

L'arbre chez les Mossi : de rival à partenaire

Yveline Dévérin

« Oiseaux de mil », les Mossi ont la réputation de se comporter souvent en envahisseurs et en prédateurs (Benoit, 1982). Cette attitude de « prédation » n'est pas réservée aux terres étrangères que l'on ne ménagerait pas, sous prétexte qu'on n'est pas chez soi. Les pratiques de gestion de l'environnement à l'intérieur du pays mossi relèvent du même comportement (Dévérin-Kouanda, 1992).

Cette attitude peut s'expliquer par la conception de l'espace qui est propre aux Mossi : elle juxtapose un espace « civilisé » et un espace « sauvage », considéré comme une réserve (Dévérin, 1998 a). Cette réserve étant infinie, la fuite en avant en est le corollaire logique (Ouédraogo, 1986).

L'idée même de transmission, de conservation, de préservation est apparemment absente de la culture mossi. Ni la nature (particulièrement les végétaux), ni l'espace ne semblent à ménager, ce qui ferait de ces éléments, des ressources, certes, mais sans valeur patrimoniale.

■ Patrimoine et société

Il a déjà été largement montré à quel point la société traditionnelle mossi était une société reposant sur les hommes et non sur les biens, que ceux-ci soient fonciers, bâtis ou naturels (Izard, 1985 ; Dévérin, 1998 b).

D'une façon générale, le patrimoine, reçu des ancêtres et légué aux descendants, permet de se situer dans la durée, d'exister socialement.

Or ce qui permet ici de se situer dans la durée, c'est la place dans le lignage. Le pouvoir est un pouvoir sur les hommes, jamais sur l'espace ou les ressources.

Des éléments essentiels de la culture mossi ne permettent pas d'aboutir à la construction d'un patrimoine, qu'il s'agisse de la population dans son ensemble ou de la chefferie. Ainsi, selon la coutume, on ne réutilise jamais les matériaux anciens, on ne « répare » pas un bâtiment, on reconstruit ailleurs. Mais surtout, le système même de transmission de la chefferie interdit tout investissement dans les cours royales : ces cours appartiennent au *naam* (pouvoir) et non à une personne ou à une famille. Dans la mentalité contemporaine, les chefs répugnent à investir dans une cour qui ne leur est pas propre : qu'ils meurent sans fils, ou que leur fils ne puisse accéder à la chefferie, la cour sera transmise à une autre famille. Les cours les plus mal entretenues de Ouagadougou sont paradoxalement les cours des chefs coutumiers.

Par ailleurs, ce qui marque le pouvoir d'un chef, ce n'est pas la magnificence de sa cour, l'importance de son patrimoine, encore moins l'étendue du territoire sur lequel s'exerce son autorité, mais le nombre de personnes qui viennent le saluer, la place dans la hiérarchie de celui qui l'a intronisé. Ce qui compte, c'est d'être intronisé par le *Mogho Naaba* (le souverain), à la rigueur par un de ses ministres. Le principe même du pouvoir conduit ainsi à une extension de l'empire par multiplication des « essaimages » issus de la création de nouvelles chefferies (Dévérin-Kouanda, 1992). Le système est dévoreur d'espace, mais non créateur de patrimoine.

Le « patrimoine », ce qu'on reçoit, qu'on augmente et qu'on veut léguer est avant tout le pouvoir sur les hommes, l'importance de l'entregent, qu'il s'agisse de la chefferie coutumière ou de la cour (« chacun est chef dans sa cour »). L'indicateur extérieur du pouvoir d'un chef est alors le nombre de ses serviteurs, de ses femmes et de ceux qui viennent le saluer. Un des passages obligés est de pouvoir redistribuer le contenu de certains greniers en période de soudure. L'idée d'accumulation de richesses est cependant totalement étrangère aux Mossi. De bonnes récoltes sont en effet le gage de la satisfaction des ancêtres. C'est parce qu'ils sont contents de ce qui se passe dans le monde des vivants que la récolte est abondante. C'est la preuve de la bonne entente entre les générations du lignage.

I Un environnement pour l'homme : un monde anthropocentrique

Dès lors, on pourrait être conduit à penser que le souci de bonnes récoltes, d'harmonie, doit conduire à un respect de l'environnement, gage de la pérennité de la faveur des ancêtres, d'autant que « le Mossi se considère comme un élément constitutif de l'univers : il joue un rôle plus ou moins décisif dans le maintien de l'harmonie universelle » (Badini, 1978). Mais « non content de s'installer au centre du Cosmos d'où il se sent à la fois signifiant et signifié, il pense que tout est pour lui, ou pour le servir. Qu'il invoque la montagne, la pierre de l'autel et le *Tampelem*¹ pour résoudre les problèmes d'ordre métaphysique (fécondation, bonheur...) ou qu'il cueille tel ou tel fruit, telle ou telle feuille pour son alimentation montre bien qu'à la limite, il fait du monde et des autres composantes sa chose. Au lieu de vivre selon le monde ou la nature, il s'efforce d'organiser le monde à travers lui et ses principaux besoins » (Badini, 1978 : 40).

Ce qui compte alors n'est pas la conservation d'un patrimoine naturel en tant que tel, mais la capacité d'usage qu'on en a. Les Mossi ont une connaissance fine des atouts offerts par les végétaux. La brousse qui peut être vue dans un premier abord comme un espace inutilisé, réserve de champs, à la rigueur lieu de chasse, est de fait un lieu dont toute une partie de la broussaille désordonnée est parfaitement maîtrisée et rationnellement utilisée par la communauté villageoise.

Les végétaux permettent également de définir et identifier les différents types de sols. *Zibisiri* (sol sableux), *zibolle* (argileux) ou autre *zikugri* (caillouteux), sont ainsi décrits avant tout en fonction des plantes qu'ils supportent. Chaque plante est non seulement nommée, mais décrite en fonction de son usage pratique et éventuellement de quelques propriétés mystiques. Là où l'étranger ne voit qu'un paysage fait de troncs, de feuilles et d'herbes, les paysans mossi voient usage, mystique et symbole. La plupart des savoirs, y compris

1. Le territoire

les savoirs mystiques, sont non seulement connus de tous, mais bien souvent applicables par tous : un « gri-gri » (*wak*) est bien souvent réalisable par tout un chacun. Par exemple, un arbre habitat de génies (*kinkirse*²) peut souvent réaliser certains vœux concernant notamment la procréation. Le tamarinier, *pusgha* (*Tamarindus indica*), bien connu pour abriter les petits génies est aussi celui auquel on s'adresse en cas de grossesse difficile. En même temps, il est considéré comme symbole de la force et de la résistance et utilisé comme « gri-gri » contre les luxations, les fractures et les souffrances physiques liées aux coups. Il semble qu'on puisse parler ici de patrimoine culturel, ces savoirs étant transmis de génération en génération, mais cela n'aboutit pas à l'émergence d'un patrimoine naturel qui se traduirait par une volonté de préservation et de conservation de ces végétaux : ainsi, le tamarinier dont les gousses sont très prisées est-il largement surexploité.

C'est qu'ici, un désordre biologique (la dégradation de l'environnement en étant l'exemple le plus frappant) s'explique avant tout par un désordre social. C'est une des raisons fondamentales de l'attachement à la stabilité sociale. Il est caractéristique à cet égard que toutes les interprétations d'une baisse de fertilité des sols, d'un manque de pluies, d'une dégradation de la couverture végétale, soient reliées non pas aux défrichements et à une gestion de l'environnement qui parfois confine à la pure prédation, mais au fait qu'on ne respecte plus les ancêtres. C'est le lignage qui est ébranlé, ce qui ramène à une conception sociale du patrimoine. On pourrait appliquer à cette conception d'un patrimoine ce que Michel Izard dit du pouvoir : « pensée du politique, il n'est pas pensée de l'économique et donc demeure dans l'enfermement abstrait du verbe » (Izard, 1985).

Ces éléments, ajoutés à une conception forte d'un espace « de réserve », conduisent d'autant moins à ménager l'environnement et particulièrement l'environnement végétal que celui-ci est considéré comme « capable de réagir », tout comme l'homme dont il est l'image.

2. Lorsqu'une femme est enceinte, c'est qu'un des *kinkirse* de la brousse est entré dans son corps.

I Un monde végétal « anthropomorphique »

Tout d'abord, les termes utilisés pour décrire l'arbre sont les mêmes que ceux qui désignent les éléments du corps humain :

- *Zugu* est la tête de l'homme comme le houppier de l'arbre ;
- *Segha*, le fondement de l'homme et aussi le tronc de l'arbre ;
- *Niegha*, les ancêtres de l'homme et les racines de l'arbre.

Le parallèle va bien au-delà de la simple étude de vocabulaire :

– *Zugu* désigne la partie supérieure (idée de localisation) pour l'arbre, comme pour l'homme. La tête est le siège de l'intelligence et de la raison pour l'homme. Pour l'arbre, c'est dans le feuillage qu'habitent les *kinkirse*. Si on est amené à évoquer les arbres qui parlent la nuit, on dit qu'ils s'expriment à travers le vent dans les feuilles. Lorsqu'on parle d'un fou, on dit qu'il a « la tête à l'envers » (*azug lebga me*). Or, un certain nombre de grands arbres se promènent la nuit le feuillage en bas et les racines en l'air. Ceux qui voient un tel spectacle deviennent fous (et ont donc eux aussi « la tête à l'envers »). Enfin, *zugu* est le siège de l'individu en tant qu'être social ;

– le terme de *segha* renvoie quant à lui au tronc de l'arbre et au postérieur de l'homme. Dans un cas comme dans l'autre, l'idée majeure est celle de fondement au sens propre : ce sur quoi on s'appuie, ce qui est le symbole de la stabilité. C'est aussi le siège du pardon pour l'homme comme pour l'arbre. C'est au pied du tronc de l'arbre qu'on viendra faire les sacrifices (pour réclamer un enfant, demander pardon ou solliciter de l'aide), qu'on remettra la couverture-sacrifice si c'est un tamarinier qui est le « père » d'un enfant.

On notera le parallèle entre les ancêtres, vivant dans le monde chthonien et les racines (*niegha*). Il est beaucoup plus significatif que le terme de « racines » utilisé au sens figuré en français. Pour beaucoup d'arbres en effet, on considère que les repousses viennent des racines (drageons) et non de la graine du fruit (le fruit est la seconde génération). Par exemple, le *Faidherbia albida* (*zaanga*), « se reproduit par les racines qui donnent naissance à de nouvelles pousses ». Très souvent, on considère que les arbres se reproduisent par drageons

issus des racines (d'arbres voisins, d'arbres morts ou de souches), même lorsque la réalité scientifique est tout autre.

Homme	Arbre
ancêtres <i>yabramba</i>	racines <i>niegha</i>
<i>kinkirse</i>	surgeons
enfant	jeune arbre

Ce qui est vrai pour les parties visibles l'est aussi pour les représentations plus spirituelles. L'arbre a un souffle vital, *siiga*. Le *siiga* n'est pas propre à l'arbre, tous les végétaux en sont pourvus. Si le mil se dessèche sur pied et que les grains sont à moitié vides, c'est que les *Nioniose*³ sont venus prendre le *siiga* des tiges de mil. Dans le monde des humains, c'est ce même *siiga* qui est dévoré par les sorciers soucieux de prolonger leur existence.

■ Une société « végétaliste » mais prédatrice

L'homme peut alors utiliser le *siiga* de l'arbre pour prolonger ou améliorer sa propre existence, tout comme l'arbre peut absorber le *siiga* de l'homme qui l'a planté (Bonnet, 1988). Cette conception anthropomorphique ne conduit cependant pas à une gestion durable en fonction de besoins à long terme : les deux mondes sont parallèles, les hommes n'ont aucune raison de ménager celui des végétaux.

Planter un arbre est comme faire des enfants. Tout comme il n'est pas bon que coexistent plus de trois générations, celui qui a planté l'arbre ne peut vivre en même temps que les enfants de l'arbre. En *moore* (la langue des Mossi), le terme *biiga* désigne aussi bien le fruit que l'enfant. Le terme insiste sur l'idée de cycle : c'est l'aboutissement de la croissance. On l'utilisera par exemple pour désigner le grain de mil de l'épi (*ka-biiga*, pl. *ka-bisi*), mais le même grain de mil qui est

3. Populations autochtones, considérées comme ayant des relations particulières avec les forces de la terre et de la nature.

semé pour donner naissance à la plante porte le nom de *ka-buudu* (*buudu* = lignage).

On peut aussi penser en termes d'équilibre : dans la tradition, on considère que le nombre d'enfants à distribuer est global et qu'il existe une forme de compensation. Que dans une famille une femme ait beaucoup d'enfants, et alors, soit ses sœurs, soit ses propres enfants auront peu de descendance. À l'inverse, une femme qui a peu d'enfants peut estimer que chacun de ses enfants aura une descendance importante. Si on applique ce mode de pensée à l'arbre fruitier, on imagine la catastrophe, compte tenu du nombre de fruits produits !

Au travers de la conception et de la représentation des végétaux apparaît une autre conception de la société : l'arbre est le double de l'homme. Plus exactement, le végétal est le miroir de la société. On retrouve en effet les mêmes classifications pour le mil avec un lien entre lignage/semence d'une part et récoltes/enfant/graine-fruit (*bisi*) d'autre part. Ceci renvoie à la conception cyclique de l'homme et à un monde anthropomorphique, voire « sociomorphique ». Les Mossi se classent ainsi dans la catégorie des sociétés « végétalistes » analysées par Jacques Barrau (1990). « Si c'est bon pour le mil, ça ne peut pas être mauvais pour l'homme » (déclaration à propos des pesticides « médicaments du mil »). Le grain de mil, comme l'être humain participe au cycle de la nature. On l'enterre, il naît à partir des ancêtres. Cette conception pourrait déboucher sur un souci de préservation du végétal. Il n'en est rien : cette conception « végétaliste » se traduit par un végétal qui est au service de l'homme. Il est là pour le sauver quand il est malade, le renforcer lorsqu'il est faible, prendre sur lui fautes et maladies. Mais comme l'homme, il est capable de se défendre. Pourquoi le ménager ?

■ Une innovation : la plantation de manguiers

Pourtant, des bouleversements déjà anciens sont les prémices d'une évolution récente vers l'élaboration d'un patrimoine naturel, voire l'élaboration d'une nouvelle culture patrimoniale. Un exemple remar-

quable est l'adoption de la plantation des arbres. Autrefois, en pays mossi, il était interdit de planter un arbre. Aujourd'hui, on développe les vergers. Au début du siècle, il n'existait pas de vergers de manguiers dans le *Mogho*, le pays des Mossi. Planter un arbre promettait une mort rapide : « celui qui plante un arbre doit mourir avant que l'arbre ne donne des fruits » ou encore « il mourra sans avoir eu d'enfants » (information orale, recueillie à Ziga, 1992). Pourtant, aujourd'hui, aller chercher un plant de manguiers à la pépinière est devenu très banal. Dès qu'on le peut, on plante un verger si on dispose de terres en bas-fond. Plus étonnant, même en brousse, les jeunes n'ont jamais entendu parler de cet interdit. Seuls les plus anciens peuvent témoigner de l'antique prohibition.

Deux contextes historiques intimement liés ont permis cette mutation radicale dans les mentalités : les migrations vers l'ancienne Gold Coast⁴ et le travail forcé. Les anciens expliquent ainsi que « lorsque le Blanc est venu, il a instauré le travail forcé. On venait prendre les jeunes gens dans les villages et on les obligeait à planter des caïlcédrats le long des routes. Certains ont été obligés de planter des manguiers. Les familles pleuraient la mort prochaine de leurs fils. Et puis on s'est aperçu que ceux qui avaient planté des arbres se portaient très bien. Alors on a su que la croyance n'avait pas de raison d'être et que planter un arbre pouvait procurer des avantages. Les gens se sont donc mis à planter des arbres » (information orale, recueillie auprès de Bougsanguilga, 1992).

Le récit de l'introduction de la plantation des arbres dans le village de Ziga⁵ permet de comprendre l'évolution de la tradition en fonction des intérêts. Aujourd'hui, tous les bas-fonds de Ziga sont plantés en manguiers, chacun a planté un arbre pour faire de l'ombre dans sa cour. Pourtant, les anciens peuvent montrer le manguiers témoin de l'histoire de l'abandon de l'interdit. Ce manguiers est le dernier survivant d'une série de cinq qui avaient été plantés entre 1915 et 1925. « À l'époque, la Gold Coast était la Côte d'Ivoire des jeunes. Ils partaient travailler dans les plantations. Une fois sur place, ils étaient

4. Actuel Ghana où les jeunes se réfugiaient en partie pour échapper aux réquisitions du travail forcé.

5. Village isolé, situé à une trentaine de km de Ouagadougou, dans la région de Ziniaré.

bien obligés de planter des arbres et ils constataient que rien de fâcheux ne leur arrivait. Deux ressortissants de Ziga sont ainsi revenus en ramenant des noyaux de manguiers : ils en ont planté cinq. Tout le monde a protesté, craignant la mort prématurée de ces jeunes téméraires. Sous la pression familiale, l'un a lui-même arraché ses trois manguiers pourtant entretenus avec soin. L'autre a obstinément refusé d'arracher ses arbres. Il s'est marié, a eu des enfants, des arrières petits-enfants et a été « rassasié de tô » vers 1970. Une fois les premiers fruits récoltés, il avait planté cinq autres manguiers dans le bas-fond. Voyant qu'il ne lui arrivait rien, un autre a planté dix manguiers » (information orale, recueillie auprès de Denis T. Kabré à Ziga, 1992). Les habitants du village ont très vite constaté que non seulement ces gens se portaient bien et avaient une descendance prolifique, mais encore qu'ils avaient mangé les fruits du manguiers et s'étaient enrichis en vendant les surplus. A la fin des années cinquante, presque chaque famille de Ziga a un verger de manguiers sur le bas-fond.

L'interdit est mort et oublié, il n'a pas résisté à l'intérêt direct de la population. Aujourd'hui, posséder un verger est le point de départ de toute une construction de patrimoine. Il ne s'agit plus seulement de planter des arbres pour « marquer » la terre à cultiver, l'arbre lui-même est une valeur patrimoniale qu'on veut léguer.

Conclusion : L'émergence d'un comportement patrimonial

Les Mossi doivent se rendre à l'évidence : la brousse est finie, il n'y plus de terre des génies, il ne reste plus que des terres cultivées et appropriées. Les pays voisins se ferment. La classique et ancienne fuite en avant n'est plus possible.

En milieu rural, dans les zones saturées, certains paysans mettent au point des techniques de conservation du sol et une agriculture que l'on peut qualifier localement d'intensive. C'est bien une question de survie. Et c'est compris comme tel : ou on fait le nécessaire pour que fils et petits fils puissent cultiver sur cette terre, ou la culture disparaît avec la disparition de ce qui lui est le plus fondamental : la cohé-

sion du lignage. La survie culturelle passe par la modification des méthodes de gestion qui conduisent à la naissance de l'idée de patrimoine.

La prise de conscience du fait que la culture mossi ne peut survivre que si le lignage garde un minimum de cohésion, que cette cohésion, compte tenu de l'évolution des mentalités, ne peut aujourd'hui se faire que s'il y a un minimum de stabilisation dans l'espace et donc de respect de cet espace conduit à l'émergence continue d'une idée nouvelle mais forte : celle d'un patrimoine matériel qui serait à ménager et à gérer, comme le grenier de la famille. Une troisième voie, lorsque « la brousse est finie », qu'on ne peut plus s'étendre sur les terres voisines, que les migrations deviennent de plus en plus difficiles (voire que les migrants sont de retour), reste la construction d'un patrimoine, gage de la pérennité du lignage. On garde toujours dans un grenier une partie des grains de la récolte de mil (*ka-bisi*) pour servir de semence (*ka-buudu*) l'année suivante.

Sous la pression de la conjoncture et devant l'inefficacité des anciennes méthodes, la culture mossi élabore aujourd'hui un véritable patrimoine : construction et entretien de bâtiments, préservation du foncier, gestion des sols, plantation d'arbres. Un autre regard se pose sur la nature. Petit à petit, la survie du lignage, l'expression de l'importance sociale, ne passent plus seulement par l'oralité et l'entregent, par « l'enfermement abstrait du verbe », mais par l'accumulation de biens matériels érigés en patrimoine à conserver. Ce retournement radical n'est qu'un exemple de plus de l'extrême capacité d'adaptation de la culture mossi.

Bibliographie

BADINI A., 1978 —

La représentation de la vie et de la mort chez les Mose traditionnels de la Haute Volta. Lille, thèse de 3^e cycle de Philosophie, université de Lille III, 300 p.

BARRAU J., 1990 —

« L'homme et le végétal » *In Histoire des mœurs*, t. 1 : *Les coordonnées de l'homme et de la culture matérielle*. Encyclopédie de la Pléiade, dir. Jean Poirier, Paris, Gallimard : 1279-1306.

BENOIT M., 1982 —

Oiseaux de mil : les Mossi du Bwamu (Haute Volta). Mémoires Orstom n° 95, Orstom, 117 p.

BONNET D., 1988 —

Corps biologique, corps social, procréation et maladies de l'enfant en pays mossi (Burkina Faso). Paris, Orstom, 138 p.

BRUYER A., 1987 —

Que font en brousse les enfants du mort ? Morphologie et rituel chez les Mossi. Paris, EHESS, thèse de 3^e cycle en ethnologie, 374 p. ronéo

DÉVÉRIN-KOUANDA Y., 1992 —

Le corps de la terre. Moose de la région de Ouagadougou :

Représentations et gestion de l'environnement. Thèse de doctorat, université de Paris 1, 3 vol. ronéo., 688 p., 115 p., 135 p.

DÉVÉRIN Y., 1998 a —

« Société, environnement et représentation binaire de l'espace en pays Mossi (Burkina Faso). » *In Le voyage inachevé, hommage à Joël Bonnemaison* : 149-154.

DÉVÉRIN Y., 1998 b —

« Des mobilités paysagères à l'utopie urbaine : paysage politique et politique du paysage ». *In EVENO E. (éd.) : Utopies Urbaines*. collection Villes et territoires, Presses universitaires du Mirail : 57-88.

IZARD M., 1985 —

Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche). Paris / Cambridge, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 591 p.

Filmographie

QUEDRAOGO I., 1986 —

Yam Daabo (Le choix). Coopération française, DCN Burkina.