

DIEU, LE PRÉSIDENT ET LE WAK.

A propos de certains phénomènes « magico-religieux » au Burkina Faso.

par
Arnaud Bieri et Sylvain Froidevaux

I. Introduction

Les études sur la « magie » et la « sorcellerie » en Afrique subsaharienne bénéficient depuis quelques années d'un double changement de perspective. Tout d'abord, le religieux s'est affirmé comme un révélateur et un analyseur des rapports de pouvoir dans un contexte de domination étatique et d'urbanisation (Otayek, 1999). En cela, les phénomènes religieux et en particulier les pratiques occultes peuvent être compris, parfois, comme une forme d'opposition symbolique au pouvoir d'Etat. D'autre part, les croyances et pratiques que l'on classe habituellement sous ces termes ne renvoient plus forcément à des notions archaïques ou des représentations propres aux « sociétés traditionnelles africaines », mais apparaissent en phase avec la « modernité » et les phénomènes contemporains qui la caractérisent : migration, globalisation, individualisation, pouvoir d'Etat, économie capitaliste, consommation, médiatisation, etc. (voir Geschiere, 2000, Marie, 1997).

Les phénomènes dits « occultes » semblent inséparables d'autres réalités qui sont elles bien visibles : oppression politique, inégalités socio-économiques, violence, corruption, exploitation, etc. Ils sont ainsi en lien avec les rapports de forces qui traversent les sociétés africaines d'aujourd'hui, portés par un discours ambigu sur le pouvoir, la richesse, la parenté, la justice, l'individualisme, le bien et le mal, le vrai et le faux.

Nous pouvons considérer que les phénomènes occultes participent de certaines formes d'insoumission à l'autorité de l'Etat et peuvent se présenter comme un défi face au progrès social, économique et culturel, comme cela a été dénoncé par certains intellectuels africains (Kabou, 1991). Mais d'un autre, ils se fondent si bien dans les pratiques de l'économie capitaliste, de la démocratie représentative, qu'on ne peut pas simplement opposer la tradition à la modernité, les rites ancestraux aux pratiques sociales ou politiques contemporaines.

Le langage et l'imaginaire liés à ces phénomènes peuvent apparaître comme exutoires – aux frustrations, aux sentiments d'impuissance et d'insécurité - et lieu de créativité où surgissent de nouveaux termes et de nouvelles notions permettant à la fois d'exprimer et de dépasser les contradictions, de réagir à la difficulté de trouver prise sur le réel d'un monde en mouvement permanent.

Les discours et les représentations autour du pouvoir, de la réussite, de la richesse, ou à l'inverse de l'échec, de la maladie ou de la mort deviennent le lieu d'une réappropriation symbolique (Mbembe 1988), à travers les images et le langage populaire, allant jusqu'à inventer un nouveau vocabulaire¹ pour désigner des situations, des attitudes, des personnes ou des institutions qui, dans certains contextes particuliers, concentrent sur elles des attentes, provoquent la peur ou le rejet.

Ainsi, au Burkina Faso, le mot « wak » est un néologisme qui s'est imposé peu à peu par-delà les différences linguistiques, ethniques ou régionales, pour désigner ce qui appartenait autrefois, dans la tradition villageoise, au domaine religieux ou sacré - aux rites agraires, initiatiques ou propitiatoires, à la médecine et à la sorcellerie. Mais le wak, assurément, ne se limite pas à cela. A la fois pratique rituelle et discours, il dépasse le cadre ethnique et religieux traditionnel, pour embrasser une multitude de gestes, de comportements, de représentations et de croyances en des manipulations occultes

¹ L'Afrique subsaharienne s'avère particulièrement féconde en matière de créations langagières. Voici quelques exemples entendus régulièrement à Ouagadougou : une *go* (une jeune fille), un *gaou* (un gars maladroit ou grossier qui arrive du village), un *poulet télévisé* (cuit dans un four moderne à gaz que l'on peut voir derrière une vitre), un *célibatorium* (cour réservée à l'origine à des célibataires, aujourd'hui à des familles modestes ou migrantes), etc.

pratiquées de nos jours de manière individuelle ou sous la direction d'un « spécialiste » que l'on appelle désormais wakman². Le terme wak tend ainsi à recouvrir une forme à la fois universelle et individualisée de l'occultisme africain, dont les objectifs sont eux-mêmes très variés, en phase avec des préoccupations actuelles comme le commerce et les affaires, l'amour, le pouvoir ou la richesse. C'est à lui que l'on se réfère quand il s'agit d'obtenir ou conserver un poste de travail, se prémunir contre les accidents, éloigner la maladie ou le mauvais sort, remporter une compétition sportive, résoudre des tensions familiales, éliminer un ennemi, réussir ses examens, séduire une personne ou gagner la confiance d'autrui, etc.

Certes, des phénomènes similaires ont été observés en d'autres temps ou en d'autres lieux en Afrique subsaharienne (cf. Rosny de, 1981 ; Touré et Konaté, 1990 ; Geschiere, 1995 ; Bernault et Tonda, 2000). Nous considérons cependant le wak comme une « invention » burkinabé, en raison du caractère récent et original du terme, mais aussi de la richesse des discours et des représentations qu'il recouvre.

Cette précision n'est pas négligeable car si le wak se rattache de manière plus globale à la problématique de l'occultisme, de la « magie et de la sorcellerie » en Afrique subsaharienne, il s'en distingue en même temps. En effet, pourquoi l'expression serait-elle apparue au Burkina Faso si ce n'était pour exprimer quelque chose de particulier, de différent des termes qui lui préexistent dans le pays ?

Nous tenterons donc de dégager de nos observations quelques éléments de réflexions en rapport avec le contexte politique et socioculturel de ce pays, en particulier dans et autour de sa capitale Ouagadougou, pour comprendre ce que signifie ce terme de wak et comment il est employé dans le langage courant.

II. L'invention d'un terme

Phénomène contemporain, le wak nous est apparu, en tant que chercheurs présents sur le terrain, il y a environ 25 ans, d'abord dans les conversations avec nos interlocuteurs, puis dans les médias. Le terme, qui s'écrit indifféremment « wak » ou « wack » dans la presse locale, s'est imposé comme la dénomination générique d'un ensemble de pratiques ou de rites, mais aussi d'objets, de lieux ou de personnes, d'une variété presque infinie qui reste en même temps facilement reconnaissables, du moins pour la population locale.

Si le mot « wak » semble désormais être entré dans le sens commun au Burkina Faso, son origine reste passablement obscure. Le terme n'existe pas, à notre connaissance, dans le vocabulaire des langues *gur* ou *mande*. D'après nos sources et les témoignages que nous avons recueillis, le terme viendrait à l'origine de la Côte d'Ivoire. Des liens étroits, en effet, unissent le Burkina Faso, anciennement Haute-Volta, et la Côte d'Ivoire, depuis l'époque coloniale. Les deux territoires furent en partie rassemblés en une même colonie durant 14 ans, de 1933 à 1947. Comme d'autres termes, modes, habitudes ou biens de consommation, le mot « wak » a vraisemblablement été « importé » par les migrants voltaïques, partis travailler dans les plantations du sud, puis revenus au pays. En langue baoulé, « *waka sran* » signifie en effet « gens en bois »³, désignant par là les statuettes représentant des esprits de la nature ou des esprits (doubles) issus d'un monde parallèle et auxquelles un culte personnel ou domestique est voué (Lafage, 2002).

Le mot « wak » apparaît dans le « Premier inventaire des particularités lexicales du français en Haute-Volta » datant de 1985-1986 (N°6), sous la forme du substantif (*wak* : *pouvoir occulte que l'on peut*

² Dans la région de Ouagadougou, le wakman se présente également sous différents titres ou dénominations comme *baaga* (devin en *moore*), *tiimsoaba* (maître des remèdes) ou encore « guérisseur », « féticheur », « charlatan », « marabout », etc. Par ce dernier terme, on entend généralement une personne qui possède quelques connaissances de l'islam et qui est versée dans la science talismanique, sans que ce soit forcément toujours le cas. A propos des marabouts d'Afrique de l'Ouest et des ambiguïtés de cette dénomination (Monteil 1980 : 155 et suiv. ; Bastien, 1988).

³ *Waka* signifie également « arbre » en langue baoulé (N'Guessan, Kouame, 2004).

exercer sur autrui pour l'empêcher de faire quelque chose, sorte d'envoûtement) et du verbe (*waker* : *envoûter quelqu'un, exercer un pouvoir occulte sur quelqu'un*) (Lafage, 1986 ; Prignitz, 2001 : 809).

Cette définition est reprise dans « L'inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire », à laquelle est ajouté l'exemple suivant, extrait de la littérature :

« Moi, je crois que c'est une affaire de wak car c'est vraiment incompréhensible. »

Quant au verbe « waker », le même ouvrage nous indique qu'il serait synonyme de « marabouter, travailler » (IFA, 1988 : 395).

A noter que, dans le langage populaire, le verbe waker s'utilise dans un double sens :

« Il est waké ! » (on lui a fait du wak, jeté un sort)

ou

« Il est waké ! » (il détient du wak ou il a pris du wak = il est « blindé »)

Il n'est pas rare d'entendre également à Ouagadougou le mot « wakman » pour désigner une personne qui fait du wak (client ou médium).

III. Les représentations populaires du wak

Ce n'est sans doute pas un hasard si le mot « wak » est apparu dans une période relativement récente, marquant ainsi sa différence avec le vocabulaire traditionnel. Tout en y faisant référence, le wak dépasse les termes et les oppositions idéologiques héritées de l'époque coloniale : magie et religion, magie blanche et magie noire, sorcellerie positive et sorcellerie négative, etc. Il prend également ses distances avec les expressions qui traduisent dans les langues vernaculaires du Burkina Faso les notions et pratiques liées à l'occultisme. On emploie par exemple le mot « *tiim* », chez les Moose, pour « protection », « charme », « médicament », mais « *sōodo* », pour sorcellerie (Nikiema, Kinda, 1997).

D'une grande souplesse sémantique, le wak s'adresse donc à la fois à des rites autorisés et même encouragés, comme à des pratiques moralement condamnables, impliquant la transgression des interdits, l'intervention de forces occultes destructrices ou de personnages nocturnes pouvant mettre en péril la cohésion sociale. Il englobe donc la religion, la magie et la sorcellerie dans un même système d'ordonnement du sacré et du profane, du visible et de l'invisible, du matériel et du spirituel.

De cette ambivalence surgit un double discours à propos du wak, que l'on retrouve aussi bien dans les médias que dans la rue. A un premier niveau, le wak est présenté comme un moyen pour se prémunir contre les maladies ou les échecs, passer les étapes difficiles, réussir dans la vie. Dans un article de *L'hebdomadaire du Burkina* de juin 2004, un journaliste présentait ainsi les enjeux des examens de fin d'année scolaire :

« Dieu, "le wak" et l'examen »

(...) toutes les étapes importantes de la vie sont confiées à Dieu ou aux divinités et l'examen ne déroge pas à cela (...), les prières, les offrandes et autres amulettes et incantations font partie intégrante de la préparation aux examens pour assurer le succès. Dans les temples et les églises, en ces périodes d'examens les messes de demande d'aide et de soutien pour les examens et les prières sont légion. Côté musulman, récitation de sourates et offrandes ne manquent pas non plus dans les mosquées. Dans ces quêtes spirituelles divines, il y a ceux qui ont gardé leur confiance intacte aux sciences occultes et qui pour l'occasion visitent les marabouts les féticheurs, et autres prédicateurs pour se sortir de l'ornière. Pourquoi ? cela est laissé à l'appréciation de chacun. Ce qui est sûr, certains élèves que nous avons pu rencontrer ont assuré qu'ils devaient à l'approche des examens repartir au village avant de revenir pour les compositions. Entre prière, offrande et sacrifice, le seul but visé par les uns et les autres reste le succès à l'examen (...). »⁴

⁴ Jules R. Ilboudo, *L'Hebdomadaire du Burkina*, n°269, du 04 au 10 Juin 2004.

A un deuxième niveau, cependant, le wak est considéré comme un ensemble de superstitions et de pratiques rétrogrades, dangereuses et moralement condamnables.

« *Entre Dieu et Satan* »

« (...) Reste tout de même qu'au stade actuel de l'utilisation du maraboutage, force est de constater qu'on s'acharne plus à faire du mal à autrui pour se faire du bien en retour. Tuer une coépouse, ou la rendre folle pour prendre sa place dans le cœur du mari n'a rien de fair-play, pas plus que les poulets égorgés contre le collègue de service, la tête de chien ou de mouton aux fenêtres du rival. »⁵

Parfois, le discours qui entoure le wak fait explicitement référence à une « sorcellerie de traite ». Une rumeur insistante, dans les années 1990, évoquait la chaînette en or que porterait autour de son cou Alizèta Ouédraogo, la richissime femme d'affaires surnommée *Alizèta Gando* en raison de son usine de transformation du cuir (*gāondo* = peau en *moore*). De cette chaîne s'échapperaient les cris désespérés des êtres humains qu'elle aurait réduits en esclavage par sorcellerie dans le but de s'enrichir. Au-delà de la rumeur et des représentations populaires, le wak peut d'ailleurs, dans certains cas, dériver vers des formes bien réelles de criminalité, comme dans l'affaire Saul de Tarse, abondamment rapportée par la presse locale :

En février 2004, une série de « meurtres rituels » a secoué l'agglomération urbaine de Ouagadougou, créant l'émoi dans la population. L'auteur des crimes est un jeune homme issu de la petite bourgeoisie burkinabé, nommé Saul de Tarse Traoré, qui a assassiné deux jeunes filles, avant de tenter d'en égorger une troisième, soi-disant pour satisfaire la demande d'un « marabout » qui lui réclamait du sang féminin pour réussir « *dans son travail* »⁶.

Le jeune homme, comme il le dira au cours de son procès, souhaitait seulement se réconcilier avec son père, un ancien policier à la retraite devenu propriétaire d'un ranch. C'est semble-t-il une dispute à propos de la maîtresse togolaise⁷ du père qui a conduit Saul de Tarse à quitter le ranch familial situé en province et à aller voir un « marabout » résidant à Diapaga, pour tenter de retrouver le statut social qu'il avait perdu. Saul était, comme on le dit au Burkina, un jeune « *dans le mouvement* », « *sapé en hip-hop* » : « *il roulait en 4X4 et les finances suivaient le rythme* »⁸. On le connaissait également pour ses nombreuses fréquentations des « marabouts ».

La première de ses victimes est sa petite amie, égorgée le 11 février 2004. Il récolte son sang dans un pot et prend la route de la province pour l'amener au « marabout ». Malheureusement, le sang récolté est insuffisant et pas « *assez bon* » pour le « marabout »⁹. Le second assassinat a lieu le 23 février 2004, mais Saul ne réussit pas à accomplir « *son travail* » jusqu'au bout, interrompu par les phares d'un véhicule. Effrayé, il prendra d'ailleurs la fuite avec la moto de sa victime qu'il confiera à un autre « marabout », résidant celui-là à Ouagadougou. La série meurtrière est interrompue lorsqu'il s'apprête à assassiner une troisième victime qui réussit à prendre la fuite et à alerter la police. Lors de son procès, Saul de Tarse plaidera l'irresponsabilité, affirmant « *avoir agi sous l'emprise d'incantations et de décoctions* »¹⁰ du « marabout » de Diapaga. Ce dernier niera les faits et sera relaxé, tandis que Saul de Tarse sera condamné à la peine de mort.

Ce genre de crimes est exceptionnel au Burkina Faso. Néanmoins, la dérive du jeune homme¹¹ souhaitant retrouver son statut social et sa place auprès de son père met en évidence une pratique courante et banalisée, qui est de se rendre auprès d'un « marabout » ou d'un « wakman » pour résoudre les problèmes de la vie quotidienne, qu'ils soient liés à des questions d'argent, au commerce, aux relations sociales, aux conflits familiaux ou professionnels.

⁵ Mahdou Bindo, Journal du Jeudi n° 171, du 29 décembre 1994 au 4 janvier 1995, p. 5

⁶ Le Pays, 19 mars 2004.

⁷ Le Pays, 19 mars 2004.

⁸ Bendré, 14 mars 2004.

⁹ Bendré, 4 mars 2004.

¹⁰ San Finna, 21 au 27 février 2005.

¹¹ Son prénom est lui-même porteur d'une grande signification symbolique, puisqu'il s'agit du nom hébraïque de Saint Paul.

Ce serait une erreur, cependant, de réduire le wak aux crimes de sorcellerie. Il faut savoir que dans la région de Ouagadougou, la sorcellerie (*sōodo* en *moore*) possède une connotation très particulière. Chez les *Moose*, le sorcier, nommé *sōeya*, ou « mangeur d'âme », est considéré comme quelqu'un de profondément néfaste, asocial, qui mérite la mort, au mieux le bannissement, s'il est démasqué. Ainsi l'accusation de sorcellerie est extrêmement grave et le mot n'est jamais utilisé à la légère.

En regard du caractère dramatique et diffamant des accusations de sorcellerie, le recours au wak bénéficie la plupart du temps de davantage d'indulgence. Le terme lui-même s'avère plus souple, moins connoté que celui de « sorcellerie », même s'il y fait parfois référence. Le wak recouvre en effet un domaine suffisamment large pour que les actes ou les intentions qu'il suppose ne soient pas obligatoirement perçus comme maléfiques ou immoraux, mais au contraire reconnus comme plutôt bénéfiques. Il en est ainsi des pratiques liées au culte domestique, à la divination, aux rites agraires ou propitiatoires ou à certains soins de santé, également associés au domaine du wak, qui sont non seulement socialement admis, mais recommandés.

Dans certains domaines d'activité, le wak est présenté comme quelque chose de nécessaire. Ainsi, ce témoignage d'un danseur de *warba* nommé Toukoumno Pascal Kaboré :

« L'homme c'est la protection, les gris-gris, le wack. Si un homme n'est pas wacké, ce n'est pas un homme (...) Si tu veux te lancer dans le warba, il faut consommer tout ce qui rejette les « missiles » invisibles, tout ce qui peut faire dévier ces « missiles » de leur destination finale. Tu dois également te protéger contre les sorciers. Si tu ne remplis pas toutes ces conditions, tu ne peux pas danser le warba. Si tu te lances dans cette danse, par moments on essaie de te provoquer pour voir ta réaction. »¹²

On n'accède donc pas à certains domaines ou activités sans se préparer et se protéger. Ainsi un « remède » appelé « *loega* » (de *loe*, attacher) permet de neutraliser l'ennemi à distance, d'autres augmentent le courage (*sūkeelem tiim*) ou retournent le maléfice à l'envoyeur (*lebga*). Sûr de sa force et de ses protections, l'homme véritable (*pida raoa*), c'est-à-dire l'homme waké, n'a peur de rien et ne fuit jamais devant une situation périlleuse (Damiba, 1992a : 224, 328).

Nous remarquerons ici le vocabulaire guerrier qui est utilisé par ce maître de *warba*. Le wak est en effet particulièrement apprécié dans les activités où la compétition joue un rôle important, ou qui peuvent apparaître comme des simulacres de la guerre, comme le sport, les affaires ou la politique (Royer, 2002 : 476).

IV. Wak et politique

En décembre 1994, le Journal du Jeudi, hebdomadaire satirique burkinabé bien connu, publiait une édition « Spécial wack » en première page de laquelle se trouvait la caricature du chef de l'Etat, Blaise Compaoré à côté d'un « wakman » qui le menace : « *Tu me dois trois génisses depuis le 15 octobre. Si tu paies pas, je ressuscite Tom'* ». Référence est ici faite à la mort de Thomas Sankara, survenue le 15 octobre 1987, dans des circonstances obscures. Dans l'édition spéciale du Journal du Jeudi, nous pouvons lire :

« De tout temps, il a existé des personnes, que dis-je, des personnalités réputées pour leur puissance. Car, être wacké revient à dire être puissant, quelqu'en soit la forme : chance, pouvoirs, divers, en bien ou en mal. Qui n'a pas entendu dire que le Lion du Bulkiemdé, Boukary Kaboré est wacké ? On se rappelle du fameux Gomis Naba, qui a fait parler de lui lors des TPR (Tribunaux populaires de la Révolution). Aujourd'hui encore, à Ouahigouya, la tombe de Naba Kango, aménagée en square et qui fait office de rond-point, est devenue « incontournable » : il semble que tout chef qui viendrait à en faire le tour, perdrait le pouvoir et la vie ! Thomas Sankara aurait nié la chose... »¹³

¹² Interview de Toukoumno Pascal Kaboré de la troupe *warba* de Mogtédou : « Un homme qui n'est pas wacké n'est pas un homme » Sidwaya Plus, samedi 2 juillet 2005.

¹³ Journal du Jeudi n° 171, décembre-janvier 1995, « La wackologie » in p. 16.

A lire cet extrait du Journal du Jeudi, le wak semble intimement lié à la pratique politique au Burkina Faso. On le retrouve également dans beaucoup de domaines de la vie sociale et économique où règnent l'ambition, la compétition, la lutte pour le pouvoir. Le wak est donc supposé jouer un rôle important dans le processus de hiérarchisation sociale. De la puissance qu'il confère dépendraient le succès, la chance, la victoire, le statut de celui qui y a recours.

Dans le Numéro spécial du Journal du Jeudi, cité plus haut, sous le titre « *Wack et élections. Pour le poste et contre les ennemis* », le commentaire suivant est rapporté :

« Ne fait pas de la politique qui veut, au Burkina ! C'est en tout cas le genre de propos que l'on peut entendre souvent. Non pas que le « métier » est dur en lui-même (ce n'est quand même pas difficile d'être ambitieux, de mentir ni de flatter), mais tenir tête aux adversaires ou parvenir à ses fins, c'est une autre affaire, si on ne sait pas faire des affaires ou se prémunir des phénomènes surnaturels. Plus que des conseillers politiques, économiques ou de communications, certains politiciens préfèrent des conseillers occultes, style féticheur. »¹⁴.

On trouve, dans la même édition, l'affirmation que 60 % des députés de l'Assemblée nationale se serait rendu chez les wakmen durant les deux semaines précédentes.

« Dans l'effervescence de la précampagne politique, les marabouts sont devenus ainsi la frange de l'électorat la plus courtisée. Parce que, de l'entendement de la plupart de nos politiciens à la petite semaine, c'est d'abord dans leurs « laboratoires » que les élections se gagnent. »¹⁵.

Ce qui frappe d'emblée dans les déclarations du journal satirique, c'est la déconsidération d'une classe politique, toutes tendances confondues (ambitieuse, menteuse, « à la petite semaine »), plus que la pratique du wak en elle-même. Les politiciens n'ont au fond qu'un seul « mérite », celui d'être parvenus à se faire élire avec l'appui de pouvoirs occultes, et non pas sur la base de leur compétence ou de leur honnêteté. Et « plus on est (...) au cœur du pouvoir, plus on est 'blindé' ». A ce « championnat national », le vainqueur est donc sans conteste le Président Blaise Compaoré, qui « aurait à ses services un véritable bataillon de 'dibimassa' (maîtres des ténèbres) devenus aussi indispensables que ses boys de Pô. »¹⁶.

Certes le wak, même en politique, a ses limites.

« On remarquera cependant que, dans les élections, si le wack sert de gilet pare-balles, il n'a pas encore bourré les urnes. »¹⁷.

Mais on oublie ici que « vrai wakman » n'a pas besoin de se donner la peine de bourrer les urnes pour gagner les élections.

« Le jour de l'élection présidentielle, des électeurs et des membres d'un bureau de vote ont été surpris de constater que l'encre n'adhérait pas au papier, au niveau des cases réservées à certains candidats. Défaut de fabrication ? En tout cas, les adeptes de l'irrationnel ont vite fait d'assimiler cela à du wack. Nous sommes en Afrique, et comme on le sait, le gris-gris, c'est-à-dire l'occulte, occupe une grande place et explique toujours ... l'inexplicable. »¹⁸.

Aux dernières présidentielles de 2005, marquées comme d'habitude par des rumeurs de manipulations plus ou moins occultes, le bruit a couru que le Président sortant, sur conseil de ses « experts en wak », se serait arrangé pour que le jour du scrutin soit un 13 et qu'il y ait 13 candidats. Le 13 aurait été considéré comme un « chiffre porte-bonheur » pour Blaise Compaoré¹⁹. Il y eut

¹⁴ Idem, p. 8.

¹⁵ Idem, p. 4.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem, p. 8.

¹⁸ Le Pays, mardi 15 novembre 2005.

¹⁹ On rappellera que c'est le 13 décembre 1998, vingt-huit jours après la première réélection (15 novembre) de Blaise Compaoré, que le journaliste Norbert Zongo a été assassiné.

toutefois un non partant de dernière minute : son principal rival Hermann Yameogo. Les candidats en lice n'étaient donc plus que 12, mais l'opposition était de toute manière si faible que l'élection présidentielle fut courue d'avance.

L'ampleur des rumeurs qui courent sur le wak en politique semble proportionnelle à la désillusion des citoyens vis-à-vis de cette même politique. Celle-ci semble appartenir à un monde à part, ayant sa logique propre, coupé des réalités quotidiennes de la population. De même, la population paraît vouloir se distancer de ce monde politique immoral où tous les coups sont permis, où l'ambition rime avec trahison, où l'intérêt personnel et l'enrichissement illégitime priment sur l'intérêt collectif et la solidarité, où l'impunité prime sur la justice.

V. Les origines du wak en politique

L'origine du lien entre wak et politique s'inscrit, selon nous, dans la logique même des institutions politico-religieuses du passé précolonial. Si l'on prend l'exemple des anciens royaumes *moose*, c'est la notion de *naam* qui régit le pouvoir de la chefferie. Le *naam* est une qualité ou une capacité qui ne s'acquiert pas par le talent, le travail ou l'intelligence, mais qui se transmet par hérédité. Le *naam*, en tant que « pouvoir de gouverner » ne s'appuie pas sur la force brute, mais sur une alliance entre les représentants du groupe des autochtones (gens de la terre ou *tengbiïse*) et ceux du groupe des étrangers ou « conquérants » (gens du *naam* ou *nakombse*). Cette légitimité, écrit Izard, se fonde « sur une double relation à la terre et aux ancêtres » qui confère au *naam* une dimension religieuse ou sacrée (Izard, 1985b : 32).

Lors de son intronisation, le chef *moaga* doit donc faire appel aux forces spirituelles du *tengsoaba*, maître de la terre chez les autochtones. Il subit parallèlement un rite initiatique (*ringu*) durant lequel il parcourt son futur royaume et consomme un breuvage censé contenir du sang humain, ce qui le place irrémédiablement dans la transgression (Froidevaux, 2001 : 332). On dit à cette occasion que le roi (*ri-ma*) mange le royaume (Izard, 1985a : 114)²⁰.

Le statut du *tengsoaba* est lui-même étroitement lié à ses pouvoirs spirituels considérés comme redoutables. Le *tengsoaba* serait par exemple, à l'instar des sorciers, capable de quitter son corps, se transformer en animal ou se déplacer à l'intérieur d'un tourbillon (Dim Delobsom, 1934 : 108-109).

De nos jours encore, les nombreux conflits de succession qui existent chez les *nakombse* formant l'armature de la chefferie coutumière sont l'occasion de règlements de compte pouvant aller jusqu'à l'élimination physique d'un rival. Une sorte de vendetta se perpétue ainsi sur plusieurs générations où les forces occultes sont essentielles pour déterminer la suprématie d'un candidat et de son clan.

Qu'il apparaisse sous d'autres formes ou d'autres noms, suivant les époques et les régions, le wak est donc toujours présent quand le pouvoir est en jeu.

Mais comment le wak est-il entré dans le jeu du pouvoir de l'Etat « moderne » ?

Sous le régime colonial, loin d'avoir été substituée par une conception rationnelle du pouvoir, l'idée d'une association entre pouvoir politique et forces occultes s'est renforcée avec la suprématie unilatérale de l'homme blanc sur les sociétés africaines, souvent interprétée en termes de sorcellerie ou de « puissance des génies » comme l'indiquent par exemple ce témoignage d'Amadou Hampaté Bâ :

« Les Blancs, disait-on alors, étaient des 'fils de l'eau', des êtres aquatiques qui vivaient au fond des mers dans de grandes cités. Ils avaient pour alliés des djinns (génies) rebelles que le prophète Salomon avait jadis précipités dans les profondeurs de l'océan et à qui le séjour sur terre était interdit à jamais. Ces djinns fabriquaient pour eux, dans leurs ateliers, des objets merveilleux. De temps en temps ces 'fils de l'eau' sortaient de leur royaume aquatique, déposaient quelques-uns de leurs objets merveilleux sur le rivage, ramassaient les offrandes des populations et disparaissaient aussitôt. ». (Hampaté Bâ, 1992 : 186).

²⁰ A noter que les *Nakombse* ont pour ancêtre un chasseur nommé *Ri-yaare*, dont le nom pourrait évoquer lui aussi la transgression (*ri* = manger, *yaare* = sans gêne, sans retenue) (Froidevaux, 2001 : 309).

A plusieurs reprises dans l'histoire de la rencontre entre Africains et Européens, ces derniers furent assimilés à des « esprits rouges » c'est-à-dire implicitement associés à la transgression et au pouvoir occulte (Froidevaux, 2001 : 379, 388).

Un autre élément de l'histoire pourrait expliquer comment le wak s'est propagé dans l'idéologie du pouvoir colonial. Les Tirailleurs sénégalais rentrés au pays après la guerre ont en effet contribué à répandre l'idée d'une invincibilité rendue possible grâce aux amulettes qu'ils portaient sur eux au moment des combats. Le fait qu'ils aient pu survivre à une guerre contre les Blancs et revenir chez eux auréolés de la victoire fut en grande partie attribué aux « protections » qu'ils détenaient et qui portent les noms de *zabr fuugu* (chemise magique), *bânga* (protection contre les armes blanches), *kôn-ki-ne-kutu* (ne mourra pas par le fer – protection contre les lames de couteaux ou les balles de fusils) ou encore *liulgu* (remède pour rendre invisible) (Damiba, 1992b : 327)

L'idée moderne de wak pourrait bien être née avec la Seconde Guerre mondiale, comme puissance occulte et protection magique appartenant en propre aux Africains et leur permettant de résister au pouvoir occulte des Blancs.

A l'indépendance, avec l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle élite politique africaine, il n'est donc pas étonnant que le wak soit entré dans les mœurs politiques. Il fut et reste l'un des moyens les plus souvent évoqués pour expliquer la suprématie d'un leader ou l'élimination d'un rival. D'après les témoignages que nous avons recueillis, plusieurs chefs politiques, disparus prématurément de manière accidentelle, comme Nazi Boni (en 1969) ou Diongolo Traoré (en 1971), tous deux d'anciens présidents du PRA (Parti du Regroupement africain) auraient été victimes du wak²¹. Dans le numéro spécial du Journal du Jeudi déjà évoqué, il est aussi fait référence, à de nombreuses reprises à Gérard Kango Ouédraogo²² et son penchant pour le wak.

Parallèlement, un autre phénomène est à prendre en compte dans le fonctionnement des institutions politiques du Burkina Faso : l'imbrication du pouvoir de la chefferie et du pouvoir de l'Etat (Bieri, 2002). Le fait que plusieurs grands chefs *moose*, comme Victor Tiendrebeogo, dit Larle Naaba, soient membres du CDP ou se déclarent ouvertement sympathisants du régime de Blaise Compaoré assure au pouvoir en place un ancrage politique qui va de la capitale Ouagadougou aux régions rurales les plus retirées du pays *moaga*, où l'allégeance à la chefferie est encore très forte²³.

Dans cet entremêlement - ou superposition - de pouvoirs et d'institutions de natures différentes, les enjeux de la contestation politique dépassent souvent le cadre stricte de l'Etat « moderne ». L'affaire du Naaba Tigre de Tenkodogo, impliqué en juin 2000 dans le meurtre d'un instituteur à la retraite qui avait critiqué de manière très virulente la politique du CDP, s'avéra finalement être un problème de chefferie, sur fond d'opposition au régime présidentiel, dont le fils de Naaba Tigre était le représentant dans la région, de par sa position de député CDP. Derrière la violence de l'acte, de la dénonciation des dérives du pouvoir coutumier ou encore l'impunité dont bénéficient les alliés du CDP, c'est une affaire de rivalité entre clans *nakombse* et de lutte de succession qui se révèle comme le nœud de l'affaire (Bieri, 2002 : 64)

« *Ne fait pas de la politique qui veut, au Burkina* » remarque le Journal du Jeudi dans son édition spéciale déjà citée. Si nous mettons cette affirmation en perspective avec la conception du pouvoir chez les *Moose* où domine la notion de *naam*, on ne peut qu'acquiescer. Le *naam* est un pouvoir de droit divin qui se transmet de génération en génération à l'intérieur d'un groupe fermé, en l'occurrence celui constitué par les lignages *nakombse*. La domination du régime Compaoré et de son parti CDP sur le pays depuis maintenant vingt ans semble confirmer ce principe.

²¹ Suivant le témoignage de Laousseni Ouedraogo, alors Secrétaire général du PRA, le Congrès de ce même parti à Bobo-Dioulasso en novembre 1973, fut le théâtre d'une opposition violente entre deux branches rivales du PRA sur fond de pratiques occultes (Froidevaux 2001 : 535).

²² Ancien député au Palais Bourbon, ancien Premier ministre de Haute-Volta, ancien président de l'Assemblée nationale, président et secrétaire général de l'UDV-RDA.

²³ A l'inverse, l'attitude de défiance du capitaine Thomas Sankara à l'égard de la chefferie coutumière et des « superstitions » locales (cf. *supra*, l'exemple du rond-point de Naaba Kango à Ouahigouya) aura fait de lui une victime toute désignée du wak.

VI. Le wak : renforcement de l'ordre ou subversion ?

Comme toujours, lorsqu'on traite des phénomènes occultes, il est difficile de faire la part des choses entre la réalité et le mythe, entre les pratiques concrètes et l'imaginaire, les croyances qui les entourent. Le débat sur le wak, largement diffusé dans la société burkinabé, y compris et peut-être surtout dans les grandes centres urbains comme Ouagadougou, possède certainement un formidable potentiel subversif. Il représente de manière sous-jacente une critique du pouvoir et de la justice, des institutions coutumières et étatiques, des disparités économiques ou encore du modèle de société prôné par les instances gouvernementales.

Ce discours fluctuant et complexe s'adapte particulièrement bien au contexte historique de bouleversements culturels, politiques ou environnementaux que traversent aujourd'hui les sociétés africaines. Il s'inscrit dans les rapports de domination et d'exploitation, dans une culture de la violence et de l'injustice qui fait des populations africaines davantage les victimes que les acteurs du changement. Mais il intervient également dans une dynamique plus constructive, d'émancipation et de démocratisation, où ces mêmes populations semblent montrer leur capacité à résister aux hégémonies et trouver à la fois de nouvelles voies de réalisation personnelles ou collectives et de nouvelles formes d'explication du monde.

Toutefois, nous ne pouvons pas nous arrêter à l'idée que le wak participe d'une opposition symbolique au pouvoir et aux institutions de l'Etat. Il en est également une composante, s'invitant dans le processus démocratique et tendant à expliquer certaines positions dominantes dans la société, qu'elles soient politiques, sociales ou économiques. Dans cet ordre d'idée, il n'est pas surprenant que le Président soit soupçonné d'être « le plus grand wakman de la République ». Son invincibilité électorale se comprend dès lors qu'il a à son service les meilleurs experts en sciences occultes. Seul Dieu est au-dessus de lui.

Ainsi, par un effet de généralisation, tous ceux qui personnifient le régime en place ou qui parviennent à s'en rapprocher ne sont jamais véritablement inquiétés par la justice, quand bien même elles puissent être soupçonnées de malversations²⁴.

Leur position semble même renforcée par les rumeurs qui courent sur leur compte. Le discours sur le wak qui tendrait ainsi à révéler les pratiques occultes qui sous-tendent le pouvoir, semblent justifier parallèlement les inégalités et confirmer les hiérarchies qui le caractérisent.

Nous sommes donc face à un paradoxe. D'un côté, il semble évident que le wak - en tant que pratique - fait partie des stratégies individuelles d'appropriation du pouvoir et des biens dans une société en changement, fonctionnant parallèlement sur le mode du capitalisme et sur le mode d'une économie non monétaire et lignagère. De ce point de vue, ceux qui réussissent seraient parvenus à concilier cette dualité que nous pourrions appeler « la tradition et la modernité ». Le régime en place tient lui-même à ce double ancrage, fondé sur un système clientéliste où l'accumulation des richesses reste fortement liée aux réseaux relationnels, dans lesquels se retrouvent les pouvoirs économiques, étatiques et coutumiers.

D'un autre côté, le wak apparaît sous l'angle d'un dysfonctionnement de la société, comme un pouvoir occulte et immoral sur lequel croissent la corruption, l'exploitation et l'impunité. Il serait ainsi à l'origine des malheurs de l'Afrique : le « sous-développement », la violence, l'enrichissement illégitime, le despotisme, etc.

Mais il est important d'aller au-delà de ce double discours et considérer la récurrence des pratiques occultes comme un système de référence qui permet de saisir l'ordre socio-politique dans son ensemble et sa complexité. Le phénomène doit être analysé en termes de comportements et d'actions

²⁴ Voir à ce propos l'affaire Issaka Korgo, dans le dossier de la SO.KO.COM, révélée par la presse en 2006. Poursuivi pour faux en écriture publique et nantissement de faux marchés publics, l'homme d'affaire paraît pouvoir échapper à la justice du fait qu'il détient un réseau de relations et de complicités au plus haut niveau de l'Etat, mais également grâce à son wak : « Si ses protections politiques ne suffisent pas, on le dit très waké et gare à celui qui ose s'attaquer à lui. » (Newton Ahmed BARRY : « Dossier SO.KO.COM : Issaka Korgo, l'insolence du nouveau riche », L'Événement, samedi 30 septembre 2006).

destinés à atteindre des résultats concrets, comme des instruments utilisés « pour obtenir certains résultats politiques et, en même temps, comme un moyen, pour bien des Africains, de comprendre le politique. » (Schatzberg, 2000).

VII. Conclusion

Nous l'avons dit au début de cet article, le mot « wak » est une production linguistique collective et contemporaine. « Wak » désigne d'une part des pratiques que nous qualifierons de « religieuses » en ce sens qu'elles se réfèrent à un ensemble plus ou moins cohérent de représentations, de forces ou de puissances occultes et sacrées, censées interférer dans le monde des hommes et influencer de manière déterminante leur existence. Le wak est d'autre part un discours d'actualité, que l'on retrouve dans la rue ou dans les médias au Burkina Faso, qui évoque la « compétition », le « pouvoir », la « réussite », le « charisme », la « suprématie », autant de notions qui peuvent prendre, dans le monde d'aujourd'hui, une connotation positive ou négative.

Le discours du wak tire sa force de sa souplesse et de sa réversibilité. Ce n'est pas parce qu'on a fait du wak qu'on obtient le succès, la richesse et le pouvoir, mais l'inverse : si on obtient le succès, la richesse et le pouvoir, alors on est forcément waké.

Il s'agit donc d'une invention langagière par laquelle la population projette des signes, bâtit des discours et interprète des actes dans lesquels elle peut se reconnaître ou au contraire se distancer. Plus globalement, le discours sur le wak traduit une pensée, une manière de voir et de comprendre les choses qui se passent. Il exprime et donne du sens à la réalité du monde, marqué par l'ambivalence et les contradictions.

Le wak nous apparaît bien comme une production « d'en bas », pour faire référence à l'expression de Jean-François Bayart (1992), à la fois regard et témoignage sur des faits (réels ou imaginaires) en lien avec la pratique du pouvoir, les rapports de production et tous les événements marquant de l'existence (réussite, échec, maladie, mort, etc.). Vu sous l'angle de la problématique de la médiation entre le haut et le bas, le discours sur le wak est une manière pour la population qui se sent exclue des cercles décisionnels de reprendre une parole autrefois confisquée par les aînés dans l'univers coutumier, qui est aujourd'hui monopolisée par l'élite intellectuelle, économique ou la classe politique au pouvoir.

Le discours « d'en bas » marqué par les difficultés du quotidien, le manque de ressources, les conflits intra-familiaux, la rébellion contre les injustices du régime patriarcal et la domination des anciens peut ainsi être aisément reporté sur le monde « d'en haut », supposé fonctionner de la même manière, avec les mêmes maux.

Pour terminer, que dire du « phénomène wak » aujourd'hui, de ce qu'il implique dans le contexte local burkinabé et dans le contexte plus large de l'Afrique contemporaine et de son rapport au reste du monde ?

Bien souvent, nous avons remarqué que le wak est source de fierté chez les Burkinabé : c'est la « force secrète des Africains », ce qui leur appartient en propre et que les Blancs n'ont pas pu leur prendre ou détruire. Par ailleurs, nous avons souvent entendu dire que les Blancs ont aussi leur wak : le « wak des Blancs », qui donne à l'Occident sa suprématie, c'est la science. Il n'y a ici pas d'opposition entre une approche rationnelle et une approche irrationnelle du pouvoir et de la connaissance. Le wak fait lui aussi partie d'un appareil cognitif et technique qui permet d'agir et de s'approprier le monde.

Si, au niveau local, le phénomène du wak semble éclairer les raisons de la suprématie du régime Compaoré et de la classe politico-économique qui domine le Burkina Faso, dès lors que nous tournons notre regard vers de plus hautes sphères, il nous rappelle que c'est par une magie bien plus puissante encore que se maintiennent les institutions internationales et le modèle de développement importé d'Occident, souvent perçu comme naturel, supérieur et irréversible : « La force du discours sur le « développement », écrit Gilbert Rist, tient à la séduction qu'il exerce. Dans tous les sens du

terme : charmer, plaire, fasciner, faire illusion, mais aussi abuser, détourner de la vérité, tromper. » (1996 : 9).

Le wak, loin d'être une survivance du passé, se présente finalement comme une notion universelle, interprétée de manière locale, une clé de compréhension pouvant s'appliquer aux comportements, aux hiérarchies, aux idéologies et aux croyances qui régissent le monde contemporain bien au-delà du Burkina Faso et de l'Afrique.

Bibliographie :

- Bastien, Ch., 1988, Folies, mythes et magie d'Afrique noire. Propos des guérisseurs du Mali, Paris, L'Harmattan.
- Bayart, J.-F., 1992, La politique par le bas en Afrique Noire : contributions à une problématique de la démocratie, Paris, Karthala.
- Bernault, F., Tonda, J., 2000 « Dynamiques de l'invisible en Afrique », Politique Africaine, n°79, Pouvoirs sorciers, pp. 5-16.
- Bieri, A., 2002, Les royaumes moose et l'Etat burkinabé, Mémoire de licence en ethnologie, Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel.
- Damiba, F.-X., 1992, Essayer la folie pour voir. Risque et prudence chez les Moose, Thèse de doctorat, Université Paris V, Sorbonne.
- Dim Delobsom A., 1934, Secrets des sorciers noirs, Paris, Emile Noury.
- Froidevaux, S., 2001, La connaissance, entre pouvoir et transgression. Rencontre avec un Nakombga dans l'Afrique du XXe siècle, Thèse de doctorat en Sciences sociales. Faculté des Sciences sociales et politiques, Université de Lausanne.
- Geschiere, P., 1995, Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres, Paris, Karthala.
- Geschiere, P., 2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », Politique africaine n°79, Pouvoirs sorciers.
- Hampate Ba, A., 1992, Amkoullel, l'enfant peul, Arles, Actes Sud.
- IFA, 1988, Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire, Paris, Edicef/Aupelf (2^{ème} édition).
- Izard, M., 1985a, Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche), Paris, Cambridge, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press.
- Izard, M., 1985b, « Des sociétés pour l'Etat », Cahiers Orstom, série Sciences humaines, Vol XXI n°1, pp. 25-33.
- Kabou, A., 1991, Et si l'Afrique refusait le développement ?, Paris, L'Harmattan.
- Kouadio N'guessan, J., Kouakou, K., 2004, Parlons baoulé : langue et culture de la Côte d'Ivoire, Paris, L'Harmattan.
- Lafage, S., 1986, « Premier inventaire des particularités lexicales du français en Haute-Volta (1985-1986) », Le français en Afrique. Revue du Réseau des Observatoires du Français Contemporain en Afrique, n°6, Nice, CNRS – ILF – UMR / UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines, <http://www.unice.fr/ILF-CNRS/ofcaf/6/6.html>.

Lafage, S., 2002, « Le Lexique français de Côte d'Ivoire (2002-2003) », Le français en Afrique. Revue du Réseau des Observatoires du Français Contemporain en Afrique, n°16 et 17, Nice : CNRS – ILF – UMR / UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines, <http://www.unice.fr/ILF-CNRS/ofcaf/16/16.html>.

Marie, A., [dir], 1997, L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey), Paris, Karthala.

Mbembe, A., 1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

Monteil, V., 1980, *L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*. Paris, Seuil.

Nikiema, N., Kinda, J., 1997, *Moor gom-biis no-tûur gulsg sebre*. Dictionnaire orthographique du moore, Ouagadougou, Sous-commission nationale du Moore.

Prignitz, G., 2001, « La mise en scène du plurilinguisme dans l'œuvre de Jean-Hubert Bazié », *Cahiers d'Études africaines*, 163-164, XLI-3-4, pp. 795-814.

Otayek, R., 1999, « Dynamiques religieuses et gestion communale par temps de décentralisation. Le religieux comme analyseur de la politique urbaine », in Otayek, R. [dir.], *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, pp. 17-55.

Rist, G., 1996, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po.

Rosny de, E., 1981, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon.

Royer, P., 2000, "The spirit of competition : *wak* in Burkina Faso", *Africa* n°72 (3), pp. 464-483.

Schatzberg, M.G., 2000, « La sorcellerie comme mode de causalité politique », *Politique africaine* n° 79, pp. 33-47.

Touré, A., Konaté, Y., 1990, *Sacrifices dans la ville. Le citadin chez le devin en Côte d'Ivoire*. Abidjan, Editions Douga.