

L'Eglise catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire ?

René OTAYEK

Les transitions démocratiques ont mis en évidence, un peu partout en Afrique subsaharienne, la visibilité retrouvée des Eglises chrétiennes. Selon les cas, elles ont été soit conviées à assumer un rôle de médiation entre les pouvoirs autoritaires sortants et leur opposition, en assurant parfois la direction des institutions transitoires, soit encouragées par la restauration de la liberté d'expression à sortir du mutisme longtemps imposé à l'ensemble de la société par les régimes de parti unique¹. Le retour en grâce de ces «Eglises du silence» s'est manifesté de façon spectaculaire dans les Etats, comme le Bénin ou le Congo, où des prélats ont été propulsés à la présidence des Conférences nationales qui ont préparé l'avènement de régimes constitutionnels. Ailleurs, là où le «déverrouillage» autoritaire n'a pas emprunté la voie de la Conférence nationale, le rôle de l'Eglise, quoique plus discret, n'a pas été moins important. Tel est le cas du Burkina Faso. Dans ce pays, en effet, la rupture avec la révolution démocratique populaire du 4 août 1983 et l'instauration de l'Etat de droit (selon la formule consacrée) se sont passées de manière relativement moins heurté. Non exempt de tensions, celui-ci n'a cependant pas donné lieu aux excès qui ont ponctué la révolution malienne ou les transitions inachevées, sinon avortées au Togo, au Zaïre, au Gabon.

Dans le contexte de cette démocratisation à moindre coût politique, l'Eglise du Burkina ne s'est pas fait entendre comme

1. Pour une vue d'ensemble, voir F. Boillot 1993.

bon nombre de ses homologues subsahariennes. Cela ne signifie pas, pour autant, qu'elle soit restée silencieuse ou inactive. Au contraire, étroite (et controversée) a été son implication dans les changements politiques qui ont accouché de la IV^e République en 1991². Et si elle n'a pas occupé le devant de la scène, sa contribution au débat démocratique, contrairement à bien des Eglises africaines qui n'ont renoué que récemment avec la fonction critique consubstantielle à une institution qui se veut la conscience des hommes, ressortit à une tradition solidement établie nourrie par la récurrence de ses interventions dans la vie publique, chaque moment important de l'histoire sociopolitique du Burkina ayant donné lieu à une prise de position de l'Eglise ou à un questionnement de son rapport au pouvoir. Son attitude face aux changements intervenus ces dernières années ne saurait, par conséquent, se comprendre indépendamment de ce droit de regard sur le destin politique du pays dont elle s'est auto-investie. C'est donc sur le long terme historique qu'elle doit s'analyser.

Une exception cultuelle dans l'espace sahélien

Abstraction faite de l'ancienne colonie portugaise massivement christianisée qu'est le Cap Vert, l'espace sahélien se caractérise par la prégnance de l'islam et, en corollaire, par celle résiduelle du christianisme. Sans entrer dans le détail des chiffres, fastidieux et discutables, les chrétiens n'y représentent que des minorités de quelques dizaines ou quelques centaines de milliers d'individus. L'influence des Eglises chrétiennes, qu'elles soient catholique ou protestantes, sans être négligeable, y est limitée. L'unique exception notable y est constituée par le Burkina. Implantée de fraîche date, l'Eglise catholique y affiche pourtant une présence forte, sinon ostentatoire, fondée sur une communauté de fidèles relativement nombreuse et dynamique, et sur une infrastructure sociale, éducative et sanitaire dense et performante³.

2. Pour une analyse de la transition burkinabè vers la démocratie, voir R. Otayek 1992a.

3. Le constat est identique en ce qui concerne les Eglises protestantes dont l'implantation au Burkina est plus récente mais qui semblent faire de grands progrès depuis quelques années. Tel est notamment le cas des Assemblées de Dieu qui déclarent officiellement quelque 360 000 fidèles. Cette étude portera néanmoins exclusivement sur l'Eglise catholique, l'islam et les Eglises protestantes n'y seront évoqués que de manière incidente.

Une «Eglise d'élite»...

L'arrivée du christianisme dans l'espace devenu Burkina Faso en 1984⁴ accompagne la conquête coloniale. Celle-ci est achevée au tournant du siècle alors que les Pères Blancs inaugurent leur premier établissement missionnaire en 1900, à Koupéla, située à un peu plus d'une centaine de kilomètres à l'est de Ouagadougou. Un an plus tard, la Mission Notre-Dame de l'Immaculée Conception est installée dans la capitale du *Moogho* (l'Empire des Mossi). Progressivement viendra s'ordonner autour d'elle un noyau urbain qui prendra le nom, oh! combien symbolique, de «quartiers saints» et dont le centre de gravité est aujourd'hui constitué par l'imposante cathédrale dédiée au culte marial. Premier pas vers la maturité, le Vicariat apostolique de ce qui deviendra la capitale voltaïque en 1960 est détaché de celui du Sahara et du Soudan en 1921. Son premier titulaire sera Mgr Thévenoud. Prélat à poigne, énergique et doué d'un grand sens de l'organisation, il marquera profondément de son empreinte l'Eglise de Haute-Volta qu'il va diriger vingt-cinq ans durant, lui façonnant le visage qui est aujourd'hui le sien⁵.

Si l'on se fie aux données statistiques officielles disponibles, les chrétiens représenteraient actuellement 20,6% de la population totale du Burkina (10 millions d'individus), contre 52,4% de musulmans, 25,9% d'animistes et 0,2% d'«autres»⁶. Ils constituent donc une minorité, significative certes mais néanmoins inférieure de plus de la moitié aux musulmans et assez loin derrière les tenants des religions traditionnelles⁷. Ce constat doit cependant être

4. C'est en effet le 4 août de cette année que le régime révolutionnaire de Thomas Sankara abolit l'ancien nom «Haute-Volta» au bénéfice de celui de «Burkina Faso», association d'un terme moore («Burkina»), la langue des Mossi, l'ethnie dominante, et d'un terme dioula («Faso») qui signifie «Patrie des hommes intègres». Dans cette étude, nous emploierons l'ancienne dénomination pour les faits antérieurs au 4 août 1983, date de déclenchement de la révolution démocratique populaire, et la nouvelle pour les faits qui lui sont postérieurs.

5. Pour une rapide synthèse de l'histoire de l'Eglise catholique au Burkina, «L'évangélisation», *Missi*, 522, juin-juillet 1990, p. 197-199.

6. Institut national de la statistique et de la démographie 1994, pp. 19-28.

7. Précisons que nous tenons ces données pour des ordres de grandeur et non pour le reflet conforme de la réalité. D'une part, en effet, l'enquête de 1991 serait biaisée par la sur-représentation de la ville de Ouagadougou dont on sait qu'elle concentre une large part de la population christianisée du Burkina ; d'autre part, certaines sources avancent des chiffres sensiblement différents : 70% d'animistes, 20% de musulmans et 9% de catholiques, aucune mention n'étant faite des

pondéré : l'expansion du christianisme, de l'ordre de 444,7% en 30 ans, serait très largement supérieure à celle de l'islam⁸. Comme l'islam par contre, le christianisme serait un fait essentiellement urbain : en effet, la population des villes serait constituée à 34% de chrétiens (et 62,01% de musulmans)⁹. Cette donnée prend toute sa signification quand on sait, toujours de source officielle, que 86% des Burkinabè sont encore des ruraux¹⁰. Elle confirme par ailleurs l'étroite articulation, généralement observée, entre l'urbain et les religions universalistes qui, par leur large ouverture sur le monde, offrent au converti un substitut à la solidarité ethnique ou villageoise mise à mal par l'exode, souvent forcé, vers la ville¹¹. Quelle que soit la fiabilité de ces données chiffrées, il est donc un fait établi : dans l'espace sahélien profondément imprégné d'islam et tourné vers le Maghreb, le Burkina Faso fait figure de place forte, sinon de bastion avancé du christianisme.

Cette vocation de terre de Mission, les pionniers de la christianisation de la Haute-Volta l'ont consciemment pensée et assumée. Il s'agissait, dès les origines, de profiter de la marginalité de l'islam parmi les populations mossi et les ethnies dites acéphales de l'actuel sud-ouest du Burkina pour bâtir une Eglise capable de porter témoignage du message évangélique dans un environnement islamique réfractaire, voire hostile¹². Les Pères Blancs, en véritables moines-soldats, vont donc jeter les fondations d'une «Eglise d'élite, formée de communautés chrétiennes d'élite d'où sortiront plus tard un clergé d'élite et des religieux et religieuses d'élite»¹³. De cette stratégie de conquête, l'école sera l'instrument privilégié et Mgr Thévenoud le théoricien. L'objectif, à terme, consiste à dégager, en même temps que cette élite religieuse, une élite politique formée aux mêmes valeurs chrétiennes, des «intellectuels organiques» catholiques armés pour porter la doctrine sociale de l'Eglise. Cela se fera, mais dans la douleur. Il faudra surmonter

protestants (L. Terras et G. Cazier 1994, p. 93) : sempiternelle querelle des statistiques religieuses en Afrique !

8. Ibid., p. 20.

9. Ibid., p. 19.

10. Ibid., p. 28.

11. Pour une discussion passionnante du phénomène vu sous l'angle du christianisme, lire P. Erny 1982.

12. Les Mossi ont cette particularité d'avoir été des siècles durant imperméables à l'islamisation. Sur leurs rapports avec l'islam, voir l'excellente thèse de A. Kouanda 1984 ; E.P. Skinner 1958 ; R. Otayek 1988, pp. 94-101 en particulier.

13. G. Yaogo 1992, p. 501.

l'animosité de certains chefs coutumiers, inquiets des vertus émancipatrices de l'école, celle des musulmans, soucieux de se préserver des conversions au christianisme liées à la fréquentation de l'école des *Nasara* (Blancs, Européens), celle, aussi, d'administrateurs coloniaux adeptes d'une laïcité militante et qui auront tendance à transposer dans les cercles dont ils ont la charge les séquelles de la guerre scolaire qui couve encore en métropole¹⁴. Menée opiniâtrement, la mise en place d'un réseau scolaire missionnaire se fera selon les enseignements du père-fondateur de l'Eglise du Burkina qui, visionnaire, lui assignait dès la fin des années vingt la mission de former «l'élite qui sera demain la classe dirigeante»¹⁵.

Le Petit Séminaire de Pabré, fondé en 1925, occupera une place centrale dans ce dispositif éducatif. Véritable pépinière d'élites, il formera plusieurs strates de cadres socio-politiques. Conformément à la prophétie de Mgr Thévenoud, maints leaders politiques, syndicaux et militaires de premier plan en sortiront : Maurice Yaméogo (premier président de la Haute-Volta indépendante), Joseph Ouedraogo (président de la Confédération africaine des travailleurs chrétiens-CATC et président de l'Assemblée territoriale en 1952-1953), Jean-Baptiste Ouedraogo (médecin-commandant, président du Conseil de salut du peuple au pouvoir de novembre 1982 à août 1983), pour n'en citer que quelques-uns¹⁶. Au total, l'Eglise marquera de son sceau la génération de militants politiques qui, après avoir combattu pour l'indépendance, hériteront des commandes de l'Etat postcolonial. Leur maturation intellectuelle se fera au sein de l'«Association catholique des hommes mossi». Crée en 1927, elle regroupera les jeunes catholiques «éduqués» et jouera un rôle important au lendemain de la Deuxième Guerre dans l'affirmation politique de l'élite moderne qui s'opposera à l'élite mossi traditionnelle, organisée dans l'«Union voltaïque», parti créé en 1947 par le *Mogho*

14. Sur la problématique de l'école, on consultera notamment L. Harding 1971 ; D. Bouche 1966. Sur les Pères Blancs, voir B. Nouaille-Degorce 1973.

15. In J.-P. Morvan 1962, p. 11.

16. Une biographie intéressante bien que non commentée et incomplète des principaux dirigeants burkinabè depuis le premier Conseil de gouvernement en 1957 est disponible in K. Gnonma 1990. On pourra y apprécier le nombre élevé de ministres, parlementaires et hauts-fonctionnaires passés par Pabré et l'enseignement catholique en général.

*Naaba*¹⁷. Un effort substantiel sera parallèlement fait en direction des ethnies «païennes» du sud-ouest voltaïque, notamment les Dagara qui fourniront, dès le début des années soixante, les gros bataillons des élites administratives.

Plusieurs structures d'organisation viendront progressivement mailler et parfaire l'«appareil idéologique» de l'Eglise catholique. Les associations de jeunes (Jeunesse étudiante catholique-JEC, Jeunesse ouvrière catholique-JOC, scouts, etc.) joueront à plein leur rôle de socialisation. Les ordres religieux féminins s'illustreront par leur lutte contre le mariage forcé des jeunes filles. La CATC, portée sur les fonts baptismaux par la hiérarchie catholique, constituera une courroie de transmission avec le monde du travail. L'Eglise investira aussi le secteur de la santé et celui de l'agriculture au travers de ses ONG caritatives et de développement, se donnant ainsi les moyens de soutenir ses campagnes d'évangélisation tout en suppléant parfois aux carences de l'Etat en ces domaines. Bref, le pari de Mgr Thévenoud semble gagné aujourd'hui et le cardinal Zoungrana, archevêque de Ouagadougou, peut proclamer fièrement que l'Eglise dont il est le pasteur est «florissante» et que son influence, inversement proportionnelle à son poids démographique, est «impressionnante»¹⁸.

...En mal de démocratie

Il est vrai que la structuration de l'Eglise au Burkina est un modèle du genre. Appuyée sur ses neuf diocèses et son réseau de paroisses, ses nombreuses congrégations religieuses, ses écoles et ses dispensaires, ses ONG et ses associations, ses conseils de laïcs et ses communautés de base, elle se présente comme une institution disciplinée et pyramidale, à même d'opposer efficacement son organisation à celle de l'Etat. Cela étant, le diagnostic quelque peu jubilatoire de Mgr Zoungrana demande à être nuancé. En effet, comme beaucoup d'Eglises de par le monde, celle du Burkina, sans réellement souffrir d'une crise des vocations, est confrontée à un déséquilibre entre la demande et l'offre religieuses, c'est-à-dire entre le nombre des fidèles et celui des personnes consacrées. Pour

17. Les deux pôles, modernisateur et traditionnel, de l'élite mossi se retrouveront néanmoins alliés dans un même parti vers le milieu des années cinquante, le Parti social d'émancipation des masses africaines, opposé au RDA.

18. In *Sidwaya Magazine*, (Ouagadougou), 15-16, novembre-décembre 1989, p. 23.

résoudre ce problème, la hiérarchie a fait le choix des CCB (Communautés chrétiennes de base). Enoncé dans le concept d'«Eglise-Famille»¹⁹, cette option vise à une meilleure répartition des tâches pastorales en «responsabilisant» les fidèles laïcs et en les amenant à prendre leur part dans l'évangélisation, l'objectif à terme consistant à engrincer localement l'Eglise en favorisant son inculturation.

Cette orientation, prise dès 1971, n'a cependant pas justifié toutes les espérances placées en elle. En particulier, les CCB n'ont pas été ce lieu d'apprentissage d'une démocratie locale susceptible d'infléchir la toute-puissance de la hiérarchie ecclésiastique. D'ailleurs, il aurait pu difficilement en être autrement. En effet, contrairement à ce qu'il en a souvent été en Amérique latine où elles ont vu le jour, les CCB burkinabè (et africaines en général) ne sont pas nées d'initiatives populaires. Elles sont le fruit d'une stratégie du «haut», pensée et conduite dans une perspective purement instrumentale²⁰. Tout a donc été mis en oeuvre afin d'en contrôler et circonscrire l'autonomie virtuelle et le potentiel innovant, au bénéfice du pouvoir institutionnel²¹. Leur élan bridé, les CCB se trouvent ainsi réduites à n'être qu'un rouage de plus dans le dispositif bureaucratique de quadrillage du territoire diocésain. Leur capacité de mobilisation et d'attraction s'avère dès lors limitée, notamment en ce qui concerne les jeunes qui, «tout en se reconnaissant membres de la communauté chrétienne...ne se sentent pas totalement concernés par les activités des CCB qui ne prennent pas en compte leurs aspirations»²².

Soumises à l'autorité ecclésiastique, les CCB sont en outre dans l'incapacité de promouvoir une véritable réflexion théorique. Soucieuse d'éviter toute dérive doctrinale, la hiérarchie a d'ailleurs tracé une sorte de «ligne rouge» infranchissable, en faisant le choix de la théologie de l'inculturation. L'impression prévaut

19. Pour une vision ecclésiale de l'«Eglise-Famille», voir Mgr Anselme Sanon (évêque de Bobo-Dioulasso), «Pour une Eglise-Famille», *Missi*, 522, juin-juillet 1990.

20. Sur les différentes conceptions des CCB, voir O. Laurent 1984.

21. Pour une discussion plus détaillée, voir F. Boillot 1990 et *supra*.

22. Conseil national des fidèles laïcs du Burkina Faso et du Niger, *Première conférence nationale des fidèles laïcs du Burkina Faso et du Niger*, Ouagadougou, 11-15 novembre 1992, Kolog-Naba, Imp. Presses africaines, s.d., p. 11. Le même constat vaut apparemment pour la Commission «Justice et paix» du Burkina, qui ne remplirait pas sa fonction d'encadrement et de mobilisation. Ambroise Songré (Coordination diocésaine, Ouagadougou), entretien du 4 mai 1995.

néanmoins que cette option, plutôt conservatrice, ne fait pas l'unanimité au sein du clergé. Il y a en effet plus qu'une différence de tonalité entre la condamnation sans appel de la théologie de la libération par Mgr Zoungrana et l'analyse mesurée qu'en fait l'évêque de Bobo-Dioulasso, Mgr Anselme Sanon. En effet, là où l'un, en parfaite harmonie avec la doctrine papale, y voit une dérive marxiste totalement incompatible avec la «ligne du christianisme»²³, l'autre, perçu généralement comme rénovateur et ne craignant pas de se définir comme un enfant «de la génération de mai 68»²⁴, ne dissimule pas son admiration pour elle car elle «permet d'annoncer les valeurs spirituelles aux hommes, non pas par les paroles, mais d'être avec eux dans leurs luttes»²⁵. Reste que Mgr Sanon incarne une sensibilité vraisemblablement assez minoritaire au sein d'un clergé burkinabè dont l'audace théologique n'est pas la vertu cardinale. En effet, si l'inculturation conceptualise la réappropriation du christianisme, intimement lié dans la mémoire collective des Africains à l'événement traumatique que fut la colonisation²⁶, les questions qu'elle pose à la foi se situent délibérément en marge de toute réflexion politique critique. «*Construit intellectuel*» d'essence philosophique, elle apparaît à bien des égards comme une théologie de la résignation²⁷, propre à rassurer le Vatican, par ailleurs inquiet des libertés avec les dogmes que prennent ça et là quelques prélates anti-conformistes...promptement rappelés à l'ordre²⁸. Quoi qu'il en soit, le parti-pris en faveur de la théologie de l'inculturation exprime sans ambiguïté la volonté du clergé burkinabè de contrôler le débat au sein de l'Eglise, de circonvenir d'avance toute réflexion en contradiction avec la *doxa* vaticane et susceptible de s'articuler sur la critique marxiste qui, dès les années soixante-dix, commence à s'affirmer dans les milieux intellectuels, préparant l'avènement de la révolution d'août 1983. Campée sur ses certitudes et sur sa puissance, fière de sa mission prophétique et de son rôle d'avant-garde, l'Eglise du Burkina se montrait digne à tous égards de la confiance papale et de son statut de «fille aimée

23. In *Sidwaya Magazine*, op. cit., p. 27.

24. In *Sidwaya Magazine*, 37, septembre 1991, p. 19.

25. Ibid., p. 23.

26. Sur la problématique du christianisme en Afrique, on se reportera à l'essai érudit d'A. Mbembe 1988. Voir également F. Eboussi-Boulaga 1991.

27. R. Otayek et C. Toulabor 1990.

28. Nous pensons notamment au cas exemplaire de Mgr. Milingo, évêque de Lusaka, «coupable» de guérir les malades et, de ce fait, puni en étant appelé à Rome où (entre deux guérisons, dit-on...) il s'occupe de tourisme!

(sic) de l'Eglise en Afrique». Comment résister dès lors à la tentation d'entrer en politique, comme on entre en religion, avec la foi du charbonnier et l'exaltation du novice, en se posant en conscience du Prince ?

Le Cardinal et le Prince

Convaincue que le destin de la Haute-Volta moderne est indissolublement lié au sien, tributaire de son histoire indissociable, *nolens volens*, de la confrontation, à l'échelle sahélo-saharienne, entre l'islam et l'Occident, l'Eglise du Burkina va naturellement s'auto-investir dans un rôle de précepteur sourcilleux et sévère. Ceux qui accèdent au pouvoir en 1960 sont ses rejetons. Elle estime donc parfaitement légitime de les surveiller, de les sermonner, éventuellement de les punir s'ils fautent. Leurs premiers pas mal assurés semblent ainsi actualiser l'expérience du Petit Séminaire de Pabré que beaucoup d'entre eux ont peu ou prou fréquenté. La hiérarchie catholique burkinabè se situe ainsi à contre-courant du mouvement de dé-politisation alors dominant dans les Eglises africaines. Il faudra toute l'impétuosité des capitaines qui entament leur marche vers le pouvoir pour, à partir de 1982, l'amener, provisoirement, à résipiscence²⁹.

La croisade contre la démocratie...au nom de la démocratie

Le moins qu'on puisse dire est que les premières années d'indépendance justifient totalement les efforts inlassablement déployés pendant des décennies par l'Eglise. En effet, le régime de Maurice Yaméogo jouit pleinement de son onction et affiche un visage chrétien tel que, sans coup férir, bien des péchés lui sont pardonnés, dont le moindre n'est pas son autoritarisme et l'instauration rapide du parti unique qu'aggravent les inévitables atteintes aux libertés publiques. Nonobstant cette évolution peu conforme à ses enseignements, l'Eglise se montre d'une grande discrétion. «Monsieur Maurice», comme on l'appellera avec déférence jusqu'à sa mort le 15 septembre 1993, est l'un des siens et peut compter sur son indulgence.

Elle ne consentira à sortir de son mutisme que lorsqu'elle sera défiée directement. L'attaque a lieu en 1964. Elle la touche en son

29. Sur les rapports entre l'Eglise et le pouvoir depuis l'indépendance jusqu'à la révolution sankariste, on lira le travail documenté de M. Ouedraogo, 1985.

point le plus sensible : l'enseignement primaire. Les critiques contre la gestion désastreuse des finances publiques sont alors très vives. Par souci d'économie, l'Etat décide donc du plafonnement des subventions en faveur de l'école privée, essentiellement catholique à l'époque³⁰. Perçu comme une déclaration de guerre, le camouflet est d'autant plus humiliant pour l'Eglise qu'il émane de l'un des ses meilleurs fils et se traduit, dès fin 1965, par un déficit de 11 millions de francs CFA pour son enseignement primaire.

A cette première meurtrissure Maurice Yaméogo en ajoutera une autre avec son second mariage suivi d'un extravagant voyage de noces en Amérique latine. Ressenties comme une souillure morale éclaboussant toute l'Eglise³¹, ses excentricités consomment la rupture du pacte qui liait les deux parties et précipitent sa chute. Mortifiée, l'Eglise décide en effet de s'associer aux protestations qui montent de toutes parts contre les atteintes aux libertés démocratiques et la politique d'austérité budgétaire préconisée pour assainir les finances publiques. Mobilisés, ses relais syndicaux — la CATC — et politiques — le MLN (Mouvement de libération nationale), parti, jusque là dans la clandestinité, de centre-droite (bien que se revendiquant officiellement de la social-démocratie) de l'historien Joseph Ki Zerbo — rejoignent le mouvement insurrectionnel qui obtiendra le départ de Maurice Yaméogo et poussera l'armée à prendre le pouvoir le 3 janvier 1966. Mais souhaitait-elle vraiment une telle issue ?

La question vaut d'être posée en regard du jugement qu'elle sera amenée à porter quelques mois plus tard sur le régime Yaméogo. Elle le fera par sa voix la plus autorisée, en l'occurrence le cardinal Zoungrana, dans une allocution prononcée pour la Toussaint. Dans cette adresse qui deviendra, sous forme de lettres pastorales ponctuant chaque moment important de la vie politique nationale, le mode d'expression privilégié des évêques du Burkina, leur chef situe d'emblée son propos : il entend traiter de l'*« aspect*

30. La situation a évolué depuis : l'enseignement catholique voisine désormais avec d'autres écoles confessionnelles en forte croissance, protestantes et surtout islamiques. Sur ces dernières, voir R. Otayek 1993a.

31. Celle-ci, ou plus précisément Mgr Zoungrana, semble-t-il, en concevra une rancune tenace ainsi que le suggèrent deux correspondances en date du 29 juin et du 24 août 1982 de Maurice Yaméogo au cardinal, lettres dans lesquelles l'ancien chef de l'Etat reproche vivement au chef de l'Eglise voltaïque de s'opposer à sa réhabilitation, pour des raisons «plus personnelles» que politiques, avant de conclure en le traitant d'évêque «politiciard, singulièrement partisan». Cf. *Kibare* (Ouagadougou), 30 septembre 1993, p. 3-5.

politique» de la situation que vit le pays³². Mais alors que les événements des derniers mois sont encore dans toutes les mémoires, on y relève le soin avec lequel est évitée toute condamnation sans appel du régime déchu. Rapide, la critique de son action est abordée au titre, anodin, des «omissions et défauts du passé»³³. Et encore, son Eminence multiplie-t-elle les précautions oratoires destinées à gommer les aspérités de son prêche. Considérant que le «bilan de gestion n'est pas entièrement négatif», elle tient à préciser, sans jamais citer nommément Maurice Yaméogo, qu'elle n'entend pas «être injuste, ni accabler personne» car sachant «les difficultés énormes de la tâche en un pays où presque tout était à faire, et en même temps, au lendemain de la tutelle coloniale». Si des erreurs ont été faites, c'est parce que «trop d'hommes, cédant à la présomption ou à l'ambition, ont brigué des postes de commandement et revendiqué des responsabilités sans préparation suffisante, sans vraie compétence»³⁴. Et lorsque le déficit démocratique du régime Yaméogo est évoqué, c'est encore de façon assez allusive par la dénonciation somme toute mesurée des élections transformées en «mystification», de la «représentation nationale» réduite à une «formalité anodine», de l'absence de contrôle des dirigeants³⁵. Au total, l'intervention de Mgr Zoungrana témoigne d'une retenue certaine que le devoir de charité envers un homme vaincu et meurtri n'explique pas entièrement. L'Eglise ne s'abstient-elle pas d'instruire le procès du régime Yaméogo parce qu'elle craint qu'il ne se retourne contre elle ?

En comparaison, les objurgations à l'endroit du nouveau régime témoignent d'une grande exigence. Dans cette même allocution, en effet, l'Eglise, faisant preuve de l'esprit critique qui lui avait fait défaut entre 1960 et 1966, énonce ses «prérequis» pour le retour à la démocratie : une Constitution, un multipartisme tempéré, représentatif «des tendances fondamentales qui existent dans le pays, celle de la tradition conservatrice et celle du progrès, toutes deux indispensables à la permanence de la nation» et des élections honnêtes pour lesquelles, en avance de près de vingt-cinq

32. Mgr Zoungrana, «Rôle du chrétien dans la politique», *Fidélité et Renouveau* (Bulletin de liaison. Communauté de prêtres, religieux, religieuses de Haute-Volta et du Niger), 2, novembre 1966, p. 2.

33. Ibid., pp. 5-6.

34. Ibid., p. 5.

35. Ibid., pp. 5-6.

ans sur son temps, elle réclame des observateurs impartiaux³⁶. Assez banales par elles-mêmes, ses propositions prennent un relief particulier compte tenu du silence observé face aux errements du régime précédent. Elles sonnent dès lors comme une mise en demeure aux nouveaux dirigeants et donnent l'impression que l'Eglise leur dénie une totale légitimité et les condamne d'avance pour les péchés qu'ils n'ont pas encore commis.

Cette sévérité est d'autant plus à contretemps que le régime qui s'installe fait preuve d'une évidente bonne volonté. Il suspend certes toute activité politique en décembre 1966, davantage cependant parce que les élites civiles, sollicitées par le général Lamizana, sont dans l'incapacité de s'entendre sur un projet politique, que par goût immoderé du pouvoir. Mais cette mise entre parenthèses de la démocratie est assortie de l'engagement de restaurer, dans un délai de quatre ans, une vie constitutionnelle normale. Cette promesse, Sangoulé Lamizana la tiendra scrupuleusement. La Deuxième République est proclamée en 1970. Les militaires conservent bien une place privilégiée dans les nouvelles institutions mais la Haute-Volta, désormais dotée d'un régime parlementaire alors que partout en Afrique triomphe le système présidentialiste, redécouvre le multipartisme et son corollaire, les jeux politiciens et la « combinazione ».

Cette expérience «incontestablement démocratique»³⁷ tourne court cependant. En 1974, constatant «l'impuissance d'un régime livré aux querelles de clans et aux inimitiés personnelles»³⁸, l'armée se saisit à nouveau du pouvoir. Elle le gardera jusqu'en 1977. Mais son hégémonie politique sera vivement contestée et suscitera une véritable levée de boucliers lorsque commencera à se profiler le projet de mise en place d'un parti unique. C'est d'ailleurs le moment que choisit l'Eglise pour rompre le silence officiel qu'elle observait depuis la Toussaint 1966.

Une fois encore, c'est à Mgr Zoungrana que revient l'honneur de croiser le fer avec le pouvoir. Il le fait le 1er janvier 1976 dans une homélie assez platement intitulée «*Examen de conscience face à la situation intérieure*»³⁹. Le contenu de ce message est d'ailleurs le reflet fidèle de son titre : bref, il se borne à critiquer sur un ton modéré les inégalités sociales et, allusion au projet de parti unique, la perspective «d'une certaine organisation unitaire»

36. Ibid., pp. 6-9.

37. C. Savonnet-Guyot 1986, p. 163.

38. Ibid.

39. *Fidélité et Renouveau*, janvier-mars 1976, 93-95, pp. 12-14.

qui «jette les populations dans la crainte d'être frustrées de leurs vraies libertés essentielles»⁴⁰. Son intérêt tient néanmoins au fait qu'il représente la première d'un enchaînement de prises de position qui, allant crescendo dans la critique, feront apparaître l'Eglise comme le fer de lance de l'opposition conservatrice au régime Lamizana.

Le contexte politique général s'y prête d'autant mieux que la mobilisation populaire, impulsée par les syndicats, a raison du projet de parti unique, enterré avant què d'avoir vu le jour. Au contraire, en ses lieu et place, c'est le retour rapide à la démocratie, synonyme de liberté d'expression, qui est programmé. Une nouvelle fois, Sangoulé Lamizana mettra un point d'honneur à respecter à la lettre cet échéancier. Une Constitution est promulguée en novembre 1977, suivie, l'année d'après, d'élections législatives en avril et d'un scrutin présidentiel en mai à l'issue duquel, fait alors rarissime sinon incongru en Afrique, le chef de l'Etat sortant est mis en ballotage au premier tour et élu de justesse au second⁴¹. Attentive au processus en cours, l'Eglise s'exprimera par deux fois en prévision des échéances électorales⁴². A chaque fois, ce sera pour exhorter les fidèles à accomplir leur devoir civique en allant voter. Mais cette réserve prend fin quelques mois plus tard et laisse la place à une dénonciation en règle de la Troisième République. Le prétexte en est l'exacerbation des dysfonctionnements qui caractérisent les régimes patrimoniaux africains: clientélisme, népotisme, corruption, affairisme, etc. La charge est cette fois sonnée par Mgr Constantin Guirma⁴³. S'il admet volontiers que la Haute-Volta est «un îlot certain de liberté» qui se veut «un modèle de démocratie» en Afrique⁴⁴, c'est pour mieux s'attacher à instruire dans la foulée le procès des vices qui

40. Ibid., p. 13. Notons cependant que l'éditorial (p.10) de ce numéro de *Fidélité et Renouveau* est d'une tonalité sensiblement plus critique que l'homélie de l'archevêque de Ouagadougou. Non signé, ce texte ironise sur «l'ankylose» qui guette l'homme politique après «dix ans de position assise sur un fauteuil ou un divan ministériel». Dix ans, c'est alors le temps passé par le général Lamizana à la tête de l'Etat..

41. Sur ces élections, voir l'étude de B. de Chérigny 1979.

42. La première par la bouche de Mgr Zoungrana, «Dans l'amour et la justice, bâtissons la cité», la seconde par celle de Mgr Denis Tapsoba, à l'époque évêque de Ouagadougou, «Appel à l'action», homélies publiées simultanément dans *Fidélité et Renouveau*, janvier 1978, 106, pp. 8-9 et pp. 44-45.

43. «Disciples de la vérité», *Fidélité et Renouveau*, janvier 1980, 114, pp. 23-26.

44. Ibid., p. 24.

entachent la démocratie voltaïque : détournements de l'aide alimentaire, inégalités sociales criantes, injustice, corruption, favoritisme, soumission de l'intérêt général aux intérêts particuliers... Bref, c'est à un véritable réquisitoire contre le régime que se livre l'un des plus hauts dignitaires de l'Eglise. Un an plus tard jour pour jour (25 novembre 1980), la Troisième République est emportée par un coup d'Etat militaire. Signant la fin de l'ère lamizanienne, l'événement ne pouvait laisser l'Eglise indifférente. Elle s'exprimera donc longuement sur le sujet.

C'est, comme d'habitude, au cardinal Zoungrana que revient le privilège de parler en premier. Son homélie, significativement intitulée «*Message d'espérance et de confiance*»⁴⁵, est prononcée en un lieu chargé de symboles: la cathédrale Notre-Dame de l'Immaculée Conception. Empreints d'une vibrante allégresse, ses propos chantent la gloire du coup d'Etat, geste divin «de bonté et de miséricorde envers la Haute-Volta»⁴⁶. Cet Alléluia, son Eminence le réiterera à plusieurs reprises dans les semaines suivantes, soulignant à chaque fois le caractère providentiel, quasiment miraculeux du coup de force, confortant ainsi l'impression que l'Eglise de Haute-Volta est unanime dans la damnation du régime lamizanien.

Pourtant, l'analyse des positions des autres membres de l'épiscopat suggère le contraire. C'est notamment le cas de l'homélie de Mgr Sanon «*Reprendre le chemin de l'école. Appel pour l'unité, le travail, la justice*»⁴⁷ qui, c'est le moins qu'on puisse dire, ne s'associe pas à la joie cardinalice. Dans ce prêche, l'évêque de Bobo-Dioulasso fait en effet montre d'une retenue qui contraste singulièrement avec l'excitation de son Eminence. Prudent, il s'attarde sur les «interrogations et attentes» des Voltaïques, comme s'il réservait son jugement sur le nouveau régime⁴⁸. Plus intéressant encore, il en profite pour s'interroger gravement sur la fatalité qui fait qu'en Haute-Volta, comme ailleurs en Afrique, des régimes tombent «alors qu'ils sont constitués selon les lois» et, semblant chapitrer son supérieur hiérarchique, il se demande publiquement: «Pourquoi ces joies et applaudissements quand les pays souffre, pourquoi ces colères et ressentiments...alors que la vie constitutionnelle du pays est à

45. *Fidélité et Renouveau*, janvier 1981, 117, pp. 17-20.

46. Ibid., p. 17.

47. *Fidélité et Renouveau*, janvier 1981, 117, pp. 21-26.

48. Ibid., p. 21.

terre ?»⁴⁹. S'adressant ensuite directement aux nouveaux maîtres du pays, Mgr Sanon met en garde : le «redressement» annoncé ne doit pas être une «simple épuration de personnes» mais un «assainissement de la conscience nationale»⁵⁰.

Du côté des autres dignitaires de l'Eglise, c'est également l'attentisme qui prévaut. L'évêque de Nouna-Dédougou, Mgr. Zéphirin Toe, épargne le régime déchu en insistant sur la responsabilité collective des Voltaïques dans le dégradation de la situation et les engage à amender leurs moeurs politiques pour travailler efficacement au redressement promis⁵¹. Celui de Fada-N'Gourma, Mgr Jean-Marie Compaoré, évoque surtout la nécessité de restaurer la morale collective par le primat de l'intérêt général sur les intérêts particuliers, égoïstes⁵².

La conclusion générale qui se dégage est que le monolithisme de l'Eglise sort passablement ébranlé de cette épreuve. Cela étant, c'est surtout l'attitude de Mgr Zoungrana que retiendra l'histoire et elle lui sera souvent reprochée par la suite, lorsque, passé l'«état de grâce» des premiers mois, le régime issu du coup d'Etat du 25 novembre 1980 multipliera les atteintes aux libertés démocratiques et s'affirmera comme un pouvoir particulièrement répressif⁵³. Comment expliquer donc l'ardeur avec laquelle le chef de l'Eglise a combattu le régime lamizanien ?

Avec M. Ouedraogo⁵⁴, nous retiendrons deux facteurs principaux. Le premier a trait à la résolution, à l'avantage de l'Etat, de la crise de l'enseignement primaire privé. Amorcé sous le régime de Maurice Yaméogo, le bras de fer entre l'Eglise et les pouvoirs publics se poursuivra sous celui de Sangoulé Lamizana. Les négociations traîneront en longueur plusieurs années durant jusqu'à ce que le gouvernement, refusant d'accroître son effort financier, décide en 1969, par une ordonnance du 19 septembre, de nationaliser purement et simplement les écoles primaires catholiques. Celles-ci accusent alors un déficit de 60 millions de

49. Ibid., p. 22.

50. Ibid., p. 25. Le terme «redressement» est une allusion directe au nouveau régime qui s'était proclamé «Comité militaire pour le redressement politique national» (CMRPN).

51. «Les chrétiens, responsables du bien commun», *Fidélité et Renouveau*, janvier 1981, 117, pp. 33-37.

52. «Pour la concorde, la paix et la justice», *Fidélité et Renouveau*, janvier 1981, 117, pp. 27-31.

53. Pour une analyse détaillée, voir C. Somé 1983.

54. Op. cit., note n° 30.

francs CFA⁵⁵ et accueillent près de 30 000 élèves⁵⁶. Le coup est rude pour l'Eglise qui, en s'en remettant à l'Etat, ne croyait pas qu'il oserait lui soustraire l'un de ses plus beaux fleurons et le vecteur principal de son influence. Elle en concevra beaucoup d'amertume et une rancune tenace envers un pouvoir désormais perçu comme liberticide⁵⁷, sans jamais désespérer d'effectuer un jour son retour dans l'enseignement primaire⁵⁸.

Le second concerne la conduite de la politique extérieure. L'Eglise n'absoudra jamais Sangoulé Lamizana du péché mortel que constitua la réorientation en direction du monde arabo-islamique de la diplomatie voltaïque. Musulman lui-même, il nomma un coreligionnaire ministre des Affaires étrangères entre 1967 et 1971 et amorça un rapprochement sensible avec les pétro-monarchies et la Libye. Ces inflexions, conçues et mises en oeuvre dans le cadre d'une stratégie globale de diversification des sources de l'aide extérieure, se situaient dans le droit fil des évolutions diplomatiques régionales (alignement rapide des Etats subsahariens sur les thèses arabes dans le conflit avec Israël et ruptures en série avec l'Etat hébreu) et ne remettaient guère en cause l'engagement pro-occidental de la Haute-Volta. Elles nourriront néanmoins en permanence au sein de l'Eglise la crainte d'un complot musulman. Ce sera notamment le cas aux élections de 1978 où s'affirme, timidement, un vote islamique en faveur des candidats du RDA (Rassemblement démocratique africain), le parti du chef de l'Etat. Dans une Lettre pastorale du 23 avril 1978 lue simultanément dans toutes les églises de Ouagadougou, les évêques dénoncent alors la manipulation qui consiste «à mettre le sentiment profond des communautés religieuses au service d'une cause politique»⁵⁹. C'est dans le même état d'esprit que sera critiquée l'adhésion à l'Organisation de la Conférence islamique, «un Etat laïque selon les termes de sa constitution qu'il faut respecter scrupuleusement»

55. Ibid., p. 129.

56. 29 318 très exactement, selon *Fidélité et Renouveau*, avril 1969, 27, p. 29.

57. Ses commentaires officiels sur la nationalisation sont très instructifs de ce point de vue. Cf. à ce sujet *Fidélité et Renouveau*, mai 1969, 28, p. 31.

58. Le cardinal Zoungrana peut ainsi affirmer en 1989 que son Eglise n'a pas «renoncé à la liberté d'ouvrir des écoles primaires» in *Sidwaya Magazine*, 15-16, novembre-décembre 1989, p. 26.

59. «Pastorale des élections», *Fidélité et Renouveau*, juillet 1978, 108, p. 20.

ne devant être «inscrit, encore moins inféodé ou intégré à aucune ligue d'Etats confessionnels»⁶⁰.

Cette ligne de conduite, l'Eglise s'y tiendra avec persévérance en dépit des gages de bonne volonté donnés par le général Lamizana. En effet, soucieux sans doute de ménager une institution à l'influence considérable, vraisemblablement aussi poussé par un esprit de tolérance et de dialogue qui lui est unanimement reconnu au Burkina, il multiplie les gestes d'apaisement. Ainsi, il effectue en juin 1973 une visite officielle au Vatican qui parachève l'établissement de relations diplomatiques entre les deux pays. Ainsi, surtout, il intervient personnellement auprès de Mgr Zoungrana pour que Jean-Paul II prévoie une escale à Ouagadougou lors de son périple africain de 1980. Le Pape fera effectivement une brève escale dans la capitale voltaïque le 10 mai et il en profitera pour lancer l'Appel dit de Ouagadougou dans lequel il exhorte le monde à se préoccuper de la sécheresse au Sahel⁶¹. Rien n'y fera cependant. Sangoulé Lamizana ne sera jamais en odeur de sainteté auprès de la hiérarchie catholique. Il n'est donc pas étonnant que sa chute ait été saluée comme une véritable délivrance, d'autant que ses «tombeurs» sont notamment proches du FPV (Front progressiste voltaïque), le nouveau parti de Joseph Ki Zerbo dont on dit alors qu'il inspire leur action et dont on sait l'étroitesse des liens avec l'Eglise⁶².

Quoi qu'il en soit, les rapports tumultueux entre le pouvoir ecclésiastique et l'Etat sous Sangoulé Lamizana relèvent ainsi d'un curieux paradoxe : au nom de la liberté et de la démocratie, l'Eglise a combattu un régime autoritaire. Certes, le pouvoir lamizanien a-t-il connu ses dérives autoritaires. Mais elles ont été brèves et n'ont jamais induit la violence et les atteintes aux droits de l'Homme observées ailleurs. Certes, la démocratie lamizanienne ne s'est-elle jamais parée d'une robe immaculée, générant des

60. Mgr Guirma, «Disciples de la vérité», *Fidélité et Renouveau*, op. cit., p. 26.

61. On pourra en lire le texte intégral in *Cor Unum*, mai-août 1980, pp. 54-60. Cet appel se concrétisera quelques années plus tard avec la création de la «Fondation Jean-Paul II pour le Sahel» qui a pour vocation essentielle de soutenir des projets de développement intéressant la région.

62. Détail qui ne manque pas d'importance, le ministre de la Fonction publique et du Travail du nouveau régime n'est autre que le propre frère du Cardinal Zoungrana, Alexandre. Promotionnaire de Pabré et du Grand Séminaire de Koumi, il est également titulaire du baccalauréat de Théologie de la faculté de Théologie de Paris. Pour sa biographie complète, cf. K. Gnonma 1990, pp. 136-137.

pratiques et des perversions peu conformes à l'idéal démocratique. Mais au moins a-t-elle eu le mérite d'exister et de préserver la Haute-Volta du règne étouffant, parfois sanglant du parti-Etat. Avec sa disparition, vient le temps des prétoriens avant celui de la révolution avec laquelle l'Eglise devra apprendre à composer.

Le temps du silence

De fait, le silence qu'elle va observer tout le temps que durera le régime du CNR (Conseil national de la révolution), et même au-delà, contraste radicalement avec l'activisme de la décennie précédente. Pas une prise de position officielle, pas une homélie à velléité politique ne viendront troubler la retraite que l'Eglise s'impose. Certes, les temps ne sont pas propices à la liberté d'expression, qui consacrent l'hégémonie d'une unique Parole autorisée. Mais précisément, parce que l'heure est à la restriction des libertés au nom de la lutte contre la «réaction» et «l'impérialisme», n'eût-il pas été conforme à sa Mission que l'Eglise s'exprimât sur des sujets aussi sensibles que les violations des droits de l'Homme, les atteintes aux libertés démocratiques, les excès des Comités de défense de la révolution, bras séculier du régime, les sacrifices demandés à la population au nom de la rigueur budgétaire qui, à bien des égards, fait figure d'auto-ajustement structurel⁶³, les sanctions, sous forme de «dégagement» (licenciement) qui frappent les agents de l'Etat soupçonnés de «tiédeur» idéologique, etc ?

En tout cas, ce mutisme sera vertement reproché à l'Eglise quand sera revenue la liberté de parler. Des fidèles iront même jusqu'à l'accuser d'avoir, par son silence, cautionné la politique du CNR, suscitant en retour une lettre de justification des évêques⁶⁴. Interpellé là dessus à plusieurs reprises, Mgr Zoungrana se bornera sobrement à faire valoir que l'Eglise était intervenue, mais discrètement, auprès du pouvoir révolutionnaire et, surtout, que

63. Sur la politique d'auto-ajustement sankariste, voir l'ouvrage éclairant de P. Zagré 1994, pp. 127-175 notamment. Sur la période révolutionnaire, voir les numéros de *Politique africaine*, 20, décembre 1985 («Le Burkina faso») et 33, mars 1989 («Retour au Burkina»).

64. Ambroise Songré (Coordination diocésaine, Ouagadougou), entretien du 4 mai 1995.

cette approche avait permis à l'Eglise de ne pas souffrir sous la révolution, ce qui n'avait pas été le cas «*sous d'autres régimes*»⁶⁵.

L'argument, à vrai dire, n'est pas totalement infondé. Car, par-delà les tracasseries policières dont sont victimes quelques prêtres coupables de prêches «subversifs», les relations entre l'Eglise et l'Etat-CNR sont placées sous le signe de la coexistence pacifique et n'excluent pas une certaine compréhension réciproque. Ce «pacte de non-agression» est scellé dès octobre 1983. Reçu en audience officielle par Thomas Sankara, le cardinal Zoungrana est favorablement impressionné, dit-on, par l'accueil cordial qui lui est réservé ainsi que par le souci de justice sociale qui semble animer son interlocuteur. Le temps confirmera cette convergence initiale qui s'explique peut-être par le fait que l'Eglise a quelque part reconnu comme siennes les valeurs révolutionnaires : sens du travail, de l'effort et de la rigueur, respect de la Chose publique, primat de l'intérêt général, probité, sobriété, réarmement moral en vertu duquel la prostitution et la délinquance sont pourchassées⁶⁶. Bref, débarrassée de ses oripeaux marxistes, l'idéologie révolutionnaire se donne à voir comme une sorte de christianisme sécularisé d'autant plus acceptable pour l'Eglise que le messianisme sankarien, par ses résonances rédemptrices, n'est pas sans évoquer l'eschatologie chrétienne⁶⁷. Fort à propos, l'Eglise se souvient alors que le père du président du CNR est un fervent catéchiste de la paroisse de Paspanga, à Ouagadougou, que lui-même a tenu à se marier religieusement et à faire baptiser ses enfants, et que son épouse, Mariam, s'est convertie au christianisme sous la révolution⁶⁸. L'hypothèse d'une confluence des

65. In *Sidwaya*, 15 mai 1992, p. 4. Entretien fait à l'occasion des cinquante ans de sacerdoce de l'Archevêque de Ouagadougou, l'un des trois premiers prêtres voltaïques ordonnés en 1942 par Mgr Thévenoud.

66. Sur la signification politique de l'élaboration de la morale révolutionnaire par le CNR, on lira l'analyse très stimulante de P. Labazée 1989.

67. Analogie que nourrira le récit de la mort de Sankara, expression du don de soi jusqu'au sacrifice ultime : lorsque s'est produite l'attaque du bâtiment dans lequel il se trouvait le 15 octobre 1987, il se serait porté à la rencontre de ses assassins en disant à ses collaborateurs : «Restez-là, c'est à moi qu'ils en veulent» (B. Jaffré, 1989, p. 198).

68. Abbé Séraphin Rouamba, Ouagadougou, entretien du 15 mars 1995. Notons que le cas de Thomas Sankara n'a rien d'exceptionnel, plusieurs des éléments les plus en vue de l'élite révolutionnaire affichant apparemment sans complexe leur engagement marxiste et leur fidélité à l'Evangile, voire une adhésion à des mouvements ésotériques. C'est notamment le cas de Valère Somé qui fut l'un des proches du président du CNR et qui s'affirme «marxiste, rosicrucien et croyant» in *Sidwaya*, 26 août 1993, p. 3. C'est également celui d'un autre de ses

répertoires chrétien et révolutionnaire prend quelque consistance si, avec les réserves tenant à sa relative marginalité au sein de l'Eglise burkinabè, l'on en croit Mgr Sanon. S'exprimant sur le silence des évêques sous la révolution, il réfute, en effet, les arguments de la peur et du calcul politique, au bénéfice de celui de l'engagement «pour qu'en ensemble, dans la réflexion et la prière, l'Eglise-Famille tout entière (clercs, laïcs) affronte le défi lancé à tout notre peuple: bâtir un Burkina Faso, c'est-à-dire un pays d'hommes libres et intègres», allusion directe à la nouvelle devise dont s'est dotée le pays⁶⁹.

On peut, par ailleurs, raisonnablement estimer que l'Eglise prend acte avec soulagement des mesures, confinant parfois aux vexations⁷⁰, adoptées par le régime révolutionnaire en vue de contrôler l'islam pour l'inscrire autoritairement dans son projet de transformation de la société⁷¹. Non exclusive de l'établissement de relations étroites avec les régimes arabo-islamiques partageant les mêmes références idéologiques (la Libye et l'Algérie en particulier), la politique musulmane du pouvoir révolutionnaire pourrait alors avoir été interprétée par l'Eglise comme une mise à distance du péril islamique, donnant à croire qu'entre deux maux, la révolution et l'islam, elle choisit le premier.

Formulons enfin l'hypothèse que l'Eglise, non sans machiavélisme, profite du désarroi moral consécutif aux bouleversements révolutionnaires pour s'installer confortablement dans un rôle de refuge de nature à restaurer son prestige passablement terni par les prises de position intempestives du cardinal Zoungrana. Convaincue d'avoir la durée, sinon l'éternité, pour elle, elle compose avec le CNR et, en attendant des jours meilleurs, enregistre avec satisfaction le retour en son sein des déçus de la révolution⁷².

fidèles compagnons, Basile Guissou, connu pour les mêmes inclinations idéologique et rosicrucienne.

69. «Pour une Eglise-Famille», op.cit.

70. Par exemple, la démolition au bulldozer de certaines mosquées dans le cadre du démantèlement des quartiers «spontanés» de la capitale, ou les campagnes satiriques, par médias interposés, contre la mendicité, les marabouts, le «charlatanisme» qui visent, directement ou indirectement, l'islam.

71. Nous nous permettons de renvoyer à nos travaux sur cette question, notamment R. Otayek 1993b. Voir également A. Kouanda 1989.

72. Fait confirmé par l'évêque auxiliaire de Ouagadougou, Mgr Kiendrébéogo (entretien du 22 janvier 1987). Soulignons que, de manière générale, la période révolutionnaire a été propice au «retour» du religieux qui a concerné aussi bien le catholicisme que l'islam, les religions traditionnelles ou ce qu'on appelle les «nouvelles Eglises».

Cela étant, la période révolutionnaire reste tendanciellement marquée par un processus irréversible de réaménagement des rapports entre l'Etat, qui affirme sa prééminence, et l'Eglise qui, sans renoncer à son magistère moral, se voit contrainte d'adopter un profil bas. Le signe annonciateur de cette remise en cause de la place de l'Eglise se situe en amont du 4 août 1983. La Haute-Volta vit alors sous le régime, éphémère, du CSP (Conseil de salut du peuple). Coalition hétérogène d'officiers supérieurs conservateurs et de jeunes militaires, de rang moyen et subalterne, populistes et marxisants, le CSP abat le CMRPN le 7 novembre 1982, par un coup d'Etat émaillé de violences. La réaction de l'Eglise est assez vive. Elle prend la forme rituelle d'une Lettre épiscopale qui, par une allusion transparente à ces événements, affirme fortement «le primat de l'Homme et l'impérieuse nécessité de le voir reconnu «au centre de tout pouvoir politique»⁷³. Cette critique aura le don de mettre en émoi le CSP, ou plus précisément son aile radicale qui proclamera la révolution quelques semaines plus tard⁷⁴. Sa riposte est en effet cinglante. Elle emprunte la voie de son organe officiel, *Armée du peuple*. Sous la plume du directeur de la publication, le capitaine Kilimité Hien qui s'illustrera par sa fougue militante sous le CNR, c'est une sorte de procès en inquisition qui est instruit contre l'Eglise. L'argument central en est naturellement constitué par la dénonciation véhément de son soutien au CMRPN coupable d'avoir gravement porté atteinte aux libertés individuelles et collectives. Et le capitaine Hien de rappeler férocelement que «rien de semblable à un appel de clémence n'a été lancé pour secourir les travailleurs suspendus, licenciés ou déportés. Pire que cela, les évêques, par la voix de leur chef, ont bénî le CMRPN! Oui, ils ont bénî ceux qui brimaient le peuple», avant de conclure par une mise en garde à peine voilée : «A quel jeu joue-t-on sous le manteau de l'apostolat chrétien en Haute-Volta»⁷⁵ ?

Largement diffusée et commentée, cette diatribe consacre l'apparition d'une fracture irrémédiable dans les rapports entre l'Eglise et l'Etat. Sonnant comme une mise au point définitive, elle exprime en effet sans équivoque la volonté des élites révolutionnaires, qui vont bientôt s'emparer du pouvoir, de prendre leurs distances avec l'Eglise et de s'affranchir de sa tutelle morale et intellectuelle. Ce tournant est d'ailleurs anticipé par

73. «Message pascal 1983 des évêques de Haute-Volta», *Fidélité et Renouveau*, 24 octobre 1983, p. 9.

74. Sur le CSP et la transition vers le CNR, voir L. Yarga 1983.

75. Cité par M. Ouedraogo 1985, p. 111.

l'Eglise qui, dans le Message pascal à l'origine de la polémique, fait allusion, pour la première fois, aux élites non croyantes⁷⁶. Mgr Sanon y reviendra en 1987 dans une analyse en forme d'auto-critique suggérant que si l'élite intellectuelle burkinabè s'éloigne de l'Eglise tout en restant chrétienne, c'est en raison de «l'influence des idéologies matérialistes rencontrées à l'école» mais également parce qu'elle a le sentiment que «l'Eglise est de tous les combats d'arrière-garde : monarchie, extrême-droite, apartheid, impérialisme, etc.»⁷⁷. De ce point de vue, le triomphe des élites révolutionnaires préfigure bien la mise en place d'une sorte de «Concordat» entre l'Eglise et l'Etat, que viendra parachever la Quatrième République.

Vers un «Concordat» à la burkinabè

La fermeture de la parenthèse révolutionnaire, le 15 octobre 1987, trouve l'Eglise dans l'expectative, au même titre d'ailleurs que le reste des forces socio-politiques du pays. Les intentions du nouveau régime sont en effet rien moins que claires. Car, tout en affirmant sa fidélité à l'héritage du 4 août 1983, il proclame sa volonté d'engager un processus d'ouverture démocratique. Mais la contradiction n'est qu'apparente. L'ouverture, en effet, a pour objectif fondamental d'élargir la base sociale du nouveau régime en lui apportant les soutiens qui avaient fait défaut au CNR et précipité sa chute. Mais, s'inscrivant dans la continuité symbolique de la révolution d'août, elle se réduit essentiellement à un simple réaménagement du système serré de contrôle politique et social du pouvoir révolutionnaire⁷⁸. C'est dans ce contexte que le nouveau chef de l'Etat, le capitaine Blaise Compaoré, laisse entrevoir la légalisation prochaine de son régime. Faite le 31 décembre 1989, à l'aube d'une année nouvelle, cette annonce sonne comme une véritable résurrection pour l'Eglise. Du moins en a-t-elle le sentiment.

76. Ibid., p. 10.

77. in L. Terras et G. Gazier 1994, note 7, p. 95.

78. Pour une analyse détaillée, voir R. Otayek 1989 ; R. Otayek 1992a.

Le déclin du pouvoir ecclésiastique

Les choses se précisent quelques semaines plus tard. Dans une allocution prononcée devant le congrès du Front populaire, la structure dirigeante qui a succédé au CNR, le chef de l'Etat dessine les contours de la Constitution dont le principe vient d'être adopté par les congressistes : elle devra «consacrer les bases du régime social présent et réaffirmer notre projet de société à la suite du programme du Front populaire»⁷⁹. Excluant donc formellement toute rupture avec le legs autoritaire de la révolution d'août, la constitutionnalisation annoncée du régime se voit assigner pour objectif central la codification de l'Etat d'exception, né le 25 novembre 1980 et prorogé par tous les régimes qui se sont succédés depuis.

Cette légitimation par la loi fondamentale d'un pouvoir issu d'un coup de force, Blaise Compaoré en réaffirmera le principe le 3 mai 1990 dans son discours d'installation de la Commission constitutionnelle, dont les réflexions, souligne-t-il avec force, devront «refléter les aspirations légitimes de notre peuple pour la démocratie et la révolution»⁸⁰. Et le chef de l'Etat de tracer avec soin les limites de la mission confiée à la Commission, notamment en ce qui concerne les partis politiques, astreints impérativement à une clause «anti-impérialiste» sous peine d'interdiction, et les libertés individuelles et collectives dont la garantie ne doit pas entrer en contradiction avec les contraintes liées à la mise en oeuvre du projet révolutionnaire⁸¹. Les précautions dont s'entoure le pouvoir en vue de prévenir toute dérive démocratique incontrôlable sont enfin complétées par la composition de la Commission. Forte de 104 membres issus de tous les secteurs de la société politique et civile, elle en compte 64 acquis au Front populaire, dont son président. Les communautés religieuses y sont représentées chacune par un délégué⁸². Celui de l'Eglise catholique est un prêtre, l'abbé Paul Ouedraogo.

Ici apparaît une première particularité de l'Eglise burkinabè dans la gestion de la période de transition. En effet, alors que les autres Eglises africaines mettent en avant des prélates de haut rang pour porter leur parole dans cette période délicate, celle du

79. In *Carrefour africain*, 9 mars 1990. p. 12.

80. In *Carrefour africain*, 25 mai 1990. p. 10.

81. Ibid.

82. Les musulmans, les catholiques, les protestants et les chefs coutumiers, considérés comme représentatifs des religions traditionnelles.

Burkina investit de cette mission un simple prêtre. Comment expliquer cette singularité ? D'abord, sans doute, par le contexte. La Commission constitutionnelle n'est pas une Conférence nationale. Elle a pour unique vocation d'élaborer un texte de loi et non de dresser le bilan des régimes autoritaires du passé. Il n'y a donc pas lieu de prévoir une représentation élevée de l'Eglise susceptible d'arbitrer les débats si besoin est. Ensuite, par une certaine prudence. En effet, le malaise consécutif aux prises de position du cardinal Zoungrana en faveur du CMRPN, en 1980, n'est pas encore totalement dissipé et l'Eglise doit tenir compte de l'opinion de nombreux fidèles qui redoutent de voir se reproduire les erreurs du passé. En outre, la hiérarchie répugne manifestement à trop s'engager dans une entreprise étroitement contrôlée par le pouvoir, d'autant que certains de ses «relais» politiques, en particulier l'opposition conservatrice en exil, expriment leur hostilité à tout compromis avec un régime considéré comme illégitime⁸³.

Mais la retenue de l'Eglise n'exclut pas la vigilance. L'abbé Paul, en effet, n'est pas n'importe qui. Ancien secrétaire général de la Conférence épiscopale, aujourd'hui curé de la cathédrale de Bobo-Dioulasso, c'est un familier du «premier cercle» du pouvoir ecclésiastique. Il est par ailleurs conseillé dans sa tâche par un comité de réflexion d'une quinzaine de membres (théologiens, personnes consacrées, intellectuels laïcs). Supposée être représentative de l'ensemble de la communauté catholique, cette cellule de travail est en fait, pour des raisons officielles de commodité matérielle, formée uniquement de «ressortissants» de l'archidiocèse de Ouagadougou, proches donc des centres de décision de l'Eglise, dont le vicaire-général, l'abbé Wenceslas Compaoré, confident de Mgr Zoungrana tenu régulièrement informé de ses débats⁸⁴. On le voit donc, en dépit des apparences, la hiérarchie suit attentivement les travaux de la Commission constitutionnelle et se donne les moyens d'en infléchir les conclusions par le biais de son comité de réflexion formé de gens sûrs, en parfaite harmonie avec la «ligne du christianisme» chère au chef de l'Eglise du Burkina.

Cette ligne, le comité de réflexion en fera la traduction dans un document synthétisant la position de l'Eglise quant au projet de

83. Abbé Séraphin Rouamba, Ouagadougou, entretien du 15 mars 1995.

84. Ambroise Songré, op. cit.

Constitution⁸⁵. L'argument central consiste en la réfutation, point par point, des directives données à la Commission par le pouvoir politique. En retour, l'Eglise demande que celle-ci soit érigée en Assemblée constituante afin qu'elle puisse élaborer une Constitution qui ne soit pas «un cadeau octroyé à la Nation par une quelconque autorité mais l'expression par le peuple souverain de ce qui est sa volonté»⁸⁶. Dans cet ordre d'idée, le comité de réflexion récuse les exclusives idéologiques relatives aux partis politiques, avant d'exhorter le Front populaire à renoncer à son pouvoir monopolistique sur l'Etat et ses ressources⁸⁷.

Bien qu'à l'unisson de celle de la plupart des formations politiques⁸⁸, la voix de l'Eglise n'est cependant pas entendue. Au contraire, le pouvoir fait montre d'une grande détermination⁸⁹ et, sans désemparer, soumet son avant-projet de Constitution à la Commission. Hormis la question des droits et devoirs fondamentaux qui, conformément au souhait de l'Eglise, fait l'objet du titre I, il est la reflet fidèle des prétentions hégémoniques du Front populaire. C'est donc sur cette base que s'engagent les débats au sein de la Commission. Pour sa part, l'Eglise revient à la charge dans un nouveau document précisant sa vision de la Constitution⁹⁰. Réfutant une nouvelle fois la prétention d'auto-institutionnalisation du Front populaire, elle plaide longuement en faveur du suffrage universel, de l'abolition de toutes les exclusives idéologiques et donne son sentiment sur des points précis comme le projet de seconde Chambre, inutile et onéreuse à ses yeux, ou la dépolitisation de l'armée.

Sa conception de la loi fondamentale, l'Eglise aura l'occasion de l'expliciter lors des Assises nationales sur l'avant-projet de

85. *Intervention du représentant de l'Eglise catholique sur l'initiative de rédaction d'une Constitution et sur le canevas de l'avant-projet de Constitution*, 10 juillet 1990, ronéo.

86. Ibid., p. 2.

87. Ibid., p. 5.

88. Il faut savoir que si le multipartisme n'est officialisé qu'en janvier 1991, plusieurs partis politiques, dont beaucoup sont formellement membres du Front populaire, occupent la scène depuis 1989 et le départ des structures dirigeantes de la plupart des formations marxistes jusqu'alors associées au pouvoir. Sur cette question, voir R. Otayek 1992a.

89. Voir à ce sujet la mise au point «musclée» du parti présidentiel, l'ODP-MT (Organisation pour la démocratie populaire-Mouvement du travail), in «Heureux les simples d'esprit», Ouagadougou, 3 mai 1990, ronéo.

90. «Contribution de la délégation de l'Eglise catholique à l'étude de l'avant-projet de Constitution du Burkina Faso», Ouagadougou, 12 décembre 1990, ronéo.

Constitution qui ont lieu les 14 et 15 décembre 1990. Dans la tradition des grands-messes nées avec la révolution, ces Assises accouchent, de façon assez surprenante compte tenu de l'intransigeance affichée jusque là par le pouvoir et de l'écrasante supériorité numérique des délégués le représentant⁹¹, d'un texte conforme dans ses grandes lignes aux souhaits de l'Eglise : affirmation du caractère démocratique de l'Etat, séparation des pouvoirs, abolition des exclusives idéologiques, adoption du suffrage universel direct, égal et secret pour l'élection du président de la République et de l'Assemblée des députés du peuple. Bref, le seul point litigieux sur lequel l'Eglise est prise en défaut concerne le bicaméralisme, le pouvoir se montrant intraitable sur la question de la seconde Chambre. Mais cette victoire est-elle vraiment la sienne ?

Il serait en effet exagéré d'attribuer exclusivement à l'Eglise et, au-delà, à l'opposition burkinabè, le mérite d'avoir obligé le Front populaire à des substantielles concessions, là où l'environnement international et les impératifs économiques ont joué un rôle non négligeable. Car, pendant que la Commission travaillait, le bloc communiste implosait, entraînant du même coup la délégitimation du modèle constitutionnel marxiste, référence implicite de l'avant-projet. Dans le même temps, les négociations entamées en 1989 avec les institutions de Bretton Woods entraient dans une phase décisive, imposant au régime l'obligation de donner des gages significatifs de son libéralisme⁹². Ce sont donc ces contraintes, conjuguées avec les pressions internes, qui ont fini par avoir raison de l'intransigeance du pouvoir, et encore aurait-il fallu, dit-on, pour vaincre les dernières résistances à la démocratisation dans ses propres rangs, que le chef de l'Etat mette tout son poids dans la balance⁹³.

Dans ce contexte, le rôle de l'Eglise semble devoir être ramené à une plus juste mesure. Sa contribution au débat constitutionnel, au vu des textes en notre possession, apparaît incontestablement comme plus achevée, plus méthodique que celles des autres

91. 1800 sur un total de 2200...;

92. L'accord sur la mise en oeuvre d'un Plan d'ajustement structurel sera d'ailleurs signé en mars 1991.

93. Hypothèse souvent avancée au Burkina mais sans preuve irréfutable pour l'étayer. L'abbé Séraphin Rouamba (Ouagadougou, entretien du 15 mars 1995), se montre particulièrement affirmatif sur cette question, n'hésitant pas à parler du «flair démocratique» de Blaise Compaoré. Mais son témoignage peut-il être considéré comme parole d'Evangile ? Pour une évaluation quelque peu différente du rôle de l'ODP-MT dans le débat constitutionnel, voir Ph. Somé 1994.

membres de la Commission dont beaucoup, apparemment, ont surtout brillé par leur absence aux réunions de travail⁹⁴. Mais elle n'a été qu'un élément, parmi d'autres, d'un mouvement d'ensemble né de la conjonction, à un moment donné, des dynamiques du «dedans» et du «dehors». Il est dès lors légitime de s'interroger sur sa capacité réelle de peser désormais sur le pouvoir politique. Un début de réponse est fourni par l'échec qu'elle enregistrera à propos du Forum de réconciliation nationale.

Absente du débat politique tout le temps que durera l'élaboration de la Constitution, la question de la Conférence nationale le monopolisera spectaculairement à partir de la mi-1991. En effet, le fragile consensus ayant présidé aux Assises s'évanouit sitôt promulguée la Constitution approuvée par référendum le 2 juin. C'est le moment que choisit l'opposition pour faire de la Conférence nationale son nouveau cheval de bataille. Assez paradoxal compte tenu de son attitude conciliante lors du débat constitutionnel, son revirement est à mettre au compte des vives inquiétudes qui s'emparent d'elle alors que se profilent les élections présidentielle et législatives. Ecartée des lieux du pouvoir en dépit de son association, formelle, aux gouvernements de transition successifs, elle prend brusquement la mesure du risque politique inhérent à la mainmise de l'ODP-MT sur l'appareil d'Etat, et cela nonobstant la répudiation officielle de l'idéologie marxiste-léniniste en mars et la «déconnexion» entre les structures de l'Etat et celle du Front populaire en mai. Un faisceau de présomptions conforte alors en elle le sentiment que le parti présidentiel met en oeuvre une stratégie de «verrouillage» méthodique de l'appareil administratif central et local destinée à préparer sa victoire dans les confrontations électorales à venir⁹⁵. C'est donc l'humeur schismatique qu'elle aborde la Table-ronde consultative des partis politiques convoquée par le chef de l'Etat quelques jours après le référendum en vue de débattre de la mise en oeuvre de la Constitution. D'emblée, elle en exige l'élargissement aux autres forces vives de la nation et demande que ses décisions soient exécutoires, ce qui revenait à la transformer de facto en une Conférence nationale. Le refus de Blaise Compaoré est net. La table-ronde est avortée. Le blocage est total. Soucieux

94. Selon les *Procès verbaux des réunions de la Commission constitutionnelle* (Ouagadougou, s.d., ronéo), le nombre d'absents à ces réunions aurait été considérable, atteignant le chiffre de 54 à celle du 13 septembre 1990, et celui de 65 à la réunion du lendemain !

95. Pour une analyse plus détaillée, voir R. Otayek 1992a.

de sortir de l'impasse, le chef de l'Etat fait alors appel aux instances religieuses auxquelles il suggère la création d'un Comité de concertation chargé de lui faire des propositions pour promouvoir le dialogue politique. Sa prière sera exaucée. Le Comité en question voit le jour dans la foulée. L'identité de ses composantes est la même que celle de la Commission constitutionnelle, sauf que cette fois chaque communauté a droit à trois représentants.

L'Eglise, pour sa part, délègue une religieuse et un laïc⁹⁶, chapeautés, cette fois encore, par un simple prêtre, l'abbé Séraphin Rouamba. Mais, plus encore que l'abbé Paul Ouedraogo, l'abbé Séraphin est une voix qui, dissimulée derrière la modestie du statut ecclésiastique, fait autorité au sein de l'Eglise. Celle-ci lui vient d'ailleurs moins de ses compétences théologiques (il est titulaire d'une maîtrise de droit civil de l'Université de Paris 2) que d'un capital relationnel et symbolique qui en fait un homme d'influence, sinon de pouvoir. En effet, en charge de l'importante paroisse Jean XXIII centrée sur la cathédrale de Ouagadougou, il a en outre l'oreille du cardinal Zoungrana. Cette légitimité religieuse se double d'une légitimité sociale incontestable tenant au fait, non dénué d'intérêt pour la suite de notre propos, qu'il est de la lignée de la chefferie mossi du Centre, l'un de ses frères ayant même été «ministre de la cavalerie» (*Ouidi naaba*) à la cour royale de Ouagadougou et ministre du RDA sous Sangoulé Lamizana⁹⁷. A cela s'ajoute enfin le fait que des liens de confiance l'uniraient à Blaise Compaoré dont il aurait été le conseiller spirituel avant son mariage⁹⁸.

Ce choix est donc rien moins qu'anodin, d'autant que l'abbé Séraphin peut se prévaloir d'une solide expérience en matière de débats publics, ayant déjà contribué, au milieu des années quatre-vingt, à l'élaboration de la position de l'Eglise sur le Code de la famille. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce qu'il soit élu par ses pairs président du Comité de concertation. Celui-ci ne tarde d'ailleurs pas à présenter au chef de l'Etat la synthèse de ses

96. Il s'agit d'Ambroise Songré à qui nous sommes redevables de nous avoir transmis une partie de ses connaissances sur l'Eglise catholique au Burkina.

97. Amadé Badini, Ouagadougou, entretien du 27 avril 1995. L'empire mossi était divisé en plusieurs royaumes plus ou moins indépendants les uns des autres. Celui de Ouagadougou, occupant la partie centrale du *Moogho*, a constamment prétendu imposer sa prééminence aux autres. De ce fait, il fait figure de «pivot» autour duquel s'est construit l'espace politique devenu Burkina Faso en 1984. Voir notamment sur les Mossi, M. Izard 1970 et E.P. Skinner 1964.

98. Soumane Touré, Ouagadougou, entretien du 11 mai 1995.

premières réflexions. Elle s'articule autour de deux propositions : d'une part, la constitution d'un gouvernement de large ouverture chargé de gérer la période de transition dans la transparence ; d'autre part, l'organisation d'Assises de réconciliation nationale, substitut à la Conférence nationale, rejetée car, est-il affirmé, le Burkina, à la différence des pays où cette formule a prévalu, n'est pas en situation de paralysie socio-politique et institutionnelle.

Laboureux compromis entre les exigences de l'opposition et celles du pouvoir, ces suggestions n'ont pas l'effet apaisant escompté. Au contraire, la bipolarisation des forces politiques ira s'accentuant pour, rapidement, se formaliser en l'émergence de deux blocs irréductiblement opposés, la CFD (Coordination des forces démocratiques), favorable à la Conférence nationale, et l'ARDC (Alliance pour le respect et la défense de la constitution) qui lui est hostile. La tension atteint son paroxysme le 30 septembre. Une manifestation de la CFD dégénère, se soldant par quelques morts et des blessés. La crainte d'une dérive violente incontrôlable pousse alors tous les protagonistes à renouer le dialogue au sein d'une énième commission, la Commission tripartite, associant le Comité de concertation, l'ARDC et la CFD. Présidée elle aussi par l'abbé Séraphin, cette commission devra cependant admettre rapidement son échec⁹⁹. C'est la rupture entre la CFD et l'ARDC, bientôt entérinée par le retrait de la course à la présidentielle des cinq candidats de l'opposition. C'est alors que, dans une ultime tentative pour débloquer la situation, une délégation épiscopale conduite par Mgr Compaoré rend visite au chef de l'Etat et lui remet un memorandum dans lequel l'Eglise plaide notamment pour la reprise du dialogue et, surtout, pour le report de l'élection présidentielle et la tenue des Assises de réconciliation avant celle-ci¹⁰⁰. Inflexible, Blaise Compaoré lui opposera une fin de non-recevoir avant de se livrer à une violente critique de l'Eglise au cours du dernier meeting de sa campagne présidentielle organisé Place de la Révolution, à Ouagadougou, lieu hautement symbolique. C'est un échec pour l'Eglise, d'autant plus cinglant qu'en dépit des prêches exhortant ça et là les fidèles à l'abstention¹⁰¹, Blaise Compaoré, unique candidat, sera élu président de la République.

99. Voir la lettre, en date du 19 octobre 1991, de l'abbé Séraphin au capitaine Compaoré constatant l'échec. Document aimablement fourni par l'auteur.

100. *Sidwaya*, 26 novembre 1991, p. 5.

101. Luc Adolphe Tiao, Ouagadougou, entretien du 19 mai 1992.

Le débat sur la Conférence nationale confirme donc sans équivoque le déclin, amorcé à l'époque pré-révolutionnaire, de l'influence politique de l'Eglise catholique. Son incapacité à infléchir significativement le cours des événements a été d'autant plus évidente que sa position dans le débat pêcha par son incohérence. En effet, manifestement ignorante de l'état réel du rapport de forces entre le pouvoir et l'opposition, l'Eglise n'a pas su s'en tenir à une attitude résolue. D'une part, elle a donné satisfaction au pouvoir en se prononçant contre le principe d'une Conférence nationale et pour des Assises de réconciliation. Mais d'autre part, elle s'en est démarquée en demandant le report de la présidentielle, se rangeant ainsi au côté de l'opposition qui en avait fait le thème central de sa stratégie politique. Ce glissement témoigne bien de l'ambiguïté qui caractérisait ses rapports avec le régime de Blaise Compaoré : si elle lui était effectivement reconnaissante d'avoir levé l'hypothèque marxiste en rompant avec l'idéologie révolutionnaire, elle restait sceptique quant à sa volonté d'engager décisivement le pays sur la voie du pluralisme. Telle est en tout cas l'impression qui se dégage de la lecture de la Lettre pastorale des évêques du Burkina en date du 18 juin 1991. Intitulée «*Servir l'homme et la société*»¹⁰², cette lettre livre une critique systématique de la dérive autoritaire constatée pendant la période révolutionnaire et, surtout, dresse un tableau sombre des tâtonnements économiques et politiques qui entravent la marche du Burkina vers la démocratie. Publié quelques jours à peine après le référendum constitutionnel, ce message épiscopal, outre qu'il est à contrepoids (l'Eglise semblant découvrir brusquement que la révolution eut son lot d'exactions et d'atteintes aux droits de l'Homme), sonne comme un désavoue à l'encontre du régime de Blaise Compaoré, le confortant dans l'idée que l'Eglise, jouant à un double jeu, a implicitement rallié le camp de l'opposition.

De fait, on ne saurait exclure l'hypothèse que, tout en assumant un rôle important au sein des différentes instances de médiation, l'Eglise reste fidèle à ses amitiés politiques traditionnelles, en l'occurrence la mouvance centriste de Joseph Ki Zerbo. Son parti, la CNPP (Convention nationale des patriotes progressistes), incarne alors l'aile «dure» de l'opposition¹⁰³, non sans avoir brièvement

102. Ouagadougou, Imprimeries presses africaines, s.d.

103. La CNPP se divisera néanmoins après les élections législatives du 24 mai 1992. Une fraction, conservant le nom originel du parti, rejoindra la mouvance présidentielle, l'autre, avec Joseph Ki Zerbo, se réorganisera au sein du PDP (Parti pour le développement et le progrès).

fait partie du Front populaire au premier temps de l'ouverture démocratique. Et les liens du célèbre historien avec l'Eglise ne se sont pas distendus depuis l'époque où, à la tête du FPV, il soutenait le CMRPN dont on se rappelle la sympathie qu'il inspirait au cardinal Zoungrana¹⁰⁴. Il n'est pas surprenant, dès lors, que l'initiative des évêques concernant le report du scrutin présidentiel ait été perçue par le pouvoir comme un geste à tout le moins inamical, de nature à amplifier l'écho des critiques acerbes dont il était la cible de la part de l'opposition.

Passée l'élection présidentielle, la réconciliation nationale connaîtra un dernier avatar qui obligera l'Eglise à boire le calice jusqu'à la lie. En effet, son pouvoir désormais légitimé par les urnes, le président Compaoré, peaufinant l'image de rassembleur qu'il avait cultivée tout au long de sa campagne, relance le projet des Assises, désormais baptisées Forum de réconciliation nationale. L'initiative se concrétisera par la mise en place d'un Comité (encore un !) de préparation... toujours présidé par l'abbé Séraphin Rouamba. Le Forum sera organisé conformément à ses suggestions¹⁰⁵, mais il achoppéra d'emblée sur la question de la diffusion radiophonique de ses travaux. Réclamée par l'opposition, elle sera catégoriquement refusée par le pouvoir, inquiet de la perspective d'être éclaboussé par des révélations concernant des scandales politico-financiers susceptibles d'impliquer certains de ses représentants au plus haut sommet de l'Etat. Prétextant l'enlisement des débats, Blaise Compaoré prend alors la décision de l'annuler purement et simplement. C'est une ultime humiliation pour l'Eglise qui y voyait une sorte de confession collective, prélude au pardon réciproque des péchés.

104. Il y a très certainement une forte charge affective dans la sollicitude de l'Eglise à l'égard de Joseph Ki Zerbo : son père, Alfred Dibam, selon la biographie que son fils lui a consacrée (*Alfred Dibam*, Paris, Le Cerf, 1987), aurait été le premier baptisé de Haute-Volta, en 1900. Il est mort le 10 mai 1980, à l'instant même, dit-on, où Jean-Paul II donnait sa bénédiction à la fin de la messe qu'il célébrait à Ouagadougou. Cette filiation ne manque pas de nourrir l'attachement politique de l'Eglise au fils de l'homme qui incarnait sa légitimité historique dans cette partie de l'Afrique.

105. Voir à ce sujet le *Rapport sur les modalités de mise en oeuvre du Forum de réconciliation nationale*, Ouagadougou, 28 janvier 1992, ronéo. (document aimablement fourni par l'abbé Rouamba).

D'une réconciliation, l'autre

Le divorce ne pouvait cependant pas s'éterniser entre l'Etat et l'Eglise. Leurs intérêts réciproques sont en effet trop convergents pour ne pas souffrir d'une mésentente durable, l'un parce qu'il a besoin de l'onction ecclésiale pour conforter sa légitimité, l'autre parce que la fréquentation des allées du pouvoir donne corps à l'un de ses mythes fondateurs : la nature organique, quasi charnelle, des liens qui unissent son destin au devenir du Burkina.

C'est dire si Blaise Compaoré ne pouvait donc se permettre d'ignorer très longtemps l'Eglise. En effet, son soutien était important pour le succès de son entreprise de légitimation totalement fondée sur la promotion de son image d'homme consensuel, tolérant, au-dessus des partis. Certes, le chef de l'Etat pouvait d'ores et déjà compter sur l'appui très intéressé des milieux économiques, de la chefferie coutumière, très puissante en pays mossi notamment, et des musulmans. Mais, dans un pays comme le Burkina, s'opposer à une Eglise, même affaiblie, c'est prendre le risque de s'aliéner un contre-pouvoir d'autant plus embarrassant qu'il peut compter sur des relais politiques, syndicaux et sociaux promptement mobilisables.

C'est très certainement dans cette perspective que le chef de l'Etat donne son aval à l'entrée de la CNPP au Front populaire lorsque se met en place la stratégie d'ouverture démocratique. Et l'on est raisonnablement en droit de penser que le parti de Joseph Ki Zerbo à l'époque ne s'y résoud pas sans s'être assuré préalablement de l'accord de l'Eglise. Ce faisant, celle-ci aide Blaise Compaoré à fermer la parenthèse révolutionnaire et l'absoud incidemment du péché de fratriicide ayant présidé à sa prise de pouvoir¹⁰⁶.

C'est également dans cet esprit qu'est organisée la seconde visite papale au Burkina les 29 et 30 janvier 1990. Le pouvoir et sa presse lui donnent un retentissement exceptionnel¹⁰⁷. Manifestement soucieux de trouver les mots justes susceptibles de lui attirer la bénédiction pontificale, Blaise Compaoré se plaît à souligner l'engagement des chrétiens du Burkina «*dans la lutte de notre peuple pour bâtir une nouvelle société de progrès et de justice*

106. Péché fratriicide car Blaise Compaoré était considéré comme l'ami intime, quasiment le frère de Thomas Sankara.

107. Outre une couverture médiatique sans précédent, le très officiel *Carrefour africain* ira jusqu'à offrir à ses lecteurs des posters de Jean-Paul II et de Blaise Compaoré.

sociale»¹⁰⁸. Mais le véritable geste de bonne volonté, c'est quelques semaines avant cette visite qu'il le fait en graciant Laurent Sedogo, un officier soupçonné d'être impliqué dans la tentative avortée de coup d'Etat de septembre 1989 à l'issue de laquelle les deux autres figures historiques du défunt CNR, le capitaine Zongo et le commandant Lingani, sont exécutées après un jugement expéditif. Le geste est significatif : Laurent Sedogo est en effet le président du comité d'organisation de la visite papale et il doit sa grâce à l'intervention personnelle du cardinal Zoungrana¹⁰⁹.

Cette entreprise de séduction est réactivée une fois retombée la tension consécutive aux débats sur la Conférence nationale et l'élection présidentielle. Blaise Compaoré multiplie, en effet, les signaux d'apaisement en direction de l'Eglise. Il visite le Centre médical Jean-Paul II de Ouagadougou auquel il fait un don de 500 000 francs CFA¹¹⁰. Il restaure, sur ses deniers personnels, la petite église dans laquelle il aurait été baptisé, à quelques kilomètres de son village natal, Ziniaré. Reçu officiellement au Vatican le 30 octobre 1993, il exprime le voeu que le Burkina soit «*un exemple de paix sociale, un exemple de ferveur religieuse dans ce monde qui en a tant besoin*»¹¹¹.

Bien évidemment, ces gestes, appréciés à leur juste valeur par l'Eglise, appellent une certaine forme de réciprocité. Mgr Zoungrana n'en sera pas avare, qui présidera en personne les funérailles du fils du chef de l'Etat et accompagnera ce dernier dans sa visite au Pape.

Les temps sont donc incontestablement à la réconciliation, bien avancée, entre l'Etat et l'Eglise. Mais cette réconciliation s'inscrit dans le cadre d'un processus de réaménagement de leurs rapports. Dans la configuration des forces en cours de définition, le partenariat qui s'esquisse est un partenariat assymétrique, assignant à l'Eglise un statut certes important mais néanmoins subalterne. Plusieurs facteurs concourent à son déclin historique.

D'abord, la tendance au renouvellement des élites, amorcée en août 1983, a été confirmée et amplifiée dans la période post-

108. Conférence épiscopale du Burkina, *Visite pastorale du pape Jean-Paul II au Burkina Faso*, Nantes, Ed. Missionnaire, s.d., p. 11.

109. Soumane Touré, Ouagadougou, entretien du 11 mai 1995.

110. *Sidwaya*, 19 juin 1992, p. 3.

111. *Sidwaya*, 2 novembre 1993, p. 2. Le parti présidentiel, l'ODP-MT, n'est pas en reste, qui, rituellement, par medias interposés, présente ses voeux aux croyants à l'occasion des fêtes religieuses, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes.

révolutionnaire. L'hégémonie politique de l'ODP-MT, entérinée par ses écrasantes victoires électorales¹¹², a consacré la marginalisation des partis «historiques» comme le RDA et celle de la mouvance chrétienne-démocrate incarnée par Joseph Ki Zerbo au travers des différents partis qu'il a successivement dirigés ou inspirés depuis les années soixante. Assez peu différentes par leurs origines sociales de leurs aînées, les élites post-révolutionnaires qui monopolisent aujourd'hui les fonctions gouvernementales, électives et administratives s'en distinguent par leur trajectoire intellectuelle. Tout croyantes qu'elles se proclament souvent encore, leur imaginaire politique s'est abondamment nourri des débats fiévreux de l'extrême-gauche «post-mai-soixante-huitarde» que nombre d'étudiants burkinabè ont assidûment fréquentée dans les universités françaises. Elles sont donc, contrairement à leurs aînées, assez peu sensibles aux enseignements sociaux de l'Eglise. Ceux-ci sont d'ailleurs d'autant moins audibles que, comme l'ensemble du mouvement syndical qui ne représente plus un refuge pour les militants politiques depuis la restauration du multipartisme, la CNTB (Confédération nationale des travailleurs burkinabè, appellation actuelle de la CATC) voit son influence régulièrement décliner.

L'Eglise est ensuite réduite à ne plus être qu'un partenaire religieux parmi d'autres pour l'Etat dans la mesure où s'affirme face à elle la concurrence de l'islam et celle, non négligeable, du protestantisme. Majoritaires, les musulmans ambitionnent de convertir en influence politique leur prédominance sociologique et, au nom de celle-ci, se posent en interlocuteurs privilégiés de l'Etat. Compte tenu de leur handicap en matière de scolarisation, l'influence de leurs élites est encore loin d'être déterminante mais elle est en cours d'affirmation¹¹³. Quant au protestantisme, essentiellement incarné par les Evangéliques des Assemblées de Dieu, ses progrès sont très rapides depuis quelques années, y compris parmi certaines ethnies demeurées encore «païennes» comme les Lobi du sud-ouest burkinabè, au point de laisser parfois l'Eglise assez déséparée.

Dans ce contexte, la hiérarchie catholique semble se tourner vers des médiations autres que religieuses pour préserver son pouvoir chancelant. On le sait, l'histoire de l'Eglise est inséparable de celle

112. Les législatives du 24 mai 1992 et les municipales du 12 février 1995, sans parler de la présidentielle du 1er décembre 1991. Sur les premières, cf. R. Otayek 1992b. Sur les secondes, voir A. Loada et R. Otayek 1995.

113. Sur cette question, R. Otayek 1993.

du noyau mossi autour duquel s'est progressivement agrégé l'espace politique voltaïque puis burkinabè. La tentation est donc grande pour elle de jouer sur le sentiment identitaire mossi en vue de retrouver cette fonction de conscience du Prince dont elle garde la nostalgie. Le Burkina n'est certes pas le Liberia et encore moins le Rwanda. Pour diverses raisons dont l'analyse excèderait les limites de cette étude, la compétition politique n'y donne pas lieu au phénomène de polarisation ethnique communément observé ailleurs¹¹⁴. Les particularismes identitaires, car il y en a, s'expriment plutôt sur des bases régionalistes. Ainsi, une sourde rivalité, entretenue par la colonisation bien que lui pré-existant, oppose traditionnellement la partie centrale du pays, à peuplement mossi dominant, aux provinces de l'ouest, davantage tournées vers le Mali et la Côte-d'Ivoire que vers la métropole burkinabè¹¹⁵. Ainsi encore, à l'intérieur même du pays mossi, des clivages actualisant largement les conflits anciens entre les royaumes constitutifs du *Moogho* continuent d'opposer les Mossi du Centre aux autres, en particulier ceux de la province du Yatenga centrée sur la ville de Ouahigouya. Dans ce contexte, il semble bien que la prise de pouvoir de Blaise Compaoré, et les recompositions politiques qui l'ont suivie, aient parfois été perçues comme le retour du centre de gravité politique sur le Centre, c'est-à-dire le cœur du *Moogho*, région dont, pour la première fois dans l'histoire récente du pays, le chef de l'Etat est «authentiquement» originaire¹¹⁶. Mossi et non-Mossi y voient, avec des sentiments contradictoires, un processus de «mossification» du pouvoir dont l'Eglise, également dirigée par un Mossi du Centre en la personne de Mgr Zoungrana¹¹⁷, serait partie-prenante au nom de la perpétuation de l'hégémonie politique mossi. Cet impensé donnerait alors une autre dimension à la réconciliation entre l'Eglise et l'Etat et expliquerait les raisons pour lesquelles Mgr

114. Ainsi que l'ont confirmé les résultats des consultations électorales de 1991, 1992 et 1995. Voir note 113.

115. Fait très instructif de ce point de vue, lorsque la télévision burkinabè a lancé une souscription pour financer son feuilleton sur *L'épopée des Moose*, en cours de réalisation, elle a dû faire face à une vaste campagne de protestations des non-Mossi contre un film suspecté de vouloir légitimer l'hégémonie politique des Mossi.

116. En effet, Maurice Yaméogo était originaire de Koudougou, ville située à l'extrême périphérie ouest du *Moogho*, Sangoulé Lamizana et Saye Zerbo (le président du CMRPN) sont samos et Thomas Sankara était «seulement» un *silmi mossi*, c'est-à-dire un «métis», de père mossi et de mère peule.

117. C'est aussi le cas de l'abbé Séraphin Rouamba...

Anselme Sanon, pourtant bien placé, a peu de chances de succéder au cardinal Zoungrana à la tête de l'Eglise du Burkina : trop «progressiste», il a surtout le tort, rédhibitoire, de ne pas être mossi.

Une «nouvelle Jérusalem» ?

S'il est une constante qui caractérise l'Eglise du Burkina, c'est certainement son attrait, jamais démenti, pour le politique. En ce sens, elle s'inscrit parfaitement dans la tradition catholique qui, remontant au Pape Léon XIII, prône l'engagement du chrétien dans les affaires du monde, tradition confirmée par Vatican II, qui l'incite «à assumer ce qui est moralement bon dans les systèmes sociaux et politiques, et à recourir à la persuasion pour promouvoir les valeurs évangéliques dans la société et la législation»¹¹⁸. Cette invite est plus que jamais d'actualité aujourd'hui en Afrique. En effet, la chute des autoritarismes et l'affadissement des utopies séculières, entre autres facteurs, frayent la voie à l'affirmation d'une politisation du religieux dont le discours apparaît le mieux à même d'articuler la quête de sens de sociétés d'autant plus en mal de repères que les fruits de la démocratie, tant attendus, tardent à venir.

Dans cette perspective, le sentiment prévaut parfois que les Eglises d'Afrique s'engouffrent dans ce vide idéologique armées d'une vision holistique du monde dans laquelle le spirituel et le temporel ont tendance à se confondre. Telle est en tout cas l'impression que donnent parfois les appels en faveur de l'engagement du croyant en politique «pour réaliser le projet de Dieu» sur terre¹¹⁹. Ou l'activisme des Eglises autour des conférences nationales dont on se demande si elles n'ont pas été ainsi la cible d'une «OPA» chrétienne. Ou encore l'ampleur du soutien financier et logistique que les ONG chrétiennes, catholiques et protestantes, réservent aux innombrables colloques, séminaires et autres tables-rondes consacrés à la démocratie en Afrique, d'autant plus audibles que les thèmes qui y sont débattus (désengagement de l'Etat, décentralisation, démocratie locale, etc.) sont en phase avec l'idéologie ultra-libérale dominante des bailleurs de fonds internationaux. Une interrogation s'impose alors : qu'en est-il de la laïcité dont on dit et répète rituellement qu'elle est menacée par l'islam ?

118. R. Minnerath 1993, p. 20.

119. *Pirogue*, 91, décembre 1993, p. 9.

Evacuons rapidement d'abord le débat sur l'universalité du principe laïc. Valeur fondatrice de la modernité politique en France, la laïcité est-elle un «produit d'exportation» ou doit-elle être considérée comme un «accident», la résultante d'une configuration socio-politique unique, à un moment historique donné ? Après tout, la Grande-Bretagne, l'Allemagne, les Etats-Unis n'ont pas accédé à la modernité selon le «modèle» français du conflit entre l'Eglise et l'Etat, et le Danemark persiste à réserver au luthérianisme un statut de religion d'Etat, sans bien sûr que la Bible y soit source du droit. Peut-on dès lors imaginer que les pays d'Afrique (et, a fortiori, les pays arabo-musulmans) puissent accéder à la modernité, entendue avec Bertrand Badie «comme manière de penser le politique, comme façon d'aménager les relations de domination et donc de pratiquer un développement politique, comme source, enfin, de mobilisation contestataire»¹²⁰, par une voie originale qui ne passerait pas par une séparation radicale entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ? La question mériterait d'être longuement débattue.

Tenons néanmoins l'universalisme laïc pour acquis et revenons au Burkina. Il est incontestable que l'Eglise, par sa puissance et son indépendance, y a constitué un contre-pouvoir révélateur, au même titre que le mouvement syndical ou la chefferie coutumière, de l'existence d'une société civile dont l'indocilité a agi dans le sens de la limitation de la pesanteur étatique. Ce nonobstant, elle ne semble pas totalement immunisée contre la tentation théocratique. En effet, on a vu avec quelle force l'Eglise revendique son magistère moral dont le corpus d'idées sera systématisé dès 1959 dans une Lettre pastorale concentrant l'argumentaire que les Lettres ultérieures viendront simplement étoffer¹²¹. Décrétant que l'enseignement de l'Evangile devrait éclairer l'action des politiques, elle se laisse parfois trahir par des propos qui semblent suggérer qu'il devrait, aussi, inspirer les lois organisant la Cité. Le cardinal Zoungrana dit-il autre chose lorsqu'il affirme que l'Eglise «ne donne pas seulement une morale individuelle et personnelle» mais également «une morale de société»¹²² et qu'il se plaint amèrement du caractère «fermé» de la laïcité dans l'enseignement, laïcité qu'il faudrait pouvoir aménager autrement «parce qu'il y a

120. in B. Badie 1986, p. 15.

121. Lettre publiée donc peu avant l'indépendance et intitulée «Le chrétien dans la Cité».

122. In *Sidwaya Magazine*, 15-16, novembre-décembre 1989, p. 22.

une dimension morale et spirituelle de l'éducation»¹²³ ? Si elle n'est pas forcément critiquable en soi, cette affirmation devient problématique lorsqu'elle est mise en relation avec certains autres jugements de son Eminence concernant la primauté de la loi divine sur celle des hommes¹²⁴ qui, outre leur analogie avec certains discours islamistes, s'apparentent à des appels à la désobéissance civile incompatible, a priori, avec la démocratie qui suppose l'égalité de tous devant la loi. Il y a décidément comme le fantasme d'une «nouvelle Jérusalem» dans la «passion» démocratique qui s'est emparée des Eglises d'Afrique.

N.B : La rédaction de ce texte a été achevée début juin 1995. Quelques semaines plus tard, Mgr Jean-Marie Compaoré était désigné comme Archevêque de Ouagadougou, succédant donc au cardinal Zoungrana à la tête de l'Eglise catholique du Burkina. Quant à l'abbé Séraphin Rouamba, il est aujourd'hui évêque de Koupéla, un des hauts-lieux du catholicisme burkinabé...

123. Mgr Zoungrana, op. cit., p. 26.

124. «Avant la loi du parti, il y a celle de Dieu», in «Le rôle du chrétien dans la politique», op. cit., p. 11.

SOUS LA DIRECTION DE
François Constantin et Christian Coulon

Religion et transition démocratique en Afrique

**Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS**



Fonds Documentaire ORSTOM



010012012

Fonds Documentaire ORSTOM
Cote: B* 12012 Ex: 1

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (EHESS)
Georges COURADE (MSA, ORSTOM)
Alain DUBRESSON (Université Paris-X)
Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

Travaux et documents du CREPAO, n° 9

Couverture : Bas-relief de bois sculpté du musée de Foumban, Cameroun.
Photo : René Bureau.

© Éditions KARTHALA, 1997
ISBN : 2-86537-752-0