

Doctorante contractuelle à l'Université Paris Descartes – La Sorbonne, son travail de thèse est dirigé par Erwan Dianteill. Sa recherche porte sur le processus de construction d'un pouvoir électoral, à partir d'enquêtes micro-ethnographiques chez les Jàa du Sud Ouest du Burkina Faso.

Mots-clés : rumeur – sorcellerie – migration – Islam – alliance

L'affaire des « coupeurs de têtes ». Rumeur sorcellaire et relations interethniques dans le Sud Ouest du Burkina Faso

Delphine Manetta,
université Paris Descartes

Pour répondre au thème du conflit, j'ai décidé d'analyser une rumeur de sorcellerie qui s'est propagée sur mon terrain, chez les Jàa du Sud Ouest du Burkina Faso. Par-delà son caractère anecdotique, tant au niveau géographique que des individus qu'elle engage, cette rumeur de sorcellerie est riche d'un point de vue heuristique parce qu'elle permet de comprendre les racines d'une situation de conflit, du reste d'une situation perçue comme inégalitaire. Celle-ci est connue localement sous le nom des « coupeurs de têtes ». Dans cette rumeur, il est question d'exhumation et de vol de restes humains (crânes, mains, foie, cœur, organes génitaux, etc.) par un groupe de jeunes fossoyeurs jàa, ainsi que du trafic de ces restes au bénéfice de populations islamisées et commerçantes, notamment les migrants mossi de la province. Toutefois, son acuité est variable selon les villages. Par conséquent, en préalable à la narration et à l'examen de la rumeur, il me faut préciser les raisons de ces variations localisées. Elles reviennent, en réalité, à des questions de géographie humaine et de politique territoriale menées par les chefs de terre jàa à l'égard des migrants mossi. On constate alors que le conflit exprimé au travers de la rumeur est d'autant plus vif dans les villages où les chefs coutumiers ont indiqué aux migrants de s'installer en périphérie – facilitant la formation de « quartiers » – à la différence de ceux qui ont souhaité que ces derniers soient placés au centre du village. Néanmoins, malgré ces fluctuations marginales d'intensité, la force de dispersion de la rumeur a conduit à sa large propagation géographique. Il est indéniable que sa diffusion dans le pays jàa a enraciné durablement l'image d'un Autre menaçant.

La rumeur des « coupeurs de têtes » est apparue en 1992, suite au décès d'un jeune fossoyeur. C'est le corps du jeune homme décédé, soumis à l'interrogatoire du chef de terre du village A., chargé du *pile*¹, qui aurait permis de conclure à sa culpabilité. D'ailleurs, le père de ce dernier aurait déclaré à l'époque que son fils n'agissait pas seul mais

¹ Le *pile* est, chez les Jàa, une composante de l'identité humaine, à laquelle s'ajoute le corps organique et un principe vital. Alors que ce principe de vie anime le corps, considéré comme une enveloppe charnelle, le *pile* peut être considéré comme le double de l'homme dont il adopte l'apparence. Il a la particularité de mener une vie indépendante du corps duquel il s'échappe pendant le sommeil (c'est ainsi que les rêves manifestent les aventures du *pile*) ou après la mort (c'est pourquoi on procède à l'interrogatoire du mort pour qu'il exprime les causes de son décès).

appartenait à une bande organisée impliquant d'autres jeunes fossoyeurs. Pour autant, les choses en étaient restées là jusqu'en 2010. À cette époque, une dispute aurait éclaté parmi le groupe d'exhumateurs occasionnant leur scission. La dispute résultait du détournement d'une partie de l'argent du commerce de restes humains par un homme mossi que nous appellerons M., et dont le butin s'élevait à 100 000 FCFA (environ 150 euros). En effet, M., qui s'était joint plus tard au groupe, s'était lié d'amitié avec l'un des jeunes fossoyeurs jàa (notons que ce dernier était parallèlement coiffeur). Initialement, les exhumations et les amputations de membres sur les corps ne touchaient que les tombes situées en brousse, dans le cimetière des sorciers. Mais, avec l'intervention de M., les fossoyeurs se mirent à creuser les tombes situées dans les cours domestiques afin d'accroître le produit de la vente. À cette époque, M. était chargé du transit et de la commercialisation des restes humains. Selon la rumeur, il existerait un marché national et international où se vendraient lesdits restes. Les principaux acheteurs seraient les commerçants mossi de la région, dont on dit qu'ils seraient avides de richesses, mais aussi des musulmans se rendant au Ghana et se destinant à l'imamat. Dans les explications qu'ont fournies mes interlocuteurs, tous m'ont indiqué que, pour devenir Imam, il fallait se rendre dans un pays nommé *ɛgi* muni de restes humains. Lorsque je leur ai demandé de localiser le pays *ɛgi*, ils ont été dans l'impossibilité de me répondre mais ils se sont accordés pour le définir comme le « pays d'où sortent les Imams et où le commerce de l'or est prospère ». On dit qu'un crâne se vendait alors 5 000 FCFA (environ 7,63 euros).

En 2010, la rumeur des exhumations réapparaît : de nouveaux décès surviennent parmi les jeunes fossoyeurs et l'interrogatoire de leur corps, lors des funérailles, permet la confirmation de leur culpabilité. Le chef de terre qui a autorité sur le village A., dans lequel les fossoyeurs résident, entend faire cesser définitivement les vols de restes humains. C'est au cours d'une cérémonie sacrificielle sur l'autel de Giliyu (dieu représentant la terre du village)² que le chef de terre aurait versé une poignée de la terre du village dans le *Gil-tàam* (littéralement, « bière de mil de Giliyu »). Il aurait aussi déclaré que tous les habitants du village A. devaient impérativement venir boire la boisson sacrée. Toute absence confondrait les coupables. Véritable « effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité », pour paraphraser Marcel Mauss (2006 : 311), ou pure coïncidence, nous n'en jugerons pas. Mais le fait est que d'autres décès sont survenus parmi les jeunes fossoyeurs. Leur mort a été expliquée par la transgression d'un interdit, celui du commerce de restes humains³, suite à l'interrogatoire de leur corps⁴; parfois, dit-on, les jeunes hommes avouaient leur forfait juste avant de mourir.

²- Deux fois par an (au début de la saison des cultures puis au moment des récoltes), les chefs de cour d'un village donné se réunissent autour de l'autel du dieu Giliyu afin de réaliser des sacrifices propitiatoires de fertilité et de fécondité. Cette cérémonie de sacrifices est organisée sous la houlette du chef de terre dudit village (*giraja*) ; on constate l'existence de cas particuliers dus aux histoires de fondation des villages. À l'occasion de ces sacrifices, les femmes ont préparé de la bière de mil (*Gil-tàam*) et du *tó* (gâteau de mil ou de maïs) grâce aux récoltes issues des champs cultivés pour le dieu. Durant cette journée, les villageois sont invités à se rendre dans la cour du sacrificateur désigné par le chef de terre (issu de sa parenté à plaisanterie) pour boire la bière de mil.

³- Il seraient décédés parce qu'ils « bouffaient » l'argent issu du commerce de membres et d'organes volés dans les tombes.

⁴- Lorsque les danses funéraires prennent fin, le chef de terre est chargé d'interroger le corps du mort, lequel est porté par les fossoyeurs. Le corps est enveloppé dans une natte végétale et il est disposé de manière horizontale au sommet de la tête de deux fossoyeurs distants de la taille du défunt. Questionné par le chef de terre, le *pile* impulserait un mouvement au corps, mouvement qui serait transmis aux fossoyeurs, lesquels inclineraient leur tête vers la gauche ou vers la droite. Selon le sens d'inclinaison, le mort répondrait par la négative ou l'affirmative aux questions du chef de terre. Suite à l'interrogatoire, la cause du décès est élucidée et elle est entérinée par le sacrifice d'un poussin sur la place des funérailles. La première consultation divinatoire, elle, intervient lors de la levée de deuil, *kerkole*.

Au total, aujourd'hui, plus d'une dizaine de décès ont été expliqués et reliés à la rumeur des « coupeurs de têtes ». Pour ce qui est de M., certains disent qu'il se serait enfui en Côte d'Ivoire, tandis que d'autres affirment qu'il aurait été abattu.

La thèse que je défends dans cet article consiste à analyser cette rumeur au travers de l'existence d'un rapport de force entre deux populations, j'ai nommé les Jàa et les Mossi. Les Jàa sont une population d'agriculteurs, comme en témoigne le culte qu'ils rendent au dieu Giliyu. En milieu rural, ils sont organisés en communautés villageoises à la tête desquelles se trouvent des chefs de terre, les descendants des fondateurs des villages et issus, le plus souvent, du groupe patronymique Khâam. Plus important, les Jàa sont les propriétaires historiques et coutumiers de la terre car, bien qu'étant eux-mêmes migrants⁵, ils se réclament comme étant les résidents les plus anciens de cette partie de la province de la Bougouriba⁶. Les Mossi, quant à eux, ont pour particularité d'être des étrangers dans la région. Ils sont originaires des provinces du Yatenga et du Pasoré, situées au Nord du pays, à proximité de la frontière malienne. Une autre particularité les distingue des « autochtones », bien que cette notion soit toute relative : ils sont convertis à l'islam et pratiquent largement le commerce.

Cet article vise à démontrer que la rumeur sorcellaire des « coupeurs de têtes » figure l'existence d'une interaction de nature anxigène pour les Jàa. Elle illustre leur peur d'être dominés (économiquement, technologiquement, démographiquement, etc.) dans leur propre pays par une population étrangère. Cette peur s'extériorise au travers du schéma sorcellaire, qui s'applique souvent à la figure de l'étranger commerçant et islamisé. En d'autres termes, la rumeur s'élabore sur la croyance que ces caractéristiques (la migration, le commerce et la confession musulmane) sont des preuves décisives que les Mossi sont bien des sorciers en puissance, comme l'a d'ailleurs souligné Julien Bonhomme dans son livre intitulé *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine* (2009). Il y étudie le développement d'une rumeur urbaine de vols de sexe en Afrique de l'Ouest dans laquelle l'étranger commerçant incarne une figure de l'autre inquiétante et menaçante. Il nous semble que la méfiance et la crainte qu'ils provoquent se trouvent résolues par le recours à l'imaginaire sorcier. On constate donc que la rumeur qui s'exprime au travers d'une accusation de sorcellerie est étroitement associée à la xénophobie. Mais, avant de procéder à la démonstration de cette thèse, il est intéressant de souligner le fait que la pratique des exhumations et des vols de restes humains met parallèlement en cause une frange particulière de la population, à savoir les fossoyeurs. Par conséquent, je consacrerai la première partie de mon analyse à la société initiatique des fossoyeurs pour exposer, dans une seconde partie, l'ensemble des représentations mobilisées par les Jàa afin de définir la nature de leur interaction avec les Mossi.

Les fossoyeurs, agents de remise en ordre et source potentielle de désordre

Les fossoyeurs, nommés *kerpura* en langue jàa, forment un groupe à part dans la société. Ils se distinguent des membres de la communauté parce que leur initiation leur permet d'entrer en contact direct avec la mort, tant physiquement (ils touchent la dépouille) que

⁵- Les Jàa sont originaires du Ghana, comme d'autres populations du Sud Ouest (Lobi, Pougouli, Dagara, etc.). Ils auraient traversé la « frontière » au milieu du XVIII^e siècle par petits groupes selon deux chemins migratoires : soit par le Nord (région de Poura), en compagnie des Dagara, soit par le fleuve Volta, aux côtés des Lobi. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certains Jàa pratiquent l'initiation au Joro avec les Lobi afin de signifier cette traversée. Pour de plus amples informations sur l'histoire de la migration des Jàa, voir Labouret, 1931 et 1958 ou encore Savonnet, 1975.

⁶- Notons que l'antériorité des Jàa sur le territoire fait polémique dans la région. Ils s'opposent sur ce point avec les Dagara.

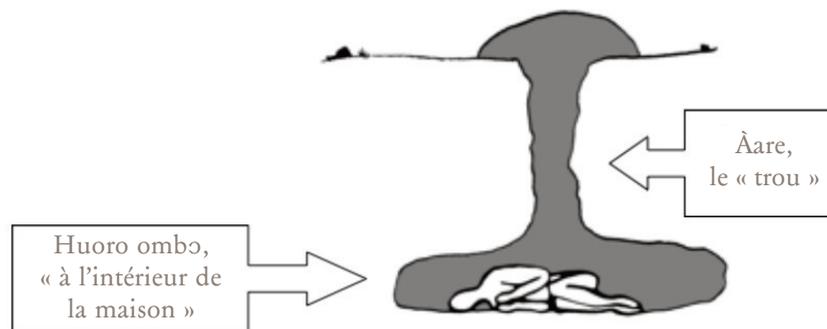
métaphysiquement (ils voient le *pila* des morts qu'ils enterrent). Du fait de ces compétences singulières, ils sont non seulement un rouage essentiel permettant la remise en ordre du monde pendant les funérailles (*bio*, en langue jàa) – où la frontière entre le monde des vivants et celui des morts est brouillée – mais aussi une source potentielle de pollution et de désordre. Ils suscitent à la fois respect et crainte parce qu'ils entretiennent un rapport privilégié et unique à la mort et aux morts.

Disons quelques mots sur la société initiatique des fossoyeurs (*kerpura*). D'abord, elle n'est accessible qu'aux hommes et aux femmes mariés qui n'ont pas été initiés au dieu de la divination, *kolo*. Pour être initié fossoyeur, il faut réaliser un enterrement sans s'être immunisé au préalable par l'absorption d'un « médicament » (*kerpura su yiere*). Les fossoyeurs (*kerpura*) se prémunissent de la contagion de la mort par l'ingestion d'un « médicament » (*kerpura su yiere*) qui est composé de bière de mil (*tàamu*) et de différentes racines. La « recette » de ce « médicament » est gardée secrète par le chef de chaque société initiatique mais il semblerait que, dans des temps plus anciens, on ajoutait à la mixture les gouttes de sang suintant des orifices du cadavre et de la cendre. D'ailleurs, un autre « médicament » à base de petit mil concassé circule largement parmi le public féminin pendant les funérailles et il n'est pas réservé exclusivement aux femmes fossoyeurs.

Ensuite, au sein de cette société initiatique, hommes et femmes n'ont pas les mêmes rôles : les hommes sont chargés de porter le cadavre lors de son interrogatoire (*kpüer kirei*) et de l'enterrement (*puro*) tandis que les femmes pratiquent les soins indiqués sur les corps (en particulier, les ablutions et le rasage), tant sur celui du mort que sur ceux du mari ou de la (des) femme(s) et des enfants.

Enfin, on gravit les échelons par groupe de trois en fonction du nombre d'enterrements réalisés. Pour atteindre le niveau supérieur de la société et en devenir chef, il faut avoir procédé à quatorze enterrements, c'est-à-dire à l'inhumation de trois hommes et de trois jeunes garçons ainsi qu'à celle de quatre femmes et de quatre jeunes filles⁷.

Par ailleurs, les exhumations pratiquées par les jeunes fossoyeurs (*kerpura*) dont il est question dans la rumeur des « coupeurs de têtes » n'ont pu être réalisées que lors de deux situations. La première opportunité évoquée par mes interlocuteurs est la nuit qui suit l'enterrement (*puro*).



● Fig. 1 : modèle de tombe jàa (*lure*)

⁷- On peut noter la correspondance établie entre le genre et le chiffre trois ou quatre. Cette association renvoie en réalité à l'observation des parties génitales et au nombre de ses différentes composantes.

La seconde opportunité que les fossoyeurs (*kerpura*) auraient saisi pour exhumer des restes humains est lorsque les enfants d'un défunt sont « appelés » par ce dernier afin qu'ils érigent un autel sacré. À cette occasion, les fossoyeurs (*kerpura*) doivent se rendre sur la tombe (*lure*) et en creuser la surface. Ils y prélèvent un échantillon de terre, dans laquelle sera par la suite incorporé du kaolin. Ce mélange sert de base à l'édification de l'autel (*siiru*).

Pour conclure, différents arguments permettent de comprendre l'ambivalence du statut du fossoyeur et la raison pour laquelle il est un acteur principal de la rumeur : d'abord, il intervient à un moment charnière de la société où une brèche est ouverte entre le monde des vivants et celui des morts⁸ ; ensuite, parce qu'il est au plus près des corps impurs (le cadavre et les parents du défunt), il doit nécessairement s'immuniser par la prise d'un « médicament » ; enfin, parce qu'il voit le *pile* des morts, on peut le comparer aux sorciers (qui dévorent le *pile* des vivants) ou encore aux guérisseurs (qui le soignent).

Il nous faut à présent envisager les autres pistes d'analyse de la rumeur qui mettent en relief les représentations relatives aux modalités d'interaction des Jàa et des Mossi dans la région. Dans un premier temps, je vais traiter cette question sous l'angle historique, en exposant les résultats de mes entretiens sur les parcours des migrants et leur arrivée dans le Sud Ouest, plus spécifiquement dans la province de la Bougouriba. Dans un second temps, je présenterai un certain nombre de preuves témoignant du traitement culturel de la figure de l'étranger mossi par la grille de lecture sorcellaire.

La population Mossi : parcours de migration et figure de l'Autre

La migration des Mossi dans la province de la Bougouriba

Les premiers Mossi de la région sont arrivés en 1968 dans le village jàa de A., grâce à un pionnier du nom de Tendaogo. Il était originaire du Nord du Burkina Faso, avait fait une halte à Sibi (un village à proximité de Boromo) dans son voyage pour le Sud Ouest. C'est à Sibi qu'il rencontra d'autres Mossi poussés par ce même désir de gagner le Sud Ouest où l'on disait que les terres étaient fertiles. Mais, Tendaogo partit avant tout le monde et arriva au village A. où il s'installa. Il cherchait de la main d'œuvre pour que l'on garde son troupeau et décida de revenir à Sibi pour convaincre quelques chefs de famille de lui confier des enfants capables de s'occuper de son cheptel à A. Au final, trois familles le suivirent. Tendaogo intercèda auprès du chef de terre du village de A. afin qu'il accepte leur installation. Suite à l'aval du chef de terre, les migrants s'installèrent à l'Est du village, dans la cour de Tendaogo. Un an plus tard, il décida de reprendre seul la route et de continuer plus à l'Ouest. Les Jàa, constatant que les jeunes mossi avaient des compétences en matière d'élevage, leurs confièrent leurs bœufs. En échange de ce travail, les Jàa leurs donnaient du mil, du maïs et de l'arachide. Quelques années plus tard, des affaires de vol de bétail semèrent le trouble dans la région et des Peuls, récemment installés, étaient désignés comme responsables. Afin de ne pas être accusés, les jeunes pasteurs mossi restituèrent le bétail à leur propriétaire respectif et passèrent à l'agriculture⁹. D'autres vagues de migrants essaimèrent dans la région. Ils étaient islamisés, à la différence des primo-arrivants qui se convertirent sous l'influence de quelques chefs religieux mossi.

⁸- Pendant les funérailles, lorsque la nuit tombe, il est dit que les *pile* des morts errent sur la place où se déroulent les danses funéraires.

⁹- Ce récit me provient d'un entretien mené avec l'un des enfants ayant suivi Tendaogo.

Différentes raisons¹⁰ ont provoqué la migration des Mossi : elles sont économiques, religieuses ou politiques.

La migration économique présente en réalité deux sous-catégories. Pour les uns, le départ constitue une réponse à l'avancée du Sahel et à la désertification de la partie Nord du Burkina Faso. Elle consiste donc à la recherche de terres cultivables et de pâturages pour le bétail. Pour d'autres, la migration dans le Sud Ouest est motivée par des impératifs économiques mais renvoie plutôt à la « ruée vers l'or » à laquelle on assiste dans la région. Initiée dans le Nord du pays à partir de 1974 (mine industrielle de Gangaol, près de Dori), la ruée vers l'or est plus récente dans le Sud Ouest où elle échappe au contrôle de l'État (années 2000). L'extraction a pour particularité d'être semi-industrielle¹¹. Elle attire de plus en plus d'orpailleurs, principalement burkinabés mais aussi ouest-africains, voire originaires d'Afrique centrale. Il est remarquable que, malgré la pluralité de leurs origines (nationales, régionales, ethniques, etc.), les orpailleurs se sont organisés selon une hiérarchie originale : il existe un chef de mine (qui a intercédé auprès du chef de terre pour que le terrain qu'il convoite, dont le sous-sol est a priori riche en or, lui soit cédé temporairement), des « patrons de trous », des responsables de moulins et des manœuvres (dont les compétences sont également hiérarchisées). Ce qui est intéressant de souligner dans le cadre de notre propos sur la teneur des relations entre les Jaa et les Mossi, c'est que les postes à responsabilité sont occupés presque exclusivement par des Mossi, tandis que les postes les moins élevés reviennent aux jeunes villageois de la localité.

Un autre motif de la migration est de nature religieuse. Certains migrants, guidés par leur chef religieux, se sont installés dans le Sud Ouest dans le but d'islamiser les populations. C'est le cas d'un village dont la création résulte de l'arrivée d'El Hadj Sawadogo Abdoulaye.

Enfin, il existe également une migration politique, qui fait suite à la réorganisation du territoire national et, plus spécifiquement, à l'application du PNGT (Programme National de Gestion des Terroirs), entre 1992 et 1998. Ce programme a infléchi la direction de certains parcours migratoires puisqu'il a conduit à déclarer certaines zones impropres à l'habitation, notamment par la création de forêts classées. Certains agents du PNGT ont, dans certains cas, négocié eux-mêmes auprès des chefs de terre jaa l'installation de migrants mossi dans les villages.

Par souci de clarté – parce que les migrants ont cette caractéristique commune d'être dépendants politiquement, aux niveaux foncier et rituel, des chefs de terre locaux¹² – j'ai parlé des migrants mossi en sous-entendant qu'ils formaient un groupe homogène. En réalité, il est organisé selon une structure particulière et il est travaillé par des tensions internes. Précisons donc rapidement la nature des clivages dont il est question. En premier lieu, la structure de la société mossi est toujours effective après la migration. Elle est caractérisée par une organisation centralisée et pyramidale au sommet de laquelle on trouve un roi (le *Moogo Naba*) mais aussi par un système de castes (lignées royales, griots,

¹⁰- Ces raisons ont été mises en lumière par la réalisation de quatorze entretiens dans différents villages de la région. Chacun de ces villages a été sélectionné parce qu'ils caractérisaient une situation migratoire à chaque fois singulière. Mais, les motifs de la migration peuvent être associés.

¹¹- Pour une ethnographie de l'orpaillage au Burkina Faso, voir Mégret, 2008. Un documentaire de Berni Goldblat produit en 2009 traite bien de la question : *Ceux de la colline*.

¹²- La région est morcelée en de multiples pays, sachant qu'un pays est rarement uniforme, tant au niveau territorial qu'au niveau de sa population. Il existe des villages à la tête desquels se trouvent des chefs de terre pougouli, bwa, lobi, dagara, etc. Ces derniers, comme les Jaa, revendiquent leur antériorité le territoire.

forgerons, etc.). Elle peut d'ailleurs jouer un rôle non négligeable puisque le représentant de la communauté migrante dans le village d'arrivée (appelé *naba*) a pu être nommé en vertu de son appartenance à une lignée royale (signifiée par le port de certains noms patronymiques comme le nom Ouedraogo). En second lieu, comme je viens de le suggérer, il existe un représentant du groupe de migrants dans chaque village, lequel sert d'intermédiaire avec le chef de terre : il est nommé par les migrants eux-mêmes ou le devient par son statut de chef religieux. Enfin, en troisième lieu, il existe une autre source de clivage parmi les migrants qui s'enracine dans l'ordre d'arrivée, défavorisant, paradoxalement, les primo-arrivants. On voit donc que la problématique de l'antériorité, et les tensions qu'elle draine, est aussi vive parmi les populations migrantes de plus longue date (j'ai parlé de l'antagonisme entre les Jàa et les Dagara) que les plus récentes.

L'exercice d'explication historique de la présence mossi étant à présent achevé, je présente, dans le paragraphe qui suit, les pistes d'analyse qui m'ont semblé pertinentes pour caractériser le recours à l'imaginaire sorcier. La tâche qui m'incombe désormais est d'apporter les preuves ethnographiques de ce traitement et les premiers indices que je désire mettre en avant détaillent quelques représentations relatives à la réussite économique que connaissent les migrants mossi dans la région.

Enrichissement des uns, paupérisation des autres

Si l'on revient au récit de la rumeur des « coupeurs de têtes », il est dit que les restes humains prélevés sur les cadavres sont commercialisés localement. En effet, les commerçants mossi de la région sont désignés comme les premiers acheteurs de ces reliques, dont ils se servent pour confectionner des talismans procurant richesses et prospérité. Au travers de cette croyance qui veut que les commerçants useraient de moyens occultes pour s'enrichir, les Jàa rendent compte d'une situation économique qu'ils perçoivent comme défavorable. Ce sentiment surgit du constat de la réussite économique des commerçants mossi. Ils disposent d'un monopole sur les activités économiques locales, entraînant un sentiment de pauvreté : ils gèrent la plupart des commerces, des échoppes et des moulins, qui sont largement fréquentés par les populations locales. Leur richesse est rendue visible par le fait qu'ils disposent en quantité de biens de prestige (consommation de boissons industrielles, acquisition de motos, etc.).

Par ailleurs, comme je l'ai souligné plus haut, dans les mines d'or qui prolifèrent dans la région, ils sont le plus souvent les « patrons » des sites, des « trous » et des moulins qui permettent d'écraser la roche pour en extraire le métal précieux. Ces fonctions d'autorité dans les mines leur permettent de percevoir de l'argent, soit parce que leur revient nécessairement une partie de l'or extrait, soit parce qu'ils monnaient leurs services. Cette position de prééminence politique et économique dans les activités d'orpaillage est retranscrite dans la rumeur puisque le pays Ĕgi est défini non seulement comme « le pays d'où sortent les Imams » mais aussi comme « le pays où le commerce de l'or est prospère ». Implicitement, ce mode de désignation du pays Ĕgi signifie que les Mossi qui participent au commerce de l'or « bouffent l'argent » et s'enrichissent.

Dans ce cadre, l'imaginaire sorcier et le recours aux pratiques occultes dont il est question dans la rumeur sont mobilisés pour servir de cadre explicatif aux écarts de richesse. D'autres croyances, qui relèvent plutôt de l'ordre de l'anecdote individuelle, renforcent cette idée. Ainsi, un de mes interlocuteurs explique que les commerçants mossi portent des chapeaux pour cacher leur crâne qui, dit-on, serait dévoré par des vers, résultant de leurs pratiques magico-sorcellaires. Un autre m'a expliqué que des Mossi de la localité avaient sacrifié certains de leurs enfants sur l'autel de l'argent. Ces croyances

s'étendent même jusqu'à la capitale, notamment au sujet de la classe politique : la rumeur court qu'un ancien Premier Ministre du Président Blaise Compaoré aurait été surpris sur le point d'effectuer le sacrifice d'un albinos sur un autel.

Plus généralement, dans d'autres aires culturelles, l'accroissement des écarts de richesse est analysé par le prisme de l'occulte. Un exemple de la littérature ethnologique française nous est fourni par Éric de Rosny dans le contexte camerounais :

« L'Ekong est donc essentiellement lié à la richesse et à l'argent. On soupçonne les personnes fortunées d'entretenir des esclaves qui travaillent pour elles dans des plantations invisibles [...]. Autrefois, l'Ekong était le nom d'une association qui regroupait les commerçants, les notables et les chefs. Elle représentait en somme la classe opulente. » (Rosny, 1981 : 92)

Finalement, on constate que les migrants mossi sont systématiquement associés à l'occulte, à la transgression et à l'interdit, y compris dans ses références à la sexualité – nous verrons d'ailleurs que cette dimension prend un sens particulier dans la rumeur des « coupeurs de têtes ». Par exemple, sur les marchés locaux, certains migrants se sont spécialisés dans la vente de médicaments permettant de retrouver une puissance sexuelle ou encore d'envoûter l'homme ou la femme qui se refuse au mariage. Des « marabouts » proposent aussi de confectionner des amulettes « à la carte », c'est-à-dire selon les besoins du client. Ils présentent sur leurs étals un ensemble d'objets hétéroclites dont l'amulette formera un panaché : morceaux de peau animale, poudres, bagues en fer forgé, etc.



● Fig. 3 : bagues en fer forgé achetées dans le marché du village A.

Par extension, l'antagonisme entre les Jàa et les Mossi s'est retranscrit dans la personnalité des dieux. Ainsi, certaines entités du panthéon jàa ne tolèrent pas l'usage et l'intrusion de tels objets dans les cours domestiques. C'est le cas de Dahuru dont l'autel sacré est reconnaissable à ses gourdins de bois.



● Fig. 4 : autels sacrés
du dieu Dahuru



On voit donc que les Mossi sont d'emblée rangés dans la marginalité, et c'est aussi en vertu de cette caractéristique que les Jàa expliquent leur arrivée dans la région. Les migrants seraient en rupture de bans vis-à-vis de leur propre société, parce qu'ils y auraient commis une transgression irréparable (inceste, meurtre, ensorcellement). Notons également que les orpailleurs mossi participent et alimentent cette image de marginalité puisque les mines sont réputées comme des lieux dangereux et chaotiques, où les femmes s'adonnent à la prostitution et les hommes à la drogue et à l'alcool.

« Manger » les morts et capter des femmes : chronique d'une mort sociale annoncée

Une autre preuve de la classification des migrants Mossi dans l'univers clandestin de la sorcellerie est de nature linguistique. Dans le récit de la rumeur, dont je me suis faite la narratrice, je fais référence à un pays que les Jàa nomment *Ēgi*. *Ēgi* est le lieu dans lequel doivent se diriger les candidats à l'imamat munis de reliques humaines. Or, en langue jàa, le mot *Ēgi* renvoie à deux significations particulières. D'abord, « e gii » désigne l'action d'aller régulièrement dans un lieu. Au cours d'un entretien, l'un de mes informateurs associa ce pays *Ēgi* à la Mecque. On retrouve donc le motif associant pratique de l'Islam et pratiques sorcellaires. Cet argument se trouve renforcé par le second sens qui est conféré au terme « e gi » en langue jàa. Dans cette seconde acception, « e gii » signifie « manger » mais son usage est limité à la nourriture dite « molle », c'est-à-dire qui ne nécessite pas de mastiquer, de mâcher, de croquer ou de broyer. En opposition à cette expression, un autre terme est utilisé pour caractériser l'action de « manger la nourriture dure » : « e khuole ». Or la racine du mot « e khuole » est similaire à celle du mot « khuoro » qui désigne, de manière générique, la sorcellerie ou le sorcier. En effet, dans les croyances jàa, la sorcellerie s'exprime de multiples façons et sous différents visages. Il reste que, dans cet imaginaire, les sorciers ont l'habitude de se réunir la nuit en brousse, dans un lieu nommé *dagiriga*. Ils consacrent le recrutement de nouveaux membres par le partage d'un repas cannibalique commun. En réalité, ils ne dévorent pas de chair humaine mais le *pile* de leurs victimes. D'ailleurs, lorsque l'attaque d'un sorcier apparaît dans un rêve – qui est l'expression des aventures nocturnes du *pile* – celui-ci prend le plus souvent la forme du bœuf, du chien ou du chat.

Cette distinction entre le « mou » et le « dur » au travers de l'opposition « e gi » et « e khuole » relève, me semble-t-il, de la différenciation de deux registres de sorcellerie. La sorcellerie dont il est question dans le terme « e khuole » consiste en une action sur des Hommes, pris individuellement, au travers de cette composante de leur identité que constitue le *pîle*. Le sorcier rend sa victime malade ou la tue. Ce registre de sorcellerie est intimement lié aux cercles d'interconnaissance, qui entoure au plus près les individus, c'est la raison pour laquelle elle est dite « familiale ».

En revanche, la sorcellerie qui fonde la rumeur des « coupeurs de têtes » ne s'apparente pas à des jalousies au sein du groupe d'interconnaissance ou à une vengeance personnelle. Elle renvoie à un autre répertoire d'action qui est de l'ordre d'une opération de grande ampleur. La rumeur formule de manière métaphorique le fait que les sorciers visent la collectivité par la mise en scène d'amputation de morceaux de corps ou d'organes dans les tombes des cours domestiques. La société des vivants est menacée, dans son extension surnaturelle, en ce que les corps des morts décédés de « bonne mort » ne peuvent plus faire retour parmi les vivants. En d'autres termes, on ne peut parvenir au statut d'ancêtre et faire retour dans la communauté qu'à la condition que le corps du défunt soit complet. L'affaire est de toute importance puisque ce sont les anciens morts ancestralisés qui participent aux naissances dans la communauté des vivants. Une pratique symptomatique de cette connivence entre le monde des vivants et des morts est que, à chaque nouvelle naissance dans un groupe de parenté, on consulte un devin (*kɔɔ ja*), pour s'enquérir du nom de l'ancêtre, lignager ou mythique, ayant permis cette dernière.



● Fig. 5 : un devin (*kɔɔ ja*) et ses instruments après une consultation

Finalement, la rumeur figure l'impossibilité de l'ancestralisation des défunts, processus qui fonde l'existence du culte des ancêtres. Elle présage localement la destruction d'une société en s'attaquant à la substantifique moelle de sa religion : les ancêtres¹³. En d'autres termes, les représentations qui sont mobilisées dans la rumeur annoncent le développement d'une menace, l'Islam et, plus spécifiquement, la communauté mossi islamisée. Cette menace porte directement atteinte aux modalités de la reproduction sociale mais nous allons voir qu'elle vise aussi ses forces vives : les femmes. La rumeur annonce, au travers de l'amputation des organes génitaux, que les moyens de la reproduction biologique de la société sont en péril. C'est donc sur ce point que nous allons nous arrêter à présent et qui va nous amener à nous intéresser à l'enjeu de l'alliance et du nombre.

¹³ Le culte des ancêtres est la religion majoritaire parmi les Jàa, même si l'on assiste à quelques conversions au catholicisme qui demeurent marginales et conjoncturelles.

Cet enjeu est apparu avec force au travers d'un fait divers qui a eu lieu en 2009 et qui me semble directement corrélé aux « coupeurs de têtes ». Du reste, il témoigne de la vivacité de la question matrimoniale. En 2009, une émeute conduite par de jeunes Jàa dans le village A. a conduit au saccage des échoppes des commerçants mossi. À l'origine du soulèvement se trouve un jeune couple, composé d'un Jàa et d'une Mossi. Ces derniers se sont vus opposés les protestations de jeunes Mossi, qui ont ravi la jeune fille à son fiancé pendant un marché dans le village A.

Finalement, par la résection des organes génitaux, qui sont une référence directe à la sexualité, et les conflits effectifs qui opposent les Jàa et les Mossi, on mesure l'intensité de l'enjeu que constituent les femmes. La rumeur fait ainsi le procès de l'inégalité devant l'alliance. Cette disparité n'est d'ailleurs pas niée par les principaux accusés, elle est expliquée au regard de leur appartenance religieuse. Pour mes interlocuteurs mossi, il est inconcevable qu'un non-musulman contracte une alliance avec une femme musulmane, sauf si ce dernier accepte de se convertir. En revanche, un homme musulman peut épouser une femme non convertie parce que, non seulement le mariage conduit à la conversion de la femme, mais il permet de nourrir le groupe d'une descendance islamisée. La politique matrimoniale qui est mise en œuvre et revendiquée par les Mossi est donc de capter des femmes étrangères et de ne pas céder de femmes à un homme de confession différente, car cela implique non seulement la perte d'une femme mais également d'un « ventre », d'une descendance. On comprend donc pourquoi l'alliance et la captation de femmes apparaissent comme un élément crucial de l'islamisation.

Conclusion

En mettant en scène la mutilation des corps, la rumeur des « coupeurs de têtes » exprime, pour les Jàa de la localité, l'exercice d'une menace insidieuse, orchestrée par les migrants mossi, qui à terme peut conduire à leur disparition. Le péril s'origine, dans le récit, par le sabotage d'un principe fondateur de la religion qu'ils pratiquent, à savoir par l'altération du processus d'ancestralisation. Par ses références relatives aux disparités de richesse et de traitement devant l'alliance, la rumeur scénarise une situation objective dans laquelle les Jàa sont dominés économiquement et craignent de devenir minoritaires. Cette rumeur solutionne finalement ce qu'ils perçoivent comme un paradoxe : celui d'être dominé dans leur propre pays.

Références bibliographiques

Bonhomme J.,

2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.

Labouret H.,

1931, *Les tribus du rameau lobi*, Paris, Institut d'Ethnologie.

1958, *Nouvelles notes sur les tribus du rameau lobi. Leur migration, leur évolution, leurs parlers et ceux de leurs voisins*, Dakar, Mémoires de l'IFAN.

Mauss M.,

2006 (1950), « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) » in *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris : 311-330.

Mégret Q.,

2008, « L'or 'mort ou vif'. L'orpaillage en pays lobi burkinabé » in Michèle Cros, Julien Bonhomme (dir.), *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*, Paris, L'Harmattan.

Rosny É. de,

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

Savonnet G.,

1975, *Quelques notes sur l'histoire des Dyan (cercles de Diébougou et de Léo, Haute Volta)*, Bulletin de l'IFAN, Série B, Tome 37, Numéro 3 : 619-645.

Résumé

L'article part du récit d'une rumeur de sorcellerie, d'exhumation de restes humains sur des cadavres par des fossoyeurs ainsi que du trafic desdits restes au profit d'une population migrante, commerçante et islamisée : les Mossi. Cette rumeur, dite des « coupeurs de têtes », s'est largement diffusée parmi les Jàa, une population d'agriculteurs du Sud Ouest du Burkina Faso. Par-delà son caractère anecdotique, son analyse permet de comprendre la nature conflictuelle des relations entre les Jàa et les Mossi. Cet article vise donc à démontrer que le recours à l'imaginaire sorcier dans la rumeur a pour but de solutionner ce que les Jàa perçoivent comme un paradoxe : comment expliquer le fait d'être dominé économiquement, technologiquement et démographiquement par des Étrangers dans son propre pays ?