églises protestantes semble alors l'emporter sur les arguments catholiques. L'apostolat évangélique, s'il ne connaît que de maigres résultats en matière d'évangélisation, dispose d'importants relais aux États-Unis. L'administration française, plutôt que d'exacerber la propagande protestante par une politique discriminatoire, choisit de se concilier les différentes Églises chrétiennes.

L'idéologie du consensus

À partir des années 1950, le vocabulaire parfois acerbe employé par les missionnaires catholiques pour condamner leurs adversaires semble s'apaiser à la faveur d'un lexique œcuménique. Les propagandes, suscitées dans l'altérité, doivent pour certains membres du clergé faire place à un discours plus consensuel. Vis-à-vis de l'islam, des Pères Blancs préfèrent par exemple désamorcer l'argumentation musulmane par la promotion d'un discours apaisé. Pour faire taire les préjugés à l'égard du christianisme, Mgr Bretault recommande à ses missionnaires d'« éviter toute discussion, toute polémique, toute critique à l'égard de leurs croyances et de leurs pratiques [musulmanes] »³⁷. Plutôt que de les regarder en « ennemis », les adeptes de l'islam sont considérés en « créatures de Dieu », véritables « frères », que l'on ne doit pas combattre, mais bien évangéliser³⁸. Le discours œcuménique mis en valeur par certains Pères Blancs n'est donc pas exempt de toute intention prosélyte. En devenant les promoteurs d'une stratégie de rencontre, les missionnaires catholiques cherchent à améliorer l'image de leur confession et ainsi à acquérir un certain leadership moral sur les populations.

34. « Influence des Missions protestantes en Afrique Noire », *doc. cit.*, 1945, p. 43 et 46.

35. « Enquête sur les Missions religieuses », *doc. cit.*, 1945, p. 81.

36. Aide-mémoire sur M. Emery Ross, 19 mai 1945, CAOM, Cart. 2192, dos. 13.

37. Mgr Bretault, Circulaire n° 20 : Les musulmans, *doc. cit.*, 1957.

38. *Ibid.*

Mais ce dialogue à une voix par lequel l'Église catholique tente d'apaiser les relations interconfessionnelles ne semble s'appliquer qu'à elle-même et, plus largement, aux autres représentants religieux. Les populations, dans leur grande majorité, ne sont pas sensibles au message œcuménique car elles semblent faire, dans leurs discours, de la tolérance religieuse une règle sociale. Lorsqu'ils sont interrogés sur la période coloniale, les Burkinabè répètent à l'unisson que la situation multiconfessionnelle de la Haute-Volta n'a pas donné lieu à une concurrence religieuse. Des situations conflictuelles ont pourtant pu être observées (Bouron, 2011 : 221-224).

Entre déni du conflit et omniprésence de l'opposition, les discours des laïcs et des représentants religieux manquent d'harmonie. À l'origine de cette discordance, un effet de source peut être identifié. D'une part, le point de vue des représentants religieux se laisse principalement saisir par le biais d'archives écrites. Ces documents font régulièrement du conflit le centre de leur propos. De la sorte, la presse pentecôtiste ou les rapports catholiques insistent sur la nécessité de renforts humains et de moyens matériels. Les enjeux de la propagande confessionnelle participent donc à la surreprésentation des antagonismes. D'autre part, le point de vue des populations n'est perceptible que par le traitement de sources orales. Or, le regard rétrospectif que portent aujourd'hui les Burkinabè interrogés sur la période coloniale dépend des configurations contemporaines d'élocution. Les témoins, pour préserver la paix sociale, sont enclins à euphémiser les antagonismes. Le « poids du présent social » (Perrot, 1989 : 12) oblige donc à s'interroger sur la pertinence de la parole collective contemporaine pour décrire un discours formulé dans le passé. Une certaine permanence du propos consensuel tenu par les populations semble tout de même se dégager. Des documents administratifs produits au cours des années 1950 attestent de « la tolérance assez extraordinaire »³⁹ qui s'institue entre croyants. Des travaux menés par Raymond Deniel au cours des années 1960 confirment nos enquêtes. Les témoignages recueillis auprès de 340 individus ont permis au sociologue de relever chez les habitants de Ouagadougou « une réticence à porter le débat religieux sur la place publique, une tendance à esquiver toute question qui implique un jugement sur la religion de l'autre et à minimiser les différences entre les religions » (Deniel, 1970 : 306). « Toutes les religions se valent » répètent régulièrement les informateurs de R. Deniel (*ibid.*). « Peu importe la religion, toutes les voies mènent à Dieu »⁴⁰, affirment à l'unisson les personnes interviewées

39. Rapport politique 1955 de la subdivision de Ziniaré, Centre National des Archives du Burkina Faso [CNABF], Cart. 22V159.

40. Entretiens avec Grégoire Balima, né en 1924, ancien responsable paroissial, Tenkodogo, 1^{er} février 2009 ; Jean Zabsonré, né en 1924, cultivateur, Tenkodogo, 6 mai 2007 ; Zoubi Yaméogo, né en 1938, fonctionnaire retraité, Ouagadougou, 2 mai 2010 ; Charles Lougouzaga Miyela, né en 1935, enseignant retraité, Navrongo, 19 mai 2009 ; Apuri Adagrah, âge inconnu, chansonnier, Kajelo, 22 décembre 2009 ; George Aniakwo Adagrah, né en 1948, enseignant retraité, Kajelo, 31 mars 2009.

aujourd'hui. Nous sommes dans l'impossibilité de prétendre que ce même discours était tenu au début de la période coloniale. Il semble tout de même exister une certaine permanence entre la rhétorique employée par les Burkinabè d'aujourd'hui pour décrire la situation pluriconfessionnelle de leur jeunesse – nos témoins sont majoritairement nés dans les années 1920-1930 – et les propos tenus par les laïcs à la fin de la période coloniale et au début de l'époque postcoloniale.

Cette continuité contribue à conférer à ce discours du consensus une valeur idéologique. À tel point que la Première République voltaïque l'érige en principe :

« La position officielle et constamment réaffirmée de la Haute-Volta a toujours été en faveur du dialogue, de la fraternité et surtout, en tout temps et en toutes circonstances, de la tolérance. C'est là une position fondamentale et irréversible que tous les Voltaïques ont jusqu'ici imposée comme commune référence dans leur comportement entre eux et envers autrui »⁴¹.

Érigée en valeur nationale, la « tolérance » se retrouve également explicitée au niveau local, particulièrement en milieu rural. Pierre-Joseph Laurent explique par le concept de « concorde coutumière », le principe par lequel les individus cherchent à faire taire les conflits pour favoriser l'entente et maintenir ainsi l'équilibre au sein de leur société (Laurent, 2003 : 257). Selon cette logique conciliatrice, les écarts de langage des représentants religieux laissent insensibles les laïcs. Toute querelle devient donc vaine. Interrogé sur l'existence éventuelle de conflits entre fidèles chrétiens et musulmans durant les années 1950, John Apehuru répond : « Tu vas faire la bagarre avec eux pourquoi ? Tu es dans une voie de Dieu et ils sont aussi dans une voie de Dieu. Donc vous n'avez pas à avoir de rancune entre vous »⁴². En affirmant cela, ce catholique ne fait que confirmer les lamentations des missionnaires catholiques qui constatent le manque de prosélytisme de leurs fidèles :

« Nous n'avons pu obtenir d'eux aucun effort pour la question qui nous tient le plus à cœur : le recrutement des catéchumènes. Ce sont des lâches, qui ont peur des histoires avec la famille, et préfèrent laisser croupir dans le paganisme frères, sœurs et parents, plutôt que de s'exposer à des "goama" ["paroles" en moore] »⁴³.

Tout autre que l'expression d'une hypothétique lâcheté, le comportement de ces catholiques semble indiquer que pour les croyants l'harmonie sociale l'emporte sur les obligations religieuses. Plus exactement, c'est l'existence d'un « malentendu » entre la logique missionnaire et la conception populaire du religieux qui établit ce décalage entre les institutions confessionnelles et leurs fidèles (Mary, 2000 : 176). Les propos pacificateurs présentés par les populations contrastent en cela sur bien des points avec les discours concurrentiels diffusés

41. Communiqué de la Présidence de la République, *Afrique Nouvelle*, 27 janvier 1965.

42. Entretien avec John Apehuru, cultivateur, Kollo, 1^{er} avril 2009.

43. Diaire de Zorgho, 30 juin 1954, AGMAfr.

par les autorités religieuses. Le prédicateur, en tant que promoteur d'un exclusivisme confessionnel, procède ainsi à « la réduction (...) par son langage, sa thématique et ses procédures institutionnelles d'une logique qui lui échappe à une hérésie qu'il condamne » (Augé, 1982 : 350). Pour le croyant, au contraire, l'accointance est présentée avant la différence.

Faut-il pour autant chercher dans l'existence d'un éventuel habitus commun à tous les Voltaïques – celui d'une « culture de la tolérance » –, l'explication au manque de zèle constaté chez un nombre important de fidèles ? C'est en tout cas la thèse défendue par certains fonctionnaires de la période coloniale pour qui la « profonde tolérance pour les convictions d'autrui (...) caractérise l'esprit religieux africain »⁴⁴. La présence d'une culture commune ferait ainsi des religions du Livre les simples variantes d'un modèle collectif. Alexandra Loumpet-Galitzine évoque à ce titre une « méta-culture religieuse » qui « transcende les clivages et autorise un partage de l'espace et des usages confessionnels » (2011 : 283). Pour Christian Coulon, « la prégnance des croyances animistes, malgré l'appartenance au christianisme ou à l'islam, relativise souvent le poids des religions révélées sur les comportements » (1991 : 101). La suite de notre argumentation nous invitera à dépasser cette thèse culturaliste. Toutefois, force est de constater que l'expérience de la conversion n'entraîne pas « la disparition de la pensée coutumière, mais (...) une mobilité individuelle entre plusieurs communautés religieuses suivant les méandres de la vie » (Langewiesche, 2003 : 379-380). Ce phénomène de « conversions réversibles » confirme dans la pratique cette vision émique où le religieux, répondant à des logiques spirituelles, mais aussi pragmatiques, ne fabrique pas de frontières infranchissables.

Jean Zabsonré témoigne en moore de cette expérience d'adhésions multiples⁴⁵. Fils de géomancien, il grandit au sein d'une famille attachée à la religion traditionnelle. Durant sa jeunesse, il en suit les pratiques jusqu'aux années 1930, époque durant laquelle il se résout à devenir pentecôtiste. Mais, à la suite de ses frères déjà convertis à la religion des pères, Jean « attrape le catholicisme » vers 1952 : « Je me suis rendu compte que si je ne fais pas vite, les autres vont devenir catholiques et me laisser seul chez les *merka* ». Par la suite, Gilbert, le plus vieux de la fratrie, décide, après avoir goûté aux deux confessions chrétiennes, de se faire musulman. En qualité d'aîné, il exhorte ses cadets à le suivre à la mosquée. Ayant décidé de « mourir à la Mission », Jean et ses autres frères restent fidèles à l'Église catholique. Finalement, notre témoin conclut : « Les musulmans, les catholiques, les protestants, eux tous connaissent Dieu (...). Les trois voies [*swè*] sont biens. Il faut grouiller pour en suivre une ». Pour notre interlocuteur, toutes les religions du Livre garantissent le salut. Dans son propos, Jean cherche à

44. Christian Merlo : « La position des missions et Églises d'Outre-Mer au regard de la Communauté », 15 avril 1959, CAOM, Cart. 3349, dos. 6, p. 7.

45. Entretien avec Jean Zabsonré, né en 1924, cultivateur, Tenkodogo, 6 mai 2007.

légitimer plusieurs chemins qui mènent tous au même point de rencontre. Notre témoin semble alors faire de l'indifférence communautaire la clé de son discours. Pourtant, l'éloge de la tolérance répétée à de nombreuses reprises par le vieux Jean, laisse place, à la fin de l'entretien, à l'élocution d'une réalité bien moins consensuelle. À demi-mot, notre interlocuteur achève l'interview en définissant son frère Gilbert comme « quelqu'un qui tournait » : « Si on sait que cette personne veut me perdre, veut m'amener loin, tu t'écartes de lui : il veut t'amener en enfer. Il faut le laisser ». En évoquant les incitations de l'aîné pour que la fratrie adhère à l'islam, Jean Zabsonré dévoile les tiraillements familiaux qui peuvent accompagner la conversion. On devine également que le passage de la religion traditionnelle au protestantisme, puis de cette dernière confession au catholicisme, a pu être la cause ou la conséquence de pressions ou de crispations à l'intérieur du lignage. Mais dans un souci de cohésion, nos témoins préfèrent effacer de leurs propos, au moment de l'entretien, les logiques conflictuelles qui traversent la cellule familiale.

Outre la conversion, la question du mariage interconfessionnel n'est pas sans remettre en cause le consensus religieux. Par exemple, un chrétien, chef d'un lignage de Ouagadougou, après avoir tenu le discours habituel – « entre catholiques et musulmans il n'y a pas de problème » –, finit par admettre qu'il a refusé d'accorder la main de sa fille à un voisin musulman⁴⁶. Pour d'autres aînés, l'union d'un membre de la famille à une personne d'une autre religion n'est permise qu'après la conversion de cette dernière. Mais là encore, « la pacification progressive des relations sociales est la règle » (Fancello, 2007 : 31). Ce processus d'apaisement passé, la mixité religieuse constatée dans de nombreuses familles permet d'introduire une situation de « communication sociale » génératrice de cohésion (Yaméogo, 1997 : 87). L'attachement confessionnel semble alors être mis en sourdine pour favoriser l'accomplissement des règles qui unissent les différents membres de la famille.

Pour certains, la diversité confessionnelle est vue comme un avantage. Un chansonnier interrogé sur le développement de la localité frontalière de Paga, récite un couplet composé à la fin des années 1950 :

« Quand les choses du monde sont venues, Paga est célèbre (...).

Le Father est en train d'y mettre sa bénédiction (2 fois).

Les musulmans aussi sont venus pour prier Dieu.

Ils sont assis à terre partout, ça fait que Paga a le nom (...).

Notre chef verse l'eau pour que le pourou et le kwara [fétiches] arrangent bien (...).

Un berger ne peut pas suivre des bœufs s'il n'en boit pas le lait »⁴⁷.

46. Entretien avec Norbert Ouédraogo, né en 1927, instituteur retraité, Ouagadougou, 21 mai 2010

47. Entretien avec Apuri Adagrah, chansonnier, Kajelo, 20 mai 2009.

L'arrivée des différentes religions, au lieu d'être considérée comme l'affirmation d'une concurrence, devient un facteur de cohésion. Chaque institution religieuse participe au développement de la communauté villageoise. Les œuvres catholiques, le commerce musulman apportent ici leur contribution aux activités du chef de Paga pour le prestige de la localité. Cette vision pragmatique, soulignée par le vers conclusif, devient le support d'une forme de bienveillance religieuse. En s'intéressant aux apports, et non aux désaccords des différentes religions, les populations font du paysage multiconfessionnel un bénéfice commun.

Conclusion

Au cours de la période coloniale, le discours de combat porté par une majorité d'orateurs pentecôtistes, catholiques et musulmans forge dans l'altérité une identité exclusive. À l'opposé, les propos inclusifs entendus chez une majorité de fidèles semblent, dans une stratégie de déni, passer sous silence les logiques conflictuelles des relations interreligieuses. Celles-ci, par une visibilité trop affirmée, menaceraient la sécurité collective. L'euphémisation des querelles, plus qu'une simple ruse, apparaît donc comme le socle d'une véritable idéologie de l'entente (*wum taaba* en moore). Dès lors, entre le conflit et la concorde il semble n'y avoir qu'un pas ou, pour être plus précis, qu'une seule voix.

Derrière des propos au premier abord contradictoires, l'écueil le plus fâcheux serait de chercher qui, des leaders religieux ou des laïcs, révèlent dans leurs discours la réalité la plus probante. Il faut considérer, au contraire, ces différences d'élocution comme l'expression de représentations non réductibles, parce que complémentaires. Elles permettent de comprendre les points de vue de l'ensemble des acteurs sociaux. On retrouve là le jeu complexe qui s'instaure entre « culture cléricale » et « culture folklorique » décrit par Jacques Le Goff dans un autre contexte : « Deux cultures diversement efficaces, à des niveaux différents » (Le Goff, 1967 : 788) établissent « la ligne de séparation essentielle qui sépare clercs et laïcs » (*ibid.* : 783).

La différence entre les propagandes religieuses et la rhétorique du consensus n'engendre donc pas tant une contradiction qu'une complémentarité. Comme le souligne très justement Katrin Langewiesche, « le discours normatif établit des frontières entre les institutions religieuses et préserve ainsi leur autorité » tandis que le discours pragmatique entendu chez les laïcs « crée davantage un enchevêtrement entre les différents groupes qu'une véritable disjonction » (2003 : 391).

Jean-Marie BOURON
CRHIA

Université de Nantes-Université de Ouagadougou
jm.bouron@hotmail.f

Bibliographie

- AUDOUIN Jean & DENIEL Raymond, 1978, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris-Abidjan, L'Harmattan-INADES.
- AUGÉ Marc, 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- BAGA Pingwindé M., 2000, *Les stratégies d'évangélisation des Missions et Églises chrétiennes au Burkina Faso. La stratégie de conversion par le sommet : exemple des Pères Blancs et des Missionnaires Protestants des Assemblées de Dieu dans le Moogo (1900-1960)*, mémoire de DEA, Université de Ouagadougou.
- DE BENOIST Joseph-Roger, 1987, *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala.
- BOURON Jean-Marie, 2008, *L'évangélisation du pays moaga par les Pères Blancs entre 1945 et 1960 : stratégies d'apostolat, réactions des populations, interactions entre société traditionnelle et catholicisme*, mémoire de master, Université de Poitiers.
- , 2010, « Les Pères Blancs, acteurs du jeu colonial. Mission catholique et enjeux politiques en Haute-Volta au lendemain de la Seconde Guerre mondiale », *Histoire et Missions Chrétiennes*, n° 14, p. 59-81.
- , 2011, « Discours concurrentiels, stratégies spatiales et regards consensuels dans un territoire multiconfessionnel. Le cas de la Haute-Volta coloniale », in Eyezo'o S., Zorn J.-F. (éd.), *Concurrences en mission Propagandes, conflits, coexistences (XVI^e-XX^e siècles)*, Karthala, coll. « mémoire d'Églises », p. 215-230.
- CISSÉ Issa, 1996, « L'Islam et le Christianisme durant la période coloniale », in Ilboudo J. (éd.), *Burkina 2000 : une Église en marche vers son centenaire*, Ouagadougou, Presses Africaines, p. 183-200.
- , 2003, « L'Islam au Burkina pendant la période coloniale », in Madiéga Y. G., Nao O. (éd.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, tome 1, Paris-Ouagadougou, Karthala-PUO, p. 935-956.
- COMBY Jean, 1989, « L'appel à la Mission à travers les Annales de la Propagation de la Foi. 1808-1960 », in Zorn J.-F. (éd.), *L'appel à la mission. Formes et évolution, XIX^e-XX^e siècles, Actes de la IX^e session du CREDIC*, Lyon, Université Jean Moulin, p. 68-80.
- COOPER Barbara, 2006, *Evangelical Christians in the Muslim Sabel*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- COULON Christian, 1991, « Religions et politique », in Coulon C., Martin D.-C. (éd.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, p. 87-105.
- DENIEL Raymond, 1970, *Croyances religieuses et vie quotidienne. Islam et Christianisme à Ouagadougou*, Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS
- DIALLO Hamidou, 1985, « Islam et colonisation au Yatenga (1897-1950) : étude de quelques aspects », *Le mois en Afrique*, n° 237-238, p. 33-42.
- , 2003, « Hamallisme et administration coloniale dans le cercle de Ouahigouya (1920-1950) », in Madiéga Y. G., Nao O. (éd.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, tome 1, Paris-Ouagadougou, Karthala-PUO, p. 913-934.
- DURPAIRE François, 2005, *Les États-Unis ont-ils décolonisé l'Afrique noire francophone ?*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines ».
- FANCELLO Sandra, 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- , 2007, « Les défis du pentecôtisme en pays musulman (Burkina Faso, Mali) », *Journal des africanistes*, vol. 77, n° 1, p. 29-54.

- KOUANDA Assimi, 1995, « La propagation de l'islam au Burkina pendant la période coloniale », in Massa G., Madiéga Y. G. (éd.), *La Haute-Volta coloniale : témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, p. 233-248.
- , 1997, « Marabouts et missionnaires catholiques au Burkina à l'époque coloniale (1900-1947) », in Robinson D., Triaud J.-L. (éd.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française. 1880-1960*, Paris, Karthala, p. 33-52.
- LANGEWIESHE Katrin, 2003, *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Münster, Lit Verlag.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala.
- LE GOFF Jacques, 1967, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 22, n° 4, p. 780-791.
- LOUMPET-GALITZINE Alexandra, 2011, « “Islam bâtard” ou religion refuge ? La mission protestante française face à l'islam bamoun (Ouest-Cameroun) », in Heyberger B., Madinier R. (éd.), *L'islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVI^e-XX^e siècles*, Paris, IISMM-Karthala, p. 267-285 .
- MARY André, 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Le Cerf, coll. « Sciences humaines et religions ».
- NICOLAS Guy, 1981, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris, Publications orientalistes de France.
- PERROT Claude-Hélène, 1989, « Sources orales et histoire : un débat permanent », in Perrot C.-H. (éd.), *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, CNRS Éditions, p. 11-17.
- SANNEH Lamin, 1989, *Translating the message. The missionary impact on culture*, New York, Orbis Books.
- SKINNER Elliott P., 1958, « Christianity and Islam among the Mossi », *American Anthropologist*, 60, 2, p. 1102-1119.
- SAAIDIA Oissila, 2004, *Clercs catholiques et oulémas summites dans la première moitié du XX^e siècle. Discours croisés*, Paris, Geuthner.
- SOME Magloire, 2006, « Les missionnaires protestants américains face au nationalisme français. Haute-Volta, 1920-1939 », *Le Fait Missionnaire, Missions et sciences sociales*, n° 18, p. 73-108.
- , 2007, « La politique religieuse de la France à l'égard des missions étrangères en AOF, 1900-1945 », *Cahiers du CERLESHS*, n° 26, p. 442-477.
- TRIAUD Jean-Louis, 2000, « Présentation : la Tijâniyya, une confrérie musulmane pas comme les autres ? », in Triaud J.-L., Robinson D. (éd.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, p. 9-17.
- , 2006, « Politiques musulmanes de la France en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale », in Luizard J.-P. (éd.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, p. 271-282.
- YAMEOGO Moïse, 1997, *Religion et communication sociale : Une étude de cas des relations sociales entre musulmans et chrétiens de la ville de Ouagadougou*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.

D'un discours à l'autre. Concurrences rhétoriques et rapports interreligieux en Haute-Volta coloniale

L'étude des relations interreligieuses en Haute-Volta (actuel Burkina Faso), territoire multiconfessionnel par excellence, n'évite pas l'analyse des rhétoriques concurrentielles. Employées par les leaders religieux, les discours se cristallisent autour de plusieurs thématiques parmi lesquelles la chronologie confessionnelle, la nationalité des agents prosélytes, les accointances avec les sociétés africaines et le fait colonial. Nous découvrons alors un chœur à trois voix – catholique, musulmane et protestante – qui cherche à se positionner sur l'échelle de la légitimité dans le « partage des âmes ». En dépit de ces rhétoriques concurrentes, un discours du consensus s'impose au sein de la « communauté des croyants ». Celui-ci ne semble pas faire de la différence confessionnelle un facteur de division, mais plutôt l'application d'une idéologie commune.

Mots-clés : discours interreligieux, concurrence, consensus, Haute-Volta.

In a discourse to another. Rhetorical competition and interreligious relations in colonial Upper Volta

By evoking the case of the Upper-Volta (Burkina Faso today), a multid denominational territory par excellence, this article tries to analyse the interreligious relations through the study of the discourses. The rhetorics of competition are obviously asserting themselves. Used by religious leaders, they crystallize around some thematics among which the denomination chronology, the nationality of the proselyte agent, the links with the African societies or the colonial factor appear as the most important. You then discover a three voices chorus – catholic, muslim and protestant – who is searching to position on the scale of legitimacy in “the sharing of the souls”. Despite their competitive rhetorics, a discourse of the consensus is emerging within “the community of believers”. This one does not seem to render the denominational difference a factor of division but rather an application of a common ideology.

Key words: interreligious discourses, competition, consensus, Upper-Volta.

De un discurso al otro. Competencias retóricas y relaciones interreligiosas en el Alto Volta colonial

Evocando el caso de Alto Volta (actual Burkina Faso), territorio multiconfesional por excelencia, este artículo analiza las relaciones interreligiosas desde el análisis del discurso. Las retóricas de competencia son aquellas que se afirman con más claridad. Utilizadas por los líderes religiosos, se cristalizan alrededor de distintas temáticas, entre las cuales la cronología confesional, la nacionalidad de los agentes prosélitas, las relaciones con las sociedades africanas o el hecho colonial aparecen como las más importantes. Descubrimos entonces un coro de tres voces – católica, musulmana y protestante- que busca posicionarse en la escala de la legitimidad y en el “reparto de las almas”. A pesar de estas retóricas competitivas, un discurso de consenso se impone entre la “comunidad de los creyentes”. Éste no parece hacer de la diferencia confesional un factor de distinción sino más bien la aplicación de una ideología común.

Palabras clave: discurso interreligioso, competencia, consenso, Alto Volta.