MÉMOIRES ORSTOM

J.-M. KOHLER

ACTIVITÉS AGRICOLES ET CHANGEMENTS SOCIAUX DANS L'OUEST-MOSSI (HAUTE-VOLTA)



OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ET TECHNIQUE OUTRE-MER

ORSTOM

ÉDITIONS DE L'OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

RENSEIGNEMENTS, CONDITIONS DE VENTE

Pour tout renseignement, abonnement aux revues périodiques, achat d'ouvrages et de cartes, ou demande de catalogue, s'adresser à :

SERVICE CENTRAL DE DOCUMENTATION DE L'ORSTOM
70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY (France)

— Tout paiement sera effectué par virement postal ou chèque bancaire barré, au nom du Régisseur des Recettes et Dépenses des SSC de l'ORSTOM, 70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY; compte courant postal n° 9.152-54 PARIS.
— Achat au comptant possible à la bibliothèque de l'ORSTOM, 24, rue Bayard, PARIS (8e).

REVUES ET BULLETINS DE L'ORSTOM

I. CAHIERS ORSTOM

a) *Séries trimestrielles :*
— Pédologie (1)
— Océanographie
— Hydrobiologie
— Sciences humaines
— Hydrologie
— Entomologie médicale et Parasitologie

Abonnement : France 90 F ; Etranger 110 F ; le numéro 25 F

b) *Série semestrielle :*
— Géologie.

Abonnement : France 70 F ; Etranger 75 F

c) *Séries non encore périodiques :*
— Biologie (3 ou 4 numéros par an)
— Géophysique

Prix selon les numéros

II. BULLETINS ET INDEX BIBLIOGRAPHIQUES

— Bulletin analytique d'Entomologie médicale et vétérinaire Mensuel

Abonnement : France 70 F ; Etranger : 80 F ; le numéro 8 F

— Index bibliographique de Botanique tropicale Trimestriel

Abonnement : France 25 F ; Etranger 30 F

(1) Masson et Cie, 120, bd Saint-Germain, Parie-VIe, dépositaires de cette série à compter du vol. VIII, 1970. Abonnement étranger : 124 F.

Dernièrement parus, dans la même collection, deux ouvrages de Sciences Humaines :

LES MATAKAM DU CAMEROUN

Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle, de J. Y. Martin ..... *60 F*

ÉVOLUTION ÉCONOMIQUE ET SOCIALE EN AFRIQUE CENTRALE

L'exemple de Souanké, de C. Robineau ..... *60 F*

ACTIVITÉS AGRICOLES ET CHANGEMENTS SOCIAUX DANS L'OUEST-MOSSI

MÉMOIRES ORSTOM N° 46

Jean Marie KOHLER

ACTIVITÉS AGRICOLES ET CHANGEMENTS SOCIAUX DANS L'OUEST-MOSSI

ORSTOM
PARIS
1971

La loi du 11 Mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les " copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective " et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, " toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite " (alinéa 1 de l'article 40).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal ".

© ORSTOM, 1971

A MES PARENTS

Avant-propos

Nos études dans l'ouest du pays mossi, entreprises au début de l'année 1965, s'inscrivent dans le cadre des thèmes généraux de recherche en sociologie rurale définis par le Comité Technique de Sociologie et de Psycho-sociologie de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer: structures et dynamique des communautés rurales, structures et comportements économiques en milieu traditionnel.

*
* *

Nous sommes reconnaissant envers toutes les personnes qui nous ont aidé dans nos recherches, soit par leur collaboration directe, soit par leurs conseils ou leur appui.

Nous remercions les autorités politiques et administratives de la République de Haute Volta, qui ont facilité nos travaux et nous ont permis d'accéder aux archives officielles.

Nos recherches n'auraient pu être menées à bien sans la coopération des chefs coutumiers de Dakola, Samba et Batono.

Naaba Liguidi,
Naaba Siguiri et
Naaba Piga,

à eux et à tous les agriculteurs qui vivent sous leur autorité nous exprimons notre gratitude pour leur accueil et leur patience.

Nous remercions aussi M. Frédéric Kafando, adjoint technique de recherche, qui a été un collaborateur compétent et dévoué.

MM. Laurent Ouedraogo et
Michel Gravet,
qui ont réalisé les maquettes des cartes, plans, graphiques et planches photographiques.

M. Raymond Deniel a bien voulu lire une partie importante du manuscrit de cette étude et en faire une critique constructive; qu'il en soit également remercié.

Nous ne pouvons oublier l'aide que nous ont accordée
MM. Paul Pélissier, Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nanterre,
Georges Savonnet, Directeur du Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique,
Jean Capron, Chargé de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique,
et nos collègues de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

Que M. Georges Balandier, Professeur à la Sorbonne et Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, trouve ici l'expression de notre profonde reconnaissance pour la formation de chercheur qu'il nous a assurée et pour l'attention qu'il porte à nos études.

Pour l'orthographe des noms écrits en more, nous nous sommes habituellement référé aux indications données par M. Houis, dans « Principes d'orthographe du more », Notes Africaines: Bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N., n° 86, avril 1960, pp. 52-55. Cette orthographe « suit les principes de la phonologie, c'est-à-dire qu'à quelques exceptions près, des lettres n'ont été retenues que pour les sons ayant, en more, une fonction distinctive ». Parfois, nous avons simplifié le système de transcription proposé, en nous conformant aux usages les plus courants.

Nous avons conservé l'orthographe habituelle dans les cas où elle est communément admise: ainsi, nous écrivons Mossi au lieu de Mosi et Gourounsi au lieu de Gurunsi. De même, quand l'usage a consacré l'emploi d'une forme unique pour le singulier et le pluriel, nous nous y conformons: nous écrivons par exemple ninisi (pluriel) au lieu de niniga (singulier).

Les noms propres sont écrits selon l'orthographe en usage dans l'administration. Pour les noms de lieux, nous avons retenu l'orthographe de la carte de l'Afrique de l'ouest à 1/200 000.

Introduction

L'étude des phénomènes sociologiques liés à l'organisation de la production économique fournit un point de vue particulièrement significatif sur une société. Elle montre clairement comment les diverses institutions sont agencées en vue d'assurer la survie de la société selon ses formes traditionnelles, et elle met en lumière les valeurs mobilisées pour atteindre cet objectif ainsi que les stratégies mises en œuvre en fonction des circonstances. Cette étude révèle en même temps comment certaines initiatives dans le domaine technique ou économique compromettent l'ordre social établi, entraînent sa destruction, et préparent une société nouvelle. Aussi, le travail agricole peut-il être considéré comme un principe d'organisation sociale dans une société qui tire de la terre l'essentiel de sa nourriture. Mais ce principe se trouve en concurrence avec d'autres principes d'organisation, plus ou moins déterminants selon le type de société étudié. Pour définir l'importance réelle des déterminations sociologiques qui ont leur origine dans l'organisation de la production, il est donc indispensable d'aboutir au préalable à une perception globale et concrète de la vie sociale et culturelle. Le système de production ne présente pas une objectivité autonome, il ne saurait constituer l'objet d'une étude complète dans le seul cadre de ses limites immédiates.

En pays mossi, le travail rural n'est pas un secteur d'activité séparé des autres manifestations de la vie sociale et culturelle. Le travail s'inscrit dans l'ensemble du contexte social, il le subit et le transforme par ses relations étroites avec les structures familiales et politiques, par ses interférences avec les représentations collectives, les croyances et les rituels. De multiples significations sont attachées au travail en sus de celles relatives à sa fonction de production. Il est nécessaire de préciser

ces significations pour définir la réalité concrète du travail, son sens, et les déterminations sociologiques qui en dérivent. Une étude adéquate des phénomènes sociologiques relatifs à l'organisation de la production n'est possible que si elle est sans cesse rapportée à une compréhension critique de l'ensemble des phénomènes sociaux.

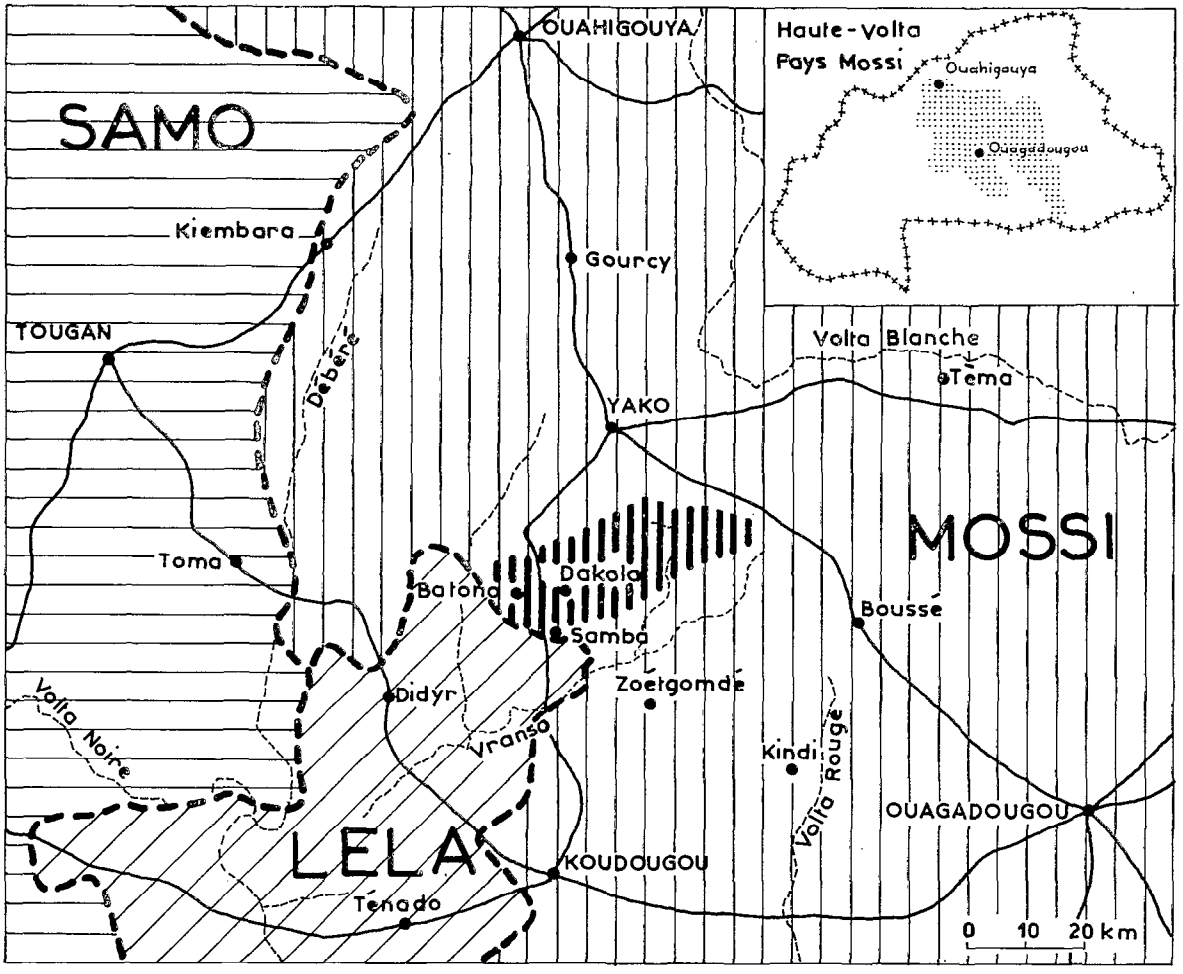


FIG. 1. — Croquis de situation de la région de Dakola (cantons de Dakola, Samba, Batono).

L'extension des cultures commerciales et la compétition économique et politique moderne entraînent une évolution profonde des formes d'organisation et de la nature même des activités de production. Le travail tend à devenir une activité de rapport nettement caractérisée. Si cette transformation était accomplie, il serait possible de rendre compte des phénomènes liés à la production au moyen des concepts quantitatifs de la science économique: le calcul des temps de travail et des prix de revient, l'analyse des transactions permettraient d'appréhender directement les éléments déterminants de la réalité. Mais les caractéristiques de l'économie moderne n'apparaissent que rarement de manière nette et spécifique dans le pays mossi; le plus souvent, on n'en devine que des ébauches. En fait, des modèles de comportement socio-économiques traditionnels et modernes se juxtaposent, se compénètrent, et s'opposent. Les changements intervenant dans le système de production révèlent

l'évolution que subit la société globale. Ils interviennent à un niveau de la réalité où la société est mise en question d'une façon fondamentale, puisque sa survie dépend des réponses qu'elle apporte sur ce plan aux problèmes posés par l'expansion démographique, l'irruption de l'économie monétaire dans la sphère de la subsistance et la dégradation des solidarités traditionnelles. Dans cette perspective, les conflits qui surgissent à propos de la production sont des événements riches en enseignements sur le jeu des forces qui déterminent la dynamique sociale. C'est pourquoi on devra situer les activités agricoles et les transformations socio-économiques dans l'univers concret, particulier et total, qui les comprend et les conditionne. La nature et l'efficacité du système de production, ainsi que les caractéristiques de ses transformations ne peuvent être saisies correctement qu'en rapport avec tous les facteurs qui influencent l'évolution de la société. Cette recherche, vaste et complexe, devra être abordée en même temps par les voies diverses et complémentaires de l'anthropologie économique et sociale, de l'histoire et de la géographie humaine.

L'habileté agricole des Mossi et l'importance relative des valeurs agraires dans leur univers culturel ont fait l'objet de jugements contradictoires. Après une étude détaillée de leurs activités agricoles, L. TAUXIER (1912, p. 486) a conclu qu'ils doivent être comptés parmi les moins bons cultivateurs du groupe des populations voltaïques. Pour cet auteur, l'infériorité technique des Mossi dans le domaine agricole n'apparaît pas comme une caractéristique fortuite, mais représente un aspect déterminé d'une civilisation où les valeurs guerrières l'ont emporté longtemps sur les valeurs agraires :

« Le Mossi n'est pas un très bon cultivateur et sur ce point je crois qu'il faut le mettre au-dessous du Bobo, du Gourounsi, du Habé, du Bambara, etc. [...]. On sent chez lui l'hérédité, au moins partielle, de gens qui ont connu jadis une manière plus facile et plus fructueuse de se procurer leur nourriture (ainsi la guerre et le pillage qui en résulte), ou, pour nous exprimer autrement, la rencontre de deux races dont l'une à vrai dire était bonne cultivatrice mais l'autre l'était moins. »

Le jugement de L. TAUXIER a été infirmé par divers auteurs. Aussi, F. IZARD-HÉRITIER et M. IZARD (1958b, p. 38) ont pu écrire que « les Mossi sont connus pour être de bons agriculteurs ». On a de plus en plus admis, en effet, que les cultures apparemment intensives pratiquées par les Mossi sur les terres médiocres de leur pays surpeuplé prouvent l'existence d'un système agraire techniquement évolué. Comme l'agriculture constitue de fait la principale activité des Mossi et l'unique source de leur subsistance — même pour les Nakomse, depuis la colonisation —, on a été amené à penser que leur univers mental et social est essentiellement organisé en fonction de cette occupation. L'étude des phénomènes matériels et culturels liés à l'agriculture placerait l'observateur dans une position privilégiée pour la compréhension des principaux facteurs qui déterminent la vie de cette société. Dans cette optique, la civilisation mossi est apparue fondée sur une valorisation systématique de l'agriculture. Au terme d'une série de déductions portant principalement sur la densité de la population, sur les formes de l'occupation du sol et sur l'importance primordiale accordée aux cultures durant la saison des pluies, certains auteurs ont conclu que les Mossi sont de bons agriculteurs formant une société paysanne profondément enracinée dans ses terroirs :

« Les terroirs de type voltaïque se distribuent bien sur la portion du continent africain où ce que J. GALLAIS appelle la « religion géographique », le culte des puissances liées au sol et à son exploitation, atteint le plus de force et rend le plus étroitement solidaires les hommes et les lieux » [1].

L'incertitude qui se dégage de ces jugements contradictoires s'accroît encore si on prend en considération les particularités des différentes régions du Mossi [2]. C'est pourquoi une description du paysage agraire, des techniques d'exploitation du sol et du régime foncier est une étape nécessaire pour fonder une recherche sociologique. Cette étude visera d'abord à définir les significations sociologiques inhérentes au choix d'un modèle d'agencement de l'espace, dans la mesure où un tel choix comporte des options concernant les relations sociales, les représentations et les valeurs communes.

1. SAUTTER G., 1962, (p. 64).

2. A l'étude du terroir de Yaoghin (près de Ouagadougou), effectuée par T. P. ROUAMBA, s'ajouteront bientôt des études semblables faites dans la région de Manga et de Koupéla par des géographes de l'O.R.S.T.O.M., G. RÉMY et J. P. LAHUEC.

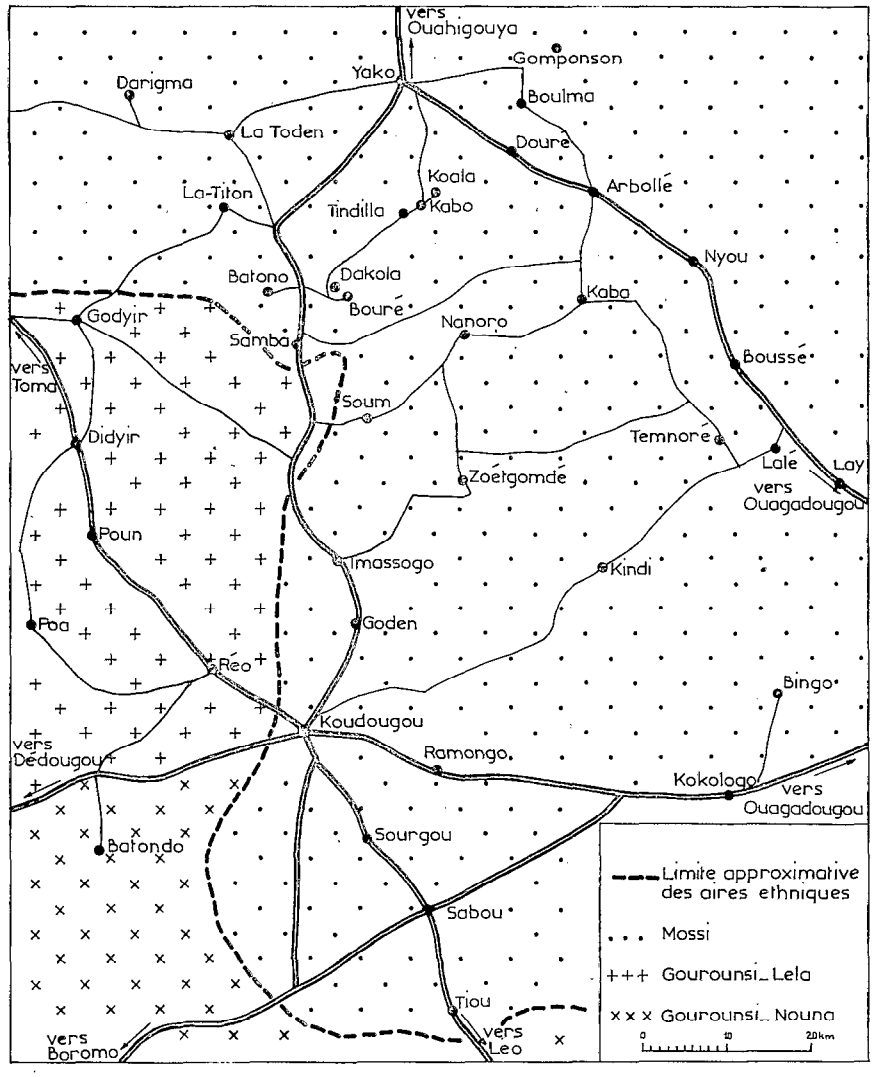


FIG. 2. — Principales localités de l'ouest du Mossi et région gourounsi autrefois dominée par les Mossi.

D'autre part, l'étude des conditions matérielles et sociales de la production s'avère de première importance pour l'explication de toute réalité sociologique. Il ne sera toutefois pas procédé dans cette étude à un exposé exhaustif concernant les activités agricoles pratiquées par les Mossi — pour cela on se reportera toujours utilement aux travaux de L. TAUXIER [1] et à diverses études particulières plus récentes [2]. Seules les principales cultures et quelques cultures nouvelles seront prises en considération: celles qui déterminent les grands traits du système agraire, qui ont une réelle importance économique et des implications sociales notables, et celles qui font l'objet d'innovations techniques.

1. La plupart des observations de L. TAUXIER restent valables. On notera cependant que certaines généralisations ont conduit cet auteur à des affirmations erronées — par exemple, quand il traite de l' « arboriculture » du rônier en précisant que « dans tous les villages, les Mossi ont des rôniers », TAUXIER, 1912 (p. 501).

2. Les services administratifs et techniques, notamment le service de l'agriculture, ont fait réaliser un certain nombre d'études concernant les activités agricoles en pays mossi; il s'agit généralement d'études techniques portant sur des sujets particuliers. On en trouvera les références dans la bibliographie générale de la Haute Volta de IZARD (*à paraître*).

La région de Yako a été choisie pour ces recherches, parce qu'elle était jusque-là mal connue. Elle n'avait jamais fait l'objet d'une étude sociologique systématique, bien qu'elle présente divers titres d'intérêt. Elle se distingue du royaume de Ouagadougou et du Yatenga par de nombreuses particularités sociales et économiques, et elle semble bien représenter la frange ouest de l'empire mossi qui vit depuis des siècles en contact avec les Gourounsi. De plus, cette région est caractérisée par la coexistence d'une économie commerciale embryonnaire et d'une économie traditionnelle qui reste fortement structurée: importante production de coton dans le cadre d'une économie qui n'a guère dépassé le niveau de la subsistance.

Dans les limites du cercle de Yako, l'étude a porté plus particulièrement sur la subdivision de Samba, composée des cantons de Samba, Dakola et Batono. La subdivision est traversée par la piste Yako-Koudougou; mais la plupart des localités sont inaccessibles en voiture durant l'hivernage, d'où un certain isolement qui a contribué à maintenir plus vivaces qu'ailleurs les traditions ancestrales. Cette subdivision produit et commercialise d'importantes quantités de coton. D'autre part, cette région présente l'intérêt d'être peuplée par des stocks ethniques et groupes humains divers, qui ont parfois conservé des traditions originales — Mossi nakomse (descendants des premiers envahisseurs mossi et membres des lignages détenteurs du pouvoir politique), Mossi *talse* (gens du commun), Ninisi, Nyonyose, Mowamdo, Sikoaba, Gourounsi, Yarse, Peul et Silmi-Mossi.

Dakola a été retenu comme lieu de l'étude en profondeur pour des raisons à la fois pratiques et méthodologiques. C'est une des rares localités de la subdivision reliée à l'axe Yako-Koudougou par une piste carrossable en toute saison. Par ailleurs, Dakola est situé à proximité de Bouré, qui est le centre d'un commandement régional important: l'étude des phénomènes économiques liés à l'exercice du pouvoir devait en être facilitée, et on évitait cependant les inconvénients qu'aurait entraînés la conduite d'une étude dans la localité même où se trouve établi un chef puissant et craint. Enfin, Dakola est de taille commode pour une enquête monographique [1], et semblait reproduire les caractéristiques générales de cette région sous l'angle sociologique et économique.

Une série d'enquêtes intensives a été réalisée à Dakola entre mai 1965 et la fin de l'année 1968. Elles devaient d'abord nous permettre d'accéder à la compréhension immédiate d'un groupement mossi vivant presque exclusivement de l'agriculture. En même temps furent rassemblées les informations qui composent habituellement la documentation d'une monographie de village. Une attention particulière a été portée aux manifestations de la vie sociale déterminées par les fondements économiques de cette société, et aux influences exercées sur l'économie par la vie sociale.

Des enquêtes extensives dans la subdivision de Samba ont été effectuées parallèlement aux études intensives, pour permettre une interprétation correcte des observations faites à Dakola. Cette extension du terrain de recherche s'est avérée indispensable en raison de la très grande variété de situations qu'on trouve dans cette région. L'emprise exercée par les autorités politiques et les croyances religieuses diffère sensiblement selon les localités, or on sait qu'elle est déterminante quant aux formes et à la rapidité de l'évolution d'une société; on observe également des écarts importants sur le plan technique et économique entre localités proches, où les modes de vie traditionnels ont connu des sorts quelque peu différents.

Enfin, certaines observations utiles n'ont pu être faites que dans le cadre étendu du cercle de Yako. De nombreuses transformations socio-économiques qui affectent les localités ne peuvent en effet être expliquées que si elles sont replacées dans le contexte sociologique et économique d'une vaste unité administrative : ainsi, les répercussions de la variation des prix de commercialisation de certains produits sur les activités de production. L'impact des sociétés d'intervention pour le développement ne peut être justement apprécié que dans les limites d'une grande région. Et c'est seulement au niveau du cercle qu'il est possible de préciser l'influence réelle des fonctionnaires et des hommes politiques, très importante à cause des nouveaux modèles de comportement qu'elle diffuse.

1. Dakola est formé de quatre quartiers d'importance sensiblement égale, groupant au total six cents habitants environ, répartis dans une soixantaine d'enclos familiaux.

Une enquête systématique sur les formes d'organisation du travail communautaire et sur le travail salarié a été entreprise à Dakola en 1965. Les informations chiffrées citées à ce propos dans cette étude, concernent la saison agricole 1964. Nos observations ultérieures ont confirmé les premières conclusions sur les conditions générales qui s'imposent actuellement à l'organisation du travail communautaire et salarié. On n'en conclura pas, toutefois, qu'il est possible d'extrapoler les conclusions de l'enquête quantitative. Encore qu'elle eût porté sur l'ensemble des travailleurs de Dakola, l'échantillon était trop réduit et trop étroitement localisé. De plus, l'organisation du travail communautaire et salarié est soumise à de fortes variations interannuelles, déterminées par l'importance des stocks et par le régime des pluies.

La plupart des renseignements chiffrés dont il sera fait état à propos du système agraire ont été recueillis au cours d'une enquête qui a porté sur l'ensemble des superficies cultivées en 1964 par trente-cinq unités de production de Dakola, mobilisant cent vingt-deux travailleurs de cette localité. Deux cent soixante-quatorze parcelles ont été mesurées et ont fait l'objet d'une enquête concernant la tenure de la terre et les aspects techniques de sa mise en valeur. Le choix des unités de production a été opéré en fonction de leur volume, de la répartition par sexe et par âge de leurs membres actifs, en fonction des statuts personnels des travailleurs qui les composent et compte tenu de l'éventail de production de chaque unité; par ailleurs, il a été tenu compte de l'implantation des unités de production dans les divers quartiers et de l'appartenance lignagère des exploitants. Ainsi, l'étude a porté sur environ 124 ha de terres mises en culture par 52 % des unités de production de Dakola [1], mobilisant 53 % des travailleurs, représentatifs de l'ensemble de la population laborieuse installée en ce lieu. Ces exploitations ont surtout produit des céréales, de l'arachide et des pois de terre pour la subsistance, et peu de coton (sur la moitié environ de l'ensemble des champs de coton communs et individuels cultivés à Dakola en 1964). Placé dans son cadre géographique, l'échantillon était également représentatif: les unités de production concernées par l'enquête ont été choisies dans les quatre quartiers de Dakola proportionnellement à l'importance de chacun (avec un léger excédent pour Widi). Enfin, les membres des unités de production étudiées appartenaient à neuf lignages mineurs, alors que Dakola en comptait dix.

Les cartes du milieu naturel et de l'habitat ont été réalisées en 1967. Durant la même année, il a été procédé à de nombreuses observations qui furent confrontées avec celles des années précédentes, et à divers sondages ayant pour but de contrôler la valeur des renseignements recueillis antérieurement sur le système agraire.

Une enquête sur l'emploi du temps de huit personnes (appartenant à deux unités de production) et portant sur tous les jours d'une année complète a été terminée avant l'hivernage 1967. Au même moment, une nouvelle enquête sur l'utilisation du temps a été entreprise avec un échantillon plus large: chacune des cent vingt-deux personnes actives appartenant aux trente-cinq unités de production qui ont fait l'objet de l'enquête agricole a fourni son emploi du temps un jour sur sept jusqu'à l'hivernage 1968 [2]. Bien que l'échantillon de la première enquête sur l'emploi du temps fût faible, les renseignements collectés fournissent la matière d'une analyse intéressante, car ce sont les mêmes contraintes qui pèsent sur des individus ayant approximativement les mêmes besoins et disposant à peu près des mêmes moyens pour les satisfaire. En ce qui concerne les temps de travaux, il n'existe pas de notable disparité entre unités de production disposant de forces de travail égales: la menace des mauvaises herbes est liée au régime des pluies; le goulot d'étranglement de la production au moment des premiers sarclages est identique pour toutes les unités de production, qui fonctionnent à peu près au maximum de leurs possibilités [3]. L'étude de l'utilisation du temps à partir d'un échantillon réduit et permanent présente l'avantage d'une plus grande précision, d'une finesse supérieure.

1. Ce pourcentage ne tient pas compte des unités de production qui, bien qu'implantées sur le territoire de Dakola, se prétendent étrangères à cette localité et membres d'une localité proche: Bouré, Tyè ou Toèssé.

2. Cet échantillon a subi quelques variations en cours d'enquête, du fait de décès et de départs en migration.

3. Dans la partie de cet ouvrage consacrée à l'étude de la main-d'œuvre comme facteur de production, on verra que, pour l'ensemble de l'échantillon, les superficies mises en culture par chaque unité de production sont à peu près proportionnelles aux forces de travail disponibles.

Portant sur un échantillon important, cette étude aboutit à des résultats ayant une certaine valeur statistique.

Les remarques qui précèdent, relatives aux enquêtes quantitatives effectuées à Dakola, permettent d'estimer que les résultats de ces enquêtes sont valables pour tout Dakola [1]. Par ailleurs, les sondages effectués au cours d'enquêtes extensives donnent à penser que des situations analogues à celles analysées se présentent en maintes localités des environs, notamment dans les localités sises entre les collines birrimiennes. Il serait néanmoins imprudent de généraliser systématiquement l'ensemble des conclusions quantitatives. L'organisation sociale de la production, les problèmes fonciers et mêmes les techniques agricoles sont en effet déterminés par une multitude de variables. Les modes d'utilisation du sol peuvent changer en fonction de la densité de la population et dépendent pour une large part de la qualité des sols; et on ne doit pas sous-estimer a priori l'importance des comportements sociaux, économiques et culturels particuliers des groupes socio-ethniques qui peuplent cette région [2]. Les conclusions qualitatives ont une valeur plus générale; chaque fois que cela s'est révélé utile, il a été fait mention dans cette étude, des observations originales faites ailleurs qu'à Dakola. On peut donc accorder à ce travail, une portée régionale.

Notre étude du système agraire n'a aucune prétention dans le domaine géographique ou agronomique, quoiqu'elle traite de faits que le géographe et l'agronome ont l'habitude d'appréhender le mieux grâce aux techniques de leurs spécialités. Il est certain que plusieurs problèmes abordés dans ce mémoire auraient pu être traités de manière plus efficace sur la base d'un cadastre du terroir de Dakola; l'exploitation systématique de photographies aériennes aurait apporté des renseignements intéressants [3]; et de précieuses informations auraient sans nul doute résulté d'une étude précise de la répartition quantitative de la fumure, des variétés végétales cultivées, des densités de semis ou des rendements par exemple. La principale raison de certaines lacunes et imprécisions réside dans le fait que l'objectif de cette recherche n'était pas d'aboutir à un exposé exhaustif sur le système agraire, mais seulement de fournir une base sûre à des études sociologiques. D'autres défauts s'expliquent par les conditions dans lesquelles se sont déroulées ces enquêtes — moyens insuffisants —, et par l'inexpérience de l'auteur de cette étude en géographie et en agronomie.

Des recherches approfondies ont été menées en 1968 sur l'organisation des échanges matrimoniaux à Pilimpikou, afin de préciser les interactions du système de production et du système matrimonial. L'influence réciproque de ces deux ordres de réalités est en effet prépondérante en ce qui concerne l'évolution de cette société. L'enquête a touché près de trois mille hommes et femmes âgés de vingt ans et plus — soit l'ensemble des adultes recensés dans la localité. Environ mille trois cents unions matrimoniales et la situation de plus de six cents hommes célibataires ont fait l'objet d'un examen particulier. Par ailleurs, les conclusions de l'enquête menée à Pilimpikou ont été confrontées avec les résultats d'une étude par sondage effectuée à Samba.

Les migrations enfin, qui amplifient les changements sociaux et économiques en même temps qu'elles en résultent, ont fait l'objet de notre attention pendant toute la durée des enquêtes. Pour tenter une plus juste appréciation de l'évolution des phénomènes migratoires dans le temps, deux enquêtes ont été faites sur ce sujet, à trois années d'intervalle, dans la localité de Dakola.

Après une présentation générale de la région et de la localité de Dakola, on passera à l'analyse des principaux aspects du système de production, puis à l'étude du régime foncier. Pour ne pas

1. Les résultats quantitatifs des diverses enquêtes ont été transcrits tels quels dans cette étude, sans manipulation critique: leur précision n'est que relative.

2. Chacun des principaux groupes socio-ethniques devrait faire l'objet d'études particulières, car les généralisations faites à propos des Mossi conduisent presque toujours à méconnaître des aspects originaux importants de cet ensemble hétérogène. Ainsi est-il certain qu'une étude faite à Dakola reflète davantage le point de vue des Mossi liés au pouvoir que celui des Ninisi par exemple. Il est possible qu'une étude faite à Pèlla auprès des descendants des anciens occupants du sol, qui forment en cet endroit une communauté ninisi et sikoaba nombreuse, dévoilerait des éléments de civilisation agraire plus valorisés.

3. La couverture aérienne à 1/50 000 de cette région, Mission ND-30-IV, réalisée par l'Institut Géographique National, est de qualité médiocre; l'agrandissement à 1/15 000 de la photographie n° 359, comprenant le terroir de Dakola, est quasi inutilisable.

alourdir inconsidérément le corps de l'ouvrage, les recherches sur l'évolution du système matrimonial et des structures politiques, de même que l'analyse des effets des migrations et du développement des cultures cotonnières seront présentées en annexe. L'ensemble de ces études fera apparaître — du moins on l'espère — les principales lignes de force de l'évolution sociale et économique actuelle des populations de l'ouest du pays mossi. Et ces données devraient permettre de poser en termes plus adéquats la problématique du développement de cette région.

1

Présentation générale de la région et de la localité de Dakola

CARACTÉRISTIQUES RÉGIONALES

A. — ASPECTS GÉOGRAPHIQUES.

1. Le climat.

La région de Yako appartient à la zone de climat nord-soudanien comprise entre 11,5° et 14° de latitude nord. Ce climat est caractérisé par l'alternance d'une longue saison sèche avec une courte saison des pluies, séparées par deux saisons de transition [1]. A partir de la mi-novembre, les vents issus de l'anticyclone saharien apportent un flux d'air sec et chaud qui provoque le dépérissement de la végétation; jusqu'en mai, l'harmattan souffle le jour tandis que l'alizé boréal, moins chaud, souffle souvent au cours des nuits. Mais par l'effet du rayonnement terrestre, les nuits sont froides de la mi-novembre à la mi-février — 15 °C. Entre l'hiver et la saison des pluies s'intercale la saison chaude de printemps, caractérisée par les températures les plus élevées de l'année — jusqu'à 45 °C. A partir

1. Pour un exposé climatologique détaillé, cf. BARLET, 1962 (p. 39 et suiv.).

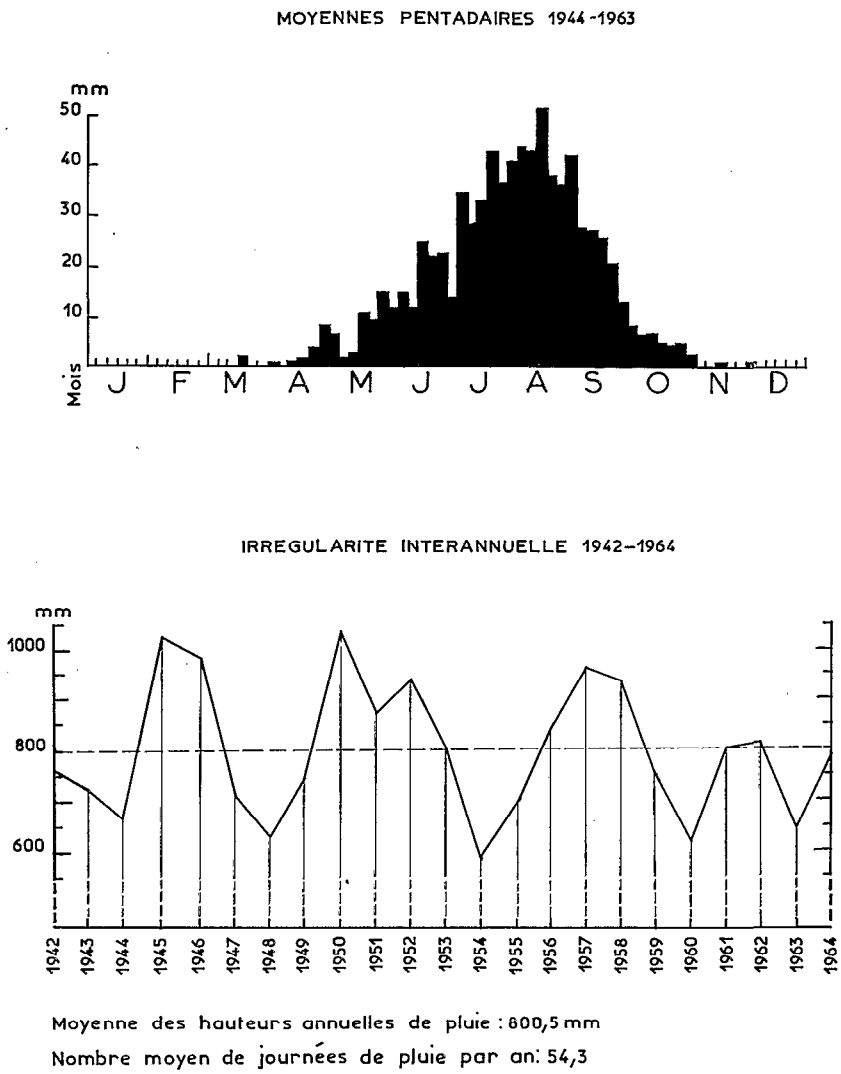


FIG. 3. — Les précipitations à Yako
(d'après les chiffres fournis par le service météorologique de Ouagadougou).

de mai, le régime de l'harmattan est progressivement supplanté par celui de la mousson: des masses d'air humide provenant du sud-ouest provoquent une chute des températures diurne et nocturne, une élévation du taux hygrométrique, et enfin les précipitations d'hivernage. La durée de cette saison fraîche et pluvieuse, propice aux cultures, varie de cent à cent vingt jours, le maximum pluviométrique étant généralement enregistré au mois d'août. De la mi-septembre à la mi-novembre, c'est la petite saison chaude: la température s'élève de nouveau, les précipitations se font de plus en plus rares, mais le taux d'hygrométrie ne fléchit nettement qu'à partir de la seconde quinzaine d'octobre. Ces variations climatiques exercent des contraintes strictes sur l'organisation des tâches de production et, par conséquent, sur l'ensemble de la vie sociale.

Il n'existe pas de poste pluviométrique dans la subdivision de Samba. Cela est d'autant plus regrettable que les formations montagneuses du birrimien déterminent sans doute des micro-climats sur lesquels on ne possède aucun renseignement précis. Le poste pluviométrique le plus proche est

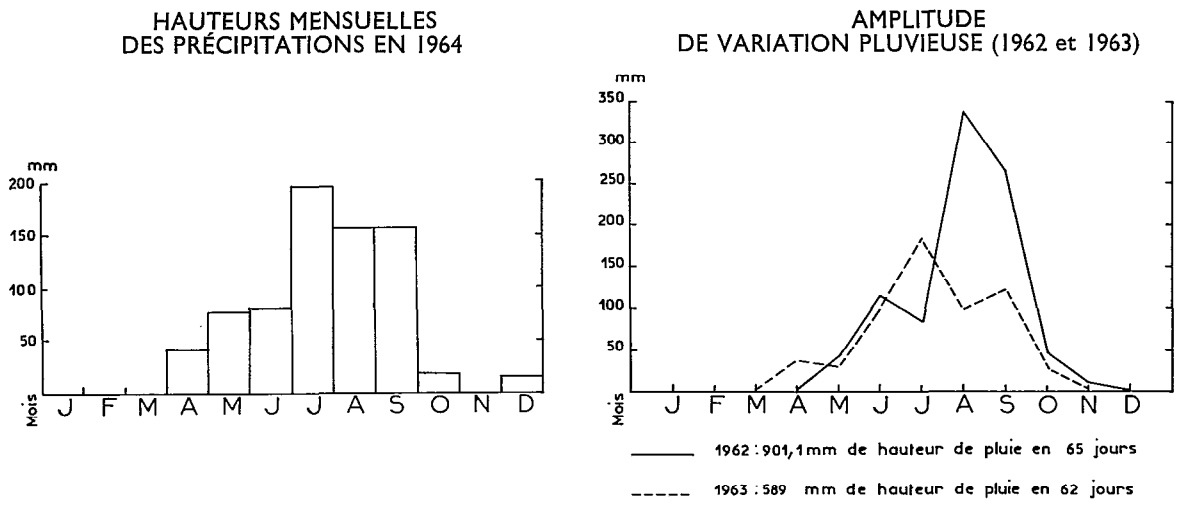


FIG. 4. — Les précipitations à Nanoro
(d'après les chiffres fournis par le service météorologique de Ouagadougou).

situé à Nanoro, à 20 km à l'est de Samba et à 7 km de Pilimpikou dans la direction du sud-est; il a été mis en service en 1962. Le poste de Yako, situé au nord-nord-est de Samba, à 35 km environ de cette localité, fournit les indications les plus intéressantes. Il existe pour ce poste une série de chiffres portant sur une longue durée.

Le diagramme construit à partir des moyennes pentadaires des précipitations à Yako de 1944 à 1963 montre l'existence d'une courte période de pré-hivernage, un maximum très net de la pluviométrie en août (252,4 mm en 13,6 jours de pluie), et l'arrêt brusque des précipitations à partir du mois de septembre. Les branches ascendante et descendante du diagramme sont assez régulières: on ne retrouve pas le palier de la petite saison sèche propre aux régions plus méridionales.

La moyenne des hauteurs annuelles de pluie à Yako pour la période de 1942 à 1964 est de 800,5 mm; la moyenne annuelle des jours de pluie pour la même période est de 54,3. Calculées pour les années 1960 à 1964, ces moyennes sont de 736,2 mm et 53,4 jours pour Yako; et elles sont de 763,4 mm et 60,6 jours pour Nanoro.

D'autre part, la courbe des précipitations à Yako montre que les variations interannuelles de la pluviosité sont très importantes et absolument irrégulières. Tandis qu'en 1950, on enregistrait 1 037,4 mm de hauteur de pluie, il n'y eut que 585,5 mm de pluie en 1954. A Nanoro, les précipitations ont atteint 901,1 mm en 1962, mais elles n'ont été que de 589 mm l'année suivante.

La brièveté de la saison des pluies, les variations interannuelles de la pluviosité et la répartition irrégulière des jours de pluie, plus même que la relative faiblesse des précipitations, font peser une lourde hypothèque sur l'agriculture.

2. Indications géologiques et valeur agronomique des sols.

Du point de vue géologique, la majeure partie de la subdivision de Samba est dominée par les formations du birrimien supérieur, qui culminent à 549 m au mont Tang'kyemde [1], à l'est de Pèlla. Composé de collines au relief nettement dessiné, qui se déploient sur une douzaine de kilomètres du nord au sud et sur une distance approximativement égale d'ouest en est, ce massif est constitué

1. *Tang'kyemde* (de *tanga*: montagne, et de *kyemde*: grand) désigne la montagne la plus élevée du massif; sa position ne s'identifie pas exactement avec la ligne de crête appelée Tantyengé sur la carte de l'Afrique de l'ouest à 1/200 000.

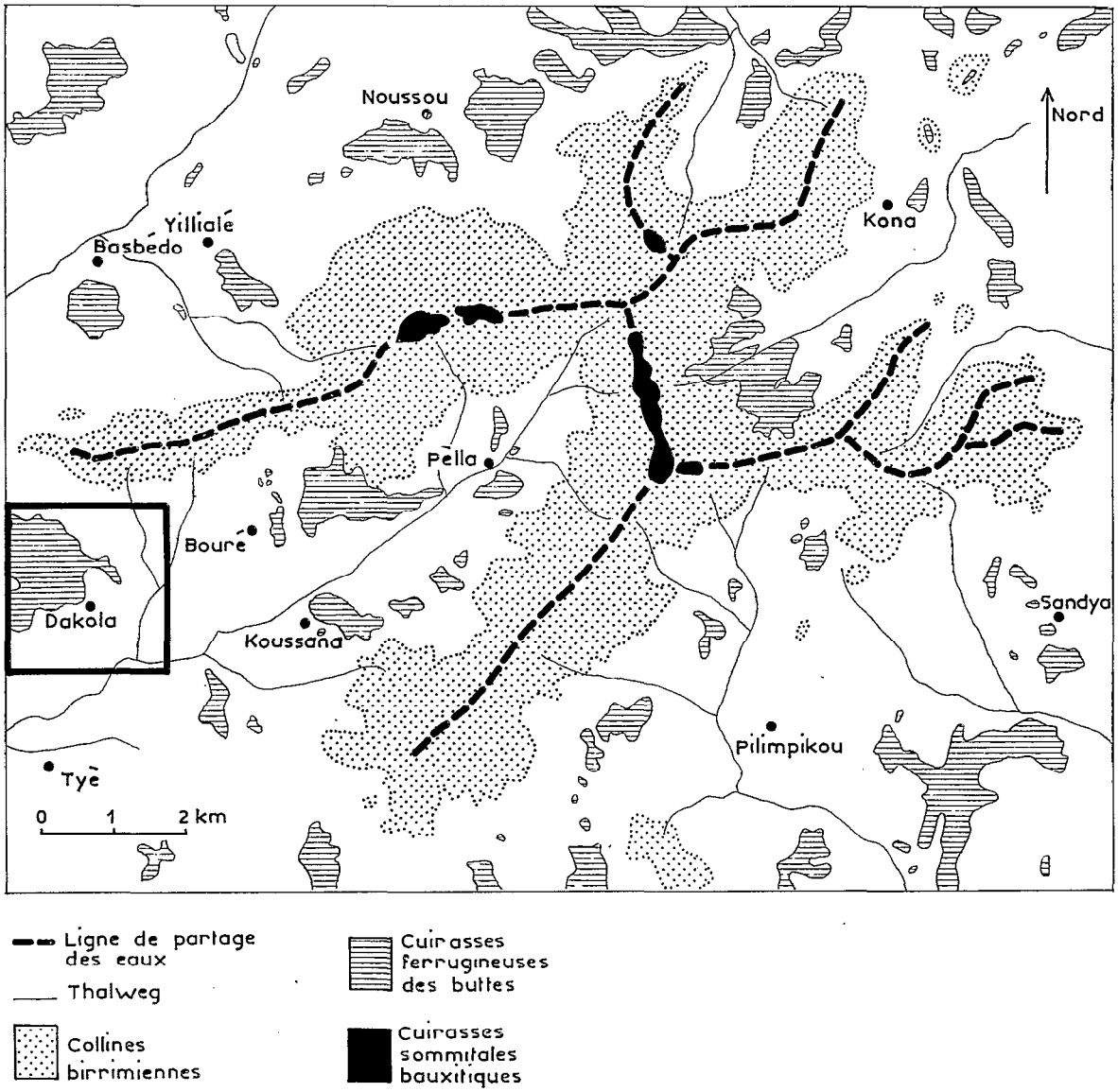


FIG. 5. — Croquis physique de la région de Dakola
(d'après la carte établie par S. DAVEAU, M. LAMOTTE, G. ROUGERIE, 1962, p. 468).

par des roches vertes d'origine volcanique souvent associées à des schistes [1]. Les collines ont une altitude comprise entre 450 et 550 m, leurs flancs sont ravinés tandis que les sommets sont généralement arrondis; quelques collines seulement sont coiffées de cuirasses sommitales bauxitiques. Par contre, de nombreuses buttes de piedmont sont couvertes de cuirasses tabulaires ferrugineuses. Des dépressions séparent les buttes de piedmont des collines birrimiennes. De petites buttes témoins peuvent exister çà et là en contrebas des buttes de piedmont. Les plaines colluvionnaires commencent à la base des versants des collines et des buttes. Ainsi, une dépression fertile court le long du massif, sur une largeur variant de un à deux kilomètres, allant de Pilimpikou à Rokounga et se poursuivant

1. Pour des informations géologiques et pédologiques plus détaillées, on se reportera aux travaux suivants: BARLET, 1962 (pp. 15-38), DAVEAU, LAMOTTE, ROUGERIE, 1962, et MALCOIFFE, JENNY, GILG, 1964.

vers le nord. Entre les collines, certaines localités sont établies dans des plaines surélevées — par exemple Kona. Les alentours du massif birrimien sont constitués par les roches cristallines granito-gneissiques qui forment la pénéplaine mossi.

Cette région birrimienne est dans l'ensemble nettement plus fertile que la pénéplaine, parce qu'elle comprend de nombreux sols basiques, produits d'altération à texture argileuse, assez riches en matières organiques et en éléments minéraux — notamment en calcium.

Pour la subdivision de Samba, on peut distinguer divers sols de valeur agronomique variable. Les plus riches sont des sols bruns, lourds et profonds, qui contiennent un quart ou un tiers d'argile à humus évolué — la plaine de Pilimpikou est constituée par de tels sols. De structure plus massive, un peu moins riches en argile et moins humifères, certains sols se présentent avec une coloration légèrement rouge. Un grand nombre de champs sont ouverts sur les flancs des collines birrimiennes, dont les sols meubles et assez profonds présentent une texture argileuse semblable aux sols décrits plus haut, mais dont la surface est jonchée de nombreux morceaux de roche; ces sols sont fertiles. Le sol des plaines surélevées est de couleur brun clair, moins profond et plus léger que les sols brun sombre, avec présence de sable, de gravillons latéritiques et de débris de roche provenant des buttes de piedmont; ce type de sols caractérise les plaines hautes situées autour de Kona, réputées assez fertiles. Au nord-ouest du massif birrimien s'étend une autre plaine, où sont implantées les localités de Tindilla, Noussou, Illyalé et Basbédo: les sols colluvionnaires argileux et sableux y sont en partie tributaires des formations birrimiennes et dépendent pour une autre part du socle cristallin granito-gneissique sous-jacent; ces sols sont plus pauvres que les précédents en éléments minéraux. Enfin, les sols ocre jaune de la région de Samba et de Tyè, sur schistes, sont limoneux et moins fertiles.

3. Le paysage végétal.

L'ouest du Mossi se trouve dans la zone de la savane arborée. Le paysage végétal a été fortement marqué par l'intervention de l'homme. Quelques bois sacrés épargnés par le service de la trypanosomiase peuvent donner une vague idée de ce que serait le milieu naturel sans l'action de l'homme: une forêt sèche composée d'une « flore xérophile, s'accommodant d'une longue période de sécheresse, et héliophile, aimant le soleil » [1].

Le manque de terres de culture, dû à la forte densité de la population, a entraîné la destruction presque totale des formations naturelles. Du stock originel de la forêt spontanée, il ne subsiste guère que les espèces protégées. A côté de la végétation résiduelle, il y a des boisements sélectionnés, un couvert arboré systématiquement entretenu par l'homme. Les arbres les plus communs dans cette région sont le karité, le néré, le raisinier, le tamarinier, le baobab, le caïlcédrat et le kapokier; on y trouve également quelques fromagers [2]. Les balanzans [3], qui forment des peuplements homogènes nettement distincts, font l'objet de soins particuliers de la part des agriculteurs.

Ce paysage végétal très humanisé peut être divisé en plusieurs zones plus ou moins concentriques autour des localités. Les habitations sont dispersées au milieu de champs permanents, qui portent les arbres des espèces énumérées ci-dessus — le plus fréquemment le balanzan ou le karité. Les champs permanents sont généralement entourés d'une ceinture de champs temporaires, où poussent à peu près les mêmes essences que sur les champs permanents, mais en moindre densité à cause des feux de

1. BARLET, 1962 (p. 72).

2. *Butyrospermum parkii, Parkis biglobosa, Lannea microcarpa, Tamaris indica, Andansonia digitata, Kaya senegalensis, Bombax costatum, Ceiba pentadra.*

« Le néré, le kapokier et le karité [...], pas plus d'ailleurs que le caïlcedrat, ne sont à proprement parler des essences forestières [...]. Il semble qu'elles atteignent [en plein champ] un développement inconnu en forêt », BARLET, 1962 (p. 72).

3. *Faidherbia albida.*

« *L'acacia albida* est absent de la végétation sauvage, non seulement au Sénégal, mais dans toute l'Afrique de l'ouest. Quelles que soient les conditions climatiques et pédologiques, il ne fait jamais partie de l'inventaire des différents climax forestiers naturels », PELISSIER, 1966 (p. 267).

défrichage. Les jujubiers et divers épineux se développent abondamment sur les terres laissées en jachère. La brousse s'étend au-delà des champs temporaires. Elle se présente souvent sous forme dégradée, en particulier dans les endroits où elle est la proie des feux allumés pour la chasse ou la création de nouveaux champs; ou bien sous forme de taillis, avec diverses variétés d'épineux (surtout des mimosées) et des combrétacées [1]. Quand les localités sont très rapprochées — comme Toèssé, Dakola, Bouré et Pèlla, — la brousse est presque inexistante, les différents terroirs sont quasiment contigus. Il faut mentionner à part les bas-fonds, dont les terres réputées fertiles sont toujours appropriées et généralement cultivées en permanence. Mais la région de Samba est relativement pauvre en bas-fonds. Enfin, il y a les étendues de bowal [2] stériles, notamment les cuirasses sommitales des collines et des buttes; elles peuvent avoir une assez grande extension et ne portent souvent aucune végétation, ou quelques graminées seulement.

B. — LE PEUPLEMENT.

1. Historique.

a) Les Ninisi.

Avant la formation des commandements mossi dans l'Ouest, cette région était habitée par des Ninisi — autochtones ou du moins installés depuis longtemps dans le pays [3]. Cultivateurs sédentaires, les Ninisi ne connaissaient pas le pouvoir centralisé; leur organisation sociale était vraisemblablement de type segmentaire, ou peut-être de type villageois. A l'arrivée des Mossi, ils se seraient enfuis vers le nord-ouest, et seules les rares personnes empêchées de se sauver en raison de la vieillesse ou d'une infirmité seraient restées sur place; certaines de ces personnes ont laissé une descendance qui, jusqu'à présent, se dit ninisi — par exemple à Batono, Samba, Pilimpikou. On trouve dans diverses localités des traces matérielles de l'ancienne installation des Ninisi: ainsi à Batono, plusieurs puits et des vestiges de hauts-fourneaux. Dans une caverne située sous la cuirasse sommitale de la colline de Pilimpikou appelée Wang'ma tanga [4], des fouilles nous ont permis de mettre à jour un fond de jarre, des creusets de forgeron, des pots d'offrande, et un morceau d'écuelle sculptée qui seraient de fabrication ninisi ; dans une caverne près de Koulouéogo, on a trouvé un fragment de gril et de nombreux morceaux de jarres et de canaris [5].

1. *Guiera senegalensis.*

2. *Bowal* (pl. *bowe*): terme peul du Fouta Djallon, désignant des étendues cuirassées, ferrugineuses ou bauxitiques, stériles.

3. L'expression « commandement régional » est préférable au terme « canton » pour désigner l'ensemble des localités reconnaissant l'autorité d'un même chef mossi avant l'époque coloniale. Le terme « canton », qui désigne normalement une circonscription territoriale intermédiaire entre la commune et une unité plus vaste, implique l'existence d'une organisation administrative globale strictement hiérarchisée, comportant une distribution précise du territoire et des attributions politiques propres à chaque niveau de l'autorité. Or l'organisation politique traditionnelle dans l'ouest du Mossi n'a jamais correspondu à un tel schéma. Le point de vue formel qui a inspiré maintes descriptions du système politique mossi traditionnel est à l'origine de l'erreur consistant à concevoir les commandements régionaux comme des cantons, entités intermédiaires entre les « villages » et les « provinces » de « l'Etat mossi ». Le terme « canton » sera utilisé dans cette étude pour désigner la circonscription créée par l'administration.

4. Wang'ma tanga: de *wang'* pour *wango*: masque; de *ma*: mère, et de *tanga*: montagne; l'expression signifie: la montagne de la mère du masque. Cette appellation suggère que cette montagne a été un haut-lieu de la religion des masques.

5. Ces pièces archéologiques, qui n'ont malheureusement pas pu être datées, ont été transférées au Musée national de la Haute Volta, où elles sont enregistrées sous les numéros 67.1.1 à 67.1.11.

Les cavernes de Pilimpikou et de Koulouéogo ont peut-être servi de refuges provisoires aux Ninisi durant les époques troublées, mais l'hypothèse selon laquelle ces cavernes auraient été des sanctuaires est aussi vraisemblable.

D'après les habitants actuels de l'ouest du Mossi, les anciens Ninisi auraient été des Samo ou des Foulse. Au reste, on désigne couramment les Samo actuels par le terme Ninisi; et des habitants de Pilimpikou rapportent que des Samo de Tougan reviennent chaque année dans leur localité pour y effectuer des sacrifices sur un autel qu'ils conservent en ce lieu.

Les informations actuellement disponibles ne permettent pas de trancher le problème de l'origine des Ninisi de l'Ouest: appartenaient-ils à ce qu'il est convenu d'appeler le stock « voltaïque » des populations du bassin de la Volta blanche ou au stock mande sud ? Leur identification avec les Samo pèse en faveur de la seconde hypothèse. En ce qui concerne l'appellation Ninisi, on se rangera au point de vue de M. IZARD (1967, p. 25 et p. 159) qui estime que « les radicaux *nyo*, *ni* ne sont que deux formes d'un même radical et les mots *nyonyosé*, *ninisi*, deux formes d'un même nom qui a servi, dans des contextes régionaux et dialectaux différents, à désigner des groupes divers entretenant avec les envahisseurs nakomse, à un certain niveau, un seul et même type de relation » [1]. Le terme Ninisi, comme le terme Nyonyose, peut donc désigner des groupes ethniques différents mais présentant en commun le caractère d'être autochtones: le redoublement du radical *ni* ou *nyo* marquerait avec insistance l'ancienneté de leur implantation géographique.

b) FONDATION DES COMMANDEMENTS RÉGIONAUX MOSSI.

G. V. KABORÉ (1962, p. 612) résume parfaitement la version mossi officielle de l'occupation des pays nyonyose et ninisi par les Nakomse et leurs compagnons: « L'Empire mossi résulte de la conquête: à l'origine, des guerriers supérieurement armés surent imposer leur autorité aux populations indigènes ». Dans l'Ouest, la plupart des traditions orales accentuent les aspects militaires de la « conquête »; elles rapportent que les Ninisi, épouvantés par la force guerrière des Mossi et écrasés dès qu'ils acceptaient de combattre, s'étaient le plus souvent enfuis à l'approche des envahisseurs.

Transmises dans les milieux liés aux détenteurs actuels du pouvoir, ces traditions sont contredites par les descendants des Ninisi. Ceux-ci ne reconnaissent pas que leurs ancêtres se soient enfuis au moment de la venue des Mossi. Il n'y aurait pas eu, à proprement parler, heurt entre une force militaire étrangère et les populations autochtones, mais pénétration et colonisation progressives — ce qui n'exclut pas certains épisodes militaires. Les aspects militaires de l'occupation de l'Ouest auraient été nettement moins déterminants que la concurrence établie entre le système social apporté par les Mossi et le système social des Ninisi. La tradition de la fuite généralisée des Ninisi devant les Mossi pourrait n'être qu'une version officielle et tardive, élaborée par l'entourage des chefs mossi, pour justifier l'occupation du pays et l'éviction progressive des premiers occupants ou leur assimilation, et pour affirmer ainsi l'unité culturelle de l'ensemble mossi formé en fait par un amalgame de groupes socio-ethniques divers.

Le pays ninisi n'avait selon toute vraisemblance qu'une faible population quand y vinrent, par groupes réduits, les premiers Nakomse; et ceux-ci ne se sont installés qu'avec l'accord des autochtones, quand ils pouvaient l'obtenir. Ce fut seulement peu à peu que les Nakomse prirent l'importance sociale dont résulta ultérieurement l'organisation politique traditionnelle du pays. W. STAUDE emploie à propos de l'expansion mossi l'expression « croissance biologique »:

> « Si on regarde bien comment s'est fait le développement des royaumes mossi depuis un certain temps, il résulte que la croissance du pouvoir mossi a été une croissance « biologique » [...]. Il y a eu certainement des guerres, mais ce qui a surtout dominé l'histoire mossi, c'est l'assimilation lente de ceux avec lesquels ce peuple se trouvait en contact » [2].

D'après les traditions transmises par les dignitaires des cours des chefs de Batono, Dakola et Samba, les fondateurs de ces commandements mossi auraient été les premiers Nakomse venus s'établir

1. Le type de relation identique que les Ninisi et les Nyonyose entretenaient avec les envahisseurs nakomse était le rapport formel autochtones-colonisateurs. Mais le contenu réel de ce rapport a beaucoup varié selon les régions et les époques. Le chapitre IV de cette étude comprend des informations plus détaillées sur les relations religieuses et politiques instaurées entre les Ninisi et les chefs mossi dans l'ouest.

2. *Colloque sur les cultures voltaïques*-Sonchamp, 1967 (p. 112). Cf. aussi MEYER FORTES, cité par HAMMOND, 1966 (p. 15): « [...] these migrations were the result rather of ecological pressures and social forces than of large scale conquests ».

dans ces régions. Il semble pourtant que naaba Rawa, habituellement présenté comme un frère aîné du moro-naaba, Zoungrana [1], les y ait précédés au cours de la seconde moitié du XVe siècle [2]. M. IZARD (1967, p. 178) précise que « c'est la région de Nanoro et de Niou [...], en gros l'ouest du pays mossi, qui forma le royaume de Rawatenga », et cet auteur ajoute (p. 361) que Batono est présenté par certains informateurs comme une localité ayant servi de « point d'appui » à naaba Rawa [3]. Ces faits ne sont pas connus à Batono où naaba Gnignemdo, premier chef mossi cité par les généalogies officielles du commandement, n'aurait trouvé que des Ninisi. Mais non loin de là, à Gounga, on a conservé le souvenir d'une installation mossi antérieure à l'arrivée de naaba Gnignemdo. Gounga a constitué le chef-lieu d'un commandement régional mossi qui comprenait notamment la localité de Koala, située à une dizaine de kilomètres au nord-est de Gounga. Aucune tradition n'a pu être recueillie sur la fondation de ce commandement; mais diverses indications permettent de penser, par hypothèse, qu'il a été fondé dans la cadre du Rawatenga. Jusqu'à présent, le commandement de Gounga est resté entre les mains des descendants des chefs du premier commandement régional mossi créé en ce lieu. Initialement indépendant, le commandement de Gounga a peu à peu perdu ses prérogatives politiques jusqu'à devenir une simple localité sous l'autorité du chef de Batono. Mais autrefois, le chef de Batono devait se décoiffer pour saluer le chef de Gounga; et à l'heure actuelle encore, le chef de Batono ne pénètre pas dans la cour du chef de Gounga parce qu'il serait obligé de se déchausser — ce qu'il juge inconvenant.

Les fondateurs des commandements régionaux de Samba et de Dakola, naaba Tengzondé et naaba Kobgo, sont présentés par la tradition comme deux frères, fils du moro-naaba Zoungrana, et frères cadets de naaba Oubri. Ils se seraient dirigés vers l'ouest après avoir été écartés du pouvoir à Ouagadougou lors d'une succession à la charge de moro-naaba. Leur intention était certainement de fonder pour leur propre compte des commandements indépendants.

La plupart des commandements et royaumes mossi périphériques — y compris ceux fondés ultérieurement par les fils du moro-naaba Koumdoumyé — sont nés de l'initiative individuelle de candidats évincés du pouvoir à Ouagadougou. L'existence de liens lignagers et rituels entre les Nakomse a sans doute été longtemps plus déterminante pour la croissance d'un ensemble mossi relativement homogène que les théories politiques attribuées par divers auteurs aux détenteurs du pouvoir central à Ouagadougou. L'extension du pays mossi au cours du XVIe siècle ne doit pas être considérée comme la réalisation systématique d'un projet politique délibéré; elle résulta pour une large part de migrations et d'expéditions peu contrôlées par le pouvoir central et nullement coordonnées par lui. Le fait le plus remarquable du point de vue politique ne fut pas l'extension territoriale de l'ensemble mossi, mais son unité profonde qui subsista malgré la quasi inexistence d'une infrastructure administrative globale.

Par référence au règne de naaba Oubri, la création des commandements régionaux de Samba et de Dakola remonte au début du XVIe siècle. La liste dynastique des chefs de Samba, reconstituée à partir de généalogies comportant des variantes, fait état de vingt-huit chefs. La généalogie des chefs de Dakola ne comprend que dix-neuf noms, elle est certainement incomplète.

D'après certains informateurs, naaba Oubri serait venu dans la région de Batono avant que son fils y fondât un commandement; mais les traditions à ce sujet sont embrouillées. A Itian, on rapporte que naaba Oubri quitta Ouagadougou parce qu'il était devenu borgne à la suite d'une variole. Il se

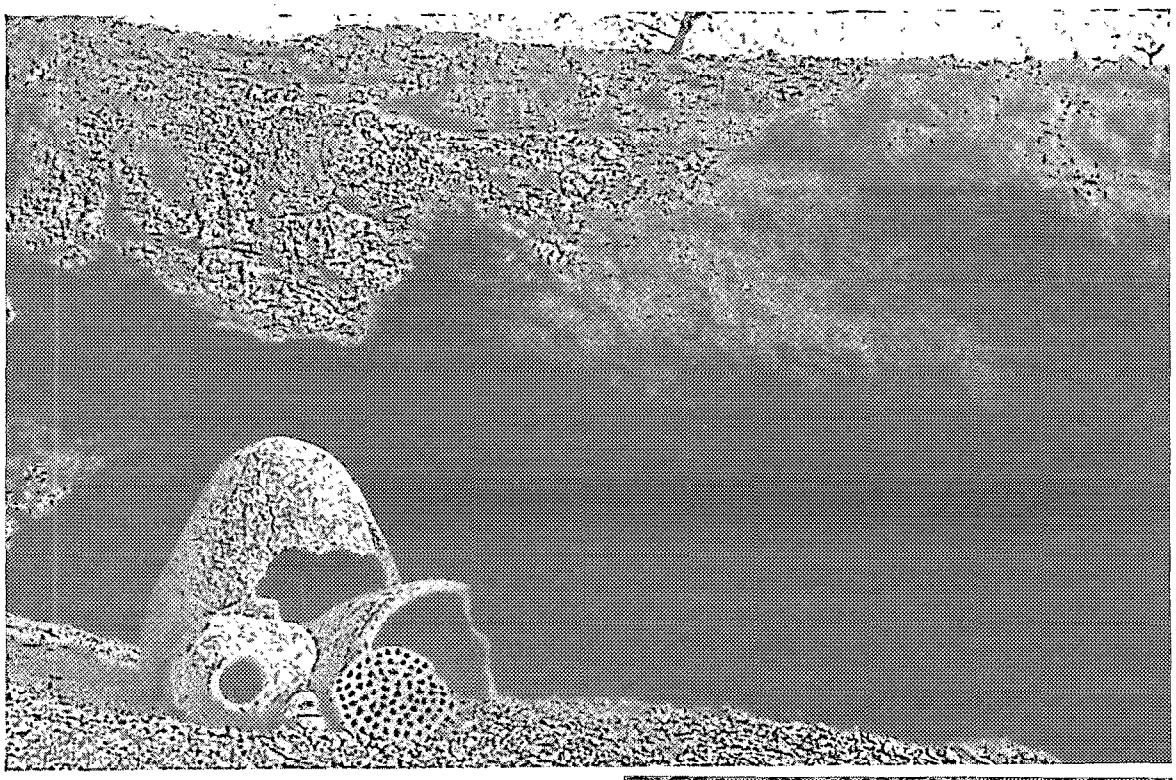
1. Moro-naaba: souverain des Mossi. La dynastie issue du moro-naaba Zoungrana commande jusqu'à présent, le royaume central, dont la capitale est depuis plusieurs siècles Ouagadougou.

2. La chronologie adoptée dans cette étude est celle proposée par IZARD, 1967.

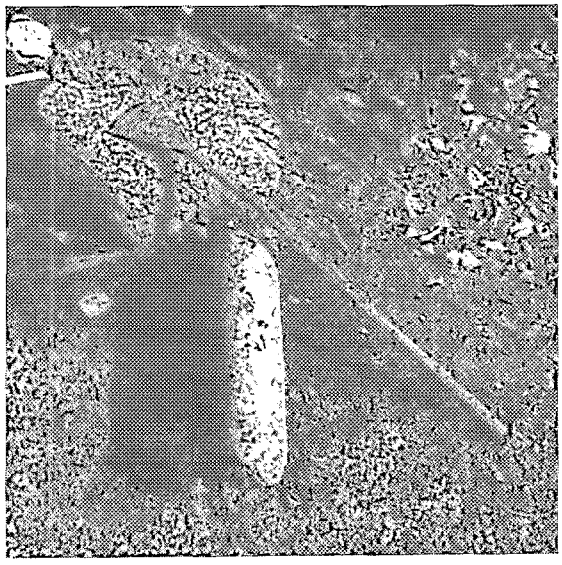
3. Le Rawatenga aurait été constitué par « un réseau de villages formant un « territoire » discontinu se superposant au réseau des villages *têg-bisi* qui est ici comparable à une sorte de tissu interstitiel », IZARD, 1967 (p. 381).

PL. I. — Ci-contre : Vestiges archéologiques.

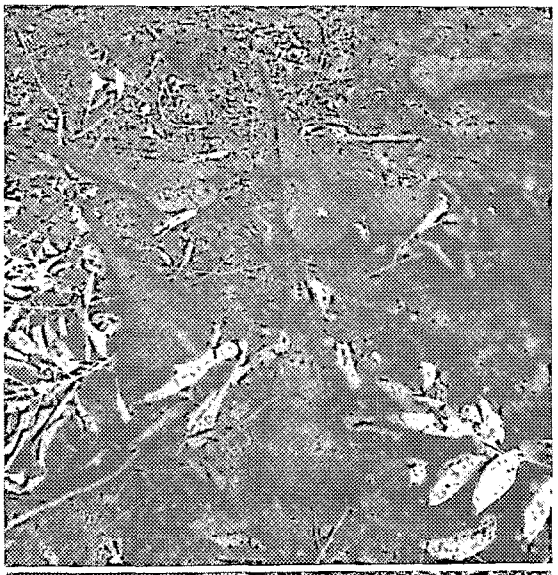
1. Gril et poteries ninisi, devant la caverne où ils furent retrouvés, près de Koulouéogo. — 2. Sur le tombeau de naaba Tiga, septième chef du Konkistenga, l'extrémité inférieure de la lance de ce chef. — 3. Houes sacrées d'origine ninisi, à Zoétgomdé. — 4. Ruine de haut-fourneau d'origine ninisi, près de Batono. — 5. Puits d'origine ninisi, à Pilimpikou.



1



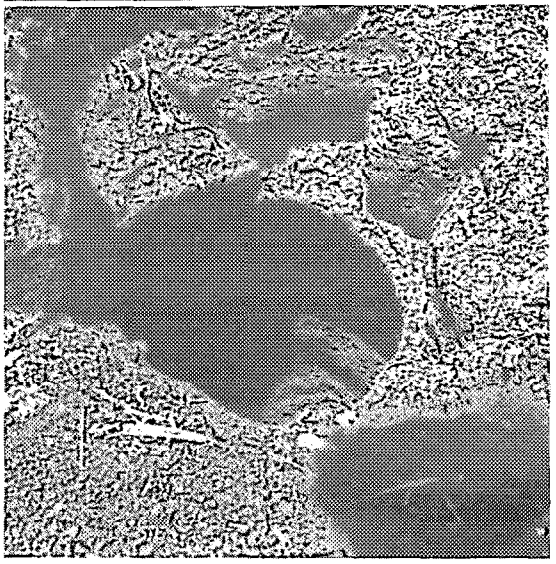
2



3



4



5

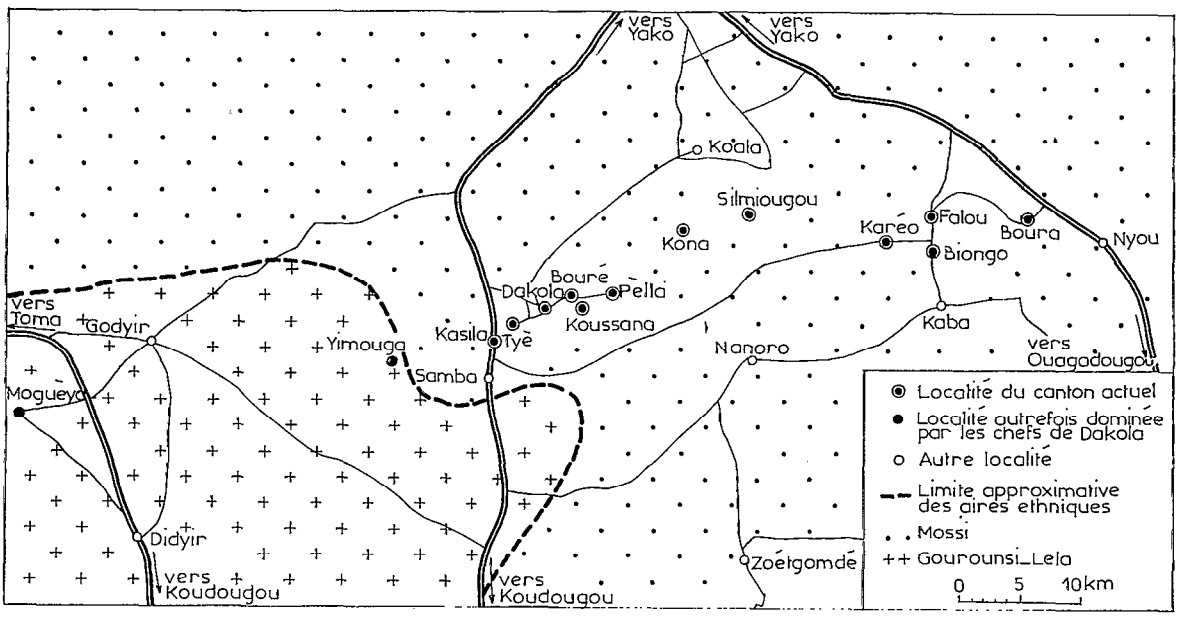


FIG. 6. — Croquis du commandement régional de Dakola.

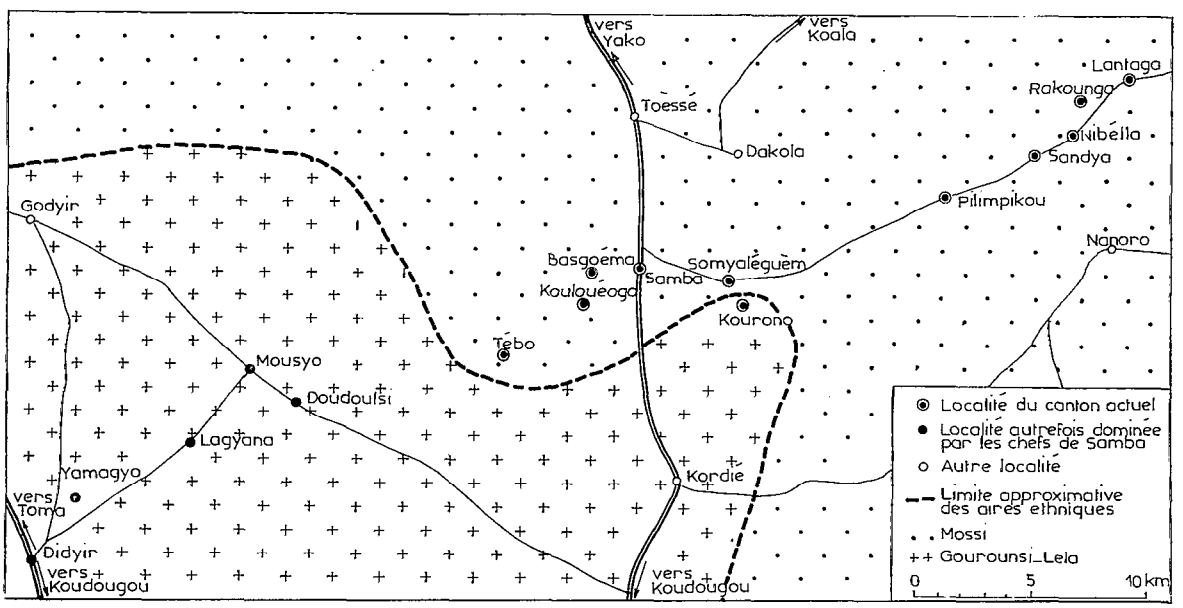


FIG. 7. — Croquis du commandement régional de Samba.

serait dirigé vers l'ouest, laissant un de ses frères cadets comme chef à Nyou et un autre, nommé Yororé, à Bouboulou. Puis il aurait poursuivi sa progression jusqu'à Mousyo en pays gourounsi, où il se serait arrêté quelque temps. Revenant sur ses pas, il se serait ultérieurement installé à Batono, au lieu-dit Woré, puis à Itian. Cette version s'oppose aux traditions orales courantes, mais elle recoupe des informations recueillies à Gounga. Les souvenirs laissés dans cette région par naaba Oubri ont sans doute été contaminés par les traditions relatives à naaba Gnignemdo qui, s'étant réellement établi à Batono, est considéré comme le vrai fondateur de la dynastie des chefs de ce commandement. Mais on sait par ailleurs qu'Oubri a atteint « les régions actuelles de Koudougou et de Yako, où se

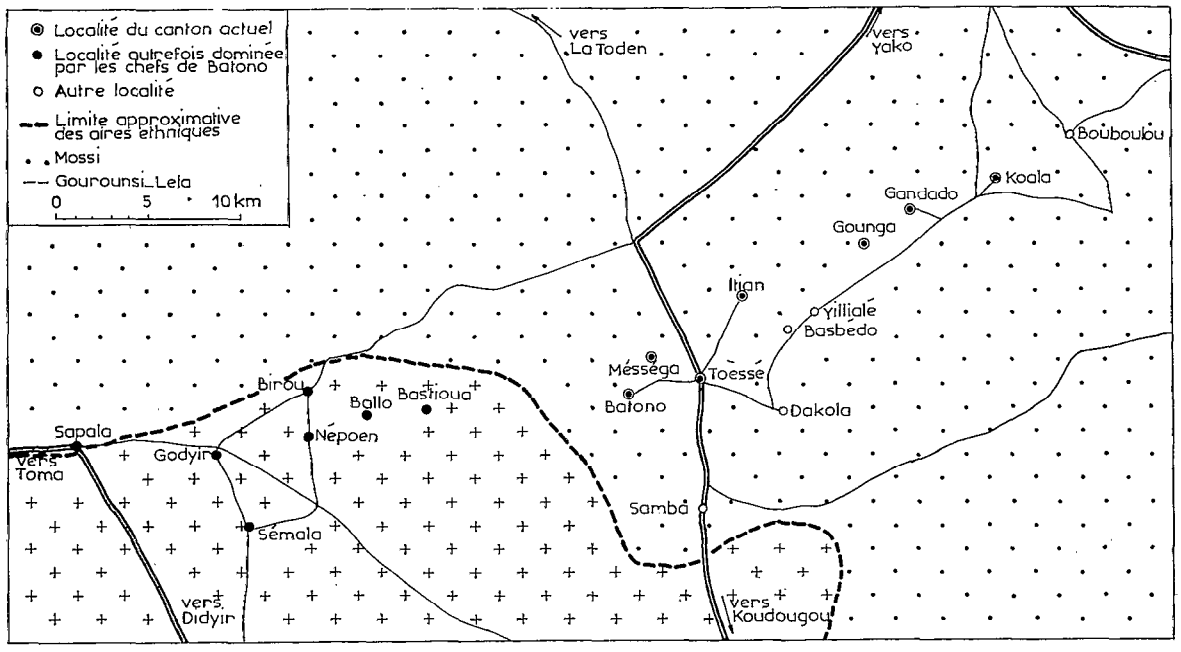


FIG. 8 — Croquis du commandement régional de Batono.

trouvaient déjà de nombreux établissements nakomsé » (IZARD M., 1967, p. 186); il serait mort non loin de Batono, à La-Todin ou La-Titon, dans le cercle de Yako. « La a été la résidence de Naba Nasbiré, fils de Naba Wubri et père de Naba Yadega, et le lieu d'intronisation des successeurs immédiats de Naba Yadega » (IZARD M., 1967, p. 276).

Les traditions recueillies dans l'Ouest sont unanimes pour présenter naaba Gnignemdo comme un fils de naaba Oubri; mais il n'est jamais dit de lui qu'il fut moro-naaba. Cependant, les généalogies royales de Ouagadougou comprennent comme moro-naaba, entre naaba Nasbiré et naaba Koumdoumyé, un naaba Gnignemdo, fils de naaba Oubri — TIENDREBEOGO est l'unique auteur qui en fait un fils de naaba Soarba. Et A. A. D. DELOBSOM (1935, p. 294) indique que la dynastie des chefs de Batono est issue du moro-naaba Gnignemdo, fils d'Oubri. Les convergences établissent que le fondateur de Batono fut bien le fils de naaba Oubri tenu par les traditions de Ouagadougou comme moro-naaba; il a vécu au cours de la première moitié du XVIe siècle [1]. Mais la tradition propre à Batono rejoint une version rapportée par FROBENIUS (1924, p. 262, cité par M. IZARD, 1967, p. 375), selon laquelle naaba Gnignemdo a été écarté du pouvoir à Ouagadougou par les grands du royaume et n'a jamais été moro-naaba. Etant donné les incohérences qu'entraîne par ailleurs l'insertion de naaba Gnignemdo comme moro-naaba entre naaba Nasbiré et naaba Koumdoumyé, notamment en ce qui concerne la querelle qui opposa Koumdoumyé à son frère Yadega (fondateur du Yatenga) — cf. IZARD M., 1967, p. 375 —, on peut considérer comme à peu près certain que naaba Gnignemdo n'a pas été moro-naaba, mais qu'il a seulement commandé la région de Batono. Les traditions de cette région comblent ainsi une grave lacune de l'histoire de Ouagadougou [2].

En somme, les Nakomse pénétrèrent dans la région qui forme actuellement l'ouest du Mossi par étapes et par petites vagues successives, dès une époque très ancienne — fin du XVe siècle et première moitié du XVIe. Naaba Tengzondé, naaba Kobgo et naaba Gnignemdo, appartenant tous trois

1. La liste dynastique des chefs de Batono ne comprend que quatorze noms; elle est incomplète de l'aveu même de ceux qui la transmettent officiellement à la cour.

2. « La plupart des auteurs sont muets sur ce souverain [naaba Gnignemdo], ils ne donnent ni le nom de sa résidence, ni le lieu de son inhumation et ne citent aucun fait digne d'intérêt concernant sa personne et son règne, si ce n'est qu'il serait né d'une union incestueuse », IZARD, 1967 (p. 375).

au lignage royal de Ouagadougou, se sont installés en pays ninisi et ont peu à peu imposé aux populations qu'ils y trouvèrent un contrôle politique de type centralisé. Pour échapper à la domination des Mossi, une partie de la population ninisi a ultérieurement quitté le pays. Les Ninisi qui sont demeurés sur place ont été progressivement assimilés par les Mossi. D'autre part, les chefs mossi ont autrefois exercé un contrôle politique sur la partie est du pays gourounsi-lela, jusque vers Didyir; mais les modalités de ce contrôle ont été très variables selon les endroits et selon l'époque [1].

c) GROUPES SOCIO-ETHNIQUES ACTUELLEMENT REPRÉSENTÉS DANS L'OUEST.

Pour différencier les groupes humains qui forment l'ensemble mossi de l'Ouest, un seul critère ne saurait généralement suffire, car les catégories entièrement homogènes sont exceptionnelles. Des groupes différents par leur souche ethnique peuvent se confondre par une appartenance socio-religieuse commune, sociologiquement plus déterminante que la référence à l'ethnie des ancêtres. Le critère du statut politique sera primordial pour caractériser les uns, mais d'une faible utilité pour classer les autres. Chaque groupe a tendance à privilégier ses qualités originales qui lui paraissent les plus significatives et les plus efficaces selon les circonstances, sans souci de référence à des catégories comparables. De ce fait, les caractéristiques de différents groupes se superposent, et il n'est pas possible d'établir une classification des groupes qui soit homogène. Comme M. IZARD l'a remarqué à propos de la société mamprusi [2], « on peut définir plusieurs critères, critère ethnique, critère de spécialisation technique, de spécialisation rituelle, d'origine historique, etc., mais ces différents critères n'épuisent pas à chaque fois la totalité des groupes ».

Le statut socio-politique fournit un critère de classification verticale intéressant l'ensemble de la société. A côté de la minorité nakomse, qui se définit par son appartenance au clan issu de naaba Ouédraogo et par sa participation réelle ou potentielle à l'exercice du pouvoir, il y a les gens du commun, *talse*. Cette catégorie sociale est composite à tous points de vue (etchnique, religieux, etc.); elle comprend même un nombre appréciable de personnes qui, sans être nakomse, sont néanmoins des chefs politiques traditionnels. Les *talse* sont tous ceux qui n'ont pas de lien de sang étroit en ligne patrilinéaire avec des chefs nakomse actuels ou proches. Cette catégorie comprend donc les descendants d'anciennes familles nakomse depuis longtemps évincées de la sphère du pouvoir, les Nakomse déchus de leur statut social par suite de graves fautes, et toutes les personnes qui ne sont pas et n'ont jamais été nakomse.

Ninisi et Nakomse se distinguent nettement. Leurs ancêtres appartenaient à des stocks ethniques différents. Les uns étaient autochtones et les autres envahisseurs; ceux-là ont été soumis par ceux-ci, qui contrôlent l'administration centralisée mise en place par eux. Des prétentions, des responsabilités et des prérogatives d'ordre religieux — par rapport à la terre et par rapport au pouvoir — séparent ces deux groupes.

Le groupe yarse, assez répandu dans l'Ouest, présente également des caractères propres. D'origine mande, les premiers Yarse seraient venus en pays mossi sous le règne du moro-naaba Nasbiré; il est attesté qu'ils y furent déjà assez nombreux sous le règne de naaba Koumdoumyé [3]. La tradition orale de Dakola rapporte que naaba Kobgo était accompagné par des Yarse quand il

1. Les chefs mossi ont longtemps exercé leur contrôle politique en pays gourounsi sur des localités plutôt que sur des territoires continus; d'où, l'apparent enchevêtrement des aires soumises à l'influence des divers chefs.

Pour un historique plus détaillé de la colonisation mossi de cette région, on se reportera à KOHLER (J. M.), *Notes sur l'histoire du peuplement et la formation des commandements régionaux dans l'Ouest-Mossi (à paraître)*.

2. *Colloque sur les cultures voltaïques*-Sonchamp, 1967 (p. 81).

3. D'après IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1958b (p. 29), « les Yarsé sont d'origine mandé [...] apparentés aux Dioula ». PAGEARD, 1966 (p. 122), écrit à leur sujet qu'ils « sont originaires du Soudan occidental — des Sarakolé surtout, semble-t-il — accueillis en pays mossi depuis l'époque des Moro Naba Nasbiré et Koumdoumié ».

L'opinion du Lieutenant L. MARC (cité par TAUXIER, 1912, p. 465), selon laquelle les Yarse ne se seraient établis en pays mossi que durant le XVIIIe siècle, ne peut pas être retenue. Cf. l'opinion de MOULINS, reproduite par TAUXIER, 1912 (p. 465) et TIENDREBEOGO, 1964, (p. 17); IZARD, 1967 (p. 223), après avoir repris le point de vue de TIENDREBEOGO, ajoute que « les Nakomse auraient été suivis, dans leur déplacement vers le nord, par des tisserands mandé (sans doute bissa) originaires du nord Ghana, qui comme les Yarsé (eux-mêmes mandé) associaient certainement leur activité artisanale au commerce ».

quitta Ouagadougou pour se diriger vers l'ouest, mais il est possible qu'une confusion se soit établie entre les Yarse et des tisserands mandé originaires du Nord-Ghana, qui faisaient partie de la suite des premiers chefs nakomse (IZARD M., 1967, p. 223). Quoiqu'il en soit, il est certain que les Yarse s'établirent très tôt dans l'Ouest. Un grand nombre d'entre eux y vinrent pour le commerce et furent retenus par les chefs. Musulmans, ils forment généralement des communautés à part, et leur système social diffère en divers points de celui des Mossi.

Les Peuls, les Gourounsi-Léla, et les Silmi-Mossi que l'on trouve aussi dans l'Ouest-Mossi présentent les caractères originaux des ensembles ethniques auxquels ils appartiennent.

Les Nyonyose de l'Ouest, qui se distinguent des Ninisi, sont originaires du royaume de Ouagadougou. Ils ne sont pas considérés comme autochtones dans l'Ouest; leur immigration est ultérieure à l'arrivée des chefs mossi. Les descriptions que R. PAGEARD (1963) a consacrées aux Nyonyose, à partir d'enquêtes dans le Mossi central, s'appliquent donc à ceux de l'Ouest, et on ne sera pas surpris de lire que « le Panzani tengsoba et le chef de Boinsa se déclarent parents des Nioniossé de Pilimpikou »[1]; mais les enquêtes dans cette dernière localité n'ont, jusqu'à présent, apporté que peu de précisions sur les caractéristiques permettant de comparer Pilimpikou à Guilongou dans l'hypothèse où ces localités formeraient « les deux pôles religieux de la société nionioga, d'est en ouest » (PAGEARD R., 1963, p. 16). Enfin, certaines personnes ou certaines familles se disent nyonyose sans être issues du groupe ethnique désigné par ce terme: les connaissances magiques des « maîtres du vent » et les pouvoirs occultes qui y sont associés leur ont été transmis par initiation ou même par transaction.

Les Mowando de l'Ouest sont apparentés à ceux décrits par R. PAGEARD (1963, p. 59) et Y. TIENDREBEOGO (1964, p. 156). Séduit par les danses des masques « voltaïques », leur ancêtre, fils aîné de naaba Ouédraogo, aurait renoncé — au profit de naaba Zoungrana — à la succession de son père à la tête de ce qui devint par la suite l'empire mossi; de cette façon, il pouvait porter lui-même des masques et les laisser à sa descendance.

Les Sikoaba forment une autre société de masques, très nombreuse dans l'Ouest. Les informations laissées par J. B. MELINE (1937-1938) sur les « Sukomse » de la région de Koudougou ne correspondent pas à celles recueillies sur les Sikoaba actuels de la région de Dakola. Ceux-ci paraissent également différents des « Sikobsé » du sud-ouest du Yatenga, dont M. IZARD (1963, p. 276) dit qu'ils forment une société secrète « qui porte le nom de siku et serait principalement une société d'initiation féminine ». Il semble que beaucoup de Sikoaba de l'Ouest soient d'origine ninisi[2], tandis que des groupes d'origines diverses se seraient adjoints à la société sikoa en suivant une initiation. La religion des masques est à l'heure actuelle assez dégradée et toute enquête sur ce sujet s'avère difficile; elle constitue sans doute un héritage des populations autochtones, un héritage qui fut largement partagé.

2. Les groupements locaux.

Les quarante-deux mille habitants qui formaient en 1965 la population de la circonscription administrative de Samba étaient répartis dans trente-deux localités de taille très inégale[3]. Aucune d'entre elles ne comptait moins de trois cents habitants, dix-sept localités avaient une population inférieure à mille habitants, cinq localités en comptaient entre mille et mille cinq cents, six entre ce dernier chiffre et deux mille, et quatre localités avaient une population supérieure à deux mille habi-

1. PAGEARD, 1963 (p. 19).

2. « Il semble nécessaire de rechercher si les pratiques religieuses des Sikomcé n'ont pas une origine niniga », PAGEARD, 1963 (p. 69).

3. Le terme « localité » sera employé dans cette étude pour désigner les groupements humains mossi communément et improprement appelés « villages ». Il ne sera fait usage du mot « village » que dans l'acception administrative de ce terme: quand il s'agit d'unités définies par l'administration, souvent composées de quartiers qui furent largement autonomes à l'époque pré-coloniale. Nombre de ces villages ont été créés par l'administration dans l'unique but de faciliter le contrôle des populations — les opérations de recensement et la collecte de l'impôt. La langue more n'a pas de terme propre pour désigner une communauté villageoise ou communale; une telle réalité ne semble pas exister au-delà de ses formes les plus élémentaires chez les Mossi de l'Ouest.

tants et regroupaient 35 % de la population totale de la circonscription. La plus importante localité, Pilimpikou, avait une population de près de six mille habitants.

Ces localités présentent une étoffe sociologique d'une densité et d'une richesse variables. Tantôt elles ne forment que la somme abstraite de hameaux disparates, unités administratives de formation récente. Tantôt, au contraire, elles constituent des entités sociales organisées et cohérentes, non seulement inscrites dans un même espace aménagé, mais fondées sur des croyances, des rites et des formes de vie communautaire propres, et sur une conscience historique d'appartenance à une communauté locale particulière. Tandis que l'unité de Nibèlla est essentiellement déterminée par les liens de parenté qui lient ses habitants, d'autres localités — telles Pèlla ou Tyè — tirent leur cohésion et leur originalité de l'organisation religieuse des groupements de masques sikoaba; les habitants de Samba se regroupent autour du chef du commandement régional, et Somyaléguèm doit son unité à sa composition ethnique (yarse) et à l'islam. Mais une localité comme Koussana ne présente guère de caractéristiques villageoises spécifiques: elle se définit surtout par rapport aux localités des alentours, particulièrement par rapport à Bouré.

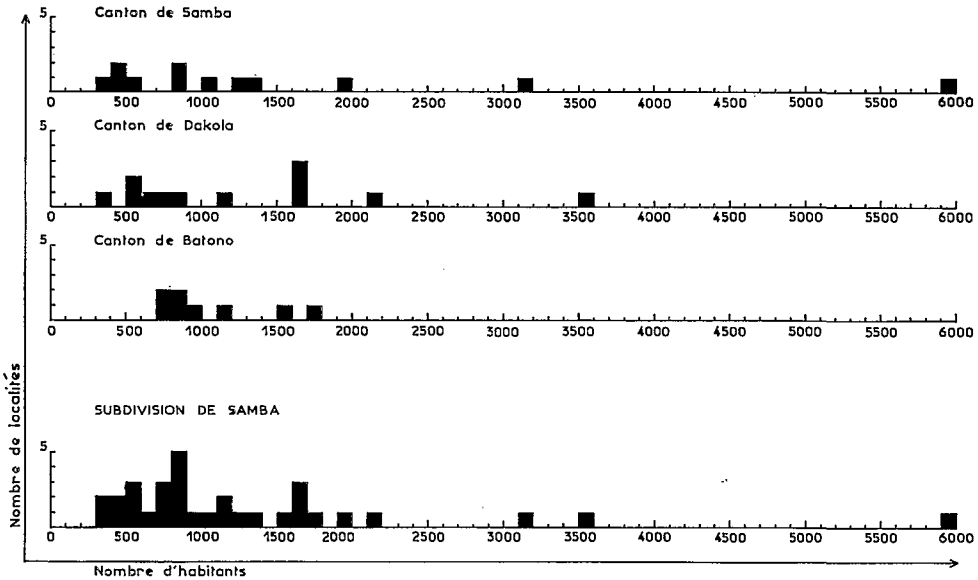


FIG. 9. — Répartition des localités de la Subdivision de Samba selon le nombre des habitants (chiffres obtenus par dépouillement des cahiers de recensement 1965).

L'habitat étant dispersé au milieu des champs permanents, les localités forment ordinairement des aires très étendues. Il n'existe cependant pas de places communes, aucun équipement collectif pour servir en permanence de centre à la vie du groupement local. Les rassemblements se font sur les places réservées aux manifestations coutumières — danses sikoaba ou luttes —, et sur les marchés situés un peu à l'écart des aires d'implantation de l'habitat — mais il n'y en a pas partout et leur importance varie. Dans cette région du Mossi, les déterminations politiques n'ont généralement pas été assez puissantes pour fonder l'unité et la cohésion des localités, et en faire de véritables villages.

Les localités sont toujours divisées en quartiers, *sakse* (sg. *saka*), qui sont des ensembles d'importance numérique inégale pouvant comprendre quelques dizaines seulement ou plusieurs centaines d'individus. Quand un quartier atteint une importance démesurée, il se divise. Il serait intéressant d'étudier l'histoire des quartiers pour chaque stock ethnique ou type de groupe humain, et quels

1. La plupart des habitants de Nibèlla sont membres de la famille Ouédraogo, descendants de naaba Luisomdé, fils de naaba Tengzondé. A Sandya pareillement, les habitants sont membres d'une même famille, parents du chef de Samba.

sont — pour des volumes donnés — les facteurs de cohésion et de désintégration. Mais pour une telle étude, il n'est pas possible d'utiliser les recensements administratifs qui ne reflètent que très imparfaitement la situation des quartiers traditionnels: de nombreux petits quartiers ont été regroupés pour faciliter le contrôle administratif et la perception des impôts.

Les quartiers sont définis par deux sortes de critères, d'habitude complémentaires: une détermination spatiale et une appartenance lignagère. Le quartier est une portion de terroir; mais le quartier est aussi, essentiellement, le regroupement des membres d'un lignage ou d'un segment de lignage — même si des étrangers sont venus demander l'hospitalité au fondateur du quartier ou à ses descendants. De type patrilinéaire, la famille mossi pratique normalement l'habitat patrilocal. Le patrilignage, composé par tous les descendants en ligne patrilinéaire d'un même ancêtre, peut correspondre à l'unité d'un quartier [1], ou bien il peut regrouper les habitants de plusieurs quartiers d'une même localité ou de localités différentes [2]. Parfois, les critères géographiques et sociologiques sont en concurrence. De nombreuses personnes se réclament membres d'un autre quartier que celui où elles habitent et où elles possèdent des terres: ayant quitté leur quartier d'origine pour se libérer de l'emprise des aînés ou pour trouver de nouvelles terres de culture, elles continuent à accorder une importance primordiale à leur appartenance lignagère. Les quartiers se caractérisent par des relations sociales intenses, ils sont dotés d'un équipement sociologique plus important que les localités.

Les quartiers sont formés par des unités d'habitation appelées *zagse* (sg. *zaka*), dispersées au milieu des champs permanents [3]. Ces enclos familiaux sont constitués par un ensemble de cases rondes, reliées par des murs courbes formant enceinte; à l'intérieur de l'enceinte, qui ne compte normalement qu'une entrée, d'autres cases peuvent être disposées çà et là, avec des courettes toujours séparées par des murs. On y trouve aussi, en nombre croissant, des cases rectangulaires à toits plats. Devant l'entrée de l'enclos, un hangar couvert de tiges de mil ou de paille tressée sert de lieu de palabre. Les greniers en paille contenant les céréales sont groupés non loin de là. Les greniers en terre qui contiennent le mil battu, le riz, les arachides, les pois de terre et le coton sont toujours dans la cour de l'habitation, ou même à l'intérieur des cases. Les meules se trouvent le plus souvent dans la cour [4].

Chaque enclos familial est habité par un segment plus ou moins étendu d'un même patrignage. Les plus grandes unités d'habitation réunissaient autrefois les descendants directs et les descendants des frères cadets d'un même aïeul vivant. Mais ces grandes unités ont éclaté depuis assez longtemps. Et la tendance actuelle porte les enclos à se diviser en unités séparées de plus en plus réduites.

3. L'organisation administrative.

Comme l'autorité coloniale avait choisi de s'appuyer sur les autorités politiques traditionnelles, les découpages administratifs ont généralement été opérés compte tenu de l'organisation territoriale ancienne. Ainsi fut créée la subdivision de Yako, composée en majeure partie des cantons dont les

1. Le patrilignage des tambourinaires du chef de Dakola, dont le patronyme est Zongo, forme le quartier Loungo de Dakola.

2. Les membres du patrilignage du chef de canton de Dakola habitent divers quartiers qui leur sont réservés dans plusieurs localités du canton et même hors du canton.

3. La langue more emploie deux termes pour désigner l'unité de résidence mossi. *Yiiri* (pl. *yiya*): désigne la maison proprement dite ou un ensemble de constructions formant la demeure d'une famille — ce qui peut se traduire par le mot « maison ». *Zaka* (pl. *zagse*): désigne les cours clôturées, situées devant la plupart des cases à l'intérieur d'une unité de résidence, ou la cour intérieure formée par l'ensemble des cases reliées par les murs extérieurs ; par extension, *zaka* désigne aussi l'ensemble des constructions qui ouvrent sur une cour intérieure. Le terme « concession », impropre pour désigner un *yiiri* mossi, sera évité; on emploiera de préférence les termes « maison » ou « enclos » — ce dernier étant la traduction littérale de *zaka*.

4. Un socle rond et massif en terre porte un nombre de meules dormantes à peu près équivalent au nombre de femmes adultes habitant l'enclos. Ces meules servent à préparer la farine de mil ou de maïs, et à triturer les amandes de karité.

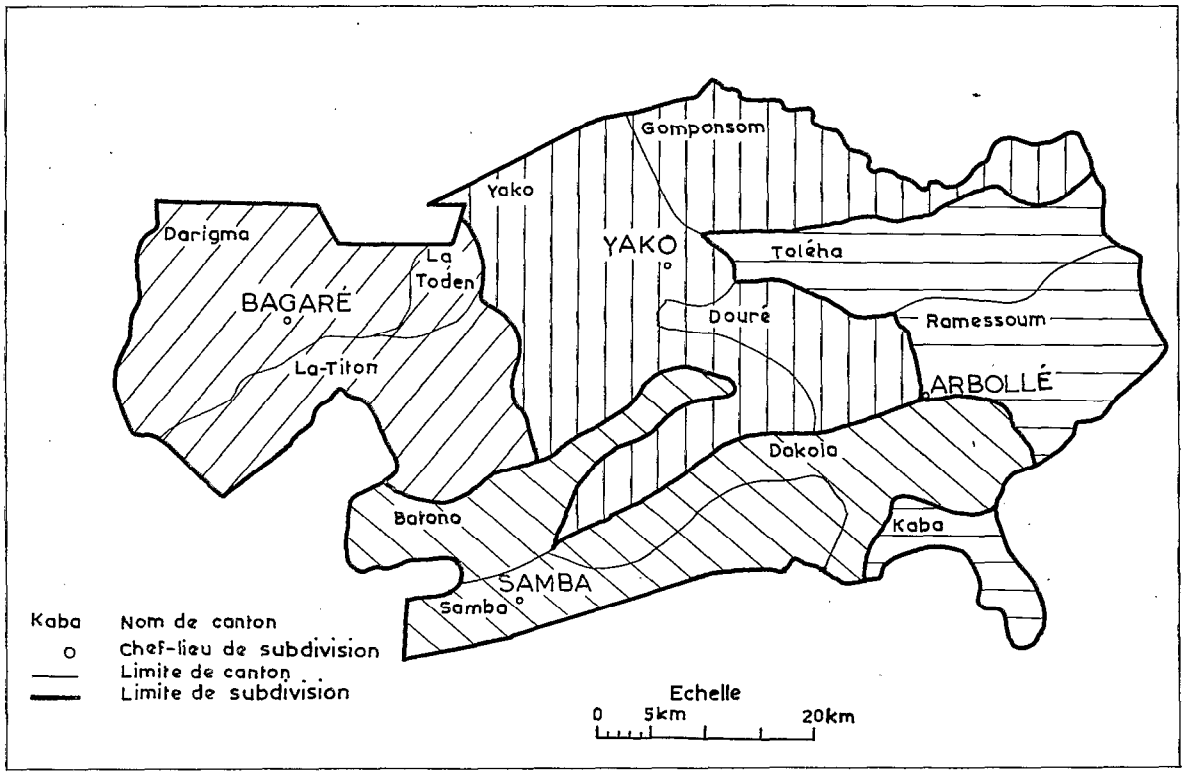


FIG. 10. — Croquis des cantons et subdivisions du cercle de Yako.

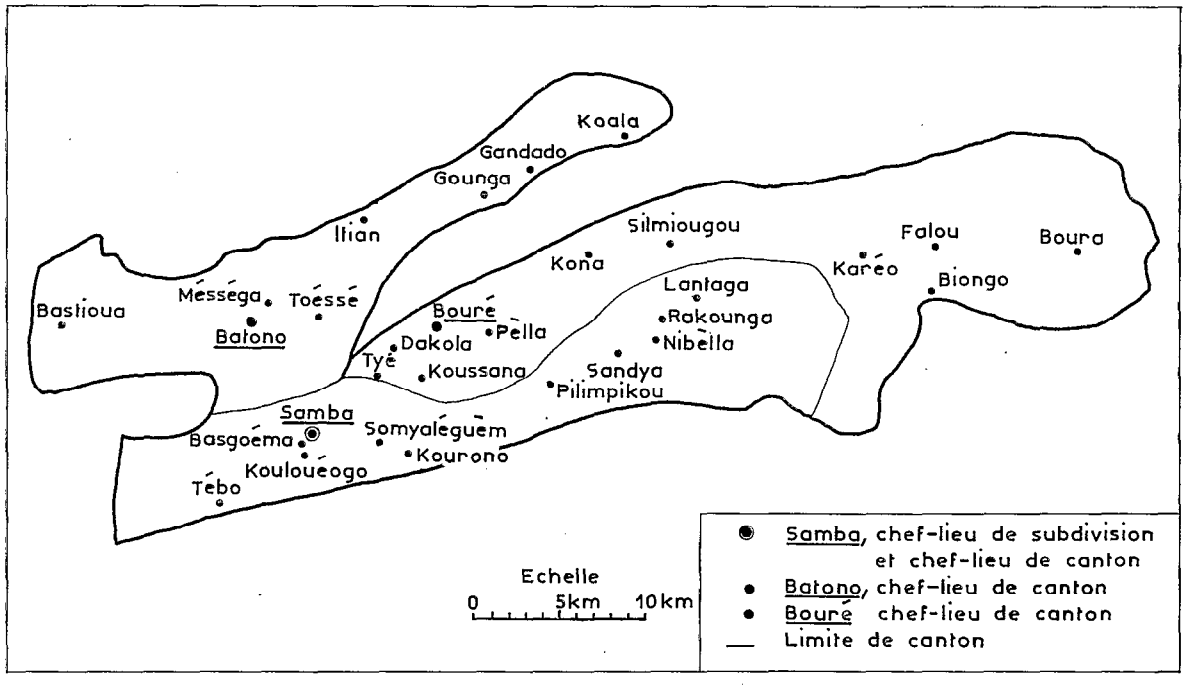


FIG. 11. — Croquis des cantons de la subdivision de Samba.

chefs dépendaient plus ou moins du chef de Yako. Certains remaniements de la structure traditionnelle et l'accroissement du pouvoir du chef de Yako firent de la nouvelle unité administrative un ensemble assez homogène. Finalement composée de douze cantons (Darigma, La-Titon, La Toden, Yako, Gomponsom, Toléha, Douré, Ramessoum, Batono, Dakola, Samba et Kaba), la subdivision de Yako dépendait administrativement du cercle de Koudougou [1].

La subdivision de Yako ne fut érigée en cercle autonome qu'en 1955 [2]. Cette mesure a eu des conséquences heureuses en assurant une meilleure gestion administrative de l'ancienne subdivision qui, éloignée de Koudougou, avait souvent été négligée par manque de moyens humains, financiers et matériels.

Les postes administratifs créés plus tard dans le cercle de Yako furent à leur tour érigés en cercles autonomes, en 1964 [3]. Quatre cercles résultèrent du partage de l'ancien cercle de Yako: un cercle de Yako réduit, les cercles de Bagaré, Arbollé et Samba. Ce dernier comprenait les cantons de Batono, Samba et Dakola. Les nouveaux cercles eurent une existence aussi théorique qu'éphémère: faute de bureaux et de résidences, les commandants restèrent à Yako, et leurs tournées dans les circonscriptions étaient rares par manque de véhicules ou de carburant. En 1966, les cercles de Bagaré, Arbollé et Samba redevinrent des subdivisions du cercle de Yako, rétabli dans ses dimensions antérieures [4]. Comme les limites des anciens cercles, les limites des trois subdivisions coïncident avec les limites des cantons qui les composent, d'où résultent des formes territoriales bizarres et contraires aux exigences d'une gestion administrative rationnelle [5]. Une enclave dépendant directement de Yako entaille profondément la subdivision de Samba, dont une excroissance coupe en deux la subdivision d'Arbollé en isolant le canton de Kaba; durant l'hivernage, le commandant de Samba doit passer par Yako pour visiter la partie est de sa subdivision, car la piste de Pilimpikou est impraticable [6]. Il est à craindre que ces difformités du nouveau découpage territorial ne constituent à l'avenir un handicap pour la formation d'unités administratives efficaces.

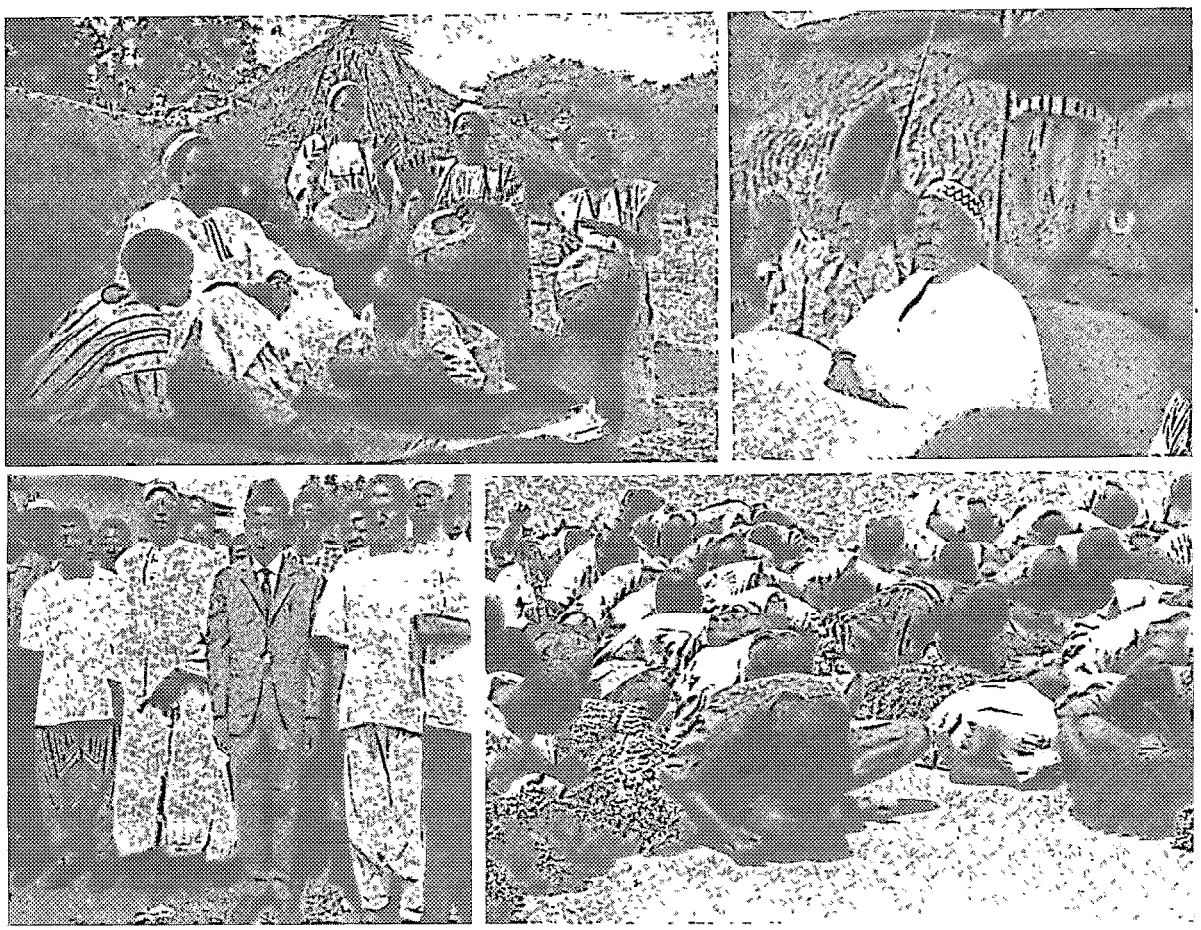
4. Aperçu démographique.

a) Structure de la population par sexe et par age.

Les enquêtes démographiques effectuées dans le cadre de cette étude, à Dakola en 1965 et à Samba en 1967, n'ont touché qu'une population réduite — moins de quatre mille personnes au total —, et il n'est nullement certain que les échantillons aient été représentatifs de l'ensemble de la population de la subdivision de Samba. Ces enquêtes ont simplement apporté quelques renseignements grossiers d'ordre structurel, et elles ont permis de mesurer pour ces localités l'écart séparant la réalité démographique des chiffres diffusés par l'administration. Il n'est pas possible d'en tirer des informations valables relatives au mouvement naturel de la population.

Les caractéristiques structurelles des populations de Dakola et de Samba rejoignent les données qui ressortent d'un dépouillement systématique de l'ensemble des cahiers de recensement de la subdivision de Samba (après le recensement de 1965-1966); on se limitera donc ici à l'exposé des secondes qui ont l'avantage de concerner une population plus nombreuse (plus de quarante mille personnes).

1. Yako n'a été rattaché au cercle de Ouagadougou que durant assez peu de temps, au début de la colonisation.
2. Arrêté général n° 1868, du 14 mai 1955.
3. Les chefs des postes administratifs avaient été nommés peu de temps avant la création des cercles. Ainsi, un chef de poste administratif avait été nommé pour Samba, le 10 octobre 1964 (décret n° 409/PRES/IS/DI); le poste fut érigé en cercle le 17 novembre 1964 (décret n° 462/PRES/IS/DI).
4. Décret du 10 mars 1966 (n° 78/PRES/IS/DI).
5. Les limites reportées sur les croquis des cantons et subdivisions du cercle de Yako et des cantons de la subdivision de Samba sont approximatives. Elles ont été établies à partir de documents et d'informations imprécis. Il n'existe aucun travail cartographique rigoureux sur ces limites.
6. Le choix de Samba comme chef-lieu de subdivision est critiquable. Toèssé est mieux situé: à l'écart des chefs-lieux de canton, c'est une localité en pleine expansion, avec un centre commercial important. Samba aurait été choisi pour récompenser d'anciennes fidélités politiques.



PL. II. — Les autorités politiques.
1. Le chef de Batono. — 2. Le chef de Dakola. — 3. Un commandant de cercle et un chef traditionnel, à Samba. 4. Salutations du chef de Batono.

D'après une note adressée par le cercle de Yako au ministère de l'Intérieur et de la Sécurité de Haute Volta, le 10 juillet 1964, la population des cantons de Samba, Dakola et Batono était, à cette date, de 34 636 habitants. Le dépouillement des cahiers de recensement, effectué en 1965, a permis de conclure que ces trois cantons comptaient 42 296 personnes recensées — soit environ 20 % de plus que ne l'indiquait la note de 1964. Cette différence illustre l'imprécision qui affecte souvent les chiffres établis par l'administration. Il semble toutefois, après quelques sondages, que les recensements effectués en 1965 et 1966 ont serré la réalité d'assez près; c'est donc à partir des informations récentes contenues dans les cahiers de recensement que fut établie la réparition de la population de la subdivision de Samba par sexe et par tranches quinquennales d'âges [1].

Dans les trois cantons de la subdivision, le nombre des hommes excède celui des femmes aussi bien pour les premiers âges que pour l'âge adulte. Ce déséquilibre ne peut être expliqué que par la tendance des chefs de famille à ne pas déclarer aux enquêteurs l'ensemble des personnes de sexe féminin qui dépendent d'eux. Ce comportement résulte souvent de l'intention d'échapper à l'imposition. Un grand nombre de jeunes filles promises en mariage mais habitant encore avec leurs parents

1. Le dépouillement systématique des cahiers de recensement du canton de Konkistenga — 31 979 personnes recensées en 1965 — a seulement permis d'établir que les recensements ont été effectués de façon à interdire une quelconque exploitation démographique des informations consignées dans ces cahiers.

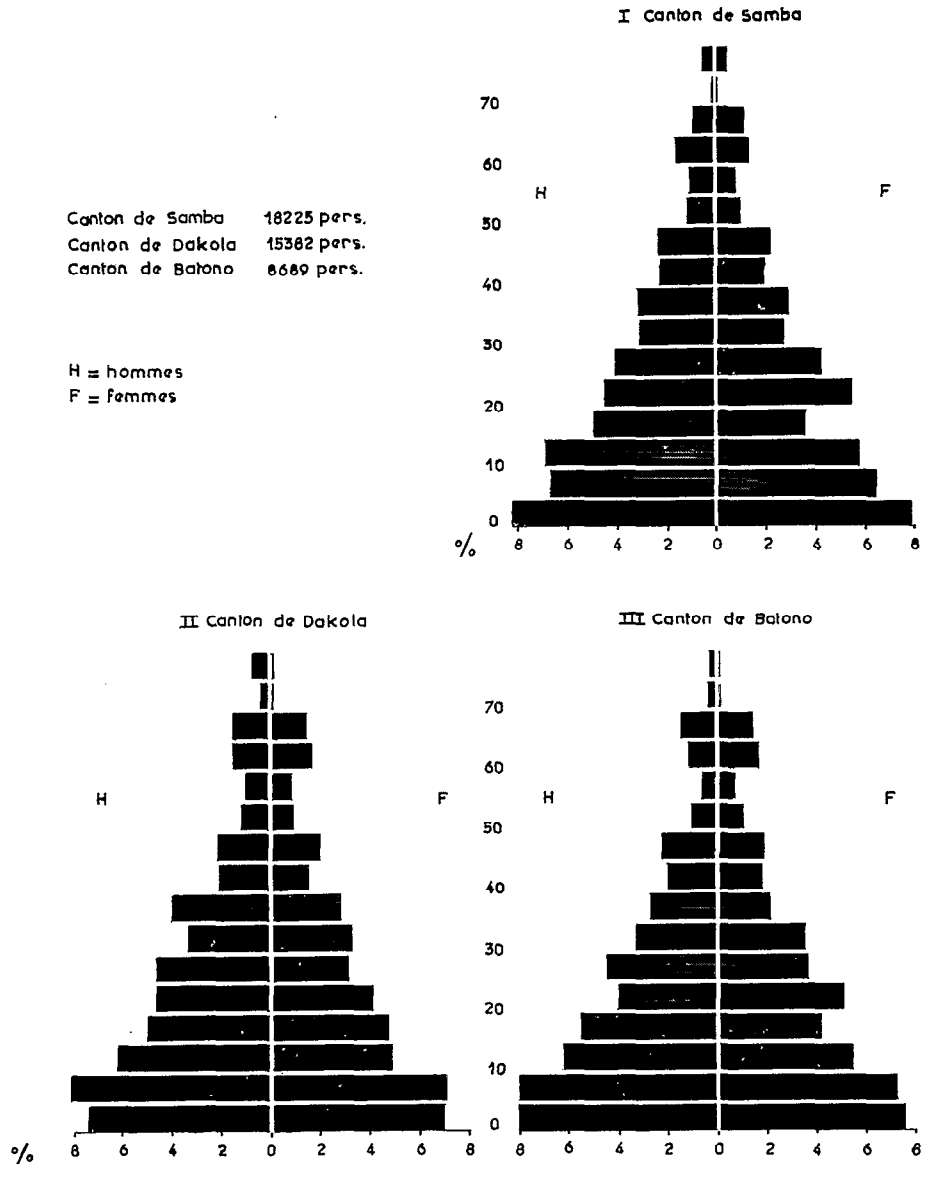


FIG. 12. — Structure par âge et par sexe de la population de la subdivision de Samba (recensement 1965-1966)

ne sont pas déclarées par ceux-ci, qui estiment que l'impôt devrait être payé pour elles par leurs fiancés. Il est d'autre part fréquent que les veuves, les femmes évadées, divorcées ou répudiées, et revenues dans l'enclos familial de leur père ou de leur frère, ne soient pas déclarées. Les jeunes filles enlevées par leurs amants et les femmes qui ont quitté leurs maris pour rejoindre d'autres hommes sont rarement déclarées dans la localité d'accueil avant que leur situation ait été normalisée.

La répartition de la population par sexe et par tranches quinquennales d'âge fait apparaître des anomalies dues à des erreurs commises dans l'estimation des âges lors du recensement. Pour les hommes comme pour les femmes, les tranches d'âges de soixante à soixante-neuf ans sont sensiblement plus importantes que les tranches inférieures — notamment celle de cinquante-cinq à cinquante-neuf ans. C'est que de nombreuses personnes ont déclaré un âge supérieur à leur âge réel, de façon à se placer dans la catégorie des vieillards exemptés de l'impôt. Le nombre des jeunes filles

du groupe de quinze à dix-neuf ans a certainement été sous-estimé dans les cantons de Samba et de Batono, tandis que la tranche d'âge supérieure a été sur-estimée : cette erreur, fréquente dans les enquêtes démographiques en Afrique, a pour cause la tendance des recenseurs à vieillir les jeunes femmes mariées [1]. Le nombre relativement réduit des hommes de la tranche de vingt à vingt-quarte ans dans le canton de Batono est surprenant. Enfin, dans le même canton et plus nettement dans celui de Dakola, on relève une insuffisance de la première tranche d'âge ; de nombreux jeunes enfants n'ont pas été recensés.

L'ensemble de ces anomalies permet une juste appréciation des méthodes habituelles de recensement. Mais il n'est guère possible de tirer des cahiers de recensement des informations d'ordre démographique sûres et précises. Même la répartition de la population par grands groupes d'âge n'est pas rigoureusement exacte en raison de la sous-estimation du nombre des enfants en bas âge, à laquelle s'ajoute une surestimation des vieillards. Au niveau de la subdivision, toutefois, on obtient des résultats assez proches des chiffres par ailleurs connus pour l'ensemble du pays mossi: 42 % d'enfants de moins de quinze ans, 51 % de personnes de quinze à cinquante-neuf ans, et le reste de vieillards âgés de soixante ans et plus. La population active représente donc à peu près la moitié de la population totale.

b) LES DENSITÉS.

Selon le rapport politique annuel adressé le 25 mai 1968 par le cercle de Yako au ministère de l'Intérieur et de la Sécurité, ce cercle comptait à la fin de 1967 une population de 167 330 habitants. La superficie du cercle étant d'environ 3 162 km² [2], la densité de la population atteignait près de 53 habitants au km². Ce chiffre est élevé si on le compare aux densités du reste du pays mossi et de l'ensemble de la Haute Volta. En effet, l'enquête démographique de 1960-1961 [3] a fourni les indications suivantes: 45,5 habitants au km² au Yatenga; 32,3 pour la strate du Mossi central; 34,8 pour l'ensemble du pays mossi; et seulement 16 habitants au km² sur tout le territoire de la Haute Volta.

Il n'existe aucune zone inhabitée dans le cercle de Yako. La zone la moins dense compte entre 10 et 19,9 habitants au km², mais elle est de superficie réduite [4]. Deux zones assez vastes ont une densité de 35 à 49,9. Mais la zone la plus caractéristique est celle qui compte plus de 75 habitants au km²: elle comprend les alentours de Yako, puis elle s'étire vers le sud, avant de s'élargir au niveau de la subdivision de Samba. La densité très élevée de cette zone peut être partiellement expliquée par l'attraction de la localité de Yako, par la fertilité exceptionnelle des sols qui se rattachent aux formations birrimiennes, et accessoirement par la piste qui mène à Koudougou.

D'après le dépouillement des cahiers de recensement effectué en 1965, la circonscription de Samba comptait à cette époque 42 296 habitants [5], soit environ le quart de la population du cercle de Yako. Sa superficie étant approximativement de 750 km² [6], la densité de la population y était un peu supérieure au chiffre connu pour l'ensemble du cercle de Yako. La majeure partie de la population se concentre dans la partie ouest de la subdivision.

Ce rapide aperçu sur les densités suggère l'ampleur des problèmes économiques et sociaux qui résultent d'aussi fortes concentrations de population. Le manque de terrains de culture dans les endroits les plus peuplés exerce une forte pression sur le système agraire et contribue sans doute à amplifier les mouvements de migration qui causent le départ des éléments les plus dynamiques et les plus productifs de la société.

1. Cf. *La situation démographique en Haute Volta, résultats partiels de l'enquête démographique 1960-1961...*, 1962, p. 29.

2. *Rapport économique 1965*, Cercle de Yako, ms., Arch. Yako. D'autres rapports administratifs font état de superficies légèrement différentes. En réalité, il semble que la superficie du cercle soit un peu inférieure au chiffre indiqué, ce qui augmenterait encore la densité.

3. *La situation démographique en Haute Volta, résultats partiels de l'enquête démographique 1960-1961...*, 1962.

4. Se reporter au croquis des densités de population du cercle de Yako (Fig. 13).

5. Le rapport politique annuel adressé par le cercle de Yako au ministère de l'Intérieur et de la Sécurité, le 25 mai 1968, ne fait état pour la subdivision de Samba que d'une population de 42 220 personnes.

6. La superficie de la subdivision de Samba n'est pas connue de façon précise. Le chiffre proposé a été établi de manière approximative à partir du croquis des cantons de la subdivision de Samba.

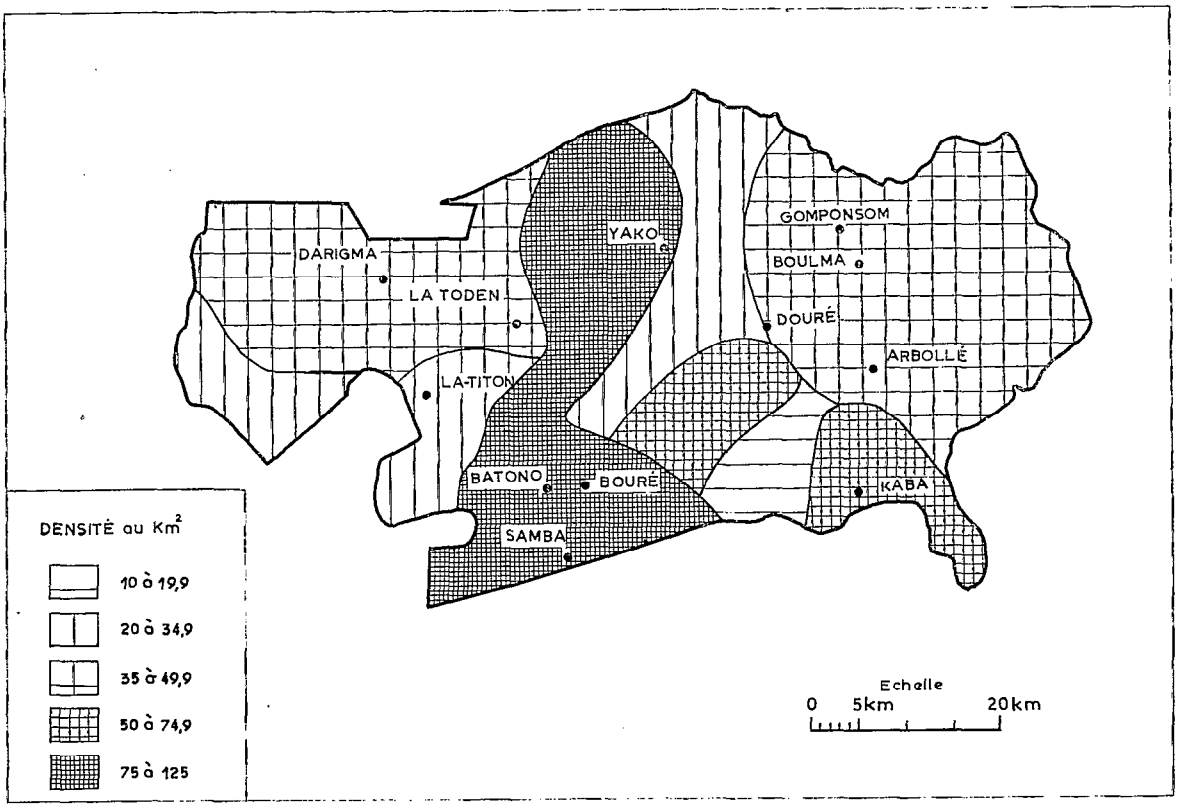


FIG. 13. — Croquis des densités de population — Cercle de Yako

HABITAT ET PAYSAGE AGRAIRE A DAKOLA

A. — LE MILIEU NATUREL.

Tandis que l'implantation humaine sur le morne plateau peu différencié du Mossi central apparaît généralement assez quelconque, les localités situées aux abords des collines du birrimien ou dans les massifs présentent des originalités remarquables commandées par des contraintes géographiques et une grande variété pédologique.

Le site de Dakola est essentiellement tributaire des formations birrimiennes qui culminent au mont Tang'kyemde, à 8 km à l'est-nord-est, et dont les derniers mouvements importants à l'ouest s'achèvent sous forme de collines d'une altitude de 400 m environ, à 1 km au nord de la localité. Par ailleurs, le paysage tire ses caractéristiques de ce qui subsiste d'une cuirasse intermédiaire entre les sommets des collines et la plaine, et de l'existence d'un niveau cuirassé à faible profondeur sous la plaine.

Les collines birrimiennes, *tense* [1], se déploient d'ouest en est, au nord du territoire de Dakola, en une chaîne continue qui rejoint le massif principal. Leurs sommets dépourvus de cuirasses sont

1. *Tanga* (pl. *tense*) : montagne.

arrondis, et leurs flancs très ravinés présentent des pentes de 12° à 25°. Elles sont constituées de roches vertes d'origine volcanique, par endroits associées à des schistes, et on y remarque la présence de quartzites. Ces collines portent des sols fertiles, reconstitués en permanence par décomposition de la roche-mère: ce sont des sols assez profonds, bien drainés et relativement meubles. De couleur rougeâtre, ils présentent une texture argileuse, et ils comportent des éléments sableux à grains variables. Ces collines sont couvertes de graminées et portent des arbres appartenant aux expèces communément sélectionnées dans la région.

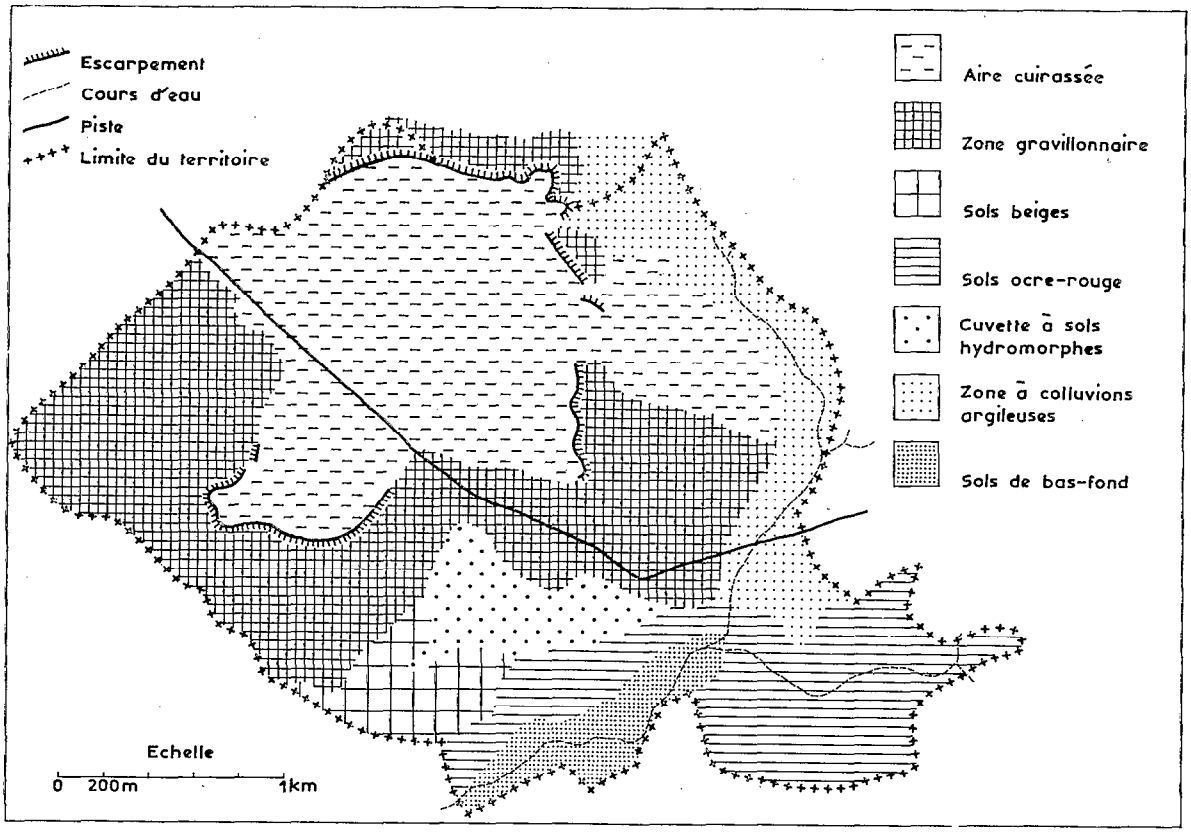


FIG. 14. — Croquis du milieu naturel du territoire de Dakola.

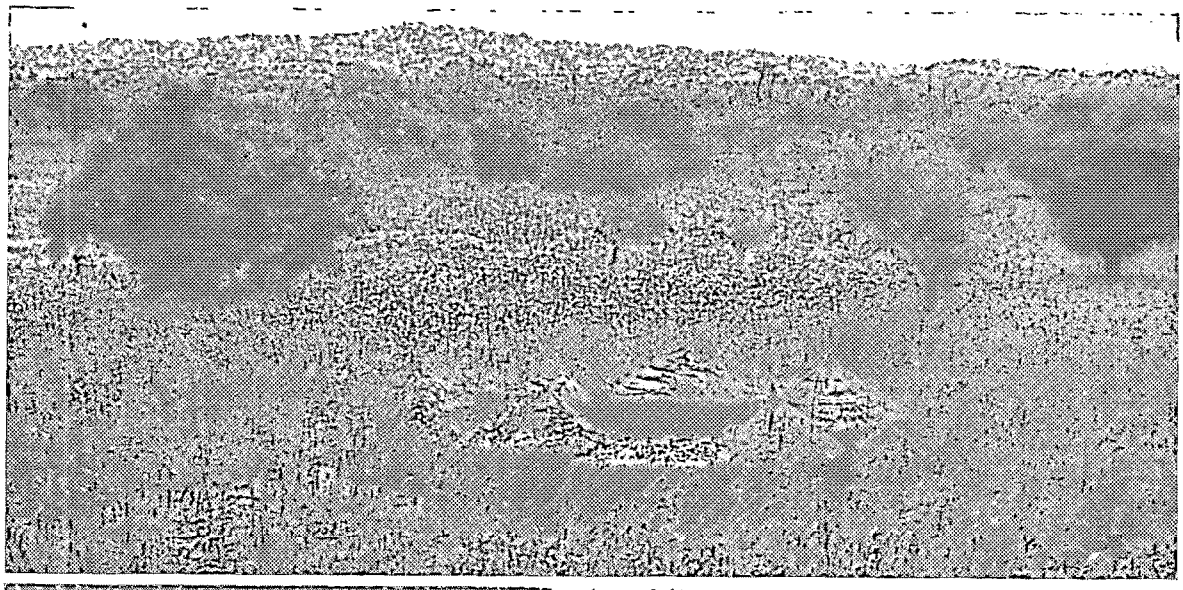
Une dépression, présentant des affleurements granitiques du socle et par ailleurs couverte de sols sablo-argileux, sépare les collines birrimiennes d'une vaste étendue tabulaire de terrains latéritiques situés au nord des habitations de Dakola. Dans cette dépression, la végétation est surtout composée d'épineux (des mimosées).

Le plateau correspondant au moyen glacis, qui marque une légère pente en progression vers l'est — vers le centre du massif —, se rompt à Dakola en formant un talus; çà et là, d'importants

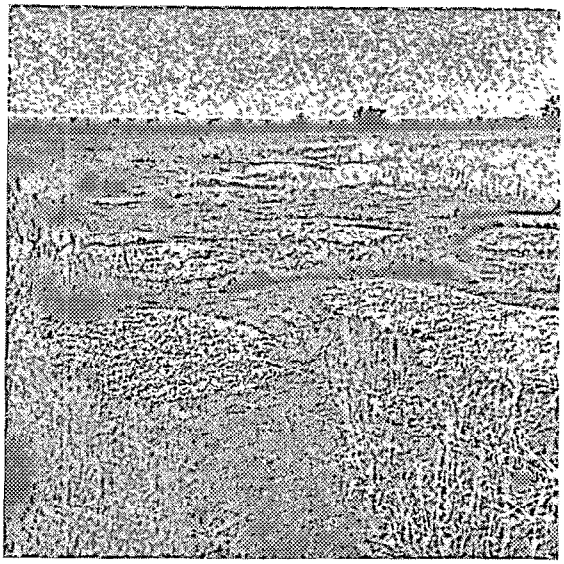
---

PL. III. — Ci-contre : Le milieu naturel de Dakola.

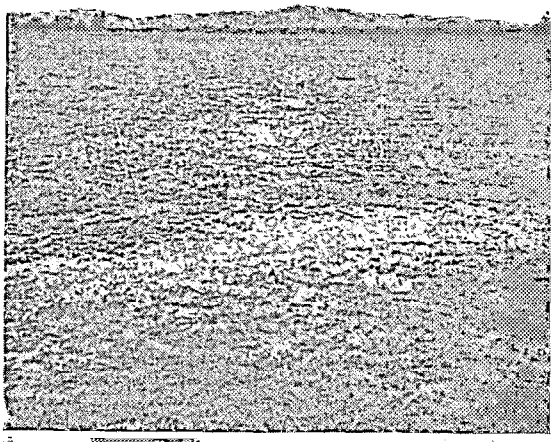
1. Champs permanents de l'aire habitée; à l'horizon, les montagnes de Pilimpikou. — 2. Le plateau cuirassé; au premier plan, séchage des pois de terre. — 3. Savane édaphique dans la cuvette à sols hydromorphes. — 4. Collines birrimiennes au nord de Dakola. — 5. Champ sur colline birrimienne.



1



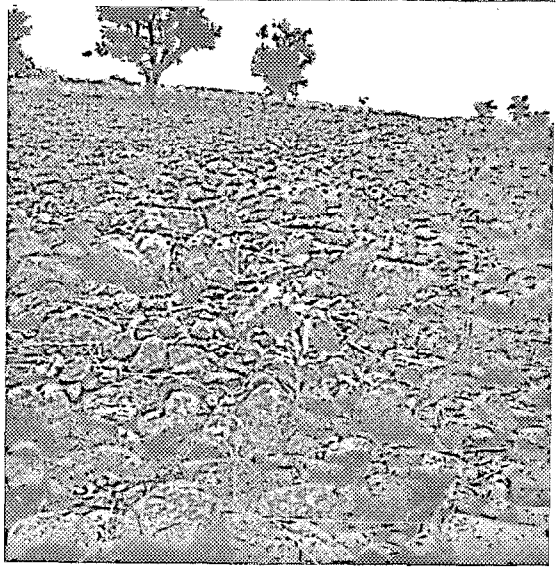
2



3



4



5

escarpements le relient à la partie basse du terroir [1]. Sur ce plateau, la cuirasse ferrugineuse se montre à nu en beaucoup d'endroits et offre un paysage de bowal. Ailleurs, le sol est essentiellement composé de gravillons latéritiques, *zengdga*; il est souvent encombré de débris de cuirasse. Un tapis de graminées couvre les maigres sols de ce plateau, où les arbres sont assez rares — on y trouve des raisiniers.

Au pied du plateau s'étendent des sols meubles, composés de cailloux ferrugineux et d'éléments sableux et argileux en proportion variable. La bande de terrain située à l'est et au sud du plateau cuirassé est relativement fertile; elle forme un parc à balanzans ou à karités, où les cultures ne cèdent la place qu'à de rares jachères, peu étendues et toujours récentes. A l'ouest du plateau, la terre est plutôt médiocre, le peuplement arboré est plus clairsemé, et l'occupation du sol est moindre.

Au sud du territoire de Dakola coule un cours d'eau temporaire provenant du cirque de Pèlla et qui se dirige vers Samba; il sépare Dakola de Tyé [2]. Le long de ce cours d'eau, on trouve des sols argileux gris-bruns, compacts et hydromorphes, *baoogo* (bas-fond). Ces sols font l'objet d'une culture intensive. Il y pousse quelques grands arbres, en particulier des tamariniers et des caïlcédrats. Les terrains non cultivés sont envahis par de hautes herbes. Dans le lit du cours d'eau apparaît par endroits un niveau cuirassé. Un affluent de ce cours d'eau coule pendant l'hivernage à l'est du territoire de Dakola.

Les terres situées à l'extrémité est du territoire sont constituées par des colluvions provenant des collines birrimiennes. Ce sont des sols surtout argileux de coloration brune, relativement fertiles, assez bien drainés dans leur partie supérieure mais engorgés d'eau au moment des pluies dans leur partie sud; à l'approche des versants, ils sont jonchés de nombreux cailloux. Ces terres sont appelées *bole* [3]. Elles portent dans les zones les moins cultivées un important peuplement d'arbustes épineux et de cesalpinacées [4].

La partie centre-sud de Dakola forme une sorte de cuvette, où une cuirasse peu profonde supporte des sols gris-clair, de structure massive, argileux et hydromorphes, sols compacts, mal drainés et lessivés. Ces terrains réputés incultes reçoivent l'appellation *dasem-pwega* [5]; ils ne portent que des graminées, aucun arbre.

Entre la cuvette et le bas-fond s'étend une bande de sols de coloration ocre-rouge, ou orangée, sols argilo-sableux à grains fins, bien drainés et assez meubles. Ces terres, appelées *zimiugu*, sont légèrement surélevées par rapport aux terrains environnants.

Enfin, un dernier type de sol, appelé *zinare*, constitue au sud-ouest une zone intermédiaire entre le *zengdga*, le *dasem-pwega*, et le *zimiugu*. C'est un sol gris-beige à composition variable d'argile et de sable, à grains assez fins, sol relativement meuble, mais lessivé en maints endroits par les eaux de ruissellement. La végétation de cette zone se caractérise par un envahissement de combretacées.

Dakola présente donc un milieu naturel fort différencié. L'implantation résidentielle et agraire s'en trouve a priori déterminée dans une large mesure. Le glacis à recouvrement gravillonnaire, situé au pied du plateau cuirassé, constitue en fait l'unique zone du terroir propice à l'habitat selon les

1. Au-delà de la dépression de Dakola, à environ 3 km à l'est, près de Bouré, et jusque vers Pèlla, on remarque l'existence de buttes couvertes de cuirasses sommitales ferrugineuses; ces cuirasses sont vraisemblablement les lambeaux d'une cuirasse qui se prolongeait autrefois jusqu'à Dakola. Cf. DAVEAU, LAMOTTE, ROUGERIE, 1962.

2. La localité de Tyè se trouve en majeure partie au sud du cours d'eau. Elle n'est donc pas correctement placée sur la carte de l'Afrique de l'ouest à 1/200 000. Le site désigné comme étant Tyè sur cette carte est en réalité le quartier Segden de Dakola; toutefois, Tyè comprend près de Segden, au nord du cours d'eau, un quartier isolé appelé Goudry.

3. *Bole*: « Rendre lisse au moyen d'un enduit », ALEXANDRE, 1953 (p. 54). Allusion à la couche d'argile qui recouvre le sol.

4. *Bauhinia reticulata*.

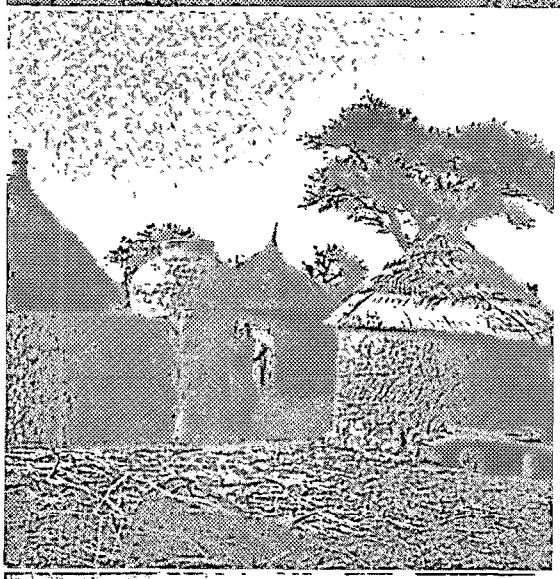
5. *Dasem-pwega* (pl. *dasem-pwese*): terrain stérile.

PL. IV. — Paysage et habitat.

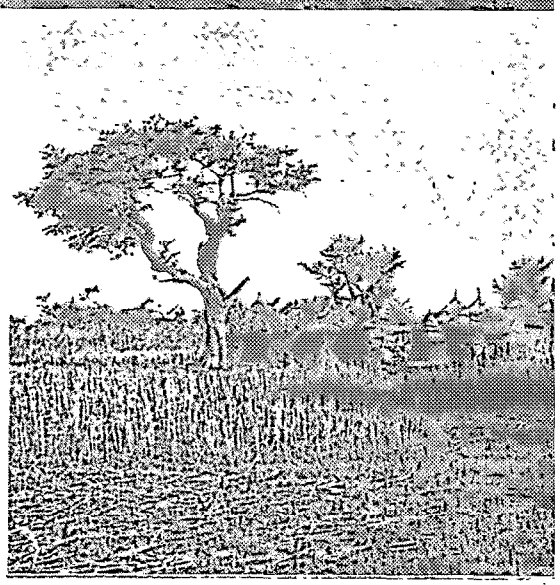
1. Un quartier de Pèlla, entre les collines birrimiennes. — 2. Enclos familial à Dakola; au centre, grenier en terre. — 3. Autour d'un enclos, tiges de sorgho coupées à 50 cm de hauteur, pour protéger les poussins et les pintadeaux contre les rapaces. — 4. Au centre d'un enclos, socle des meules ; au fond, la récolte. — 5. Grenier à céréales.



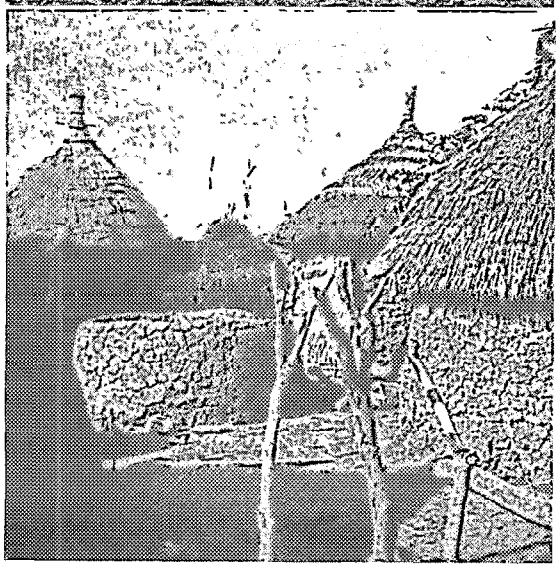
1



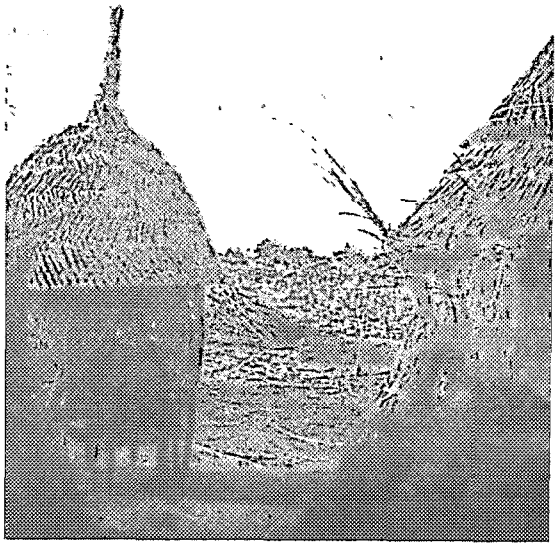
2



3



4



5

normes habituellement retenues — à l'abri de l'eau, proche des puits, et pouvant supporter des champs quasi permanents. Du point de vue pédologique, Dakola comporte une grande variété de sols qui, dans l'ensemble, ont une bonne valeur agronomique.

B. — L'IMPLANTATION DE L'HABITAT.

1. Répartition de la population selon l'habitat.

Les enclos familiaux de Dakola regroupent en moyenne 9,7 habitants par enclos. Plus de la moitié des enclos comptent moins de dix habitants, et un peu plus du tiers rassemblent de dix à quatorze personnes. L'unité d'habitation la plus réduite regroupe trois individus et la plus importante en rassemble vingt-deux. Le nombre moyen d'habitants par enclos familial varie peu entre les quartiers — minimum : 8,7 à Zemkom, maximum : 11,1 à Loungo.

Plus de la moitié des enclos familiaux ne sont habités que par un seul ménage [1], et regroupent 46 % de la population de Dakola. Un tiers environ des enclos comprennent deux ménages, et représentent 36 % de la population. Deux enclos seulement sur un total de cinquante-huit regroupent quatre ménages ; aucun n'en regroupe davantage. La taille moyenne des ménages est de six personnes, mais cette moyenne recouvre des disparités importantes. Les ménages nombreux habitent le plus souvent des enclos indépendants, tandis que les ménages les plus réduits se trouvent dans la catégorie des enclos groupant trois ou quatre ménages. Les trente-deux ménages qui forment des enclos séparés comptent en moyenne un peu plus de huit personnes par ménage ; cette moyenne tombe à moins de six pour les trente-huit ménages regroupés deux par deux dans les enclos ; et les vingt-trois ménages qui cohabitent à trois ou plus ne comptent en moyenne que quatre personnes. La force numérique des ménages constitue donc un facteur déterminant de l'évolution de l'habitat : les petits ménages restent de préférence groupés tandis que les ménages nombreux ont tendance à se constituer en enclos familiaux autonomes.

*
* *

L'enclos familial de Zongo Kagnondo constitue l'un des ensembles d'habitation les plus peuplés et matériellement les plus importants de Dakola. L'enclos de Ouédraogo Noregma est le plus petit de la localité. Celui de Guiguemdé Zouré est intéressant par la présence d'une construction rectangulaire pour le chef d'enclos et par le grand nombre de cases disponibles. Le croquis de l'enclos familial du chef de Dakola est donné à titre documentaire. Ces croquis illustrent l'organisation intérieure des enclos.

a) Affectation des constructions dans l'enclos familial de Zongo Kagnondo. [2]

Le chef de l'enclos cohabite avec sa première épouse et son fils dans la case n° 3.

La seconde épouse du chef d'enclos, veuve héritée, cohabite avec deux filles de son frère aîné dans la case n° 4.

Le premier frère cadet du chef d'enclos occupe la case n° 9.

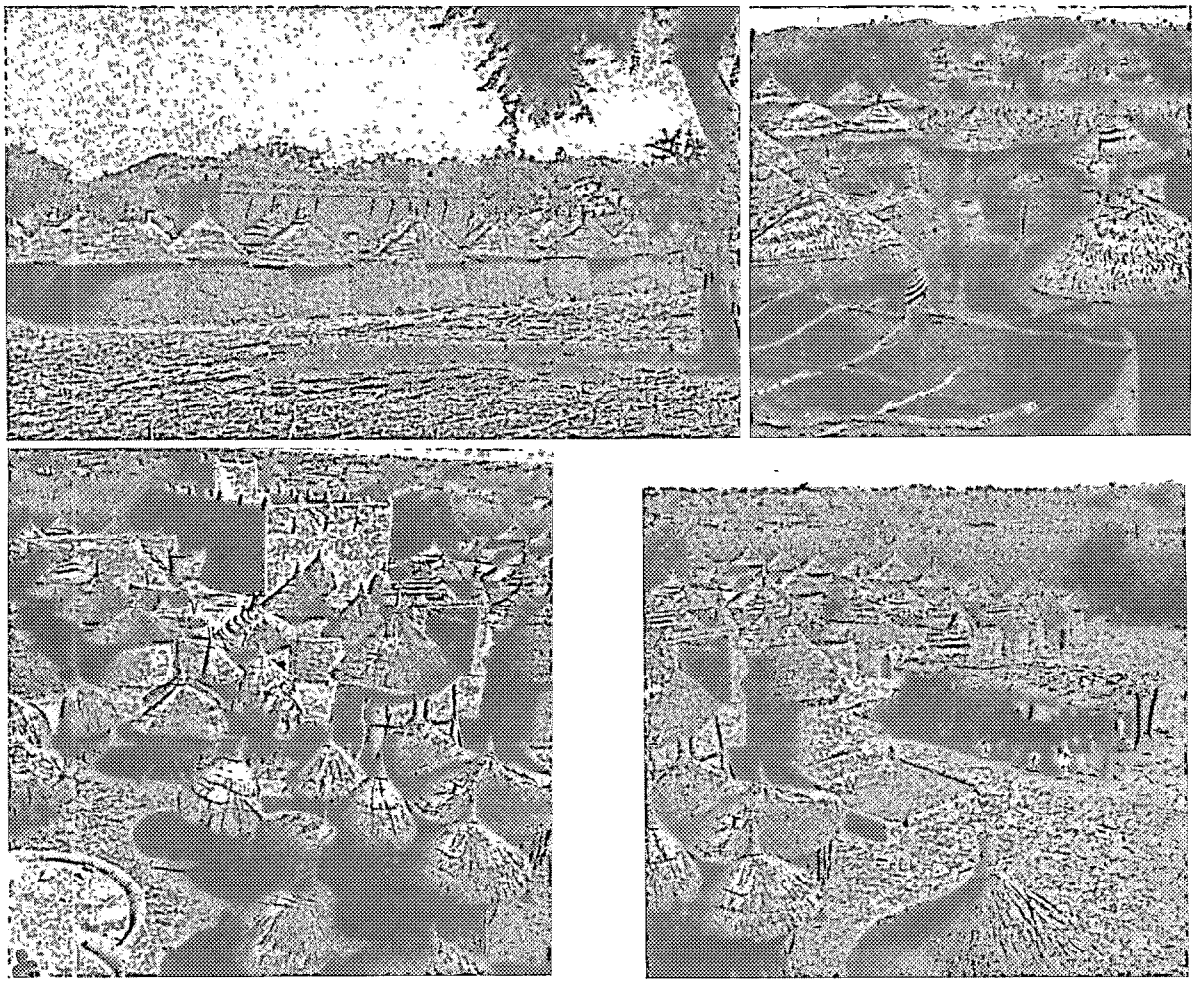
Son épouse cohabite avec sa fille et ses trois fils dans la case n° 6.

Le deuxième frère cadet du chef d'enclos demeure avec son épouse et son fils dans la case n° 8.

La case n° 16, inachevée, est destinée au deuxième frère cadet du chef d'enclos.

1. Un ménage est constitué par un homme, son épouse ou ses épouses, leurs enfants, et éventuellement les personnes à charge.

2. Se reporter au croquis des enclos familiaux (Fig. 15).



PL. V. — Demeures de chefs.
1 et 2. L'enclos familial du chef de Dakola. — 3 et 4. L'enclos familial du chef de Samba.

Le troisième frère cadet du chef d'enclos cohabite avec son épouse et sa fille dans la case n° 1.

La case n° 19 a été construite pour le quatrième frère cadet du chef d'enclos. Située à l'extérieur de l'enceinte, c'est une case de célibataire. Son occupant étant actuellement en Côte d'Ivoire, elle est utilisée pour l'entrepôt d'ustensiles.

La case n° 2, libérée par le décès d'un membre adulte de l'enclos, est réservée aux étrangers de passage.

La case n° 5, sous le contrôle de la seconde épouse du chef d'enclos, sert à l'entrepôt d'ustensiles. La case n° 7 a la même fonction, mais elle est à la disposition de toutes les femmes de l'enclos. Ces deux cases ont été libérées récemment à la suite de décès.

N° 15 grenier commun, en paille.
N° 12 grenier commun, en paille.
N° 21 grenier en paille, pour le chef d'enclos.
N° 11 grenier en terre, pour le chef d'enclos.
N° 23 grenier en paille, pour la seconde épouse du chef d'enclos.
N° 17 grenier en paille, pour le premier frère cadet du chef d'enclos.
N° 20 grenier en paille, pour le deuxième frère cadet du chef d'enclos.

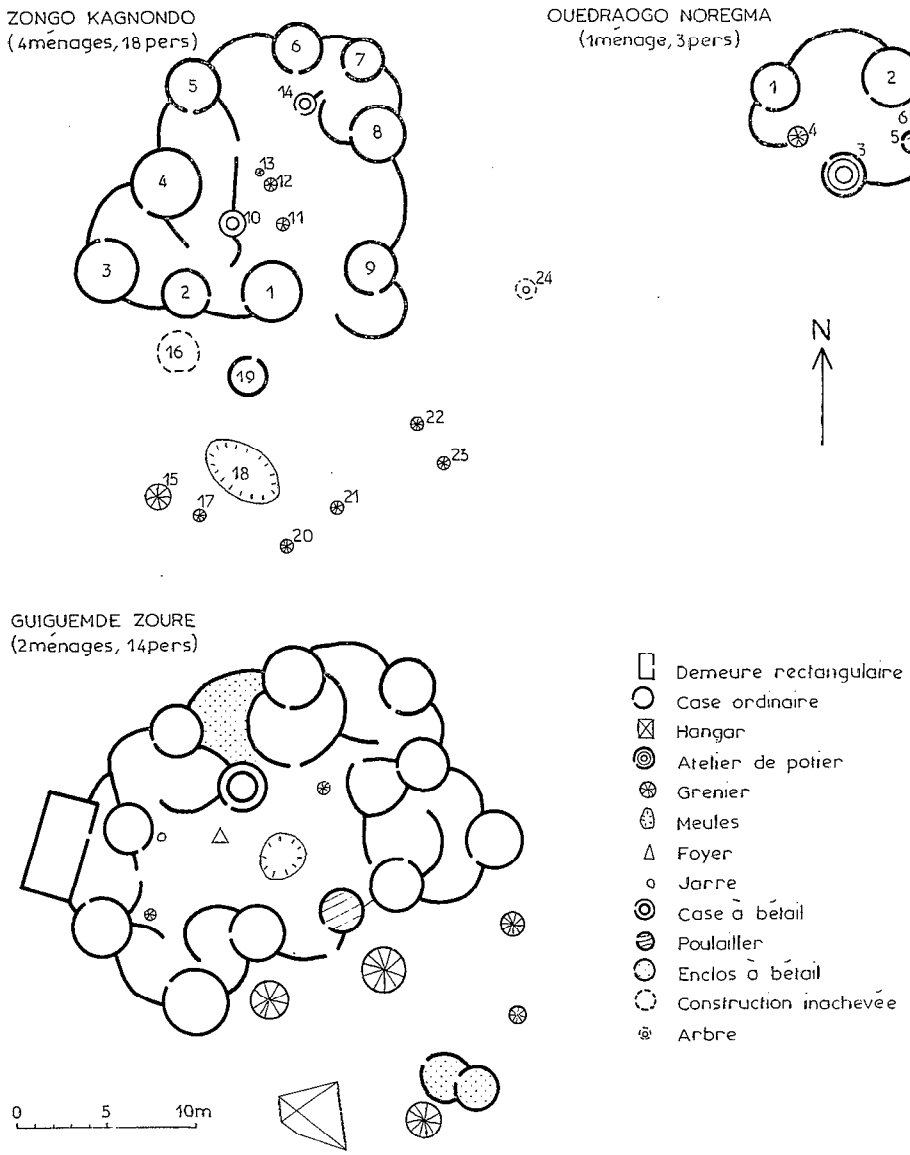


FIG. 15. — Enclos familiaux à Dakola.

N° 22 grenier en paille, pour le troisième frère cadet du chef d'enclos.
N° 13 grenier en paille, pour l'épouse du troisième frère cadet du chef d'enclos.

b) AFFECTATION DES CONSTRUCTIONS DANS L'ENCLOS FAMILIAL DE OUEDRAOGO NOREGMA.

Le chef d'enclos cohabite avec sa première épouse dans la case n° 2. La case n° 1 est occupée par la seconde épouse du chef d'enclos, une veuve héritée. Ouédraogo Noregma met toute sa récolte dans le grenier en terre n° 4.

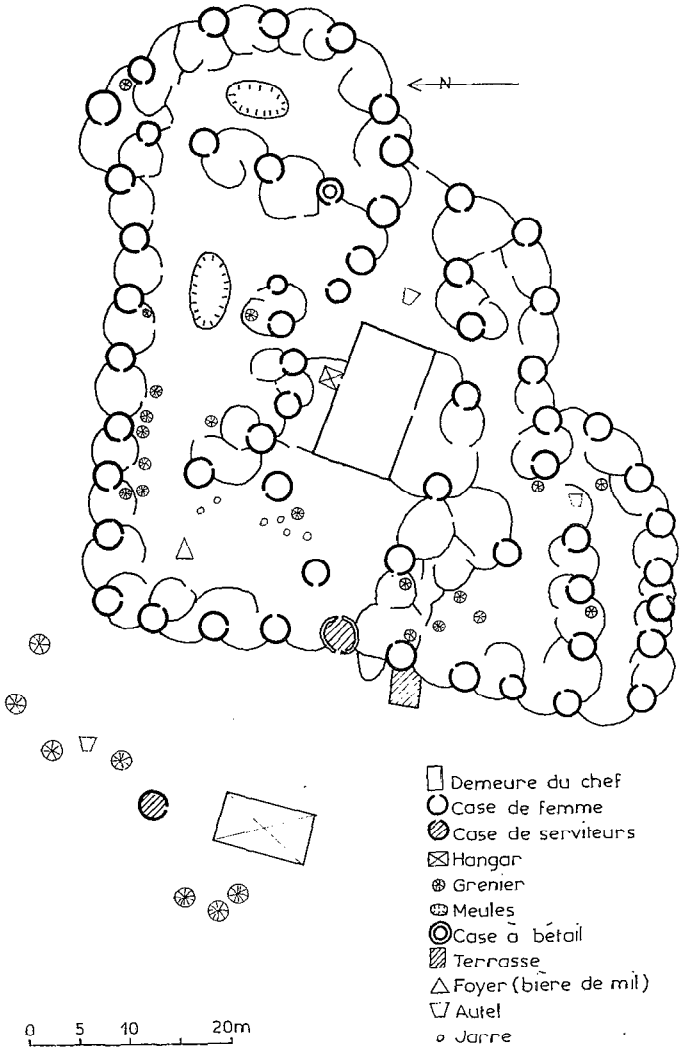


FIG. 16. — L'enclos familial du chef de Dakola.

c) REMARQUES SUR L'AFFECTATION DES CONSTRUCTIONS DANS L'ENCLOS FAMILIAL DU CHEF DE DAKOLA.

Le chef habite dans la demeure centrale, rectangulaire. Ses femmes occupent avec leurs enfants les cases rondes. Après leur circoncision, les fils du chef n'ont plus le droit d'habiter l'enclos de leur père, ils demeurent auprès de leurs oncles. Les serviteurs sont logés dans la paillote qui forme l'entrée principale de l'enclos, et dans une case extérieure. Les grands greniers situés à l'extérieur de l'enclos appartiennent au chef, mais les femmes possèdent la plupart des greniers qui sont à l'intérieur.

2. Formation et extension des aires habitées.

La tradition orale rapporte que naaba Kobgo, fondateur du commandement régional de Dakola, a créé la localité du même nom au lieu où se trouve implanté depuis lors le quartier Loungo [1] : sur la zone de gravillons latéritiques qui fait suite au plateau cuirassé, à l'est. D'après cette tradition, l'endroit n'était pas habité quand le chef mossi s'y installa avec sa suite. Naaba Kobgo demeura en ce lieu jusqu'à sa mort, et il y fut enterré. Son successeur, naaba Nyanga, quitta Dakola pour Bouré, accompagné par la plupart de ses compagnons et serviteurs. Mais une famille de tambourinaires resta à Dakola, à l'emplacement même où elle s'était établie avec naaba Kobgo. Sa fonction donna son nom au quartier — Loungo. Situé au nord de la piste qui traverse actuellement Dakola, ce quartier semble donc dater de l'époque où les Mossi sont arrivés dans cette région; et selon la tradition, l'habitat de ce quartier serait toujours resté implanté dans la même aire.

Le quartier Widi [2] fut créé après la mort de naaba Kobgo par son premier fils, naaba Findé. Celui-ci aurait dû succéder à son père comme chef du commandement régional de Dakola. Mais à la suite d'une faute grave — relations sexuelles avec la femme d'un membre de son patrilignage —, naaba Findé avait été chassé du pays et son frère cadet avait pris sa place sous le nom de naaba Nyanga. Ce fut seulement après la mort de naaba Kobgo que naaba Findé revint et obtint de naaba Nyanga la permission de s'installer à Dakola. Le quartier Widi est donc habité par des Nakomse déchus, descendants de naaba Findé [2]; c'est à leur doyen de lignage que reviennent traditionnellement les fonctions de *teng'soba*, maître de la terre et chef de la localité, et c'est également lui qui a autorité sur les cavaliers du commandement régional. Second lignage installé à Dakola, les descendants de naaba Findé ont construit leurs enclos à proximité immédiate de Loungo, en continuité avec l'aire d'implantation de ce quartier.

Le quartier Segden [1] fut créé sous le règne de naaba Vousem, dixième successeur de naaba Kobgo, par des Nakomse venus des commandements de Samba et de Yako. Ils installèrent leurs enclos en un lieu plus proche de Tyè que de Loungo et Widi, séparé de ces quartiers par une zone de cultures temporaires. Segden fut établi sur les gravillons latéritiques qui s'étendent près de l'extrémité sud-ouest du plateau cuirassé, à l'emplacement même du quartier actuel. Divers recoupements permettent de penser que Segden a été créé vers la fin du XVIII e siècle.

Le quartier Zemkom [2] a été fondé à peu près en même temps que Segden par un frère de naaba Vousem, qui voulait s'éloigner de Bouré après avoir été écarté du commandement à la mort de son père. Zemkom s'implanta d'abord à l'est de Loungo, en continuité avec ce quartier; mais l'endroit ne fut pas propice aux nouveaux venus, et la plupart d'entre eux déplacèrent leur habitat sur une légère éminence située au sud de la cuvette.

L'éloignement géographique des quartiers Segden et Zemkom transféré, par rapport à Loungo et Widi, constitue un indice du médiocre degré d'intégration des étrangers et des Nakomse dans le groupement local.

Au nord du plateau, le périmètre habité du quartier Zengdga de Toèssé s'est prolongé sur le territoire de Dakola. Par ailleurs, un groupe assez important d'habitants de Tyè est venu s'installer entre Segden et le plateau.

1. *Loungo*, de *lungo*: l'homme qui frappe le tambour *lunga* (pl. *luense*), tambour allongé, évasé aux extrémités, en forme de sablier.

Quartier habité par des tambourinaires.

2. *Widi*: de *wiidi* (pl. de *weefo*): cheval. Le chef du quartier Widi est traditionnellement investi de la dignité de *wiidi-naaba* dans la cour du chef du commandement régional de Dakola; une des attributions coutumières de ce dignitaire était de veiller à ce que les chevaux tenus à la disposition du chef fussent toujours en nombre suffisant et en bonne forme.

3. Une partie de la descendance de naaba Findé s'est installée à Koussana.

4. Segden, de *segma*: être exigu; terme employé pour désigner les petites paillotes construites par les étrangers comme demeures provisoires à leur arrivée à Dakola.

5. Zemkom, de *koom* (inf. de *kyẽ*): se placer dans une situation stable; et de *zema*: convenir. Zemkom signifie: cet endroit est convenable pour une installation définitive.

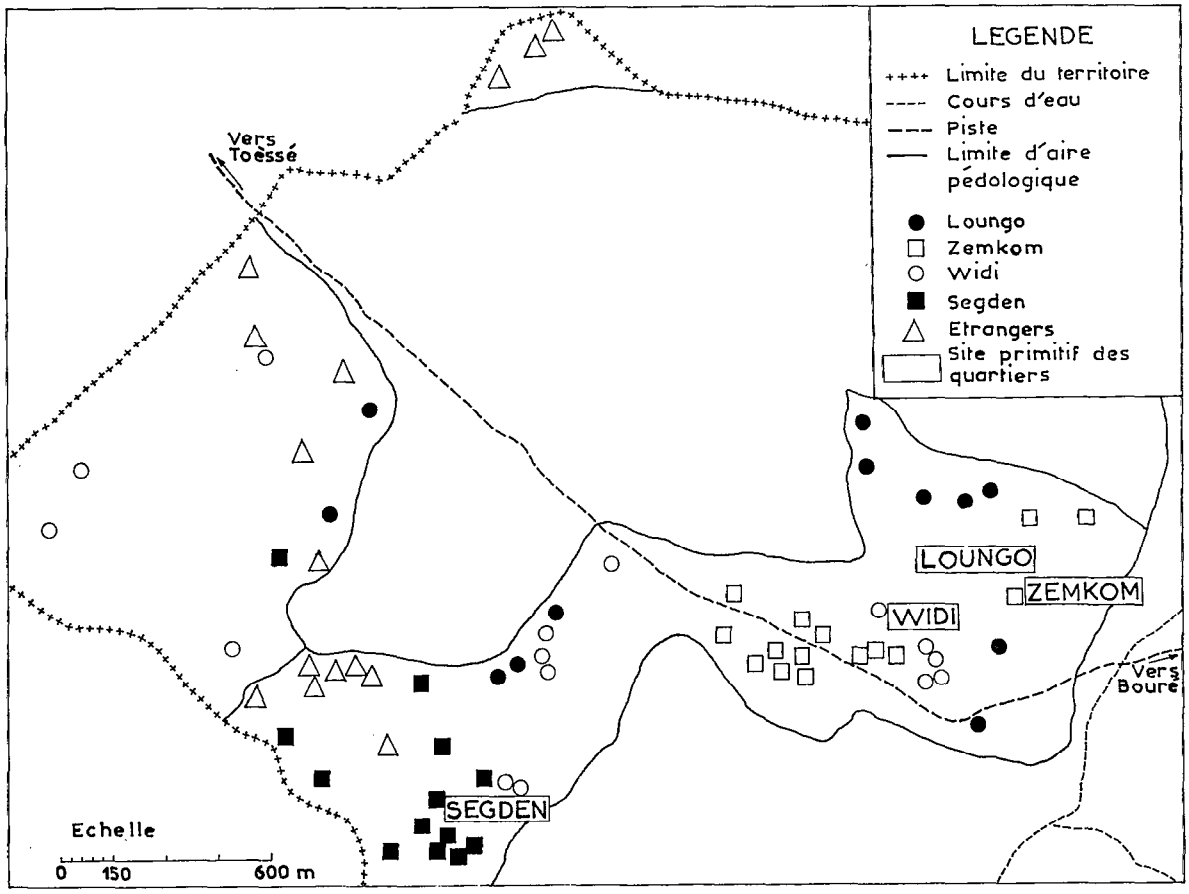


FIG. 17. — Quartiers sociologiques de Dakola en 1967.

Il y a un peu plus d'un demi-siècle, la place venant à manquer dans le premier périmètre habité de Dakola (Loungo et Widi), une partie des enclos de Widi amorcèrent une lente migration vers les terres qui s'étendent au bas des escarpements situés au sud de la piste actuelle. Ainsi se créa le nouveau quartier Widi, entre Loungo et Segden. Ces trois quartiers formèrent un même espace d'occupation continue du sol — l'aire privilégiée de l'habitat qui, en outre, comprend actuellement le plus récent quartier Zemkom. Par la suite, des habitants de Loungo ont rejoint le nouveau quartier Widi.

Depuis trente ans environ, un nouveau quartier — Zengdga-zugu [1] — tente de se constituer sur les terres de gravillons latéritiques situées à l'ouest du plateau cuirassé. Mais en raison de la qualité médiocre des sols, cette partie du terroir n'a pas été occupée de manière fort dense jusqu'à présent. Cette zone sera désignée par l'expression aire secondaire de l'habitat, pour la distinguer de l'aire privilégiée de l'habitat.

Enfin, les Nakomse se sont encore déplacés en 1953, quittant leur second lieu de résidence en vue d'échapper de nouveau à l'action de puissances surnaturelles malfaisantes. Sur le conseil d'un devin, ils se sont installés entre le quartier Loungo et la cuvette: ainsi fut fondé l'actuel quartier Zemkom.

1. Zengdga-zugu, de *zengdga*: sol composé de gravillons latéritiques, et de *zugu*: sur, dessus, en haut. Zengdga-zugu désigne le versant ouest du plateau.

Autrefois, les unités lignagères formaient des groupements résidentiels distincts, des quartiers géographiques. Mais ces quartiers ont éclaté, les segments de lignage se sont dispersés dans l'espace; et actuellement, le terme quartier, *saka*, désigne autant un ensemble sociologique qu'une réalité géographique.

Ce rapide survol historique montre que les aires d'implantation de l'habitat ont été relativement stables. Tandis que l'expansion démographique s'est transcrite dans l'espace par une extension des anciennes aires habitées, les arrivées successives de population extérieure ont généralement donné lieu à la création de nouvelles aires d'implantation de l'habitat. Mis à part le cas du quartier Zemkom qui doit être examiné séparément (parce qu'il concerne un groupe de statut social supérieur, moins lié que les autres groupes par les contraintes de l'agriculture), les aires d'implantation de l'habitat n'ont guère varié: elles se sont simplement étendues au fur et à mesure de l'accroissement de la population. Le plus ancien quartier est facilement reconnaissable à un peuplement dense de balanzans; cet arbre est peu répandu à Segden, et on ne le trouve pratiquement pas dans le récent quartier Widi.

Cette relative stabilité des aires habitées peut être partiellement expliquée par une fertilité supérieure des sols du birrimien, qui a permis d'éviter la pratique de l'agriculture itinérante à vaste rayon [1]. Par ailleurs, cet enracinement a rendu possible le développement de quelques techniques élémentaires d'aménagement et d'entretien des sols, ayant pour effet de maintenir ou même d'augmenter la fertilité de la terre et d'accentuer l'attachement au lieu. Ainsi s'explique que le quartier Loungo ne se soit pas déplacé durant des siècles, bien que des terres neuves de qualité convenable se trouvassent libres à proximité — là où sont maintenant les quartiers Widi et Segden. Pour l'époque actuelle, l'exiguité des zones propres à l'implantation humaine et agraire selon les normes traditionnelles constitue une raison nouvelle et contraignante de stabilité. Ces zones sont saturées : les rotations ou les lentes migrations d'ensemble qui peuvent s'observer sur les terroirs du Mossi central ne sauraient être pratiquées ici. La densité d'occupation est telle que, dans l'état actuel des habitudes résidentielles et agricoles, un accroissement du nombre des installations sur le terroir semble presque impossible. Depuis assez longtemps déjà, on assiste à une migration vers l'ouest. De nombreux habitants de Dakola se sont installés à Raotenga, localité située à 13 km au sud-est de Toma — à la limite du pays samo, sur le cours d'eau Débéré qui est un affluent de la Volta Noire.

3. Mobilité de l'habitat à l'intérieur des aires habitées [2].

A l'intérieur des aires habitées, dont les contours sont assez fixes, les enclos se déplacent fréquemment en laissant sur le terrain des ruines qui permettent de suivre leurs migrations. Quand un individu acquiert une certaine importance sociale, il cherche généralement à assurer son autonomie en créant un nouvel enclos pour lui et ses dépendants. Un enclos sur dix seulement est demeuré sur le lieu de son installation originelle à Dakola; mais la plupart des enclos restés fixes n'existent que depuis moins de deux siècles. Environ 15 % des enclos ont rejoint leur emplacement actuel, il y a cinquante ans ou plus. Mais les trois quarts des enclos se sont déplacés une ou plusieurs fois au cours du demi-siècle passé: 27 % des enclos ont été fondés à leur emplacement actuel depuis moins de dix ans; le dernier déplacement de 17 % des enclos remonte à dix ans et plus, mais à moins de vingt ans; et environ le tiers des enclos ont été fondés à leur emplacement actuel, il y a vingt ans et plus, mais moins de cinquante ans. Une partie de ces déplacements date du dernier transfert du quartier Zemkom, d'autres ont été effectués dans le cadre de l'extension des anciens quartiers devenus

1. La relative stabilité de la localité de Dakola ne constitue pas un phénomène exceptionnel dans cette région: de nombreuses localités se trouvent jusqu'à présent implantées sur les lieux de leur fondation ou à proximité. Il n'en est pas de même partout en pays mossi. Cf. SKINNER, 1964 (p. 24): « The number of villages and hamlets in Nobere district apparently fluctuated. Villages were occasionally abandoned, while small hamlets grew into prominent seetlements ».

2. L'enquête sur la mobilité de l'habitat, effectuée en 1967, a porté sur les soixante-dix enclos situés sur le territoire de Dakola.

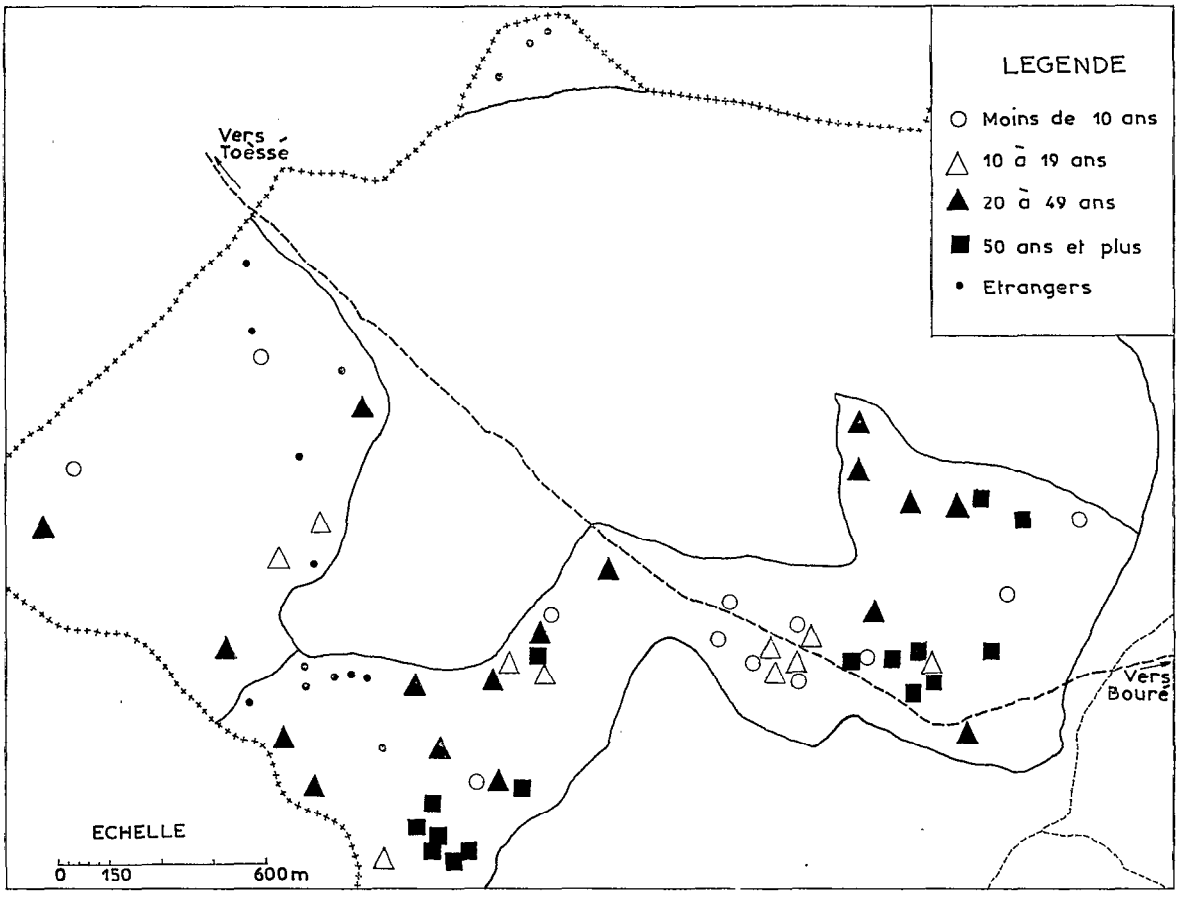


FIG. 18. — Ancienneté de l'habitat à Dakola en 1967.

trop exigus, mais la plupart de ces mouvements de l'habitat se sont effectués sans ordre, à la faveur de circonstances contingentes.

La transcription cartographique de ces déplacements fournit un graphique embrouillé, et pour démêler l'écheveau de ces migrations, il faudrait connaître leurs dates précises et leurs causes successives — ce qui est tout juste possible pour l'époque récente.

L'examen de la répartition actuelle de l'habitat, rapportée à l'ancienneté des installations, révèle l'existence de deux zones où l'habitat est plus dense et relativement ancien: près du site primitif de Widi et à Segden. D'autre part, on observe une nette tendance à l'occupation des terres situées le long de la piste Bouré-Toèssé dans la direction de l'ouest. Enfin, d'assez nombreuses ruines sous le parc à balanzans et la rareté des installations récentes dans cette zone indiquent que l'ancien Loungo traverse une période de moindre occupation du sol.

Les motifs allégués pour rendre compte du dernier déplacement de chaque enclos de Dakola se partagent de la manière suivante. Ils ont trait au manque de terre dans le tiers des cas, à l'action de puissances surnaturelles néfastes une fois sur quatre, à la mésentente avec des membres de la famille ou des voisins dans 13 % des cas, et au désir d'indépendance dans un cas sur dix; les autres déplacements de l'habitat sont expliqués par des causes diverses telles que la nécessité de fonder un enclos nouveau après une longue absence, le tarissement des puits, l'obligation de céder à un nouveau doyen de lignage l'enclos comprenant l'autel des ancêtres, ou la contrainte sociale à la suite d'une faute grave. Les motifs exprimés ne rendent pas toujours compte de l'ensemble des motivations qui poussent les individus à déplacer leur habitat. Les conflits aboutissant à un transfert de l'habitat peuvent avoir

pour cause effective mais non explicite une pénurie de terre ou l'épuisement des sols; inversement, le manque de terre ne constitue parfois qu'un prétexte avancé pour justifier un transfert opéré pour des motifs sociologiques inavouables. Quelles que soient les raisons alléguées pour expliquer les déplacements de l'habitat, ceux-ci permettent généralement d'augmenter les superficies cultivables à la disposition des unités de production qui migrent.

Le manque de terre survient de deux façons: à la suite d'un accroissement démographique ou de l'épuisement des sols. Lorsqu'un enclos est déplacé pour l'une de ces raisons, le transfert peut être réalisé en une fois ou s'échelonner dans le temps par le départ successif des unités de production antérieurement réunies dans l'enclos — ou d'une partie de ces unités. Dans ce dernier cas, on assiste souvent à l'abandon complet de l'ancienne habitation et à la construction d'un nouvel enclos à proximité du précédent, car ceux qui restent finissent par se sentir mal à l'aise dans l'ancien enclos dont les parties abandonnées s'en vont en ruine.

L'extinction d'un segment de lignage se traduit presque toujours sur le terrain par la présence d'une ruine. Mais sauf exception, ruine ne signifie pas lieu abandonné. Les héritiers de la famille disparue utilisent le terrain pour les cultures, et ils vont parfois s'y installer. De tels déplacements sont d'habitude motivés par des raisons agricoles — récupération de terres faciles à travailler et pouvant supporter des champs permanents.

De multiples déplacements sont expliqués par des raisons magiques ou religieuses. Nombreux sont en effet ceux qui abandonnent leurs enclos sur le conseil d'un devin, afin de conjurer un mauvais sort. Les nouveaux enclos peuvent être reconstruits à quelques dizaines de mètres des anciennes habitations, ce qui n'entraîne aucune modification sur le plan agraire — hormis le déplacement du champ d'enclos. Mais le plus souvent, le nouvel emplacement résidentiel est choisi, en accord avec le devin, loin du lieu que l'on quitte. Zongo Koudeboago donne comme raison de son dernier déplacement la présence d'un serpent dans le sol de son ancien lieu d'habitation: ce reptile aurait provoqué la mort de tous ses enfants en buvant leur sang. Guiguemdé Sidlaziri a quitté son ancien enclos pour s'installer auprès d'une plante magique qui lui a procuré une femme. Ouédraogo Raga s'est déplacé parce que l'emplacement occupé auparavant était hanté par des puissances néfastes qui rendaient inopérants les moyens magiques mis en œuvre pour l'acquisition d'une femme.

Enfin, des enclos sont abandonnés en partie ou en totalité pour des raisons sociologiques, à la suite de conflits entre parents à l'intérieur de l'enclos ou avec des voisins. Les tensions entre parents ont des causes multiples. Elles sont généralement attisées par les femmes, qui espèrent pour elles une situation meilleure dans un enclos autonome[1]. Ces tensions surgissent parfois à propos de l'organisation de la production: distribution injuste des droits de culture pour la création de champs individuels ou lors d'une succession, mauvaise répartition des travaux au détriment d'un groupe ou d'une personne, gestion critiquable du bien commun — particulièrement en ce qui concerne la distribution des céréales. L'éclatement d'une unité de production ou d'un enclos intervient souvent au moment du décès du chef d'exploitation ou du chef d'enclos.

Le caractère rudimentaire de l'habitat mossi facilite la mobilité. Le déplacement d'un enclos pose peu de problèmes: c'est une opération qui se conçoit aisément et dont l'exécution matérielle est rapide et facile. Les plus grandes cases rondes mesurent rarement plus de 3 m de diamètre, et à Dakola, on compte en moyenne 6,5 cases par enclos — y compris les cases à bétail. Dans un premier temps, un nombre réduit de cases est généralement suffisant pour une nouvelle installation, d'autant que les déplacements ne concernent souvent qu'une partie des habitants d'un enclos. Quand les perches qui supportent la toiture de l'ancienne habitation n'ont pas été minées par les termites, elles sont récupérées pour la nouvelle construction. Des nattes de paille tressée peuvent tenir lieu de clôture en attendant la construction d'un mur d'enceinte en terre. Et si la famille qui se déplace ne dispose pas d'une main-d'œuvre suffisante pour achever son habitation dans un délai convenable, les parents, les amis et les voisins fournissent une aide bénévole.

1. Les conflits entre membres d'un même enclos peuvent aboutir à la division matérielle de l'enclos en deux unités juxtaposées et autonomes: un mur sans passage est dressé en travers de la cour intérieure, tandis qu'une issue supplémentaire est ouverte dans le mur d'enceinte.

Les remarques qui s'appliquent à l'habitat traditionnel (représenté par la grande majorité des enclos) ne sont pas valables pour les habitations rectangulaires à toit plat (qui se multiplient). La construction de telles maisons est d'un coût assez élevé: elle nécessite la présence d'un maçon qui exige une rémunération en espèces; et pour supporter la terrasse, il faut des poutres épaisses en bois dur, rare et cher. Comme de telles constructions sont plus massives et plus durables que les cases traditionnelles et parce qu'elles représentent un investissement important, elles constituent sans doute un facteur déterminant de l'enracinement progressif de l'habitat. Mais c'est l'intensification de l'agriculture qui contribuera le plus à stabiliser l'habitat.

Les déplacements de l'habitat mettent en évidence à la fois la souplesse et l'instabilité du système agraire. Ils entraînent souvent une modification plus ou moins notable de l'organisation de la production: distribution différente de la main-d'œuvre quand il y a éclatement d'une unité de production, changement de la physionomie agraire par l'abandon ou la création de nouveaux champs dans des zones différentes, variation de la répartition des espèces végétales à la suite de l'acquisition ou de la perte de terres à vocation particulière. On peut admettre que les motivations de ces déplacements sont assez souvent, en dernière analyse, d'ordre agricole: le cultivateur cherche à agrandir la superficie de ses champs, ou à se procurer de meilleures terres, plus fertiles ou plus faciles à travailler. Toutefois, les déterminations agricoles de la mobilité de l'habitat ne relèvent pas d'une stratégie agraire globale au niveau de la collectivité, elles ne se conforment pas aux exigences d'une rationalité qui présiderait à l'exploitation du terroir dans son ensemble. Ces déplacements résultent toujours d'initiatives individuelles contingentes et désordonnées; les modifications qu'ils entraînent dans le paysage agraire sont locales et aléatoires.

4. Densité de l'habitat.

L'aire privilégiée de l'habitat mesure 155 ha [1] et comprend cinquante-six enclos. La superficie moyenne disponible par enclos est donc de 2,76 ha dans cette zone, et la densité est de trente-six enclos au km² [2].

L'aire secondaire de l'habitat mesure 92 ha et comprend onze enclos. La superficie moyenne disponible par enclos est de 8,40 ha dans cette zone, et la densité est de 12 enclos au km².

L'ensemble du territoire de Dakola mesure 785 ha environ. La densité est de 9 enclos ou 86 habitants au km².

C. — OCCUPATION DU SOL ET RÉPARTITION DES CULTURES.

1. Le paysage agraire.

a) Les principales aires du terroir.

La description du site de Dakola a fait apparaître que la différenciation de ce terroir résulte d'abord de la variété des sols et de leur situation topographique. On a noté que la répartition de l'habitat est intimement liée à ces deux facteurs, notamment à la nécessité de disposer à proximité immédiate de l'habitat de terres fertiles et meubles, pouvant supporter des cultures quasi permanentes moyennant une certaine fumure.

1. Chiffre arrondi. Il en est de même pour les autres indications de superficie contenues dans cette étude.

2. Ces chiffres fournissent une indication concernant le taux d'occupation de la zone agraire correspondante, plutôt qu'ils ne mettent en valeur des éléments directement liés à l'habitat.

Pour le choix des terrains de culture, les critères habituellement retenus sont les suivants: la valeur des sols qui détermine la durée pendant laquelle il est possible de les exploiter de façon rentable, avec ou sans apport de fumure; la distinction entre sols lourds et compacts difficiles à travailler et sols meubles et légers, entre sols engorgés d'eau au moment des pluies et sols bien drainés; l'éloignement des champs; et la nécessité éventuelle d'effectuer des aménagements pour diminuer les phénomènes d'érosion ou libérer la terre des cailloux qui l'encombrent. C'est en fonction de ces critères d'ordre agricole que s'est organisé le terroir de Dakola.

Dans cette région, il n'existe pas de nomenclature rigoureuse des types de sols en langue more: tantôt c'est leur apparence qui sert à les définir, tantôt c'est leur situation topographique, ou encore leur fertilité relative, leur consistance ou enfin plus rarement et de façon imprécise leur composition en sable ou en argile. Un sol *zengdga* est caractérisé par la présence de cailloux ou de blocs de cuirasse; il n'y a pas de termes propres pour distinguer les sols superficiels encombrés de blocs et situés sur une cuirasse qui affleure d'avec les sols gravillonnaires des bas des versants, assez fertiles et profonds, qui peuvent contenir une part notable d'argile. De même, le mot *zinare* peut s'appliquer à des sols de qualité différente, mais présentant en commun une surface plane dépourvue de cailloux — en ce sens, *zinare* s'oppose à *zengdga*.

A première vue, le paysage agraire se divise en une aire de champs permanents ou quasi permanents, qui coïncide avec l'aire habitée [1], une bande de bas-fonds supportant des champs qui sont pareillement cultivés en quasi permanence et diverses zones périphériques de champs temporaires. Les champs permanents de l'aire habitée représentent 39 % de l'ensemble des superficies mises en culture, les champs semi-permanents 7 %; quant aux champs de bas-fond et aux champs temporaires périphériques, ils représentent respectivement 28 % et le quart des superficies cultivées.

Les champs qui s'étendent à proximité des habitations sont appelés *kankato* (sg. *kankaogo*); l'espace défini par cette catégorie de champs sera désigné dans cette étude par l'expression «champs de l'aire habitée», pour le distinguer des terres de bas-fond et des champs temporaires périphériques. A l'intérieur de l'aire habitée, on doit encore différencier trois types de champs: les champs d'enclos qui jouxtent les murs d'enceinte des habitations, parcelles appelées *kamanse* (sg. *kamanga*) parce que consacrées à la culture du maïs (*kamaana*) [2], les champs permanents habituellement situés dans le prolongement des champs d'enclos ou à faible distance, et les champs semi-permanents souvent éloignés des enclos des exploitants. La présence fréquente de ruines sur les champs semi-permanents de l'aire habitée suggère qu'une partie importante de ces terres ont été autrefois exploitées de manière intensive et se sont appauvries jusqu'à provoquer la migration des exploitants. Le terme *baoogo* désigne les terres de bas-fond; à leur proximité s'étendent, légèrement surélevés, des sols argilo-sableux, ocre-rouge, cultivés de façon intensive [3]. Ces terres et les secteurs périphériques de champs temporaires sont regroupés sous l'appellation commune *weoogo*, brousse, par opposition à l'aire habitée. En fait, il n'existe pas de véritable brousse sur le territoire de Dakola: toutes les terres sont défrichées depuis longtemps; mais celles situées à la périphérie du terroir ne sont cultivées que de façon intermittente, hormis le bas-fond et les sols ocre. Les zones périphériques de champs temporaires se subdivisent en trois secteurs principaux: le plateau cuirassé et son versant est, la zone à colluvions argileuses, et l'aire des sols hydromorphes superficiels prolongée au sud-ouest par des étendues de sols beiges d'argile et de sable.

Les superficies cultivées à l'intérieur de l'aire privilégiée de l'habitat représentent presque les trois quarts de la superficie totale de cette aire; mais ce taux n'est que d'un quart pour l'aire secondaire

1. L'expression « champs de l'aire habitée » semble préférable à « champs de village », puisqu'il n'existe pas de villages au sens propre du terme.

2. D'après ROUAMBA s.d., (p. 12), « lorsque le paysan parle de son « *kamanga* », il faut sous-entendre la totalité des parcelles du secteur de cultures permanentes ». Dans la région de Dakola, le terme *kamanga* n'a pas cette acception large.

3. Au cours de l'enquête agricole, de nombreux champs permanents situés le long du cours d'eau dans la zone des sols ocre ont été classés comme champs de bas-fond, en raison de l'imprécision de la terminologie employée par les cultivateurs. Cette zone comprend aussi quelques champs temporaires, situés aux endroits les moins fertiles, notamment sur des éminences.

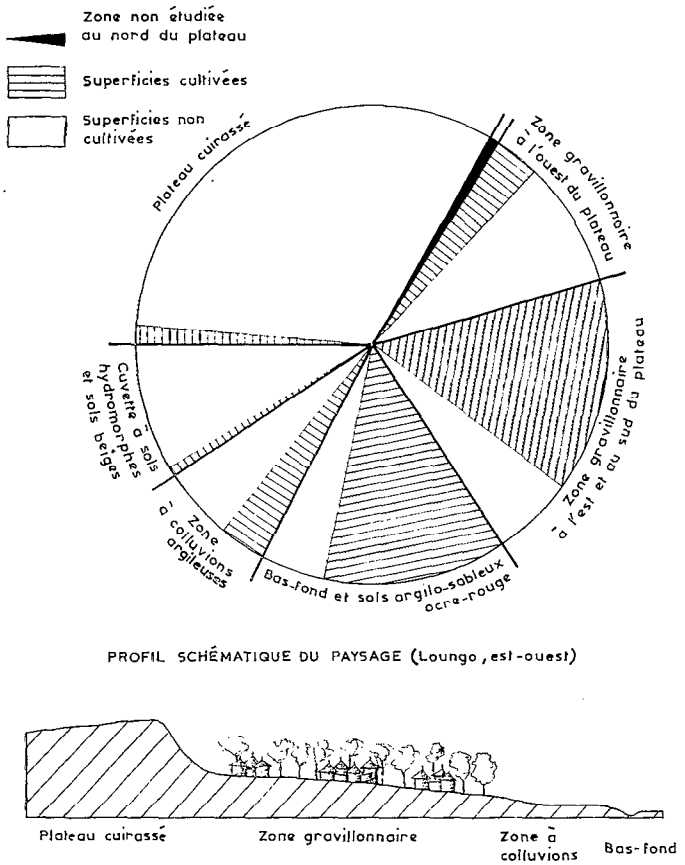


FIG. 19. — *Distribution des superficies cultivées selon les principales aires géographiques du terroir de Dakola.*

de l'habitat [1]. Environ 75 % des terres de bas-fond et des sols argilo-sableux ocre sont cultivées. Le taux d'occupation du sol est de 40 % environ pour la zone à colluvions argileuses, mais ce taux tombe à 5 % pour les autres secteurs de champs périphériques. Plus du tiers du territoire de Dakola est mis en culture, ce qui est considérable étant donné l'importance des étendues stériles. Ces chiffres sont par eux-mêmes significatifs ; il est cependant utile de les éclairer par des informations sur la dynamique du système agraire.

L'aire privilégiée de l'habitat est une zone traditionnelle d'occupation continue du sol : l'expansion démographique et l'appauvrissement des terres ont simplement contribué à l'extension des zones d'occupation initiales. Par contre, l'exploitation intensive des terres de bas-fond et des sols ocre semble être un phénomène assez récent. Aussi longtemps que les terres légères et meubles étaient suffisantes autour des habitations, le bas-fond et ses alentours n'avaient qu'une fonction secondaire dans le système agraire ; ces zones n'ont pris leur importance actuelle que sous la pression du manque de terre. La zone à colluvions argileuses subit à l'heure présente une évolution comparable : maints cultivateurs commencent à y effectuer des cultures périodiques ou même quasi permanentes — quelques champs sont aménagés et on y observe parfois l'ébauche d'un système d'assolement. Dans la cuvette à sols hydromorphes, on assiste également à une révolution des habitudes agricoles, à un changement d'une importance considérable bien qu'il n'apparaisse pas encore au niveau des résultats

1. Les taux d'occupation du sol ont pu être calculés pour les diverses zones agraires par extrapolation des résultats de l'enquête agricole.

chiffrés des enquêtes : des sols réputés stériles sont drainés et mis en culture par billonnage. La création de l'aire secondaire de l'habitat a constitué une autre tentative pour résoudre le problème du manque de terre, mais il ne semble pas que cette zone agraire puisse évoluer de façon importante dans l'état actuel des techniques. Quant aux terres situées sur le plateau, elles n'ont jamais été très cultivées. Le noyau du terroir de Dakola est donc demeuré relativement fixe, ainsi que cela a déjà été suggéré par l'étude des aires d'implantation de l'habitat. Et l'évolution récente du système agraire s'est caractérisée par une intensification des cultures à l'intérieur de l'aire habitée et dans les zones fertiles mais difficiles à travailler, plutôt que par le développement de la culture extensive sur sols légers médiocres.

On ne peut pas définir le système agraire de Dakola comme un « système de culture binaire » caractérisé par une complémentarité fonctionnelle importante entre un « infield » et un « outfield ». Néanmoins, le système de Dakola, relativement adapté aux conditions originales du milieu naturel, présente les caractéristiques générales des terroirs du pays mossi : une ceinture de « cultures de case » autour de chaque enclos, une aire de champs soumis à une exploitation intensive, et des champs temporaires à la périphérie du terroir.

Il existe dans la région étudiée, sur des emplacements géographiquement moins diversifiés que celui de Dakola, des terroirs dont le « dispositif à auréoles concentriques » est régulier et nettement marqué. Sur certains de ces terroirs vivent, comme à Dakola, des groupements locaux hétérogènes, ne formant pas de véritables communautés rurales ; et plusieurs de ces terroirs sont de création relativement récente. Ces observations ne concordent pas avec celles de SAUTTER (1962, p. 63) qui relève « la coïncidence qui existe partout semble-t-il, entre les terroirs en couronnes, et la vigueur, la solidité, l'ancienneté des communautés rurales, leur relative indépendance, comme principe d'organisation sociale vis-à-vis des liens du sang ». Ces observations ne s'appliquent qu'aux terroirs où le dispositif en couronnes implique des liens organiques et fonctionnels importants entre les différentes couronnes de culture — ce qui n'est guère le cas dans la région de Dakola.

b) LA FORME ET LES DIMENSIONS DES CHAMPS ET DES PARCELLES.

Les relevés topographiques des champs de Dakola mettent en évidence un remarquable désordre [1]. En général, les champs ont les formes les plus inattendues, les plus irrégulières, et apparemment les moins rationnelles. Il n'est pas rare qu'un champ de moins d'un hectare compte une vingtaine ou une trentaine de côtés. Sur le terrain, il est souvent malaisé de se représenter les formes de ces champs tout en excroissances et en étranglements.

Les contraintes de la structure foncière ne suffisent pas pour expliquer la configuration des champs ; le même désordre peut se retrouver sur une terre d'un seul tenant, appartenant à un même individu et exploitée par lui seul. L'absence d'aménagements cause certaines irrégularités dans les formes des champs : les emplacements caillouteux, les endroits que l'eau ravage et ceux où elle stagne, les places envahies par les épineux sont évités et peuvent ainsi former des îlots incultes en n'importe quel endroit d'un champ. Mais les irrégularités ont ordinairement des causes plus aléatoires. Souvent, elles résultent d'un abandon partiel du champ par un cultivateur que surprend la croissance rapide des mauvaises herbes à la suite de pluies rapprochées. Pour sauver ses cultures menacées, le cultivateur travaille d'arrache-pied et, s'il en a les moyens, il organise des séances de travail communautaire [2] ; mais chaque année, une partie importante des champs ensemencés est abandonnée parce que les sarclages n'ont pas pu être effectués à temps. Comme le travail n'est pas organisé dans l'espace d'une manière méthodique, les lopins délaissés ont des formes quelconques, d'où les contours irréguliers des champs. Certaines parcelles sont abandonnées parce que les cultures qui y ont été commencées

1. Le terme « champ » désigne une étendue de terre d'un seul tenant, exploitée par une même unité de production. Le terme « parcelle » est réservé aux parties d'un champ consacrées à des cultures particulières, ou exploitées par des groupes ou des membres particuliers d'une même unité de production. Les champs d'enclos ne constituent en fait que des parcelles des champs permanents plus vastes qui s'étendent à proximité immédiate des enclos.

2. Les séances de travail communautaire ne sont pas très fréquentes au moment où des pluies rapprochées resserrent au maximum le goulot d'étranglement que représente l'opération des premiers sarclages : chaque cultivateur tente de sauver en priorité ses propres cultures.

ne promettent pas, en raison d'un excès ou d'une insuffisance d'eau par exemple. En somme, l'irrégularité de la forme des champs est surtout due au fait que les cultivateurs n'ont qu'un sens peu développé de l'organisation de l'espace agraire; et ce défaut rend également compte de la manière assez désordonnée dont sont menés les travaux culturaux.

L'étude de la superficie des champs et des parcelles est utile dans la mesure où elle révèle d'une manière particulière les formes d'organisation de l'espace, permettant ainsi de mieux comprendre le système agraire. Pour l'ensemble de l'aire habitée, la superficie moyenne des champs est de 80 a, et celle des parcelles est de 30 a. Mais la différence est sensible entre l'aire privilégiée de l'habitat et l'aire secondaire: tandis que la superficie moyenne des champs est de 70 a et celle des parcelles de 30 a dans la première zone, on relève les moyennes respectives de 140 a et 40 a dans la seconde. Ces disparités s'expliquent par la moindre densité d'occupation du sol dans la zone secondaire de l'habitat, où des terres de qualité inférieure n'ont attiré que récemment des cultivateurs peu nombreux. Ceux-ci ont tendance à regrouper autour de leurs enclos l'ensemble de leurs champs, et ils créent des champs plus vastes afin de pouvoir assurer leur subsistance sur des sols médiocres; ces pratiques sont possibles parce que les contraintes foncières sont moindres dans cette zone peu convoitée. Inversement, la superficie restreinte des champs à l'intérieur de l'aire privilégiée de l'habitat trouve sa principale explication dans un morcellement foncier causé par le manque de terre.

A l'intérieur des aires de l'habitat, la superficie moyenne varie selon les types de champs. Celle des champs d'enclos est de 7,5 a — mais vingt et un champs sur trente-cinq champs mesurés ont une superficie inférieure à 5 a. Tandis que les champs permanents de l'aire habitée mesurent en moyenne 85 a et comportent des parcelles de 40 a, les champs semi-permanents mesurent 40 a et leurs parcelles 25 a seulement. Ces moyennes masquent des disparités importantes: près de la moitié des champs permanents mesurent moins de 50 a et un peu plus de la moitié des champs semi-permanents ont des superficies inférieures à 25 a. Dans l'ensemble ces derniers sont donc nettement plus petits que les champs permanents: les jachères y sont plus nombreuses et plus étendues, tandis que les contraintes foncières sont à peu près identiques quand il s'agit de champs qui furent jadis occupés par des enclos. Au fur et à mesure que les terres autrefois abandonnées retrouvent une certaine fertilité, elles sont l'objet de prêts aux unités de production installées à proximité; celles-ci en font de nouveaux champs permanents, ce qui réduit d'autant la superficie des champs semi-permanents cultivés par l'ancien exploitant installé ailleurs (ou par ses héritiers). Bien qu'ils constituent un élément constant du paysage agraire, les champs semi-permanents de l'aire habitée n'en représentent qu'un élément secondaire, imparfaitement intégré à l'ensemble du système de production.

Les champs de bas-fond ont une superficie moyenne de 120 a, avec des parcelles de 90 a: ce sont les plus vastes champs et les plus grandes parcelles du terroir de Dakola. La répartition de ces champs selon leurs superficies est assez régulière depuis les champs de moins de 70 a aux champs de plus de 170 a, avec une prédominance de la catégorie des champs de 70 à 120 a.

La superficie moyenne des champs temporaires périphériques est de 90 a, et les parcelles qui constituent ces champs mesurent 75 a. Les superficies de ces champs varient légèrement en fonction de la zone géographique dans laquelle ils se trouvent. Hormis quelques champs de dimensions exceptionnelles, les plus grands champs sont situés dans la zone des sols ocre, à peu de distance du bas-fond: ils mesurent en moyenne 95 a. Le plateau porte des champs d'une superficie moyenne de 80 a. Ceux de la zone à colluvions mesurent 70 a. Dans la catégorie des champs périphériques, ceux situés dans la zone des sols ocre sont donc les plus vastes: les terres y sont relativement faciles à travailler, moyennement fertiles, et font l'objet d'un contrôle foncier assez strict de la part des aînés. Les champs de plateau sont les moins fertiles. Et les champs de la zone à colluvions sont les plus petits parce qu'ils exigent beaucoup de travail: les sols sont lourds et compacts, et les mauvaises herbes poussent plus vite qu'ailleurs sur ces terres engorgées au moment des pluies — ce qui a pour effet de resserrer le goulot d'étranglement des sarclages.

En somme, les champs de l'aire habitée sont en moyenne les plus petits et comportent les plus petites parcelles, les champs de bas-fond sont les plus grands avec les plus grandes parcelles, tandis que les champs temporaires périphériques se situent par leur superficie entre les champs de l'aire habitée et les champs de bas-fond. Comme les exploitations comptent en moyenne quatre champs

seulement, répartis dans les diverses zones géographiques du terroir, on peut penser que les dimensions des champs sont déterminées par le rapport des contraintes foncières avec l'étendue et la qualité des sols disponibles. Les champs de l'aire habitée sont les plus morcelés parce qu'ils ont fait l'objet des plus nombreux partages : quand une exploitation se scinde, ces champs sont répartis entre les nouveaux chefs d'exploitation — à moins que, de l'avis unanime, le patrimoine disponible ne soit déjà trop petit pour être partagé [1]. L'importance primordiale accordée aux champs de l'aire habitée est surtout d'ordre agraire, et secondairement d'ordre religieux. Ces champs sont les plus faciles à cultiver, à surveiller et à récolter, ils rapportent le plus au prix du moindre effort ; en outre, ils renferment les tombes des ancêtres et portent le sorgho rouge dont les prémices servent au principal rituel du culte ancestral, la fête annuelle de la nouvelle bière de mil, *rapaalem* [2]. Autrefois, les moyens de subsistance provenaient sans doute en presque totalité des seuls champs de l'aire habitée ; il n'en est plus ainsi. Les champs de bas-fond sont les plus vastes, mais plus d'un tiers des unités de production n'y ont pas accès. Lors d'une succession ou de l'éclatement d'une unité de production, l'aîné se réserve souvent l'ensemble des terres de bas-fond du patrimoine. Ce ne sont pas les contraintes foncières qui limitent les dimensions des champs périphériques, c'est plutôt la qualité des sols qui en fait des champs d'importance secondaire — soit qu'il s'agisse de terres peu fertiles ou au contraire de terres fertiles mais exigeant l'investissement d'un travail considérable au moment le plus critique de la saison agricole [3]. Quant aux dimensions des parcelles, elles sont à mettre en rapport avec la distribution des cultures.

2. Distribution des cultures.

a) Importance relative des cultures.

Les cultures céréalières représentent les neuf dixièmes des superficies mises en culture à Dakola. Le sorgho blanc est la céréale la plus communément et la plus volontiers employée pour la préparation quotidienne du gâteau, et il peut également servir à fabriquer la bière en cas de nécessité ; le sorgho blanc couvre plus de la moitié des superficies cultivées — 54 %. Un peu moins du quart de ces superficies est consacré à la culture du sorgho rouge, surtout utilisé pour la fabrication de la bière, et secondairement pour la préparation du gâteau. Le petit mil, réputé moins nourrissant que le sorgho blanc mais plus riche que le sorgho rouge, couvre 12 % des superficies cultivées, tandis que 2 % de ces superficies sont réservées au maïs — cette céréale est en grande partie consommée grillée dès sa maturation, mais peut aussi être utilisée pour la préparation du gâteau.

La distribution des diverses céréales n'est pas identique tous les ans. Le petit mil peut remplacer le sorgho quand une sécheresse a détruit les premiers semis. Et les espèces sont souvent mélangées sur un même champ, en particulier sur les champs ensemencés à plusieurs reprises : soit que le cultivateur désire par ce moyen multiplier ses chances de production, soit qu'il se voie contraint à semer successivement des espèces à cycle végétatif plus court, soit tout simplement qu'il ne dispose

1. Cf. Boutillier, 1964 (p. 59) : « Il y a d'ailleurs, chez les cultivateurs Mossi, comme un assentiment général sur la taille que doit avoir une parcelle — taille différente pour le champ de village et le champ de brousse — en rapport avec l'effectif de l'exploitation. C'est ce qui explique qu'on ne rencontre pas de très petites parcelles et qu'il n'y ait pas véritablement de tendance à un morcellement excessif. »

2. *Rapaalem* : de *ram*, bière de mil, et *paalem* : nouveau.

3. Il semble que les terres situées sur les bas de versant des collines birrimiennes soient plus productives que celles situées plus haut : les premières sont plus profondes et mieux arrosées. Toutefois, de nombreux cultivateurs préfèrent ouvrir des champs sur les terres hautes : la végétation y est plus lente que sur les versants, ce qui laisse la liberté de sarcler les champs de l'aire habitée avant les champs de colline. Cette option met bien en évidence l'importance agraire primordiale de l'aire habitée ; la zone la plus fertile n'est pas exploitée parce que sa mise en culture contrarie les habitudes agricoles.

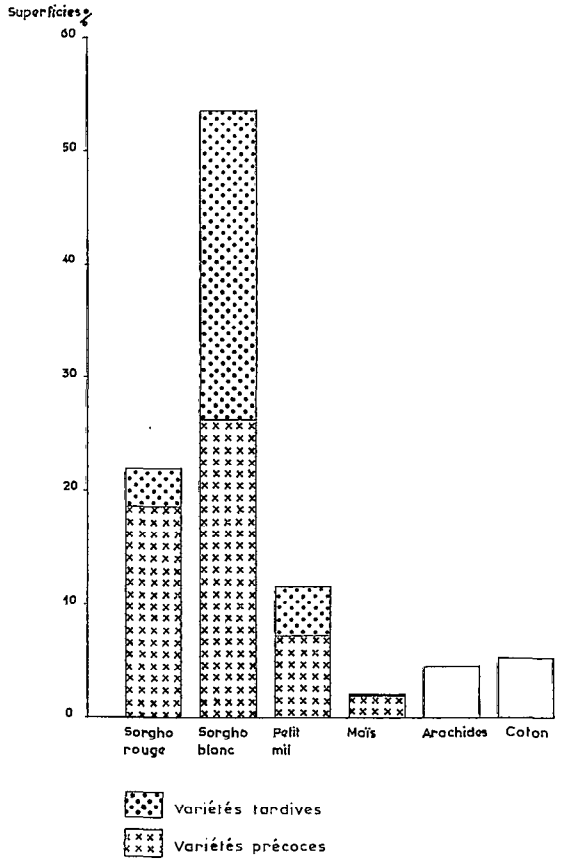


FIG. 20. — Importance relative des cultures.

pas de quantités suffisantes de graines d'une même espèce [1]. Environ 60 % des superficies cultivées en céréales portent des variétés précoces : la quasi totalité du maïs est précoce — 89 % —, pour le sorgho rouge, la proportion est de 85 %, elle est de 63 % pour le petit mil et à peu près de la moitié pour le sorgho blanc.

L'arachide et le coton couvrent un dixième des superficies cultivées, le partage entre ces deux cultures étant approximativement égal. Les pois de terre ne sont cultivés qu'en faible quantité. Le tabac est repiqué après la récolte de maïs, sur les champs d'enclos. Les haricots sont cultivés dans les champs de sorgho et de mil : ils peuvent être semés avec ces céréales dans les mêmes poquets, ou bien à la volée avant le sarclage. Le gombo [2], l'oseille et le chanvre sont d'habitude cultivés en bordure des champs. Par ailleurs, il existe à Dakola plusieurs petits jardins auprès des puits ; et depuis quelques années, on observe l'essor de la culture de divers tubercules sur billons. La riziculture n'est actuellement pas pratiquée à Dakola, hormis un timide essai en 1967.

b) DISTRIBUTION DES CULTURES SELON LES ZONES AGRAIRES.

La répartition des espèces cultivées selon les zones agraires semble peu variable dans le temps, la spécialisation culturale des zones étant déterminée par des facteurs topographiques et pédologiques.

1. Pour déterminer les superficies consacrées aux diverses céréales, c'est l'espèce prédominante sur chaque parcelle qui a été retenue ; il était évidemment impossible d'apprécier avec précision l'importance relative de chaque céréale quand plusieurs espèces se trouvaient mélangées sur un même champ.

2. Gombo, *maande* (pl. *maana*) en more : *Hibiscus esculentus.*

On ne pratique pas de système généralisé et rationnel d'assolement. Les rotations observées n'ont qu'une portée limitée.

Au seuil de chaque campagne agricole, le cultivateur s'adresse au devin pour déterminer les terrains à ensemencer, les cultures à y pratiquer et les jours fastes pour débuter les travaux. Mais ces consultations n'ont guère d'influence sur le système agraire, car le devin se contente généralement de prescrire des conduites symboliques, à efficience magique, laissant à chaque cultivateur la liberté des options agricoles [1].

Le sorgho blanc (54 % de la superficie totale cultivée) se répartit de la manière suivante: 42 % sur champs de bas-fond, le tiers sur champs périphériques, et le quart sur champs de l'aire habitée.

Le sorgho rouge (22 % de la superficie totale mise en culture) est surtout cultivé sur les champs de l'aire habitée — 84 % —, 9 % sur champs de bas-fond, et 7 % sur champs périphériques.

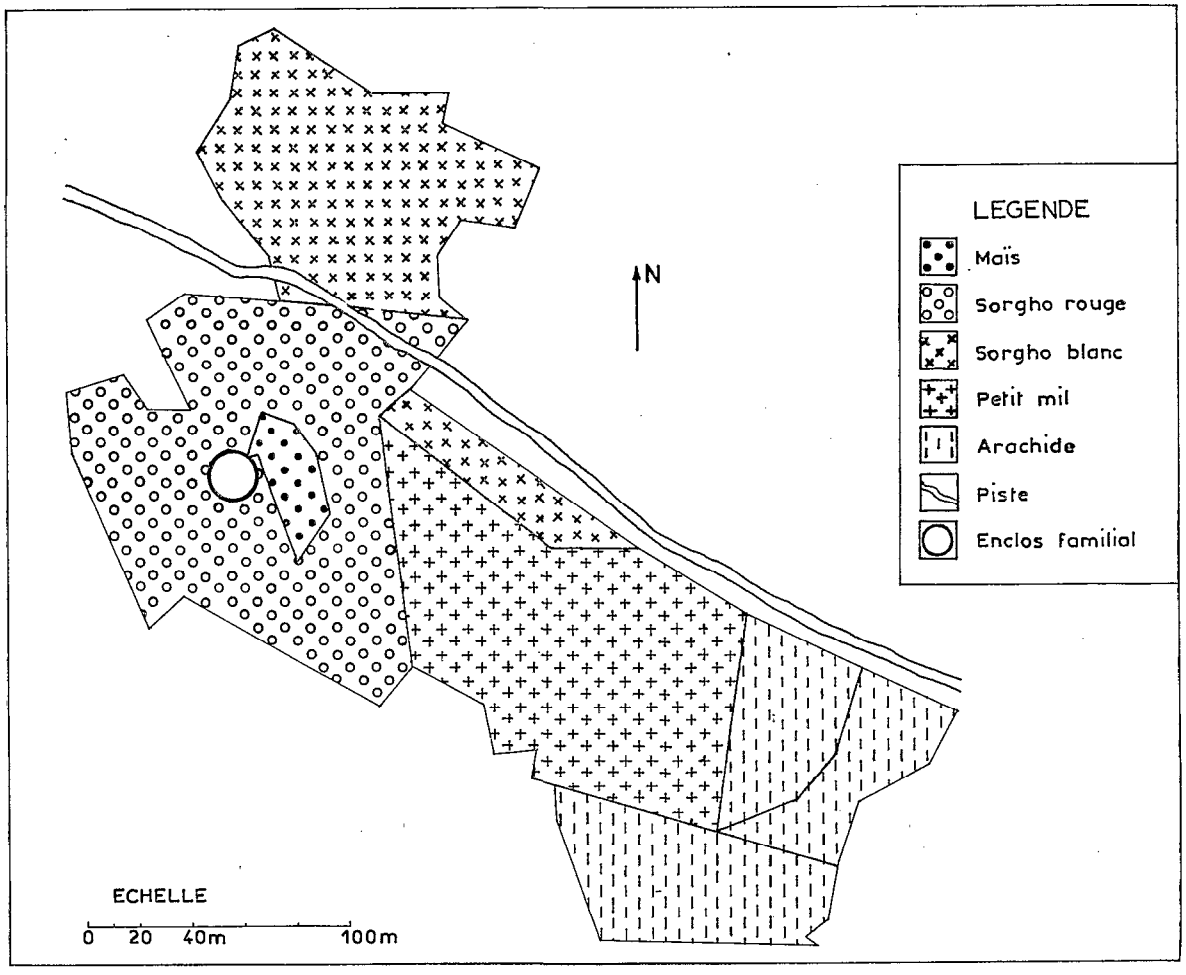


FIG. 21. — Plan de l'exploitation de Guiguemdé Panebsamda (cultures sur champs permanents de l'aire habitée).

1. Le devin dira par exemple: « Tel jour, dès le lever du soleil, qu'une jeune femme de ta famille ensemence tel champ, en progressant dans telle direction, avec telle variété de sorgho »; cela ne signifie pas que tout le champ doive être ensemencé ce jour-là, avec des graines de la variété indiquée, par la personne désignée. Cf. DELOBSOM, 1933 (p. 241): « Le Moaga confie au devin le soin de lui indiquer son terrain de cultures. En réalité il le choisit lui-même, mais le devin doit lui indiquer d'une part, si le lieu n'est pas hanté par des esprits, d'autre part, les sacrifices qu'il devra faire pour conjurer le mauvais sort. »

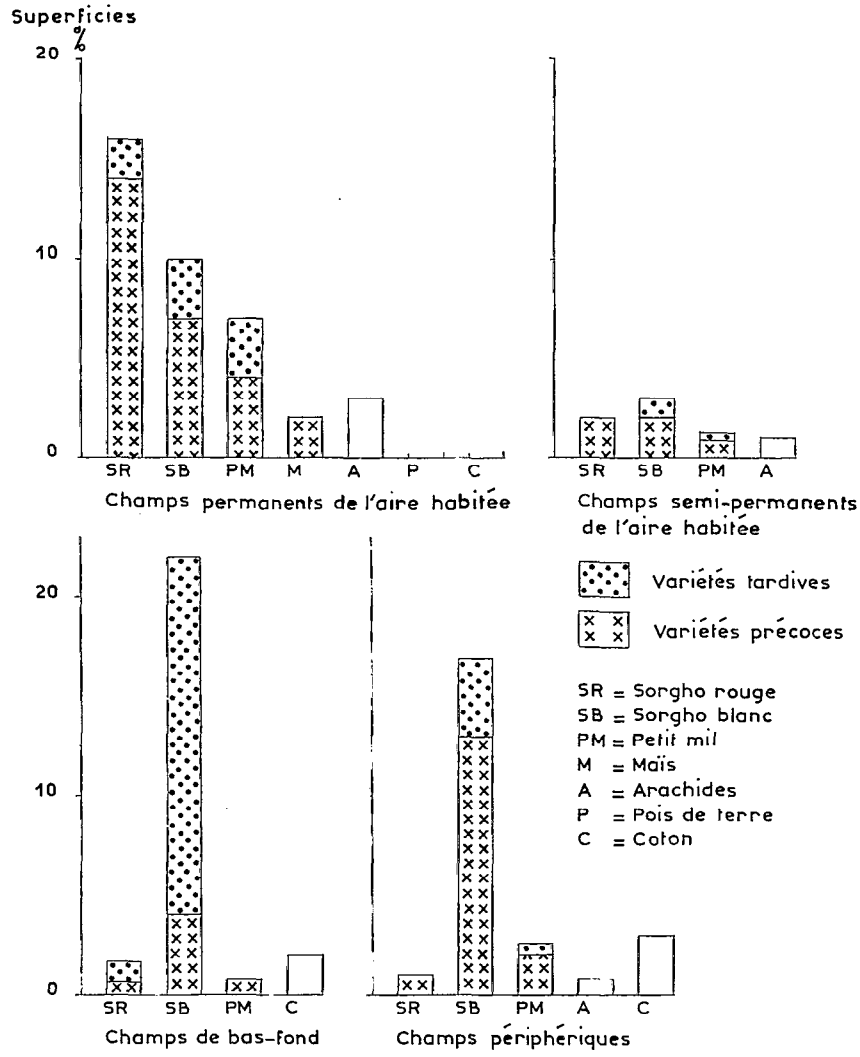


FIG. 22. — Distribution des cultures selon les types de champs (pourcentages calculés par rapport à l'ensemble des superficies cultivées).

Le petit mil (12 % de la superficie totale mise en culture) est cultivé de préférence sur les champs de l'aire habitée — 72 % —, un cinquième sur champs périphériques, et 8 % sur champs de bas-fond.

Le maïs couvre les champs d'enclos. On trouve également quelques petites parcelles de maïs dans le bas-fond et dans la cuvette.

Les arachides (5 % de la superficie totale mise en culture) sont presque exclusivement cultivées sur les champs de l'aire habitée — 98 % ; le reste sur champs périphériques.

Les pois de terre sont uniquement cultivés sur des champs de l'aire habitée.

Le coton (5 % de la superficie totale cultivée) se répartit ainsi : 56 % sur champs périphériques, 42 % sur champs de bas-fond, et le reste sur champs de l'aire habitée.

Cette distribution des cultures détermine la physionomie propre de chaque type de champs et de chaque zone agraire. A l'intérieur de l'aire habitée, les superficies consacrées à la culture du maïs constituent des parcelles nettement distinctes, situées directement contre les murs d'enceinte des enclos ; le tabac remplace le maïs sur ces parcelles aussitôt après la récolte de la céréale. Par ailleurs, les champs permanents de l'aire habitée se caractérisent par la prépondérance du sorgho rouge —

43 % des superficies; puis par ordre décroissant d'importance, on y trouve le sorgho blanc — un peu moins du tiers; le petit mil —environ un cinquième; l'arachide et les pois de terre; le coton n'est presque pas cultivé sur ce type de champs. Aux variétés précoces de maïs et de sorgho rouge, cultures relativement exigeantes, sont réservées les terres les mieux fumées, autour des enclos; les parcelles plus éloignées, au sol appauvri, portent du sorgho blanc ou du petit mil et des arachides. L'importance relative du petit mil (par rapport à cette même culture à l'intérieur des autres zones agraires) est caractéristique des champs permanents de l'aire habitée; elle est sans doute liée au fait que les sols sont les plus légers dans cette zone.

Les champs semi-permanents de l'aire habitée se différencient des champs précédents par la diminution d'environ 10 % de la culture du sorgho rouge au bénéfice du sorgho blanc; cette céréale couvre presque 40 % des superficies et devient ainsi la principale culture pour ce type de champs — ce qui, par ailleurs, constitue la caractéristique essentielle des champs temporaires périphériques. Le petit mil couvre environ un dixième des superficies, et l'arachide un cinquième — soit le plus fort pourcentage atteint par cette culture à l'intérieur des diverses zones agraires.

L'originalité des champs de bas-fond est d'être cultivés en sorgho blanc sur plus de 80 — des superficies, et on notera qu'il s'agit surtout de variétés tardives (les quatre cinquièmes des superficies consacrées au sorgho blanc sur champs de bas-fond). Le sorgho rouge (8 %) et le petit-mil (3 %), apparaissent très secondaires dans cette catégorie de champs, tandis que le coton (8 %) y prend une place caractéristique compte tenu de la faible extension de cette culture.

Les champs temporaires périphériques ressemblent aux champs de bas-fond par l'importance primordiale de la culture du sorgho blanc (72 % des superficies), et l'importance relative du coton (12 %). Mais les sorghos blancs des champs temporaires se différencient de ceux cultivés sur champs de bas-fond: la proportion entre variétés précoces et variétés tardives est inversée — les premiers couvrent les trois quarts des superficies consacrées aux sorghos blancs dans cette catégorie de champs. Le sorgho rouge précoce couvre 6 % des superficies des champs temporaires.

2

Les modalités de la production agricole

L'ORGANISATION SOCIALE DE LA PRODUCTION ET DE LA CONSOMMATION

1. Les unités de production.

L'expression « unité de production » désigne dans cette étude tout groupe de personnes travaillant habituellement ensemble en vue de se nourrir ensemble du fruit de leur travail commun [1]. Une personne qui produit seule les principaux biens nécessaires à sa subsistance forme pareillement une unité de production [2]. Les critères retenus pour cette définition concernent donc à la fois la production et la consommation, ce qui coïncide avec le concept mossi correspondant. Pour désigner l'unité de production, les cultivateurs de la région de Dakola n'ont pas de terme propre, ils emploient des périphrases : « celui qui cultive à part » pour désigner un chef d'exploitation, et ils disent qu'il y a

1. Pour l'absorption des aliments, les membres des unités de production se répartissent en groupes selon le sexe et l'âge.

2. L'appropriation des terres ne peut pas constituer un critère pour définir l'unité de production ou l'exploitation, car certains exploitants ne possèdent pas de terre et ne disposent que de droits d'usage sur les terres qu'ils cultivent.

« deux marmites dans un enclos » quand un enclos familial comprend deux groupes de consommation formant des unités de production distinctes.

Les trois quarts des unités de production forment des enclos familiaux séparés [1]. Sept enclos sur cinquante-huit comprennent deux unités de production indépendantes. Et dans un cas seulement, les cultivateurs de trois unités de production cohabitent dans un même enclos. Toute nouvelle unité de production a donc tendance à s'ériger en unité d'habitation autonome, au centre des champs permanents de l'exploitation [2]. Les raisons de ce comportement sont d'ordre psycho-sociologique et technique : chaque chef d'exploitation veut être maître chez lui, exercer sans contrôle extérieurs on autorité sur ses dépendants, et disposer autour de son enclos d'un espace suffisant pour y établir un champ permanent facile à engraisser avec le fumier domestique.

Les soixante-sept unités de production de Dakola comptent deux cent trente et un travailleurs, hommes et femmes âgés de quinze à cinquante-neuf ans, soit 3,4 travailleurs par unité. Le tiers des unités de production comptent moins de trois travailleurs, plus de trois unités sur quatre ont moins de cinq travailleurs et regroupent plus de 60 % de l'ensemble des travailleurs, trois unités seulement disposent de plus de sept travailleurs [3]. Un nombre si réduit de travailleurs par unité de production impose une organisation rigoureuse des activités agricoles, particulièrement au moment des sarclages, car l'absence accidentelle d'un seul travailleur affecte gravement les possibilités de production de l'unité. Cette précarité est psychologiquement ressentie par la plupart des cultivateurs, qui estiment qu'une petite unité de production est exposée à de grands risques [4].

Le processus de formation de nouvelles unités de production est permanent. Les unités anciennes éclatent quand un de leurs membres décide d'acquérir son autonomie économique et sociale par rapport aux aînés qui exploitent sa force de travail et celle des personnes qu'il contrôle. En raison des progrès de l'individualisme, ces éclatements sont de plus en plus fréquents dès qu'un groupe dépendant estime avoir atteint la capacité de produire seul les biens nécessaires à sa subsistance. Au minimum, il suffit qu'un homme soit marié ; mais le plus souvent, la séparation n'a lieu qu'après la naissance d'un ou de plusieurs enfants. Autrefois, un homme ne pouvait pas créer une unité de production autonome avant d'avoir des enfants en âge de travailler.

Comme on l'a noté à propos de la mobilité de l'habitat, le processus d'éclatement des unités de production est pour une large part déterminé par le système agraire — insuffisance des terres et épuisement des sols. Mais aux motifs techniques et économiques s'ajoutent les motifs sociologiques déjà inventoriés. La plupart des jeunes hommes désirent avec impatience accéder au statut de chef d'exploitation :

« Puisque je travaille, pourquoi ne puis-je pas moi-même distribuer le mil ? Ma femme doit attendre notre nourriture de la main de mon père (ou de mon frère)... Mais « le repos sur la natte d'autrui ne vaut pas mieux que le repos à même le sol ». Il est assurément préférable que chacun soit maître chez lui. »

1. A Samba, les quatre cinquièmes des unités de production forment des enclos séparés.

2. IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 95), ont observé le même processus au Yatenga : « Les familles élémentaires ont tendance à se diviser. Ce fractionnement n'est pas nouveau [...] mais [...] semble s'accélérer [...]. La fondation d'une concession nouvelle en brousse correspond à un désir d'autonomie ; la fondation d'une concession nouvelle en brousse est liée, en plus, au désir et au besoin, pour des gens dépourvus de terres proches du village, d'être près des terres qu'ils cultivent, c'est-à-dire en fait, d'être installés sur ces terres. »

3. Deux cent cinquante personnes âgées de quinze à cinquante-neuf ans ont été recensées à Dakola ; mais dix-neuf d'entre elles ont été exclues du compte des travailleurs agricoles parce qu'elles ne participent pas aux cultures. Etant donné la faiblesse numérique de l'échantillon, ce décompte a semblé nécessaire pour permettre une plus juste appréciation de la superficie moyenne mise en culture par travailleur agricole. Une marge d'erreur inévitable subsiste en raison du choix des limites d'âge de la catégorie des travailleurs : quelques enfants de moins de quinze ans travaillent plus que certains adultes, les hommes entourés de nombreux dépendants sont parfois tentés de travailler moins, et des vieillards seuls — surtout des vieilles femmes — sont souvent obligés de subvenir à leurs besoins par leur propre travail. Comme il n'est pas possible de prendre en considération la multiplicité des cas particuliers, on a considéré que les variations individuelles peuvent se compenser dans le cadre de la catégorie définie.

4. Pour l'ensemble des unités de production de Samba, le nombre moyen de travailleurs par unité est de 3,2. Près de 40 % des unités de production comptent moins de trois travailleurs ; les deux-tiers comptent trois travailleurs ou moins, et regroupent près de la moitié de l'ensemble des travailleurs ; et 85 % des unités de production comptent moins de cinq travailleurs.

L'argent joue parfois un rôle important dans l'éclatement des unités de production. Quand un cultivateur se refuse à partager ses épargnes selon les exigences communautaires — si, par exemple, il refuse d'en investir une partie au bénéfice de l'exploitation commune —, il doit se séparer de ses parents et créer une exploitation autonome. Les hommes qui rapportent de Côte d'Ivoire une épargne importante, les cultivateurs qui pratiquent avec profit le commerce des noix de kola ou des bandes de coton, les bouchers et certains artisans sont portés à se montrer jaloux de leur autonomie économique.

La tendance à l'éclatement des unités de production est contrariée par les aînés dont l'intérêt est de maintenir sous leur contrôle direct le plus grand nombre possible de travailleurs. Quand leurs dépendants sont leurs fils ou petits-fils, ou leurs frères, les aînés parviennent encore assez souvent à conserver l'unité du groupe de production qu'ils dirigent; mais il n'en est pas de même lorsque les liens de parenté ne sont pas aussi étroits. Dans neuf unités de production sur un total de soixante-trois [1], un ou plusieurs fils ou petits-fils mariés demeurent auprès de leur père ou de leur grand-père. Dans onze unités, un ou plusieurs frères cadets mariés restent auprès de leur aîné. Sur dix-huit hommes mariés vivant à Dakola et ayant un père vivant dans cette localité, treize demeurent auprès de leur père et cinq ont fondé des exploitations séparées; sur trente-sept frères mariés n'ayant plus de père vivant à Dakola, vingt-quatre [2] sont regroupés dans des unités de production communes (formées par deux frères au moins avec leurs familles) et treize ont créé des exploitations indépendantes.

Normalement, les femmes âgées doivent être nourries par leurs maris ou par les héritiers des maris défunts. Cependant, il n'est pas rare que ceux-ci négligent leurs devoirs, en sorte que ces femmes se trouvent dans l'obligation de produire elles-mêmes les biens nécessaires à leur subsistance, surtout quand elles n'ont pas de fils adulte auprès de qui se réfugier. Elles forment alors des unités de production distinctes, particulièrement précaires. Le sort ainsi réservé aux vieilles femmes n'est pas nouveau en pays mossi; A. A. D. DELOBSOM (1933, p. 244) l'a déjà relevé en généralisant ses observations d'une façon sans doute abusive:

« Lorsqu'une femme devient vieille, elle ne cultive plus avec son mari. Elle a son champ particulier et se nourrit comme bon lui semble, l'époux ne s'occupant plus d'elle et n'assurant plus son alimentation » [3].

2. Champs communs et champs individuels.

Les membres actifs de chaque unité de production cultivent en commun un ou plusieurs champs dont le produit est destiné à assurer la subsistance du groupe. Les travailleurs sont généralement occupés sur ces champs de neuf heures du matin à cinq heures du soir, tous les jours de la semaine à l'exception du vendredi [4]. Lorsque des pluies abondantes rendent urgents les premiers sarclages, le chef d'exploitation peut exiger que les travailleurs se rendent sur les champs communs dès le lever du jour. Mais en dehors du temps obligatoirement consacré à la culture des champs communs, chaque

1. Les unités de production des Peul — au nombre de quatre — ne sont pas comptées.

2. Dix unités de production regroupent dix frères cadets et leurs aînés, chefs des exploitations — soit vingt hommes mariés; et une exploitation groupe trois frères cadets autour d'un aîné, soit quatre hommes mariés.

3. D'après KABORE G. V., 1966 (p. 41), « les plus âgées des femmes du souverain ont des servantes qui leur préparent à manger et qui cultivent leurs champs »; mais DELOBSOM, 1933 (p. 74), estime que le sort des épouses âgées des chefs n'est pas plus enviable que celui des femmes mariées à des hommes du commun. Dans la région de Dakola, les épouses âgées des chefs sont souvent obligées de subvenir elles-mêmes à leurs besoins. Cf. aussi Marie-André du Sacré-Cœur (Sœur), 1938 (p. 21): « Le mari doit nourrir ses femmes et ses enfants; cependant, certains chefs, qui possèdent un grand nombre d'épouses, négligent complètement ce devoir, laissant à chacune de leurs femmes le soin de pourvoir à son entretien personnel et à celui de ses enfants. »

4. La coutume de chômer le vendredi, introduite par les Yarse, est à l'heure actuelle respectée par tous les cultivateurs. Il n'en fut pas toujours ainsi. Cf. TAUXIER, 1912 (p. 555): « Pendant la saison des pluies, il n'y a pas généralement de jour de repos. Cependant, quelques Mossi ont pris, sur ce point, les coutumes de leurs voisins varsé et se reposent le vendredi. »

travailleur peut s'adonner à des activités personnelles, et en particulier à la culture d'un champ individuel. Le produit des champs individuels appartient aux producteurs, qui sont libres d'en faire l'usage qui leur plaît: une partie de cette production est commercialisée, l'autre sert à améliorer l'ordinaire ou à assurer une nourriture quotidienne quand le mil du grenier commun vient à manquer au moment de la soudure.

A Dakola, les champs communs représentent environ les neuf dixièmes de l'ensemble des superficies cultivées, et les champs individuels le reste. Toutes les zones agraires portent des champs individuels [1]. Mais l'examen de leur répartition selon les zones met en évidence des inégalités importantes. Les champs individuels couvrent 27 % des superficies des champs semi-permanents de l'aire habitée, 14 % de la superficie des champs permanents de cette aire, 12 % de la superficie des champs temporaires périphériques et seulement 3 % des superficies cultivées dans le bas-fond. Rapportés à l'ensemble des superficies exploitées individuellement, les champs individuels se répartissent selon les types de champs de la manière suivante: 45 % sur champs permanents de l'aire habitée et 21 % sur champs semi-permanents de cette aire, 27 % sur champs temporaires périphériques et 7 % sur champs de bas-fond. En d'autres termes, les deux tiers des superficies cultivées individuellement sont situées à l'intérieur de la zone agraire caractérisée par le taux d'occupation du sol le plus élevé, le quart environ se trouve dans la zone des champs périphériques, et rares sont les champs individuels dans la zone de bas-fond.

Les terres les plus fertiles, les bas-fonds, sont donc en règle générale réservés aux champs communs par ceux qui contrôlent l'utilisation de la terre. Mais l'usage des champs permanents de l'aire habitée ne peut pas être refusé à ceux qui veulent y établir un champ individuel; on notera toutefois la tendance à réserver pour la culture individuelle des parcelles de champs semi-permanents de moindre fertilité. La qualité des champs individuels de l'aire habitée n'est comparable à celle des champs communs de la même aire que dans deux cas : le cultivateur qui en détient les droits d'usage permanents est riche en bonnes terres, ou bien l'individu qui les cultive se trouve par rapport au chef d'exploitation dans une position justifiant ses exigences — fils ou frère marié pouvant menacer le chef d'exploitation de quitter l'unité de production commune et d'exiger, éventuellement, le partage des terres. Le plus souvent, les chefs d'exploitation cèdent pour les cultures individuelles des parcelles appauvries, momentanément impropres à l'établissement du champ commun. Dans ce cas, la culture de l'arachide ou des pois de terre est considérée comme un changement bénéfique pour le sol — la rotation des parcelles individuelles consacrées à la culture des légumineuses constitue une tentative limitée mais intéressante d'instauration d'un système d'assolement. Les individus qui ne jouissent que d'un statut de bas niveau en raison de leur âge et de leur position dans l'organisation familiale, de même que les individus appartenant à des unités de production pauvres en bonnes terres, sont souvent contraints à établir leurs champs individuels dans les zones périphériques.

Environ 40 % des superficies cultivées individuellement sont exploitées par des frères ou des fils mariés des chefs d'exploitation. Les épouses des chefs d'exploitation en cultivent le tiers. Le dixième de ces superficies est exploité par des veuves qui ne sont pas chefs d'exploitation (par opposition aux veuves isolées qui gèrent elles-mêmes des unités de production). Le reste est cultivé par les chefs d'exploitation eux-mêmes, par les épouses des frères ou des fils des chefs d'exploitation, et par des célibataires. L'existence de plusieurs champs individuels exploités par des jeunes filles fut relevée pour la première fois en 1967 — il s'agit de toute évidence d'une innovation importante par ses répercussions sociologiques et économiques.

Les champs individuels des frères et fils mariés des chefs d'exploitation constituent souvent ce qu'il serait plus exact d'appeler des champs de ménage, car ces terres sont cultivées par l'ensemble des personnes qui dépendent de l'homme marié exploitant le champ. Ils se différencient par plusieurs caractères importants des champs individuels des épouses des chefs d'exploitation. D'abord, ils sont en moyenne près de trois fois plus étendus: 54 a contre 19 a. Une autre différence réside dans la répar-

1. Dans certaines régions du Mossi, les champs individuels se trouveraient toujours situés dans les zones périphériques des terroirs; cf. par exemple, IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1958b (p. 34): « Le champ personnel [est] toujours un champ de brousse. »

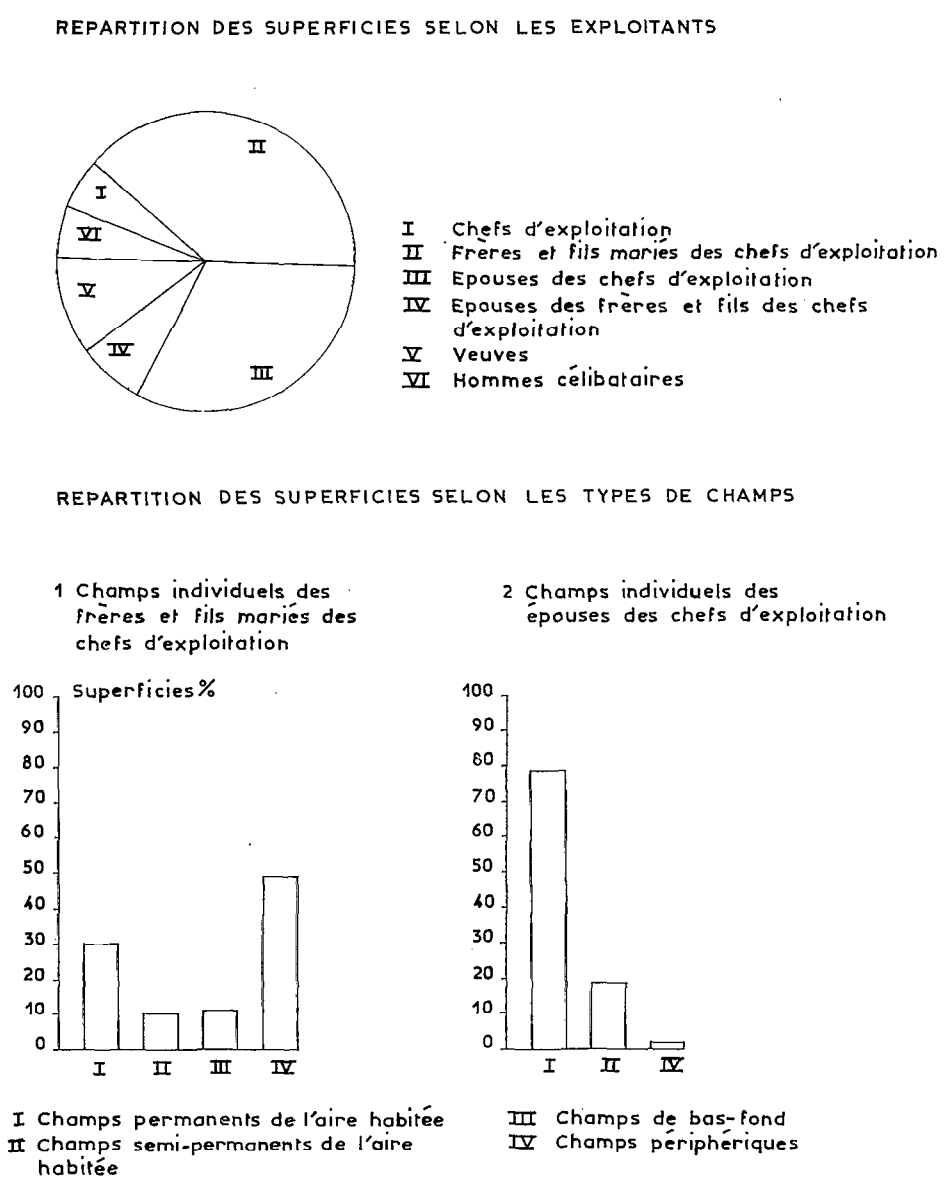


FIG. 23 — Champs individuels.

tition de ces champs selon les zones agraires. Les épouses des chefs d'exploitation ont presque toutes leurs champs individuels à l'intérieur de l'aire habitée — quatre cinquièmes des superficies sur champs permanents et le reste sur champs semi-permanents; aucun champ individuel d'épouse ne se trouve situé dans le bas-fond; et dans la zone des champs périphériques, ces personnes ne cultivent à titre individuel que des superficies négligeables. Au contraire, la moitié environ des superficies cultivées individuellement par des frères et fils mariés des chefs d'exploitation est située dans la zone des champs périphériques, 40 % à l'intérieur de l'aire habitée — 30 % sur champs permanents et le reste sur champs semi-permanents —, et un dixième dans la zone du bas-fond. Les champs individuels des femmes sont si exigus qu'il est aisé de les placer dans l'aire habitée, d'autant plus que les cultures de légumineuses sont considérées comme fertilisantes. Mais l'étendue des champs individuels des frères

et fils mariés des chefs d'exploitation est telle que pour maintes unités de production, il n'est pas possible d'ouvrir de tels champs à l'intérieur de l'aire habitée.

La répartition des cultures sur les champs communs et individuels à Dakola montre que l'arachide et les pois de terre ne sont jamais produits sur les champs communs, mais seulement sur des champs individuels cultivés par des femmes. Par contre, les femmes ne produisent traditionnellement pas de coton sur leurs champs individuels [1]. Les champs individuels qui portent du coton sont normalement cultivés par des chefs d'exploitation ou par leurs frères ou leurs fils mariés. Tandis que les cultures de mils représentent 46 % des superficies cultivées individuellement, l'arachide en représente 42 % et le coton 12 %. Les céréales produites sur champs individuels ne constituent qu'une faible partie de l'ensemble des céréales produites à Dakola — moins de 5 %. Mais une part importante du coton — environ le quart — est produite sur champs individuels.

3. Main-d'œuvre et production.

L'étude de la distribution des superficies cultivées selon la structure par sexe et par âge de la main-d'œuvre des trente-cinq unités de production de l'échantillon d'enquête ne permet d'établir aucune corrélation sûre. On note une légère tendance à un accroissement des superficies cultivées parallèlement à l'augmentation numérique de la main-d'œuvre féminine au détriment de la main-d'œuvre masculine; mais le faible écart observé compte neuf chances sur dix de résulter du simple hasard [2]. Rapportée à la structure globale de la main-d'œuvre des unités de production, la distribution des superficies cultivées révèle une corrélation assez rigoureuse : les superficies cultivées progressent régulièrement en fonction du nombre de travailleurs des unités de production:

Des vingt unités de production qui comptent trois travailleurs et moins, dix-sept mettent en culture des superficies inférieures à 3,5 ha; et des quinze unités qui comptent plus de trois travailleurs, onze cultivent des superficies supérieures à 3,5 ha. Pour les unités de production comptant moins de trois travailleurs, les superficies moyennes cultivées par travailleur sont sensiblement plus élevées que pour les unités de trois travailleurs et plus. Pour la première catégorie, la superficie moyenne cultivée par travailleur est d'environ 1,5 ha, tandis qu'elle n'est que de 94 a pour les unités de production de la seconde catégorie — si l'on excepte deux unités de six travailleurs dont les moyennes très basses (0,59 ha par travailleur) sont dues à des causes particulières. En raison de la faiblesse numérique de l'échantillon, il ne faut attacher aucune signification au fait que la moyenne des superficies cultivées par travailleur atteint 1,87 ha pour les unités de production ne comptant qu'un travailleur, contre 1,47 ha pour les unités de deux travailleurs: la moyenne a été gonflée par un cas aberrant; des sondages ont mis en évidence que les moyennes des superficies cultivées par travailleur sont généralement plutôt faibles dans la catégorie des unités de production ne comportant qu'un travailleur, en particulier quand il s'agit d'un vieillard isolé. Par ailleurs, la tendance de la majorité des petites unités de production à cultiver de plus vastes étendues résulte pour une part du sentiment qu'elles ont de leur précarité. Le nombre réduit de travailleurs dont elles disposent les oblige à une organisation rigoureuse des activités et les incite à réaliser toujours le plus tôt et le plus vite possible les travaux culturaux, afin de ne pas se trouver surprises par la défection éventuelle d'un travailleur.

1. Les hommes ne cultivent des arachides sur leurs champs individuels que dans les régions où cette production est destinée à la commercialisation dans un circuit moderne. D'autre part, à mesure que la culture du coton est surtout effectuée en vue de procurer un revenu monétaire, les conditions de production se transforment. En 1967, plusieurs jeunes filles et quelques veuves de Dakola ont cultivé du coton sur une partie de leurs champs individuels; les femmes mariées, moins libres pour innover, suivront sans doute cet exemple.

2. A Dakola, où il n'existe pas de champs de brousse exigeant de pénibles travaux de débroussement, on n'observe pas de répartition systématique des tâches agricoles en fonction de l'âge ou du sexe. Chacun participe, selon ses forces et les nécessités du moment, à toutes les sortes de travaux (nettoyage des champs, semailles, sarclages et récoltes). Le jardinage de saison sèche et la culture de tubercules sur billons, innovations récentes, sont les seules activités agricoles réservées aux hommes.

En outre, plusieurs de ces petites unités, de création récente, n'ont que des terres peu fertiles, ce qui les oblige à cultiver des superficies plus étendues. Mais étant donné l'importance de leur personnel et le volume global de leur production, les unités de production nombreuses sont toujours assurées d'une marge de liberté plus grande que les petites unités : elles ressentent moins le poids des contraintes, et de ce fait elles sont moins portées à utiliser au maximum leurs forces de travail.

Si on examine la distribution des superficies moyennes cultivées par travailleur dans le cadre des différentes unités de production, on s'aperçoit qu'elles sont assez groupées, hormis quelques cas aberrants. Trois unités de production atteignent des moyennes nettement supérieures : dans deux cas, il s'agit d'unités ayant bénéficié d'un apport important de travail extérieur en raison d'une prééminence du statut social traditionnel des chefs d'exploitation [1] ; la troisième unité de production est celle d'un maquignon, boucher et cordonnier, individu dynamique et novateur qui, au mépris du contrôle exercé par la collectivité sur la production, n'a pas craint de faire appel à une main-d'œuvre extérieure [2]. Au contraire, deux unités de production se caractérisent par des moyennes nettement inférieures : la première est gérée par un homme qui compte partiellement pour la subsistance sur la générosité de ses deux frères cadets, anciens militaires de l'armée française, tous deux pensionnés [3] ; et le chef de la seconde unité semble attendre davantage de ses talents de *yuuma*, chanteur et musicien, que de ses capacités d'agriculteur [4]. Les moyennes aberrantes étant écartées, les autres moyennes se distribuent statistiquement selon la loi de GAUSS, les valeurs extrêmes étant 65 a et 1,45 ha par travailleur. La représentation graphique de cette distribution s'exprime par une courbe en cloche caractérisée. Environ la moitié des moyennes des superficies cultivées par travailleur sont comprises entre 79 a et 1,15 ha. Cette dispersion relativement faible autour de la moyenne générale — 97 a — peut être considérée comme significative.

Cette distribution met en évidence l'action d'une même cause principale et d'une multiplicité de causes secondaires indépendantes, toutes les valeurs étant déterminées par des combinaisons complexes mais peu variables de ces causes ; cela se traduit par une répartition aléatoire des valeurs au voisinage de la moyenne. En d'autres termes, les valeurs ne sont guère différenciées parce qu'elles ne sont pas séparément commandées par des causes exceptionnelles. L'étendue des superficies cultivées par unité de production correspond en règle générale d'une façon assez rigoureuse à la capacité de travail disponible [5] — les besoins, les contraintes et les possibilités étant par ailleurs à peu près identiques pour l'ensemble de la population.

Tous les cultivateurs cherchent à produire directement ce qui est nécessaire à leur subsistance, y compris la valeur de l'impôt — la contrainte exercée à ce niveau par l'administration est d'ailleurs parfaitement intégrée dans l'univers mental et économique commandé par les impératifs élémentaires de la subsistance. Quel que soit le statut social des cultivateurs, les biens produits sont peu variables et forment un minimum rarement dépassé. Les contraintes qui empêchent les producteurs d'aller au-delà de ce minimum vital sont diverses, la principale étant traditionnellement d'ordre sociologique. La collectivité exerce un contrôle permanent sur ses membres, pour s'opposer à ceux qui seraient

1. Guiguemde Sidlaziri est le fils aîné de Guiguemdé Songa, maître de la terre et chef traditionnel de la localité de Dakola ; il est l'unique travailleur de son unité de production dont les superficies cultivées mesurent environ 4 ha. Guiguemdé Yemdaogo est le fils de Guiguemdé Timbila, qui suit immédiatement Guiguemdé Songa dans la hiérarchie lignagère et politique traditionnelle ; les superficies cultivées par les deux travailleurs de l'unité de production de Guiguemde Yemdaogo mesurent 5,70 ha, soit une moyenne de 2,85 ha par travailleur.

2. Ouedraogo Raga tente par tous les moyens de s'enrichir, sans tenir compte de la réprobation que suscite son comportement. Les superficies cultivées par son unité de production, qui comprend deux travailleurs, mesurent 5,11 ha, soit une moyenne de 2,55 ha par travailleur.

3. Ouédraogo Ouambi dirige une unité de production de six travailleurs ; les superficies cultivées mesurent 3,36 ha, soit 0,56 ha en moyenne par travailleur. Ses frères cadets, Péguedin et Ramaknaba ont des unités de production plus entreprenantes parce qu'ils investissent une partie de leur pension militaire dans l'agriculture.

4. Ouédraogo Zissi gère une unité de production de six travailleurs ; les superficies cultivées mesurent 3,72 ha, soit 0,62 ha en moyenne par travailleur.

5. Cf. les remarques de MEILLASOUX, 1964 (p. 90), à propos des Gouro de la Côte d'Ivoire : « L'homme est la seule force motrice. Producteur total, il occupe dans ces conditions une place écrasante auprès de laquelle les autres facteurs de production, les outils et même la terre n'apparaissent que comme des accessoires seconds de son activité. »

tentés d'acquérir par la production agricole une situation économique privilégiée, avec l'intention de convertir cet avantage en puissance sociale et de changer ainsi leur statut dans la société. Même les inégalités structurelles des statuts sociaux ne créent habituellement pas d'importantes disparités économiques. Le caractère homogène du système agraire et l'ignorance technologique constituent d'autres contraintes communes. Enfin, on peut présumer qu'il n'existe actuellement pas de problèmes fonciers majeurs puisque les possibilités d'accès pratique à la terre correspondent à peu près aux capacités de production des différents groupes [1]. Cette uniformité des besoins, des contraintes et des possibilités est caractéristique d'une économie dominée par les problèmes de la subsistance, dans une société régie par un certain égalitarisme économique [2].

Bien que la société actuelle paraisse encore largement dominée par les contraintes uniformes décrites ci-dessus, divers signes laissent prévoir un changement prochain. Le contrôle collectif exercé sur les producteurs se relâche parce que les autorités politiques et lignagères qui exerçaient ce contrôle s'affaiblissent, et parce que la prééminence qui résulte de la puissance monétaire se présente d'une façon indépendante des forces sociales traditionnelles. Les encouragements donnés par les services administratifs et techniques aux individus désireux de dépasser le seuil de la subsistance contribuent à accélérer le mouvement. L'introduction de matériel de culture moderne et l'organisation du crédit agricole accroissent les possibilités des individus bénéficiaires, et créent de ce fait des inégalités économiques et sociales. D'une façon générale, l'introduction d'une économie de profit permettra l'exploitation des plus pauvres, grâce à l'argent et à la propriété privée de la terre et des instruments de production. Déjà, les prix de location des houes, pulvérisateurs et charrettes sont très élevés dans la région étudiée: les bénéfices recherchés sont considérables, sans rapport avec l'amortissement du matériel. Si, d'autre part, le travail salarié proprement dit n'est encore guère pratiqué, il a toutefois fait son apparition: des fonctionnaires distribuent de l'argent en contrepartie de travaux agricoles exécutés pour eux — il s'agit souvent d'investissements à moyen ou long terme, comme la création de vergers. Ces échanges argent-travail ne se sont pas entièrement dégagés de l'univers traditionnel des relations interpersonnelles, et les fonctionnaires entretiennent souvent à leur profit une certaine ambiguïté, surtout quand leurs partenaires sont des parents. La transformation actuelle du régime foncier, et en particulier le fait que la terre acquiert une valeur marchande, sont d'autres causes génératrices d'inégalité économique.

4. Le contrôle et la distribution des biens de consommation.

Les céréales constituent la base de l'alimentation des cultivateurs. Si les rendements des sorghos et du petit mil sont en moyenne d'environ 500 kg à l'hectare à Dakola, les besoins de la population sont couverts par la production locale. Chaque personne active cultive en effet près de 90 a de céréales en moyenne pour se nourrir elle-même et nourrir 1, 3 personne à charge — enfant ou vieillard —, or on sait que la ration journalière d'une personne est d'environ 450 g de céréales [3]. Toutefois, il existe pour l'alimentation d'importantes disparités entre les groupes de consommation, dues à d'inégales récoltes et à la différence des systèmes de distribution mis en œuvre.

1. Dans les localités où certaines catégories d'unités de production accaparent les meilleures terres, la distribution des superficies moyennes cultivées par travailleur subit une distorsion: les unités ne disposant que de terres médiocres doivent cultiver plus pour subvenir à leurs besoins.

2. Egalitarisme économique ne signifie nullement économie communautaire. Certes, les Mossi pratiquent depuis toujours le travail communautaire de diverses manières, et il existe des formes d'assistance communautaire. Le comportement économique des Mossi est néanmoins depuis longtemps foncièrement individualiste, et il semble même que ce caractère ait contribué à renforcer l'égalitarisme: pour mieux se protéger, l'individu veut être assuré que son voisin ne peut pas le dépasser.

3. « En général, on estime qu'il faut compter sur un minimum de 400 grammes de mil par jour et par personne, pour éviter la sous-alimentation. » HOFFMAN, 1957 (p. 49). Des sondages effectués à Dakola, permettent de penser qu'en saison sèche, la ration journalière de 450 grammes par personne adulte est dépassée.

Une part importante des céréales non consommées sous forme de gâteau est transformée en bière de mil. Cette boisson joue un rôle fondamental dans les relations sociales. Elle est indispensable pour de nombreuses cérémonies religieuses — notamment pour la fête annuelle de la nouvelle bière et pour les funérailles solennelles ; elle est offerte dans le cadre des relations matrimoniales ; et aucune réjouissance ne saurait avoir lieu sans bière. En saison sèche, on trouve à tout moment de la bière dans chaque localité : elle est préparée par les femmes des divers enclos familiaux à tour de rôle, et vendue. Par ailleurs, d'importantes quantités de bière sont consommées sur les marchés. Mais durant la saison des pluies, quand le mil commence à manquer, la bière n'est servie qu'aux invitations de culture. On ne connaît malheureusement pas le pourcentage des céréales transformées en bière.

Les céréales qui ne sont pas transformées en gâteau ou en bière sont gardées en réserve dans les greniers. Mis à part le sorgho rouge fréquemment vendu sous forme de « mil germé » pour la fabrication de la bière, elles ne font que rarement l'objet d'échanges commerciaux ; et les quantités commercialisées, provenant souvent de champs individuels, sont toujours faibles. A moins de se trouver dans une nécessité grave, le cultivateur refuse d'échanger contre de l'argent son principal moyen de subsistance. Dans ce pays au régime pluviométrique incertain, la prudence lui a enseigné à garder pour les mauvaises années les surplus de récolte. La sphère de l'économie de subsistance est par elle-même si fragile qu'elle doit être tenue à l'abri des manipulations monétaires. Les céréales provenant des champs communs constituent par ailleurs la propriété du groupe familial qui les a produites, et bien qu'il en ait le contrôle, le chef de famille n'a pas le droit d'en faire n'importe quel usage. L'argent qui circule à Dakola provient essentiellement d'autres sources que la vente des céréales — revenus des migrations, vente de coton et commerce des volailles.

Les modalités de la distribution des biens de consommation varient beaucoup entre les régions du pays mossi, et pareillement entre les enclos familiaux d'une même localité. TAUXIER (1912, p. 556) a noté que « c'est le chef de la soukala-ménage, le mari-père qui nourrit tous les gens de la soukala toute l'année, matin et soir ». Au Yatenga, IZARD-HÉRITIER et IZARD (1959, p. 33) ont observé qu'avec les produits de leurs champs individuels (cultivés uniquement après dix-sept heures), les femmes doivent nourrir leurs maris et leurs enfants « pendant une partie de l'année, théoriquement pendant les quatre mois qui suivent les récoltes (novembre-février) ». A Dakola, c'est le chef de l'unité de production qui a la charge habituelle de fournir à sa famille les biens nécessaires à la subsistance. Mais si le contenu des greniers communs ne suffit pas, les femmes apportent leur contribution en puisant dans leurs greniers personnels.

Dans la plupart des enclos, les mils des greniers communs sont distribués régulièrement durant la saison sèche, et c'est seulement à l'approche de l'hivernage que le chef de famille veille avec parcimonie à ce que les céréales suffisent jusqu'aux nouvelles récoltes. La quantité de céréales prévue pour une journée en saison sèche doit nourrir la famille durant deux ou même trois jours au moment de la soudure, étant entendu que la femme fournit un complément de nourriture provenant de ses réserves personnelles. Dans les enclos où la distribution est quotidienne en saison sèche, le chef de famille supprime une ou deux distributions par semaine en temps de restriction. Certains chefs de famille prévoyants commencent très tôt à restreindre la distribution des mils du grenier commun, de manière à ne pas être contraints de se priver au moment des grands travaux agricoles. Mais fréquemment, la nourriture est insuffisante durant la saison des pluies, jusqu'aux premières récoltes.

Dans la moitié environ des enclos, les femmes ont directement accès aux greniers communs : à intervalles réguliers, elles vont chercher la quantité de céréales dont elles ont besoin. Parfois, le soin de distribuer le mil ou le sorgho des greniers communs est confié à la première épouse. Dans les enclos où les femmes n'ont pas le droit de se servir directement, les céréales des greniers communs sont distribuées par le chef de famille ou éventuellement par un de ses fils. Le plus souvent, la quantité de mil nécessaire à la nourriture est prélevée chaque jour dans le grenier ; mais dans certains enclos, la distribution n'a lieu que tous les trois ou cinq jours, ou même à intervalles plus longs.

C'est d'habitude le soir que les cultivateurs prennent le principal repas de la journée. Le matin, ils mangent ce qui reste de la nourriture de la veille, à moins que cela ne soit réservé aux enfants. Rares sont les hommes qui prennent un repas à midi — des anciens combattants et des commerçants. Dans beaucoup d'enclos, les enfants prennent une collation à midi, et quelques femmes se joignent

parfois à eux. Les hommes composent toujours un groupe séparé pour manger, avec leurs fils adultes; les jeunes enfants mangent en compagnie des femmes, mais les adolescents se mettent à part, et les adolescentes de même.

LES CONDITIONS OBJECTIVES DE LA PRODUCTION

A. — DESCRIPTION TECHNOLOGIQUE.

1. Aménagement des terres.

Presque partout en pays mossi, les cultivateurs se contentent d'exploiter les terres sans les aménager; du moins, leur effort sur ce plan est-il minime et ne s'est guère exprimé jusqu'à ce jour par une transformation importante du paysage. Pour étendre leurs champs ou mettre en culture des terres nouvelles, ils recourent au feu, puis nettoyent le terrain au sabre d'abattis. Mais l'épierrage des terrains de culture n'est pas pratiqué systématiquement, rares sont les banquettes anti-érosives, et l'existence d'aménagements hydrauliques est plus exceptionnelle encore. ROUAMBA (s.d., p. 33) a noté que « les tentatives d'aménagement du sol ne se situent qu'au niveau d'astuces provisoires et localisées [...] qui sont dues à l'ingéniosité de quelques rares paysans »; IZARD-HÉRITIER et IZARD (1959, p. 72) ont fait au Yatenga des observations semblables:

« Les paysans mossi ne possèdent aucune technique anti-érosive, si ce n'est, en certains endroits, l'installation de barrages de pierres ou branchages dans les terrains en pente, barrages qui retiennent la terre et finissent par créer des sortes de terrasses peu marquées. »

L'administration coloniale a effectué quelques aménagements hydrauliques en recourant au travail prestataire, et ultérieurement en utilisant des machines. Parfois exigés par l'entretien des pistes, ces travaux avaient comme intérêt secondaire de mettre à l'abri des inondations des terrains qui devenaient de ce fait propres à la culture. Mais l'administration a aussi tenté, en divers endroits, de faire drainer des bas-fonds pour rendre moins aléatoires les cultures qui y étaient traditionnellement effectuées. Dans maintes localités, les cultivateurs sont unanimes à reconnaître que ces aménagements leur ont été profitables en augmentant les superficies des terres de culture et en instaurant une certaine maîtrise de l'eau. Dans la plupart des cas, toutefois, ces aménagements n'ont pas été entretenus: les digues se sont rompues et n'ont pas été réparées, les canaux se sont obstrués; et les cultivateurs se contentent de le regretter [1]. Ce peu d'empressement à créer sur le terroir les conditions matérielles permanentes d'une production régulière et proportionnelle à l'effort fourni lors des travaux culturaux est certainement significatif. Il ne suffit pas, pour l'expliquer, d'incriminer « le régime de la force » — c'est-à-dire le mauvais souvenir laissé par le travail prestataire de l'époque coloniale; car un grand

1. Une partie du terroir de Toèssé ne peut plus être cultivée depuis quelques années, parce qu'elle se trouve régulièrement inondée pendant l'hivernage: le canal qui longe la piste menant à Yako est à moitié comblé.

PL. VI. — Ci-contre : Aménagement des terres.

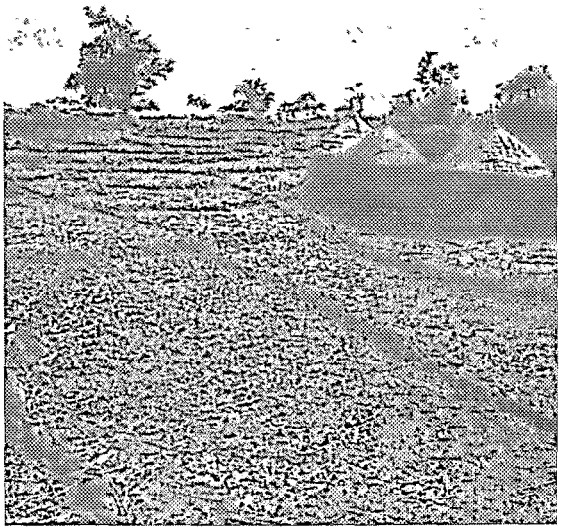
1. Sur colline birrimienne, à Pèlla. — 2. Sur le plateau de Dakola. — 3. Sur un versant du plateau, à Dakola. — 4 et 5. Dans la zone gravillonnaire, à Dakola.



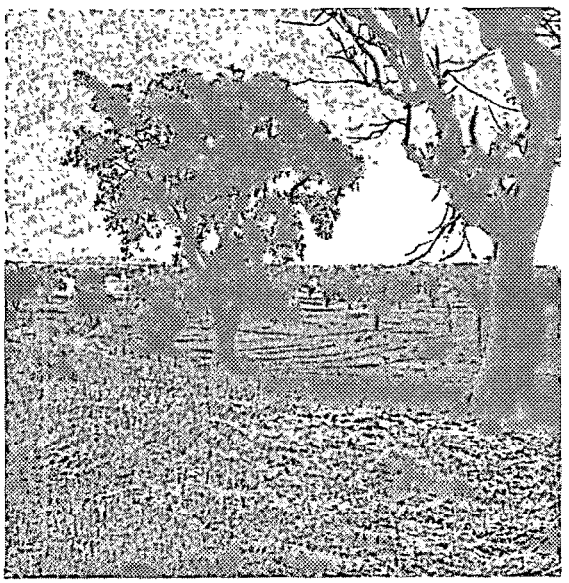
1



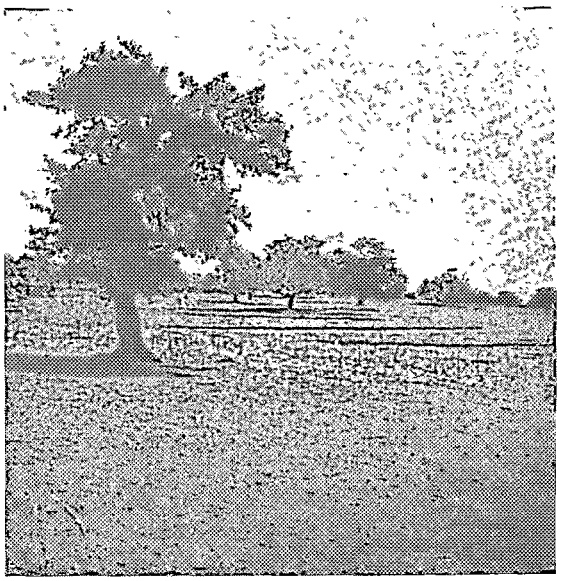
2



3



4



5

nombre de ces aménagements ont contribué directement à améliorer, durant de longues années, les conditions de vie des cultivateurs, même après le « régime de la force ». Il ne suffit pas non plus d'avancer que les aménagements hydrauliques ne sauraient être pratiqués que par des riziculteurs, alors que les Mossi se sont spécialisés dans la culture des mils sur terres sèches, abandonnant leurs rares rizières à la volonté capricieuse des génies maîtres des marigots. Et le recours aux moyens mécaniques n'apparaît pas davantage indispensable. Des aménagements même sommaires suffiraient dans bien des cas pour ouvrir à la culture des terres de bas-fond propices au sorgho ou au coton.

C'est un fait de civilisation que le Mossi exploite la terre sans l'aménager. C'est un indice du bas niveau technique de son système agraire. Il est vrai que les structures sociales mossi n'ont pas facilité l'organisation des groupements permanents de travail collectif que de grands aménagements auraient rendu nécessaires. Les tensions fréquentes entre lignages et un individualisme prononcé rendaient quasi impossible l'organisation de tels groupements par la base ; quant au pouvoir politique central, il n'a jamais contrôlé avec rigueur et continuité l'organisation de la production ni les conditions techniques de cette production.

Par ses aménagements, le terroir de Dakola constitue une exception par rapport à la plupart des terroirs du pays mossi ; mais à ce point de vue, il est représentatif d'autres terroirs situés entre les collines birrimiennes. De plusieurs types et adaptés aux différentes zones du terroir, ces aménagements paraissent importants dans le paysage mossi, bien qu'ils soient modestes en comparaison des réalisations que l'on rencontre dans plusieurs régions du sud-ouest de la Haute Volta [1].

A Dakola, on observe des champs épierrés en maints endroits du plateau. Habituellement, l'épierrement est effectué au fur et à mesure des travaux culturaux et des années, et se traduit par de nombreux tas de pierres proches les uns des autres. L'importance médiocre de ces amoncellements donne la mesure du projet d'aménagement : il s'agit surtout de faciliter les opérations culturales, et secondairement d'accroître la superficie cultivable. L'épierrage est conçu comme une tâche accessoire des travaux culturaux et non pas comme une opération préalable de mise en valeur des sols. Ce type d'aménagement embryonnaire se rencontre même sur des sols ingrats.

On a déjà noté que les aménagements les plus importants ont été effectués sur les champs de l'aire habitée, c'est-à-dire sur les versants du plateau et sur le glacis qui les prolonge. Les pierres ont été rassemblées de manière à former de petites murettes qui courent le long des pentes, parallèlement aux courbes de niveau. Les eaux de ruissellement accumulent de la terre au-dessus de ces murettes et, par endroits, il se forme ainsi des banquettes. Mais le cultivateur ne crée jamais de véritables terrasses, de façon délibérée et en une opération unique, avec de la terre rapportée derrière des murs de soutènement construits en pierres sèches — ce stade technique n'a pas été atteint. Dans la majorité des cas, d'ailleurs, le but poursuivi par le cultivateur est simplement d'empêcher les eaux de ruissellement d'emporter le fumier répandu sur le champ. Parfois, le cultivateur édifie des murettes secondaires qui coupent perpendiculairement celles construites en travers des pentes, de façon à former un quadrillage. Ces murettes secondaires servent à délimiter des parcelles, mais il ne semble pas qu'elles aient une utilité technique. Leur existence pourrait même constituer une indication sur la portée limitée de ce système d'aménagement : sans doute ont-elles fréquemment pour seule cause une surabondance de débris de cuirasse et l'incapacité ou le refus de concevoir des aménagements plus importants avec de véritables terrasses sur pierres sèches [2].

Les terres de bas-fond ne sont pas aménagées à Dakola : on n'y trouve aucun système stable d'irrigation ou de drainage. Mais depuis quelques années, un effort est tenté pour la mise en culture par drainage de la cuvette au sud de l'aire habitée [3].

1. On se reportera, par exemple, à la description des aménagements réalisés par les Bwaba de la région de Houndé : SAVONNET, 1960.

2. Une étude comparative des systèmes de culture sur terrasses pratiqués en Afrique de l'ouest permettrait d'apprécier le niveau technique des différents systèmes. Il est vraisemblable que le degré d'évolution technologique de certains de ces systèmes de culture a été surévalué.

3. Les essais de culture entrepris dans cette cuvette seront décrits dans la partie de cette étude consacrée aux façons culturales.

Hormis quelques bas de versants proches des enclos [1], les collines birrimiennes de la région de Dakola n'ont pas été aménagées. Elles sont considérées par les cultivateurs comme une zone de champs périphériques, et malgré l'excellente qualité de leurs sols, elles n'ont qu'une importance secondaire dans le système agraire. Ces collines sont profondément ravinées par les eaux de ruissellement, et les masses de terre arrachées à leurs flancs forment plus loin des nappes de colluvions argileuses assez riches. Malgré cette érosion intense et l'absence d'aménagements, les collines demeurent fertiles grâce à un processus de formation constante et relativement rapide de sols nouveaux à partir de la roche-mère.

Les facteurs qui sont à l'origine de la réalisation des aménagements sont difficiles à définir avec précision; mais une évolution récente dans le sens d'une extension et d'un perfectionnement des aménagements permet d'émettre des hypothèses. Il semble que la forte densité de l'occupation du sol et le manque de terrains de culture qui en est résulté aient poussé les cultivateurs à récupérer des terres en les aménageant et à les protéger contre l'érosion. L'étroitesse de la zone propre à l'habitat et aux champs permanents alentour, mise en rapport avec l'importance traditionnelle des champs de l'aire habitée dans le système agraire mossi, explique que les plus importants aménagements ont été effectués sur ces champs. En raison de leur situation topographique, ces champs sont du reste soumis à une érosion importante, et il ne serait sans doute pas possible de les cultiver longtemps de façon quasi permanente sans les aménager. En somme, la qualité supérieure des sols a contribué à créer d'importantes concentrations de population et par voie de conséquence un manque de terre; l'une des solutions apportées à ce manque a consisté dans l'aménagement des champs, les migrations dans le cadre du terroir n'étant guère possibles. Ces aménagements sont relativement récents à Dakola: ils ont coïncidé avec l'expansion démographique, qui a d'abord entraîné l'extension des zones cultivées.

Dans les localités où les terres de culture restent abondantes, on n'observe généralement pas d'aménagements: la mobilité des exploitations permet de résoudre les problèmes posés par l'épuisement des sols ou leur pénurie en un lieu particulier. En d'autres termes, tant que la mobilité reste possible, les aménagements apparaissent inutiles dans l'optique de l'agriculture traditionnelle.

Dans le cadre du système agraire ancien, ce n'était pas le régime foncier qui créait des obstacles à l'aménagement des terres, c'était l'instabilité: la plupart des droits de culture étaient quasi permanents, mais une relative abondance des terres permettait les migrations périodiques des exploitations. A Dakola, où les terres sont maintenant insuffisantes, divers signes indiquent que le régime foncier constituera de plus en plus un obstacle à la réalisation d'aménagements: le possesseur de la terre veut éviter que l'usager ne puisse prétendre à de nouveaux droits qui seraient fondés sur des travaux d'aménagement, et l'usager n'est pas enclin à investir ses efforts sur une terre dont il n'est pas assuré de pouvoir conserver l'usage.

2. Le parc.

Les zones d'occupation dense du sol se distinguent par l'existence de parcs homogènes à karités ou à balanzans. Tandis que le karité est assez uniformément répandu sur les terroirs, les peuplements de balanzans se rencontrent surtout dans les quartiers les plus anciens — ce qui appuie l'hypothèse selon laquelle les parcs à balanzans auraient été créés par les Ninisi antérieurement à l'arrivée des Mossi [2].

1. De nombreux enclos de Pèlla sont installés au bas des versants des collines.

2. D'après IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 71), les parcs à balanzans du Yatenga semblent remonter aux populations dogon et samo qui peuplaient le pays avant la conquête mossi; et les Mossi auraient par la suite introduit le karité, le néré et le tamarinier. Ces auteurs ajoutent qu' « au balanzan, les Mossi préfèrent le karité dont on mange les fruits ». A Dakola, toutefois, on remarque plutôt une tendance à remplacer les karités par des balanzans dans les nouveaux quartiers, et il ne semble pas qu'il s'agisse d'une tendance récente; quoi qu'il en soit, les parcs à balanzans ont toujours été entretenus et ces arbres n'ont jamais été remplacés par des karités.

A Dakola, l'actuel quartier Loungo, qui formait jusqu'au XIXe siècle le centre de l'aire habitée de la localité, se caractérise par l'existence d'un beau parc à balanzans, comprenant des arbres de grande taille, assez serrés. Les autres quartiers portent surtout des karités, et les balanzans y sont rares. Mais dans le quartier Segden, plusieurs cultivateurs tentent de constituer un parc à balanzans: les jeunes arbres sont protégés et taillés.

Les karités sont sélectionnés à cause de leurs fruits, qui sont consommés frais et dont l'amende fournit le « beurre de karité ». Mais les cultivateurs reconnaissent aux balanzans une grande utilité pour l'élevage et des vertus exceptionnelles sur le plan agronomique; ils prétendent qu'ils seraient satisfaits d'en voir pousser sur toute l'étendue de leur terroir. Le balanzan sert à nourrir les chèvres, les moutons, et occasionnellement le gros bétail durant la saison sèche, quand l'herbe devient rare. Le bétail consomme alors les gousses de balanzan et les feuilles de cet arbre à rythme foliaire inversé; les gousses, que P. PÉLISSIER a qualifiées de « véritables comprimés alimentaires d'une extrême richesse nutritionnelle », sont souvent ramassées et mises en réserve pour l'alimentation du bétail. Cependant, le balanzan a surtout la réputation d'enrichir le sol d'une double manière: en fournissant de l'engrais vert au moment de la défeuillaison qui correspond au début de l'hivernage, et en favorisant la fumure du champ par les déjections des chèvres et des moutons qui stationnent à son ombre durant la saison sèche. De plus, il est vraisemblable que des peuplements serrés de balanzans jouent un rôle bénéfique contre l'action érosive des vents durant la saison sèche, quand les terres nues sont particulièrement vulnérables [1]. Enfin, le balanzan a sur le karité l'énorme avantage de ne créer aucune gêne pour l'ensoleillement des cultures, puisque sa défoliation est achevée au moment où croissent les mils. Des études effectuées dans la région de Ouahigouya par le Groupement Européen de Restauration des Sols (1965, vol. V) ont permis d'établir que les rendements des cultures sous les balanzans sont en moyenne de moitié supérieurs aux rendements obtenus en terrain découvert: « Le couvert étant en moyenne dans un bon peuplement de 20 %, les rendements sont augmentés de 10 % (pour l'ensemble du parc) ». D'autre part, d'après les mêmes études, les gousses de balanzan et le surplus des tiges de mil résultant du rendement supérieur de la culture sous balanzan permettent de nourrir un dixième de tête de gros bétail supplémentaire par hectare.

Les cultivateurs établissent une relation entre la présence habituelle du petit bétail dans le périmètre de l'aire habitée durant la période de fructification du balanzan, et la diffusion de cet arbre à l'intérieur de ce périmètre [2]; et ils savent par expérience que leur attention constante est nécessaire pour transformer en parc les buissons sauvages du balanzan. Mais ils ne transplantent jamais les jeunes arbres. Pour se développer correctement, le balanzan a par ailleurs besoin de sols profonds qui retiennent l'eau, car sa période végétative se situe en saison sèche.

En parlant du pays sérèr, PÉLISSIER (1966, p. 269) exprime un point de vue qui vaut aussi pour l'ouest du Mossi; il estime que le balanzan est « la cheville ouvrière de la combinaison agraire », et il ajoute:

> « Liée à des populations paysannes disposant de bétail et voulant assurer leur sédentarité et garantir la pérennité de leurs terroirs en substituant un paysage construit et aménagé à la végétation désordonnée et hétérogène des jachères spontanées, la présence d'un parc d'*Acacia albida* offre un bilan attestant une extraordinaire efficacité. »

1. ROUAMBA s.d., (p. 17) énumère encore d'autres avantages du peuplement arboré des zones cultivées: « L'arbre joue un rôle protecteur vis-à-vis du feu par son aspect d'éteignoir, vis-à-vis du soleil par son frondaison; l'arbre contrarie également la tendance à l'évacuation des sels minéraux et à leur concentration en profondeur, favorisant ainsi leur « remontée » (leur « répartition ») à la surface du sol. »

2. « Les graines de sas [balanzan], enfermées dans une enveloppe cireuse extrêmement dure, sont incapables de germer spontanément, sauf peut-être, si elles tombent dans un sol exceptionnellement humide et acide. [...] C'est l'attaque de leur enveloppe par les sucs gastriques des bovins qui met les graines en mesure de germer. [...] Il faut que le bétail soit présent sur le terroir en fin de saison sèche, à l'époque où les arbres portent leurs graines. » PÉLISSIER, 1966, pp. 267-268.

3. Restauration de la fertilité des sols.

a) Les jachères.

La manière la plus simple et la moins onéreuse de rendre quelque fertilité à des terres appauvries par une culture intensive pratiquée sans entretien du sol consiste à laisser ces terres au repos — *puug'koom* [1]. Ainsi, de vastes étendues du pays mossi sont en jachère pour des durées plus ou moins longues selon la densité d'occupation des terroirs, la qualité agronomique des sols et les techniques agricoles employées.

D'après les vieillards de Dakola, les cultivateurs pratiquaient autrefois une mise en jachère périodique et fréquente de leurs terres. Mais cette pratique n'a jamais donné lieu à un système global de rotation des cultures et des jachères dans le cadre du terroir, et il semble que — même au niveau des exploitations — l'improvisation tînt lieu de règle. Les champs étaient abandonnés pour un temps avant d'avoir atteint un degré d'épuisement irréversible, ce qui maintenant n'est plus toujours le cas.

La forte expansion démographique de la population de Dakola depuis le début du XXe siècle, sur un territoire utile relativement réduit et non extensible, a entraîné un accroissement considérable de la densité d'occupation du sol et corrélativement son exploitation plus intensive. Une pratique régulière de la jachère devient presque impossible dans les zones du terroir où les sols sont le plus appréciés en raison de leur maniabilité ou de leur fertilité. Seules les terres médiocres ou difficiles à travailler, qui n'ont qu'une importance secondaire dans le système agraire, sont laissées en jachère dès que leur rendement est estimé trop faible par rapport à l'effort requis pour les cultiver.

Les taux d'occupation du terroir selon les principales aires géographiques constituent des indices qui, éclairés par l'observation directe, permettent une approche quantitative du problème des jachères. Pour des estimations précises, des photographies aériennes échelonnées dans le temps et un cadastre complet auraient été nécessaires. Une enquête sur l'utilisation diachronique des champs et des parcelles n'a donné aucun résultat quantitatif utilisable, parce qu'il n'existe pas à proprement parler de système des jachères. On n'observe pas de périodicité fixe ni un découpage spatial stable: ce sont des morceaux irréguliers de parcelles et de champs qui sont abandonnés quand les rendements tombent trop bas [2], la durée des jachères n'est pas fixée à l'avance, et le manque de terre oblige souvent le cultivateur à remettre en culture un sol qui n'a pas eu le temps de se régénérer. Dans les zones d'occupation dense en particulier, les jachères — quand elles existent — sont mouvantes et informes, délimitées par des champs irréguliers sur lesquels ne pèse la contrainte d'aucun plan de culture rigoureux.

A l'intérieur de l'aire privilégiée de l'habitat et dans la zone des champs de bas-fond et des sols argilo-sableux ocre, les taux d'occupation du sol sont proches de 75 % [3]. Les jachères sont donc rares dans ces zones dont dépend essentiellement la subsistance, et elles ne forment jamais de grandes étendues d'un seul tenant. Souvent, il s'agit de jachères plus ou moins accidentelles: abandon partiel de champs pour cause de maladie ou à la suite du départ en migration d'un ou plusieurs travailleurs, abandon de parcelles infestées de chenilles, inondées, ou, au contraire, insuffisamment humides.

1. *Puug'koom*: de *pugo*, champ; et de *koom*, inf. de *kyê*, se placer dans une situation stable, retrouver un état initial ou habituel.

2. L'aspect d'improvisation qui caractérise l'évolution des jachères, semble assez général en pays mossi. Cf. par exemple, Rouamba s.d., (p. 22): « Les durées respectives des périodes de culture et de repos sont assez difficiles à préciser, car elles affectent rarement la totalité du champ [...]. [Elles] sont d'autant plus difficiles à évaluer que les champs se déplacent par abandons successifs de portions importantes et défrichements de nouveaux espaces en contiguité [...]. On a l'impression d'un glissement lent et progressif du domaine exploité à travers l'étendue de la brousse.»A propos de l'évolution des jachères au Sénégal, Pélissier parle d'un « glissement dans l'espace, un mouvement de décalage évoquant une lente reptation »; cette image s'applique parfaitement à la situation que l'on observe en pays mossi.

3. Les jachères ne couvrent pas l'ensemble des superficies non cultivées; la superficie exacte des étendues stériles n'est pas connue.

Les champs de l'aire habitée situés loin des enclos des exploitants sont plus souvent laissés en jachère que les champs proches, surtout quand il s'agit de terres appauvries.

Dans l'aire secondaire d'habitation, où le taux d'occupation du sol est environ de 25 % seulement, les jachères forment des étendues plus vastes et mieux dessinées, comme dans les zones périphériques où sont situés les champs temporaires. La terre ne manque pas dans ces zones, où les jachères sont plus nécessaires à cause de la médiocrité des sols et en raison de techniques d'entretien plus frustes.

Dans la zone à colluvions, le taux d'occupation du sol est proche de 40 %. Mais il tombe à 5 % pour les autres zones périphériques de champs temporaires; les jachères y sont étendues et de longue durée.

b) La fumure.

Description.

Les cultures offrent généralement un aspect peu homogène. Sur de nombreux champs, les mils ont des différences de hauteur étonnantes: à proximité de tiges ne mesurant après quelques semaines d'hivernage que 20 cm, on en trouve de 1,50 m. Ces disparités peuvent avoir plusieurs causes: topomorphie, qualité des sols, inégale préparation du champ, échelonnement des semis et des premiers sarclages, diversité des variétés végétales; mais la cause principale en est, dans la plupart des cas, une pratique irrégulière de la fumure. Tous les cultivateurs savent qu'ils peuvent compter sur une production plus rapide et plus abondante sur les champs qu'ils engraissent, et le problème de la fumure leur cause un réel souci. Néanmoins, ils ne pratiquent pas une association systématique élevage-agriculture, ils n'intègrent pas de gros bétail dans le système de production, et ils n'ont par conséquent pas réussi à trouver une solution globale satisfaisante au problème de la fumure.

A Dakola, presque toutes les unités de production élèvent des chèvres et quelques moutons. Ce menu bétail est utilisé pour les cadeaux — notamment à l'occasion des alliances matrimoniales —, il sert à des sacrifices rituels, représente un capital facile à convertir en argent en cas de nécessité, et il est producteur de fumier — mais cette dernière fonction apparaît accessoire[1]. L'élevage du porc, encore peu répandu, est en net progrès. Par contre, peu nombreux sont les cultivateurs qui possèdent des bovins — à peine un chef d'exploitation sur dix; et ces bœufs sont confiés à des Peul. Ce sont les habitants du quartier Zemkom, parents du chef du commandement régional, qui possèdent le plus grand nombre de bœufs — deux personnes ont chacune une vingtaine de têtes de bétail, ce qui constitue un chiffre exceptionnellement élevé dans cette région. Il est quasi impossible de faire un recensement exact des bovins, car les gens du commun craignent de faire état du nombre de têtes de bétail qu'ils possèdent.

T. P. Rouamba (s.d., p. 10) note que dans la région de Ouagadougou, « les rares privilégiés qui possèdent entre cinq et vingt-cinq têtes de bétail en tirent un bénéfice substantiel et un prestige social certain ». L'auteur ne précise pas le statut social de ces « rares privilégiés », mais on peut supposer qu'il s'agit de personnes jouissant d'un statut éminent dans la société traditionnelle ou d'individus que leur profession ou leurs ressources situent hors de l'ordre ancien. Dans l'ouest du Mossi, les gens du commun ne peuvent guère espérer retirer du prestige de la possession d'un troupeau ou d'un quelconque bien matériel. Les richesses sont source de divers dangers, car un rigoureux contrôle social tend en permanence à empêcher quiconque de se prévaloir d'une richesse matérielle pour prétendre à une promotion sociale. Chacun tient par conséquent à garder secret le nombre de

1. Le bétail domestique couche dans des cases séparées, à même le sol couvert de déjections; la litière est inconnue au Mossi, bien que des graminées partout abondantes permettraient d'en réaliser sans grande peine.

bœufs qu'il possède, ce qui impose d'étroites limites à l'utilité pratique de ce bétail. Dans la région de Koupéla, E. MANGIN a fait la même observation :

« Il était impossible à un indigène de s'enrichir. Trop de biens auraient excité la cupidité du naba, qui aurait trouvé un prétexte quelconque pour imposer plus que d'autres cet administré trop entreprenant. Et c'est pourquoi ceux qui avaient quelques vaches, avaient bien soin de les cacher en les confiant à des Peuls » [1].

Avant d'entreprendre la description des modes de fumure qui impliquent un transport de l'engrais ou un parcage systématique du bétail, on notera les autres types de fumaison. La vaine pâture régulièrement pratiquée durant la saison sèche contribue à entretenir les sols. Les troupeaux paissent les chaumes épars sur les champs de l'aire habitée ; et le parc à balanzans, comme cela a déjà été relevé, est un endroit privilégié pour l'alimentation et le repos du bétail. Pendant le temps des cultures, les troupeaux sont emmenés dans les zones périphériques du terroir ; quelques cultivateurs gardent leurs chèvres et moutons près des enclos, attachés à des piquets. Le passage du bétail à travers les champs est la cause de nombreuses querelles, parce qu'ils ne sont pas clôturés. Pour éviter que les chèvres et les moutons ne se laissent tenter par les mils en herbe, les petits bergers poussent leurs troupeaux en courant à travers les zones cultivées, matin et soir. Mais les lents déplacements des bovins sur les sentiers qui mènent aux puits, au début de l'hivernage, sont parfois l'occasion de graves dégâts.

Le procédé de fumure le plus courant et le moins efficace consiste à brûler sur les champs ce qui reste des tiges de mil de la récolte précédente ainsi que les arbustes qui ont poussé durant la saison sèche, et éventuellement à en répandre les cendres. La quantité d'engrais produite est faible, car les femmes ont antérieurement ramassé la majeure partie des chaumes qui restaient après le passage des animaux : elles s'en servent comme combustible pour faire la cuisine et cuire la bière de mil. D'autre part, le vent emporte une partie des cendres répandues sur les champs. Ce procédé de fumure est plus efficace sur d'anciennes jachères, la quantité de cendres produite y étant supérieure [2].

L'enfouissement des mauvaises herbes lors des sarclages successifs est un autre procédé commun d'enrichissement des sols. Plusieurs cultivateurs engraissent certains de leurs champs par apport systématique de fumure végétale. Au moment de la préparation des terres, ils cherchent de l'herbe dans la cuvette, au centre-sud de Dakola, pour l'étaler sur leurs champs ; cette herbe est enfouie à l'occasion des sarclages et se décompose alors dans la terre humide [3]. Ce procédé est employé pour enrichir en matières organiques les sols gravillonnaires du glacis, mais aussi pour ameublir les sols compacts hydromorphes. Il s'agit d'une pratique traditionnelle, reconnue très efficace, qui reste néanmoins exceptionnelle et ne s'applique qu'à de faibles superficies.

Depuis 1965, année qui marque le début d'une mise en culture relativement importante de la cuvette, la préparation des sols hydromorphes de cette zone, intervenant vers la fin de l'hivernage, s'accompagne d'un enfouissement d'engrais vert. Cette opération est facilitée depuis 1966 par le recours

1. MANGIN, 1960 (p. 41).

Cf. aussi DUBOURG, 1957 (p. 314) : « Pour un chef de zaka, de quartier ou de village, le fait de posséder un bœuf est un titre honorifique, un signe de richesse, une sorte de promotion sociale. Cette transaction [achat d'un bœuf] se fait en secret [...] pour ne pas susciter l'envie de ses voisins plus pauvres » ; et HOFFMAN, 1957 (p. 44), précise que le cultivateur « n'aime pas mettre sa famille ou ses voisins au courant de sa richesse ». A ce propos, on peut également rappeler une exclamation de DELOBSOM, 1933 (p. 56), exclamation sans doute exagérée, mais néanmoins significative : « Combien de personnes ont été mises à mort [par les chefs] uniquement parce qu'elles étaient fortunées ! »

2. ROUAMBA s.d., (p. 12), rapporte que les cendres obtenues par les feux de défrichement sur les champs de brousse sont rapportées à l'enclos par les femmes, pour fumer les champs de l'aire habitée. Cette pratique n'a pas été observée dans la région de Dakola.

3. Le paillage semble être une pratique traditionnelle dans certaines localités proches de Ouahigouya : il y est effectué avec diverses graminées récoltées à cette fin (en particulier, *Berinicetum pedicillatum*, *Schoenefeldia* et *Aristida*). Les études effectuées par le Groupement Européen de Restauration des Sols (1965, vol. VI, pp. 9-12) apportent les précisions suivantes : « Sur plusieurs champs paillés en saison sèche, la quantité de paille utilisée était voisine de 5 tonnes par hectare. [...] Une tonne de paille provoque une augmentation de rendement de 1 quintal de grains (hypothèse provisoire). [...] Avec 5 tonnes de paille par hectare, les rendements passeraient de 7 quintaux, moyenne actuelle, à 12 quintaux par hectare cultivé. »

à une charrue à traction bovine — l'attelage et la charrue viennent de Kona (localité située à plus de 15 km au nord-est de Dakola). Les cultivateurs ont pleine conscience de la valeur de cette nouvelle technique. Ceux qui, en 1967, avaient préparé leurs champs au moyen d'une houe traditionnelle, en ignorant qu'il leur serait possible de faire effectuer un vrai labour, ont par la suite demandé que leur champ soit labouré. Il s'agit d'une véritable révolution dans les techniques culturales.

Une autre manière d'enrichir le sol consiste à répartir sur les champs les vieux chaumes enlevés des toits des cases ou des greniers restaurés ou détruits. Les nattes de paille détériorées (provenant pareillement des greniers et des habitations, ou ayant servi d'enclos) ont la même utilité agricole: elles sont étendues sur les champs et les semis sont effectués dans des interstices pratiqués entre les tresses. Ces nattes gardent l'humidité du sol tandis que les pluies sont encore rares au début de la saison agricole, puis elles sont enfouies et se décomposent. Enfin, quelques cultivateurs pratiquent depuis 1965 le paillage des semis d'ignames.

Les déjections des chauve-souris sont considérées par les cultivateurs comme un engrais d'une qualité exceptionnelle qui, en raison de sa rareté, est réservé pour la fumure des parcelles de tabac et de légumes indigènes. Dans plusieurs localités des environs de Dakola, ces déjections sont recherchées dans des cavernes situées sous les cuirasses.

Pour une estimation quantitative des pratiques traditionnelles de fumure, on ne peut prendre en considération que les superficies traitées par fumure domestique ou fumure de parc à bétail; les autres procédés décrits sont de pratique banale ou, au contraire, ne concernent que des étendues très réduites [1]. Mais autant la variation des rendements en fonction de la fumure est évidente, autant il est difficile d'apprécier quantitativement et même qualitativement la pratique de la fumure. La composition et la valeur chimique des engrais organiques utilisés sont fort diverses, on ignore les quantités d'engrais théoriquement nécessaires selon les types de sols [2], et les quantités moyennes d'engrais réellement employées par les cultivateurs. Il y a des différences considérables dans l'emploi de la fumure: une même quantité d'un même fumier peut être utilisée pour engraisser des superficies variant du simple au quadruple, selon que l'unité de production est riche ou pauvre en bétail, en terres ou en main-d'œuvre. Pour toutes ces raisons, l'enquête quantitative menée sur ce problème dans le cadre de cette étude ne permet pas des conclusions agronomiques précises. Elle met en lumière la façon dont les cultivateurs tentent de résoudre le problème de la fumure, et elle montre combien ce problème représente pour eux une préoccupation importante.

Le fumier domestique est de composition variable et de qualité inégale: il comprend les déjections des moutons, des chèvres et des porcs, la fiente des volailles, les balayures et les déchets domestiques. Ce fumier est généralement rassemblé en un tas à l'extérieur de l'enclos, sans aménagement de l'endroit où il est conservé. Au moment de la préparation des sols, un peu avant les premières pluies, ce fumier est transporté sur les champs dans des paniers: il est soit répandu — cette opération s'appelle *birigen* —, soit enfoui dans des trous — *gyendo*. Sur les plus vastes étendues, le fumier répandu ne sera enterré qu'à l'occasion du premier sarclage, mais sur les champs d'enclos il est habituellement enfoui avant les semailles. Pour la pratique du *gyendo*, les cultivateurs creusent des trous peu profonds à l'aide d'une houe à lame épaisse et étroite, et ils y déposent une pincée de

1. Cf. ROUAMBA s.d., (p. 12): « Il revient aux jeunes de la famille de sillonner la nature avec de grands paniers pour rapporter l'indispensable fumier animal. » Cette pratique n'est pas habituelle dans la région de Dakola. On recherche seulement, en petite quantité, du fumier destiné à appâter les termites pour l'alimentation des poussins; ce fumier rentre ensuite dans la composition de la fumure domestique.

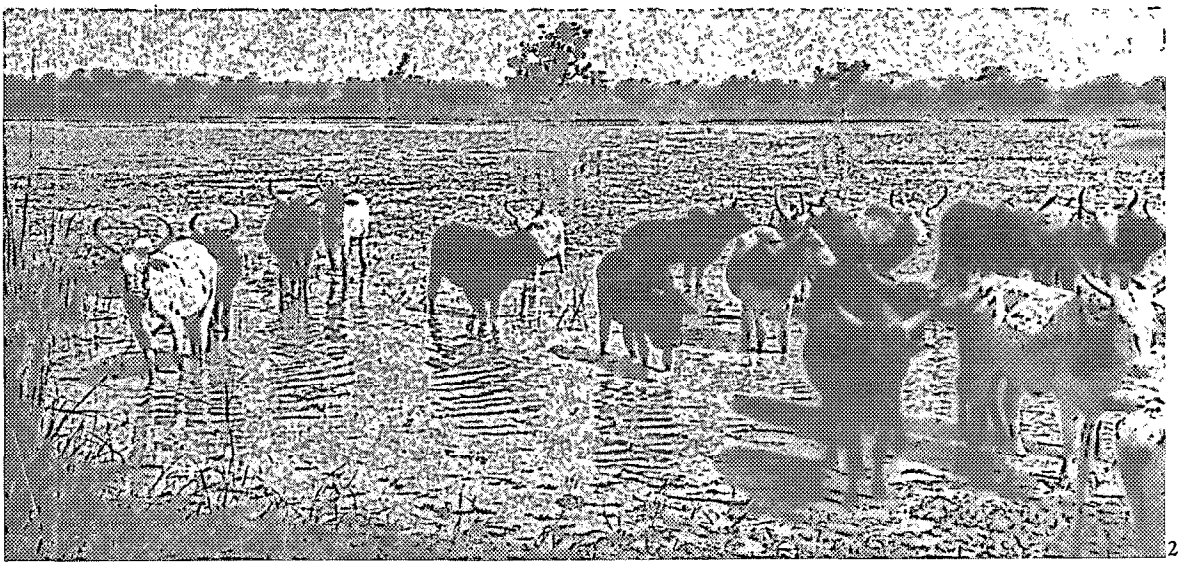
2. Il est seulement question, dans ce paragraphe, des engrais traditionnellement employés par les cultivateurs mossi. A l'instigation d'un ancien combattant conseillé par des agents de la Société d'Aide Technique et de Coopération, quelques cultivateurs ont employé en 1967 de l'engrais chimique, pour expérimentation sur petites parcelles. Ces comportements novateurs seront étudiés séparément.

PL. VII. — Ci-contre : Entretien et restauration de la fertilité des sols.

1. Parc à balanzans, à Pèlla. — 2. Zébus dans la retenue d'eau de Samba. — 3. Ramassage de déjections de chauve-souris, dans une caverne près de Koulouéogo. — 4. Petit pâtre avec son troupeau, à Dakola.



1



2



3



4

fumier qu'ils recouvrent aussitôt. Les semences seront ultérieurement mises en terre aux places ainsi fumées.

La fumure animale par parcage de bœufs résulte d'un accord conclu avec des bergers Peul. Relativement rares sont les cultivateurs qui disposent des moyens nécessaires pour recourir à ce procédé de fumure, considéré comme le plus efficace [1]. Les termes des contrats de fumure varient selon les relations des partenaires, l'époque de la fumure et l'importance des superficies à fumer. Les cultivateurs qui possèdent quelques animaux confiés aux Peul obtiennent plus facilement, à prix avantageux et à meilleure époque, le parcage d'un troupeau sur leurs champs. Mais la fumure par parcage de gros bétail est dans tous les cas onéreuse. Généralement, le berger et sa famille doivent être nourris durant le temps qu'ils passent avec le troupeau sur le champ à fumer, et le cultivateur leur doit en plus divers cadeaux : noix de kola, petit bétail, éventuellement de l'argent.

Analyse quantitative.

Au cours de l'année agricole 1964, près de la moitié des superficies cultivées à Dakola ont bénéficié d'une fumaison systématique: 39 % de fumure domestique, et 7 % de fumure de parc à bétail [2]. Les autres terres mises en culture n'ont fait l'objet d'aucune fumure particulière. La proportion des champs fumés à Dakola semble élevée par rapport à ce qui est pratiqué dans d'autres régions du pays mossi.

Tous les champs d'enclos ont été fumés — 96 % des superficies par fumure domestique et le reste par fumure de parc à bétail. Seulement 20 % des superficies des champs permanents de l'aire habitée n'ont fait l'objet d'aucune fumure systématique, mais les deux tiers environ ont été engraissées par fumure domestique, et 12 % par fumure de parc. Dans la catégorie des champs semi-permanents de l'aire habitée, 69 % des superficies n'ont fait l'objet d'aucune fumure systématique, tandis que le reste a été engraissé par fumure domestique. Les quatre cinquièmes des terres cultivées dans le bas-fond n'ont pas été fumées, mais 14 % de ces terres ont été engraissées par fumure domestique et 5 % par fumure de parc. Enfin, les trois quarts des superficies des champs périphériques n'ont fait l'objet d'aucune fumure systématique, le reste ayant été engraissé par fumure domestique (20 %) et par fumure de parc.

Les champs qui reçoivent le plus d'engrais et le meilleur sont donc ceux qui s'étendent à proximité des enclos: ils tiennent la première place dans le système agraire traditionnel, et c'est pour cette catégorie de champs que le problème du transport du fumier est résolu le plus facilement. Les champs permanents de l'aire habitée qui n'ont reçu aucune fumure sont le plus souvent des champs individuels. Les champs semi-permanents de l'aire habitée sont relativement peu fumés, de même que les champs de bas-fond et les champs temporaires des zones périphériques. Les terres fumées dans ces trois catégories de champs appartiennent en majorité à des exploitants qui n'ont pas l'usage de superficies suffisantes à l'intérieur de l'aire habitée, et à quelques exploitants disposant de beaucoup de fumier grâce à un élevage important ou parce qu'ils s'adonnent à la boucherie [3]. Les cultivateurs considèrent que les bas-fonds sont naturellement fertiles, qu'il n'est donc pas nécessaire de les fumer. Et c'est aux jachères qu'est laissé le soin de restaurer la fertilité des champs temporaires.

1. D'après les études effectuées par le Groupement Européen de Restauration des Sols, le parcage ne serait pas un procédé de fumure très efficace. Cf. vol. VI (p. 12): « Une tête de gros bétail (sur 1 ha pendant six mois de saison sèche) représente la possibilité d'augmenter de 1 quintal la récolte par parcage traditionnel. En définitive, le rendement est augmenté pour 1 ou 2 ha de 1 quintal, c'est-à-dire qu'il passe de 7 à 7,5 ou 8 quintaux, ce qui est un résultat bien plus médiocre encore que le paillage [...]. Le bétail ne peut améliorer que de 10 à 20 % des cultures par ce moyen. »

2. Comme cela a été suggéré plus haut, l'enquête sur la fumure n'a pas appréhendé des réalités quantitatives homogènes. C'est le stationnement prolongé d'un troupeau de bovins sur un champ ou le geste matériel d'y apporter du fumier, qui ont servi de critères pour définir la « fumure systématique ».

3. Guiguemdé Yemdaogo et Ouédraogo Raga, tous deux bouchers, disposent de fumier en quantité suffisante pour engraisser leurs champs de bas-fond après avoir fumé leurs champs de l'aire habitée: chacun ajoute au fumier de son propre élevage celui des bêtes à abattre, et le second a pris l'habitude d'emprunter auprès d'un parent ou d'un ami un cheval qu'il soigne et nourrit en contrepartie du crottin. Guiguemdé Ouamnoaga a fumé son champ de bas-fond par fumure domestique après avoir engraissé son champ d'enclos par fumure de parc à bétail.

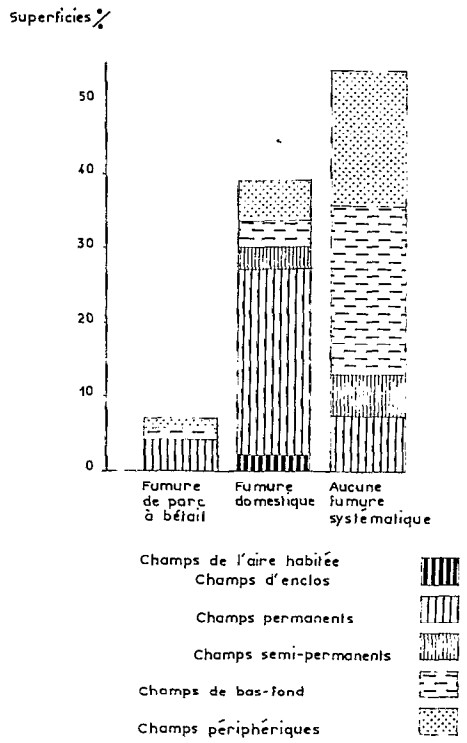


FIG. 24. — Fumure des différents types de champs.

L'analyse de la répartition de la fumure selon les cultures recoupe les éléments mis en évidence par l'étude de la répartition de la fumure selon les zones agraires. La plus grande partie des cultures de sorgho rouge, situées sur champs permanents de l'aire habitée, est fumée. Les cultures de sorgho blanc, en majorité sur terres de bas-fond et sur champs temporaires, ne bénéficient pas de fumure. Un peu plus d'un tiers seulement des parcelles d'arachide, mais quatre parcelles de pois de terre sur cinq sont fumées : les pois de terre sont toujours cultivés sur les champs permanents de l'aire habitée, mais plus du tiers des arachides est cultivé sur champs semi-permanents et champs temporaires. Par contre, les champs de coton fumés sont rares (15 % des superficies) : les cultivateurs estiment que priorité doit être donnée aux cultures de subsistance — « le coton ne se mange pas » ; de plus, le coton est surtout cultivé sur les champs de bas-fond et les champs temporaires qui ne reçoivent pas de fumure dans le système agraire traditionnel.

c) SÉLECTION DES VARIÉTÉS VÉGÉTALES.

Les diverses qualités pédologiques des sols de Dakola et la variété des situations topographiques des terrains de culture sont autant de facteurs que les cultivateurs prennent en considération pour opérer une sélection des variétés végétales. L'étude de la répartition des cultures selon les zones agraires a mis en évidence certains choix. Mais les cultivateurs retiennent encore d'autres critères de sélection. La rapidité du cycle végétatif des variétés, mise en rapport avec leur rendement, est pour eux d'une importance primordiale. Les variétés hâtives doivent permettre de faire la soudure et elles représentent un volume de production assuré en cas de cessation précoce des pluies ; les variétés tardives ont un rendement meilleur, à condition que la pluviométrie soit normale ou qu'elles soient cultivées sur des terrains gardant l'humidité quand les pluies viennent à manquer trop tôt. D'autre part, une judicieuse répartition des variétés hâtives et tardives selon les zones agraires assure l'échelon-

nement des travaux culturaux. Enfin, les préférences alimentaires interviennent aussi pour le choix des variétés.

Nombreuses sont à Dakola les variétés de chaque espèce végétale. Les critères qui servent à les définir sont multiples : ils concernent aussi bien la hauteur ou la forme des plantes que la grosseur, la couleur ou le goût des grains, l'origine de la semence, ou toute autre circonstance liée à la culture ou à l'utilisation du produit.

Chaque cultivateur raisonne le problème de la sélection des variétés et justifie ses choix par un ensemble d'arguments pratiques [1]. Assez souvent, toutefois, les cultivateurs ne sont pas d'accord entre eux sur les mérites respectifs des différentes variétés, ni sur les conditions optimales de leur culture. Ces désaccords ont plusieurs causes : l'imprécision dans la différenciation des variétés par défaut de critères de classification, l'instabilité des variétés par suite de métissages ou de dégénérescence, la multitude inordonnée des caractéristiques particulières des terrains, les écarts dans l'appréciation des aléas pluviométriques, et l'individualisme des cultivateurs qui entrave l'échange des informations et une recherche commune. Les cultivateurs prétendent tous à un savoir agronomique en matière de sélection des variétés végétales, et leur prétention semble souvent justifiée. Ils n'ont cependant pas réussi à élaborer en commun un ensemble de connaissances organisées sur ce sujet. Dans la pratique, il y a de nombreuses convergences ; mais elles n'aboutissent pas à des stratégies agronomiques collectives.

On a déjà noté que les cultivateurs mélangent souvent les espèces végétales sur un même champ, en particulier quand ils effectuent des semis successifs parce que, faute d'humidité, les mils ne lèvent pas de façon régulière. Il en est de même pour les variétés. Parfois ils ne disposent pas d'un lot suffisant de semences d'une même variété, ou bien ils remplacent les variétés tardives par des variétés à cycle végétatif plus court en raison du raccourcissement de la saison des pluies [2]. Certains cultivateurs vont jusqu'à mélanger délibérément les semences de variétés différentes pour affronter les risques d'une pluviométrie capricieuse.

Un inventaire complet des variétés végétales cultivées à Dakola ne présenterait qu'un intérêt limité : il ne pourrait constituer qu'un amas de connaissances disparates. Ce sera seulement à titre d'exemple que quelques variétés des principales espèces céréalières seront rapidement présentées ci-dessous.

Le sorgho rouge, *kazienga*, comprend à Dakola neuf variétés principales. Comme son nom l'indique, le *kazienringa* (de *kazienga*, et de *ringa* : hâtif) est une variété précoce. Le *luanga* (ce terme signifie grenouille) est une autre variété précoce cultivée en petite quantité à proximité immédiate des enclos : ses grains, qui se comparent par leur grosseur à des yeux de grenouille, sont croqués frais comme friandises. Une autre variété lui ressemble, qui est consommée de même : le *wabatnoogo* (*wabe* : mâcher, *noogo* : bon au goût). Le *rigwaongo* (*rigi* : chasser, *waongo* : nom d'une mauvaise herbe qui pousse fréquemment dans les champs dont le sol est épuisé — Striga senegalensis, de la famille des scruphulariacées) est un sorgho rouge auquel est attribuée la propriété d'empêcher la mauvaise herbe *waongo* de se développer : quand cette herbe prolifère dans un champ, on y sème du *rigwaongo*. Le *kazienzuwoko* (de *kazienga*, de *zugu* : tête, et de *woko* : haut) est ainsi appelé parce que son épi est haut. Le *karaaga* (de *kafo* : mil, et de *raaga* : mâle) est un sorgho de taille inférieure à la moyenne. Une autre variété est désignée par le mot bouc, *boega*. La variété *titan* porte probablement cette appellation parce qu'elle est surtout cultivée dans la région de La-Titan (localité située à 20 km environ au nord-ouest de Dakola).

Le sorgho blanc, *baninga*, comprend plus de vingt variétés. Le *banidinga* (de *baninga*, et de *dinga* variante de *ringa* : hâtif) est une variété précoce. Autre variété précoce dont les grains sont consommés crus : le *baningzuwoko* (de *baninga*, de *zugu* : tête, et de *woko* : haut). Le *pelogo* (de *pel* :

1. DUBOURG, 1957 (p. 301), a relevé dans le village de Taghalla l'existence de sept variétés de sorgho blanc et quatre variétés de sorgho rouge, et il ajoute : « A chacune de ces variétés correspond une place dans le calendrier agricole, une qualité de sol. [...] Le paysan de Taghalla a une véritable science de la terre. »

2. HOFFMAN, 1957 (p. 40), a fait la même observation : « En règle générale, l'homogénéité des lots de graines de semences préoccupe peu le Mossi. Il lui suffit que le cycle végétal des variétés mélangées soit le même. » Le cultivateur de Taghalla semble plus exigeant que celui de Dakola.

blanc) se caractérise par la blancheur de ses grains. Le *belogo* (de *belge*: tromper) est ainsi appelé parce que ses grains de couleur très blanche donnent du gâteau gris. Le *yamtaoko* (*yam*: bon plaisir, *taoko*: épais) est une variété à gros épis. La variété *gyeeteblageseda* (*gyeese*: regarder, *eb*: pronom personnel, 3e pers. pl., et *lagse*: enlever un par un) porte des épis si blancs et si drus qu'on est tenté de les enlever un par un pour mieux les contempler. Le *payaadezoaaga* (de *yaade*, employé avec la particule négative *pa*: ne pas se fatiguer, et de *zoaaga*: mouche) est une variété très rustique. Une autre variété porte le nom *wanwinga* (étymologie inconnue). Le *niuuga* (ce terme signifie chat) est un sorgho de qualité médiocre dont les grains sont prétendus aussi volumineux que des yeux de chat; en temps d'abondance, il sert à nourrir les volailles. Le *numbri* (de *numbr*: épais — mot peu usité) est un sorgho peu apprécié dans cette région et peu cultivé [1]; on en disperse quelques plants dans les champs de petit mil afin de stimuler cette céréale à égaler le *numbri* par la grosseur des grains ! Le *baoogbaninga* (de *baoogo*: bas-fond, et de *baninga*) est un sorgho particulièrement adapté aux bas-fonds comme son nom l'indique. Le *wadogo* est un sorgho rapporté de Ouagadougou. D'autres variétés portent les noms des cultivateurs qui les ont introduites à Dakola: ainsi en est-il du *yalembamba* et du *bilnoaaga*.

Le petit mil, *kazuï*, est moins cultivé que le sorgho parce que les terres de Dakola ne lui conviennent guère: le petit mil préfère des sols plus sablonneux. Il existe une variété précoce, le *kazuraaga* (de *kazuï*, et de *raaga*: mâle). Mais la variété la plus communément cultivée est le *torogo* (belle allure).

On cultive à Dakola quatre variétés communes de maïs, *kamaana*. Le *kamaan'nyanga* (de *kamaana*, et de *nyanga*: femelle); le *kamaan'wobgo* (de *kamaana*, et de *wobgo*: éléphant) dont les grains sont remarquablement gros, le *kamaan'peolgo* (de *kamaana*, et de *pel*: blanc), et le *konlim-noaaga* (de *ka*: n'être pas, de *limi*: cacher, et de *noaaga*: poule) ainsi appelé parce que ses épis ne sont pas dissimulés aux poules qui s'en régalent.

d) Les instruments de culture.

Les Mossi n'ont pas fait preuve de beaucoup d'imagination dans la fabrication des outils agricoles [2]. Ils ne se servent que d'une gamme réduite d'outils peu différenciés, tous à manches relativement courts, exigeant une importante dépense d'énergie pour un rendement médiocre; l'homme constitue l'unique source d'énergie utilisée pour les travaux culturaux. Toutefois, ces outils permettent d'effectuer convenablement — dans une position inconfortable, il est vrai — les façons culturales dont les Mossi ont l'habitude et qui sont d'un niveau technique élémentaire.

Il n'existe pas d'instrument permettant de réaliser un vrai labour: les terres ne sont jamais retournées mais seulement grattées en surface; aucun instrument traditionnel ne fournit la possibilité d'enfouir aisément l'engrais vert.

Pour débrousser, les cultivateurs ont d'abord recours au feu; puis ils utilisent la hache, *lare*, pour abattre les arbres. Le sabre d'abattis, *karante*, sert à couper les arbustes lors du débroussement ou du défrichement, les épineux étant écartés et maintenus à distance au moyen d'un bâton fourchu, *rayaka*, d'une longueur d'un mètre environ, tenu à la main gauche.

Pour la préparation des sols, deux instruments peuvent être employés. Une houe à lame épaisse et assez étroite, *suanga*, pour les sols compacts et lourds — en particulier pour la préparation des rizières; ou une houe à lame moins épaisse mais large, *suga*, pour les sols meubles et légers.

1. Le mot *numbri* est sans doute à rapprocher de *numdi* (pl. *numa*): « Espèce de mil, dont l'épi très ramassé sur lui-même reste droit, et dont la tige est sucrée: on en distingue deux variétés: le numa proprement dit, dont l'épi est d'une blancheur éclatante, *tardif*, sert à faire du tô, et le *wéd-numdi* qui sert à faire du dolo (grains roses) », Alexandre, 1953 (p. 282).

Le préfixe *wéd* dans *wèd-numdi*, donne à penser que ce sorgho sert aussi à nourrir les chevaux (*weefo*, rad. *wed*: cheval).

2. Les outils agricoles en usage à Dakola proviennent pour la plupart du Yatenga, réputé pour l'habileté de ses forgerons.

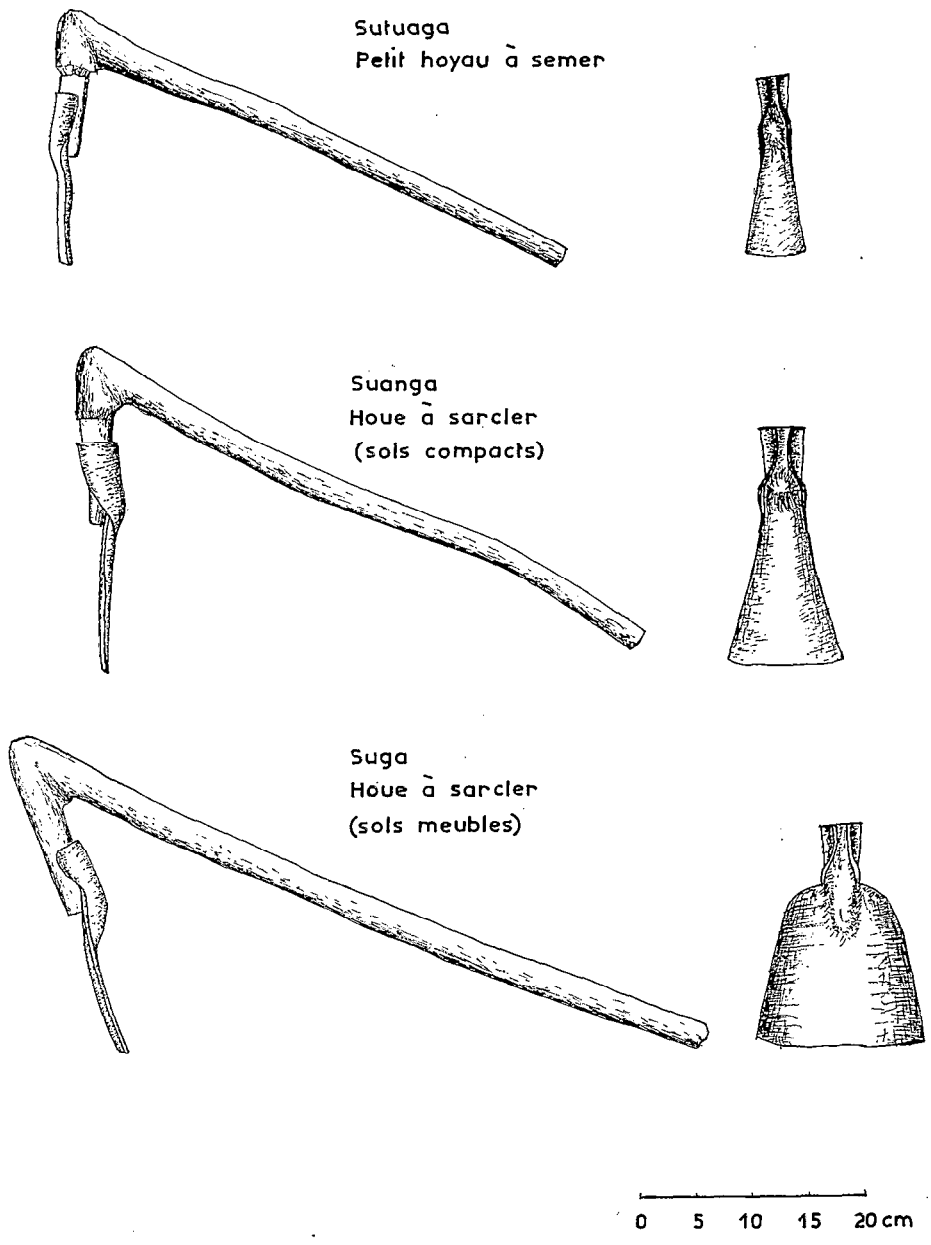


FIG. 25. — Outils du cultivateur mossi (I).

La houe à lame épaisse et étroite est également utilisée pour creuser les trous que les cultivateurs remplissent de fumier avant les semis. Pour les semailles proprement dites, il existe un petit hoyau spécial, *sutuaga*, à lame très étroite; et les graines sont contenues dans une calebasse réservée à cet usage, *bud-koore*. Le hoyau à semer peut être transformé en hache: il suffit de faire pivoter sa lame de 90°; quand cette lame est placée au bout inférieur du manche et dans l'axe de celui-ci, l'instrument peut servir de barre à mine.

Les sarclages et les désherbages sont effectués au moyen de l'une ou l'autre houe décrites plus haut, suivant la qualité des sols.

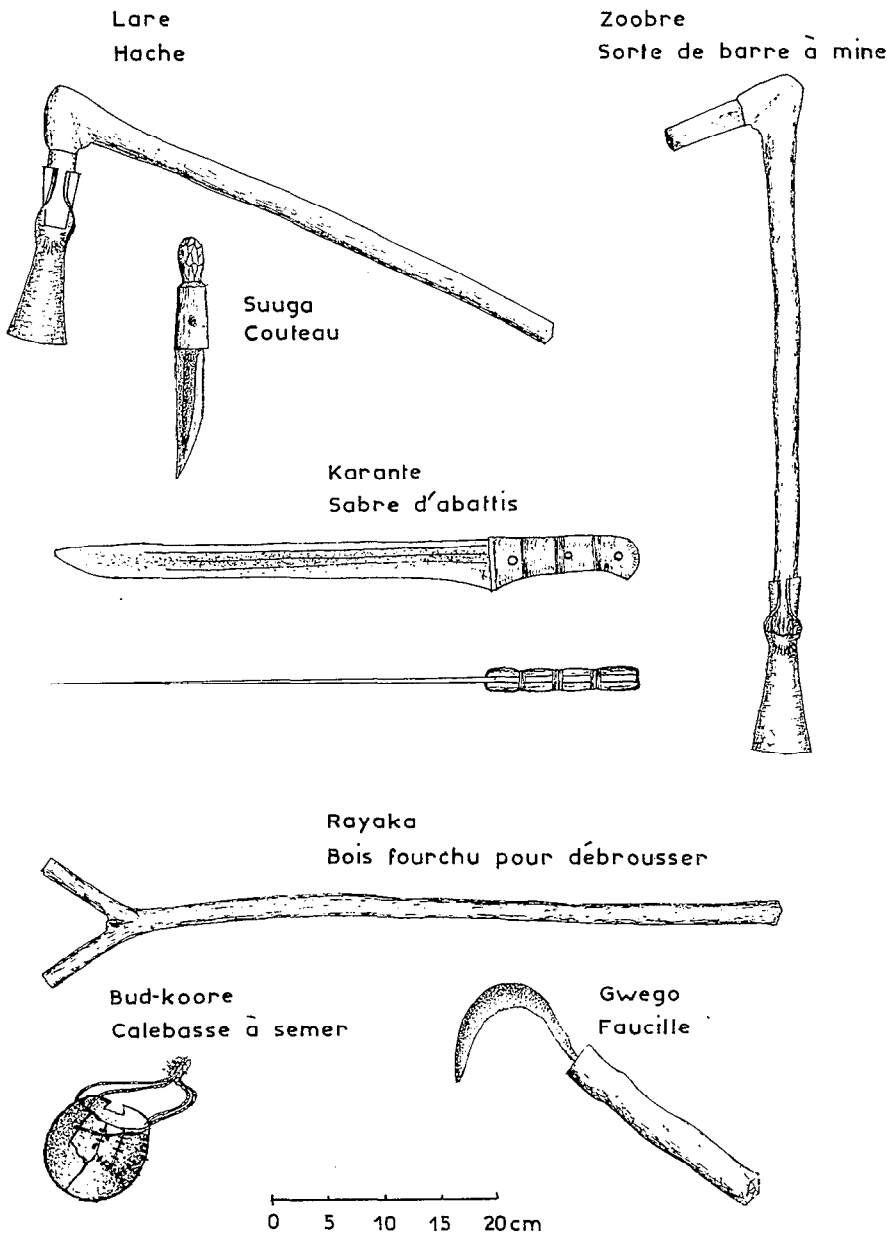


FIG. 26. — Outils du cultivateur mossi (II).

La houe à lame étroite et épaisse est encore utilisée lors des récoltes : pour déterrer les arachides et les pois de terre, et pour couper les tiges des mils. Mais c'est au moyen d'un couteau, *suuga*, que sont coupés les épis de sorgho et de petit mil, tandis que le riz est récolté à l'aide d'une faucille, *gwego*. La faucille est également utilisée pour couper l'herbe qui doit servir d'engrais ainsi que la paille destinée à être tressée en nattes ou à couvrir les cases et les greniers.

Grâce aux interventions de la Compagnie Française pour le Développement des Fibres Textiles et de la Société d'Aide Technique et de Coopération, du matériel agricole moderne a fait récemment son apparition dans la région. Dans plusieurs localités proches de Dakola, les cultivateurs utilisent des

houes à traction asine, et on a déjà noté l'utilisation à Dakola même, depuis 1966, d'une charrue et d'un attelage bovin de Kona. Aucun cultivateur de Dakola ne possède en propre du matériel agricole moderne, hormis un ancien combattant qui a un pulvérisateur pour traiter le coton.

e) LES FAÇONS CULTURALES ET LES RÉCOLTES.

On trouvera ci-après une description sommaire des principales opérations de culture, telles qu'elles sont effectuées à Dakola [1]. La répartition précise de ces travaux dans le temps et leur importance respective seront étudiées sous le titre suivant (calendrier agricole et temps de travaux).

La préparation des champs comprend normalement le débroussaillage et le nettoyage, la fumure et un houage; rares toutefois sont les champs qui bénéficient de toutes ces opérations. *Pidma* est le terme qui désigne le débroussaillage d'une brousse ou d'une jachère: les arbustes sont coupés et entassés pour être brûlés ainsi que les herbes, à moins que celles-ci ne soient étalées pour servir d'engrais; il est exceptionnel qu'un cultivateur se donne la peine de déterrer les racines des arbustes. Le terme *vado* désigne le nettoyage d'un terrain cultivé l'année précédente: les mauvaises herbes sont arrachées, ainsi que les racines des mils ou les tiges de coton restées sur les champs, et le cultivateur y met le feu. Les procédés de fumure ont déjà été étudiés. Quant au houage de préparation, il est peu pratiqué et ne consiste qu'à ameublir la couche superficielle du sol. Les champs de sorgho et de mil ne sont pas houés avant les semailles, sauf dans le cas d'un important retard des pluies; mais les parcelles consacrées au maïs le sont toujours, de même que les champs d'arachide et de pois. Quant aux champs de coton, ils font quelquefois l'objet d'un houage de préparation [2]. Les soins les plus attentifs vont aux champs fumés, les autres champs restent souvent sans la moindre préparation. Quand il est surpris par les premières pluies, le cultivateur effectue les semis entre les racines plus ou moins déchaussées des mils de l'année précédente, et il n'arrachera ces racines qu'au moment des sarclages. Le peu de soin apporté à la préparation des champs est la cause d'une perte de temps certaine en début de saison agricole: faute d'un ameublissement de la couche superficielle du sol, le faible volume d'eau apporté par les premières pluies s'évapore par capillarité, et les jeunes plants de mil en souffrent. Quand des pluies précoces entraînent la croissance d'une abondante végétation adventice, les cultivateurs sont contraints à sarcler leurs champs avant de semer; cette opération est à leurs yeux préjudiciable, car ils estiment que « ce travail avant l'heure constitue un gaspillage d'énergie: la force risquera de manquer au moment des vrais sarclages ».

Les semailles, *budbo*, se font par poquets, sans souci d'alignement. Pour les mils le semeur enfouit quatre à cinq grains par poquet, deux à trois graines pour le maïs, quatre à six pour le coton, mais les graines d'arachide sont semées une par une, de même que les graines de pois de terre.

Le démariage des plants, *wosgo* (de *wooge*: diminuer), et le remplacement des manquants par repiquage, *selbo* (de *sele*: repiquer), sont effectués conjointement quand les plants ont atteint une hauteur d'environ 20 cm. Pour les céréales, on laisse deux ou trois pieds groupés, et autant pour le coton. Ces opérations sont parfois exécutées en même temps que le premier sarclage. Quand ce houage est réalisé en séance de travail communautaire, les travailleurs âgés qui ne parviennent pas à suivre le rythme des jeunes s'occupent volontiers du démariage et du repiquage.

1. Les cultivateurs de Dakola ne se montrent pas empressés de suivre les conseils des agents chargés de la vulgarisation agricole; mais on observe quelques transformations récentes des habitudes culturales dans des localités voisines, notamment la pratique des semis en ligne et la culture attelée.

2. Les soins dont font l'objet les champs de coton contribuent à entretenir les sols et parfois à les améliorer. Cf. HAMMOND, 1966 (p. 33): « Cotton [...] is believed to renew the soil because of the intensive cultivation it requires and the practice of chopping under the plants of green manure. »

PL. VIII. — Nouvelles techniques culturales.

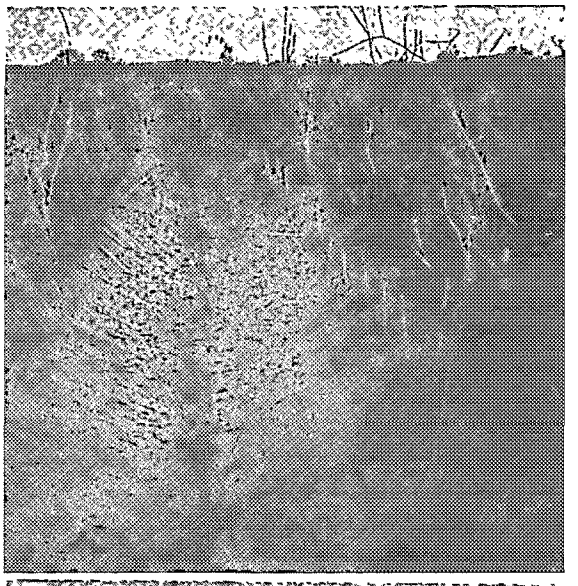
1. Labour, dans la cuvette à savane édaphique de Dakola. — 2. Patate douce sur billons, dans la cuvette de Dakola. — 3. Cultures associées, dans la cuvette de Dakola: igname sur les crêtes garnies de paille, sorgho à mi-pente, riz au fond des creux. — 4. Billons préparés pour la culture du manioc, à Tyè. — 5. Coton semé en ligne, à Bouré.



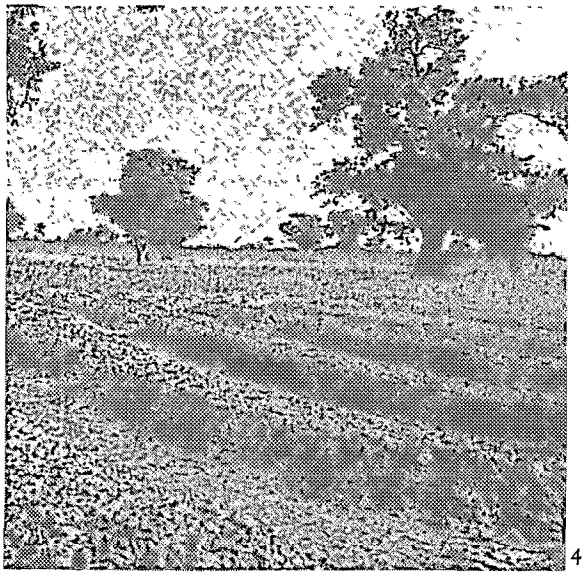
1



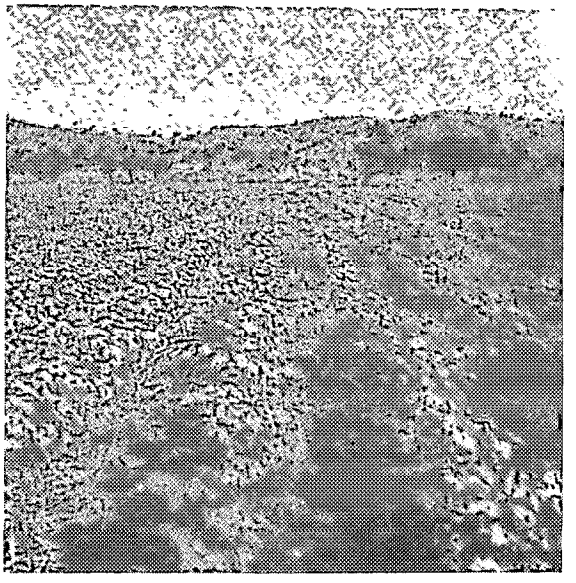
2



3



4



5

Le premier sarclage, *koobo* (ce terme désigne toutes les opérations de houage), consiste à ameublir le sol, mais surtout à désherber. Les mauvaises herbes sont coupées au niveau des racines, puis elles restent étalées, plus ou moins recouvertes de terre, en attendant de pourrir. Un second et un troisième sarclage peuvent s'avérer nécessaires, mais ils ne présentent jamais le même caractère d'urgence que le premier et ils sont parfois négligés. Les cultivateurs de Dakola ne pratiquent pas le buttage, estimant cette opération culturale aussi inutile que fatigante [1].

Les récoltes, *koolgo* (de *koole*: mettre en tas), exigent attention et travail. Les épis de mil sont coupés au fur et à mesure de leur maturation. Un champ peut être récolté d'une seule traite lorsqu'il porte une même variété végétale ou des variétés à cycle végétatif identique, et si les semis ont été effectués au même moment. Mais le cultivateur est souvent contraint d'échelonner la récolte d'un même champ quand celui-ci a été ensemencé à plusieurs reprises ou porte des variétés végétales différentes. Les hautes tiges de sorgho des champs fumés et des champs de bas-fond sont ramenées à terre pour qu'il soit possible d'atteindre les épis. Quand le sorgho ou le petit mil offre les épis à portée de la main, le cultivateur se contente souvent de les couper afin de gagner du temps et de se ménager, et les tiges restent plantées sur le champ. Autour des enclos, les tiges sont coupées à 50 cm de hauteur: pour défendre les poussins et les pintadeaux contre les rapaces durant la saison sèche. Les épis récoltés sont mis à sécher sur les champs avant d'être portés aux enclos. Les arachides et les pois de terre sont déterrés à l'aide d'une houe et étalés sur place pour séchage. Les capsules de coton sont récoltées à mesure qu'elles mûrissent.

Après l'examen des pratiques agricoles traditionnelles qui caractérisent jusqu'à présent la production des biens de subsistance à Dakola, il reste à décrire rapidement les cultures effectuées dans la cuvette. Autour des deux puits anciens creusés dans cette zone, les cultivateurs de Dakola ont l'habitude immémoriale de faire de minuscules jardins. Enclos de quelques mètres carrés, protégés contre le bétail par une ceinture d'épineux, ces jardins sont soigneusement fumés et arrosés durant la saison sèche aussi longtemps que l'eau des puits reste suffisante pour les hommes et le bétail. Pendant l'hivernage, ces jardins portent du maïs, des tomates indigènes [2], des patates et du fabirama [3] sur petites buttes. En saison sèche, on n'y trouve que du tabac et des tomates. Ces jardinets n'ont rien de comparable avec les grands jardins du pays gourounsi proche.

Depuis 1965, quelques cultivateurs ont ouvert des champs à proximité des jardins de Dakola, sur une terre réputée stérile (*dasem-pwega*). Ayant appris à cultiver l'igname sur billons dans la famille de son oncle maternel, à Bouboulou (localité située à 25 km environ au nord-est de Dakola), Ouédraogo Yamlanéré a lancé cette culture à Dakola quelques années après son retour dans l'enclos de son père. Ouedraogo Yamlanéré, né en 1923, monogame et père de trois enfants, n'est pas lui-même chef d'exploitation, son ménage est membre de l'unité de production dirigée par son père; mais Yamlanéré exploite son champ d'igname à titre individuel, et en vend la production sur les marchés des environs. Les caractéristiques techniques de cette production sont les suivantes: enfouissement de l'engrais vert disponible sur le champ à la fin de l'hivernage, au moyen d'une houe ou d'une charrue à traction bovine; préparation de billons hauts de 50 cm environ; ensemencement en janvier: des tranches de tubercules sont placées en terre sur les billons, dont les crêtes sont ensuite garnies de paille (retenue par des piquets); puis des tuteurs sont mis en place quand les jeunes plants sortent de terre; au début de l'hivernage, du riz est semé au fond des creux entre les billons et du maïs ou du sorgho sur les pentes. Une parcelle non fumée s'épuise en deux ou trois ans, mais un nombre croissant de parcelles sont fumées; un cultivateur envisage même l'achat d'engrais chimique pour tenter d'instaurer un système de culture continue. Ces techniques culturales relativement complexes sont nouvelles à Dakola. Elles ne s'appliquent qu'à des cultures destinées à la commercialisation. D'autre part, il est

1. Les cultivateurs de Dakola affirment que le buttage caractérise les habitudes culturales des Foulse, mais n'est pas pratiqué par les Mossi; ce point de vue est inexact. Cf. par exemple, DUBOURG, 1957 (p. 307): « Pour assurer plus de vigueur aux tiges de mil, [le paysan de Taghalla] pratique le buttage en rassemblant autour du pied un peu de terre. »

2. *Kumbre* (pl. *kumba*): « Solanées genre tomates, surtout tomates amères (*Solanum melongena*) », ALEXANDRE, 1953 (p. 200).

3. Fabirama (appellation dioula) ou *peesre* (pl. *peesa*) (en more): « Labiée produisant de petits tubercules ressemblant par la forme et le goût à la pomme de terre (*Coleus rotundifolius*, var. *nigra*) », ALEXANDRE, 1953 (p. 313).

à remarquer que ces techniques ont été introduites par un habitant du quartier Zemkom, et que la plupart des cultivateurs qui les ont empruntées par la suite sont du même quartier; l'innovation a été apportée et propagée par des parents du chef du commandement régional, soit des personnes qui n'ont eu longtemps que mépris pour les tâches agricoles. Ce groupe social à statut prééminent est à l'heure actuelle plus entreprenant que les autres: parce qu'il échappe plus facilement aux diverses modalités du contrôle social qui pèse sur la production, et parce qu'il se trouve moins englué dans les habitudes du travail agricole qu'il n'a autrefois guère pratiquées.

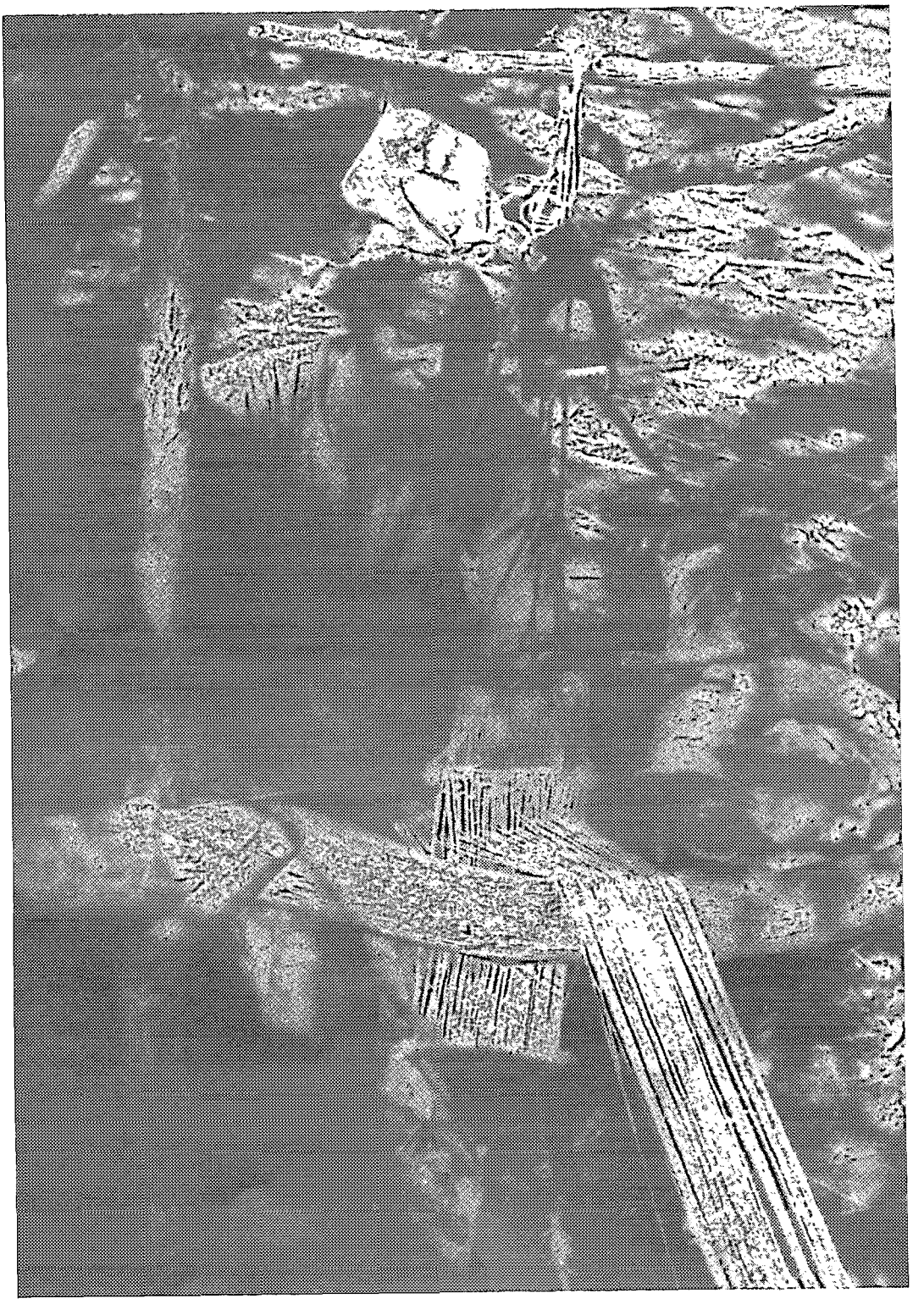
Dans plusieurs localités proches de Dakola, et en particulier à Samba, on assiste depuis quelques années à la création de nombreux vergers dans les bas-fonds. Ils abritent des jardins potagers, aussi longtemps que l'ombre des arbres fruitiers n'est pas trop dense. L'arbre le plus commun dans ces vergers est le manguier ordinaire, mais on y trouve aussi des manguiers greffés, des bananiers et des goyaviers. Les jardins, ensemencés en riz durant l'hivernage, portent en saison sèche les cultures jardinières énumérées plus haut, auxquelles s'ajoutent du manioc et quelques légumes d'introduction européenne tels que pommes de terre, choux et tomates. Ils sont enclos d'épineux ou de branchages, mais plusieurs cultivateurs essayent de constituer des haies vives. Durant la saison sèche, ces jardins sont arrosés matin et soir, l'eau étant disponible à faible profondeur dans des puisards [1].

La plupart de ces vergers et jardins ont été créés sur l'instigation du service de l'agriculture du cercle de Yako, dont les agents ont trouvé audience auprès de quelques membres du lignage du chef de Samba, auprès de plusieurs anciens combattants et du catéchiste. Ceux-ci ont été imités ensuite par d'autres cultivateurs. L'exemple donné en ce domaine par des personnalités politiques et des fonctionnaires originaires de la région a aussi contribué à stimuler l'esprit d'entreprise des individus novateurs et à soutenir leur action. Extérieurs au milieu traditionnel par leur situation économique et leur comportement, les hommes politiques et les fonctionnaires ont tenté d'atteindre un double but en créant des vergers. Premièrement, établir à leur profit et aux moindres frais une source permanente de revenus par l'investissement d'une modeste part de leurs ressources monétaires, par le recours peu onéreux aux formes traditionnelles d'organisation du travail, et en utilisant éventuellement les moyens matériels de l'administration dont ils avaient le contrôle. En second lieu, ces personnalités ont espéré trouver dans ces entreprises un moyen de restaurer ou de renforcer leurs liens avec leur milieu d'origine. Elles se présentent comme les « enfants du pays qui connaissent et font connaître les voies menant vers une société riche et heureuse », et elles distribuent de l'argent ou des biens en contrepartie des travaux réalisés à leur bénéfice.

B. — CALENDRIER AGRICOLE ET TEMPS DE TRAVAUX.

La morte-saison agricole, qui réserve de longues journées de repos au cultivateur fatigué par les travaux de l'hivernage, est une saison de vie sociale intense. Les fêtes se succèdent: offrande rituelle de la nouvelle bière de mil aux ancêtres, fête du chef du commandement régional, grande sortie annuelle des masques sikoaba, funérailles solennelles. Les habitants des localités voisines se rassemblent par centaines pour les grandes chasses collectives au bâton de jet et à l'arc. Les séances de lutte et les marchés sont fréquentés avec assiduité. Jeunes et vieux voyagent à leur gré pour nouer ou renforcer des relations d'amitié ou de parenté, arranger des mariages, ou simplement pour se divertir. La nourriture est abondante, et les hommes se réunissent volontiers pour boire de la bière de mil et converser. Cependant, la saison sèche est aussi le temps de certains travaux communautaires ou artisanaux: creusage ou curage et réparation des puits, construction, réfection des toits de chaume,

1. Selon une acception impropre mais courante, le terme « puisard » désigne ici des trous d'une profondeur variant de 1 m à 4 m, selon le niveau de la nappe phréatique, creusés à nouveau chaque année, qui présentent généralement une forme évasée en raison des éboulements permanents de leur bordure non aménagée.



PL. IX. — Activités de saison sèche.

1. Tissage.



PL. IX. (suite) — Activités de saison sèche. — 2. Chasse, dans la brousse de Batono.

tissage et vannerie. Enfin, de nombreux hommes quittent leur pays durant cette saison pour trouver au loin un emploi rémunéré.

Depuis quelques années, le maraîchage de saison sèche se développe dans diverses localités de la région de Dakola, et les bas-fonds se couvrent de jardins et de vergers. L'extension rapide de ces cultures nouvelles transformera profondément le calendrier de saison sèche au cours des prochaines années.

La saison des pluies est courte. Le cultivateur ne s'occupe principalement d'agriculture que durant trois mois environ chaque année, mais les travaux importants qu'il doit nécessairement effectuer au moment opportun sont bloqués en quelques semaines. Pendant ce court délai imparti au cultivateur par le régime des pluies, et compte tenu du cycle végétatif de chaque espèce cultivée, l'ordre des diverses activités agricoles est soumis à des contraintes rigoureuses ; le cultivateur ne dispose que d'une faible marge de liberté pour organiser à sa guise les travaux culturaux. Par ailleurs, l'irrégularité interannuelle de la pluviosité et la répartition irrégulière des jours de pluie font peser une lourde hypothèque sur les activités agricoles. Le cultivateur a le sentiment que la productivité de son travail dépend surtout de facteurs aléatoires. Quand les premières précipitations sont trop espacées, les semailles sont à refaire ; le manque de pluie au moment de la végétation laisse les mils chétifs ; un excès de pluie peut empêcher la formation et le mûrissement des épis ; et les pluies tardives détériorent les récoltes. En septembre 1967, la production de coton s'annonçait importante et d'excellente qualité aux environs de Dakola, quand la cessation brusque et précoce des pluies a gravement compromis la récolte. Les activités agricoles sont ainsi affectées par une incertitude permanente, qui s'oppose à l'instauration d'une agriculture rationnelle en déjouant souvent les prévisions les plus sages.

Sachant que faute de pluies suffisantes et bien réparties il peut tout perdre, le cultivateur hésite à s'endetter pour la fumure chimique et les traitements insecticides de son champ de coton. Il estime que l'outillage moderne, utile s'il n'est pas trop onéreux, ne change pas fondamentalement les conditions de production qui sont principalement dominées par les aléas climatiques. Le cultivateur n'a pas le sentiment d'être en mesure de calculer les risques de ses options en matière de production agricole ; il n'est jamais certain de pouvoir amortir ses investissements dans un délai raisonnable, et

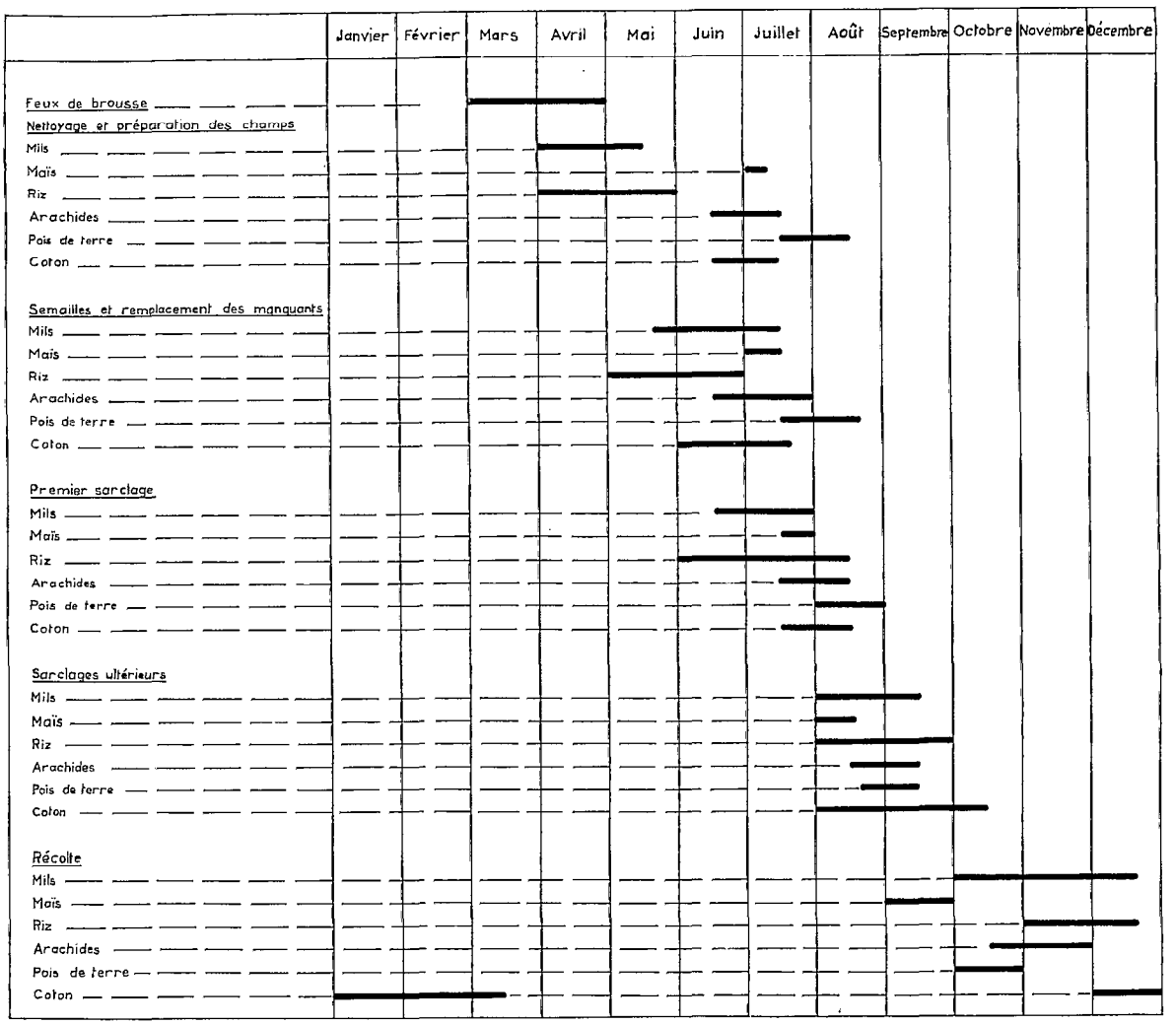


FIG. 27. — Calendrier agricole.

c'est pourquoi il se contente assez volontiers des solutions traditionnelles. Il cultive en priorité les céréales qui doivent assurer sa subsistance, en prenant soin de diversifier les variétés en fonction de la durée de leur cycle végétatif. Pour multiplier ses chances, il ensemence des étendues supérieures aux superficies qu'il lui sera possible de sarcler, sur des terrains différents du point de vue pédologique et topographique. Plutôt que de prendre des risques, il a préféré, jusqu'à présent, utiliser les moyens de production directement à sa disposition, sans frais ou à peu de frais.

Le nettoyage et la préparation des champs destinés aux cultures céréalières sont pratiqués en avril et mai. Les champs d'arachides et de pois de terre, de même que les champs de coton, sont préparés plus tard, après l'ensemencement des champs de céréales.

Pour les semailles, le cultivateur se montre d'habitude pressé, il tente de gagner du temps en début de saison agricole. Dès qu'une succession de précipitations inaugure l'hivernage, le cultivateur sème. En 1967, les cultivateurs de Dakola ont commencé à semer leurs céréales en mai et ils ensemençaient encore les mêmes champs à la fin du mois de juillet. En somme, les semailles se présentent comme un jeu du hasard annuel. Certains agronomes préconisent des semis plus tardifs, après un

démarrage certain de la saison des pluies [1]. Outre que le cultivateur épargnerait ainsi ses semences et sa peine, il aurait la satisfaction psychologique d'agir plus efficacement en dominant ses activités — un tel état d'esprit étant par ailleurs indispensable pour la formation de l'esprit d'entreprise et pour l'instauration d'une agriculture rationnelle.

Quelques auteurs rapportent que les cultivateurs mossi se fient aux constellations pour déterminer le moment favorable aux semailles. L'enquête dans l'Ouest a révélé que les cultivateurs de cette région ne s'entendent pas à ce sujet, ce qui révèle sans doute le peu d'importance pratique qu'ils accordent aux mouvements des astres pour la conduite de leurs activités agricoles [2].

Les premiers sarclages sont effectués en juin, juillet, et début août; c'est la période la plus laborieuse de l'année. Les sarclages d'entretien ont lieu en août et septembre, et il est fréquent que le coton soit sarclé une dernière fois au mois d'octobre.

Le maïs est récolté en premier lieu, en septembre. La récolte des mils s'étale sur les mois d'octobre et de novembre, de même que la récolte des légumineuses. La récolte du coton, qui débute en décembre, peut durer trois mois.

L'étude de l'emploi du temps fournit d'utiles indications sur l'organisation des travaux agricoles; mais pour aboutir à des conclusions précises et sûres concernant les temps de travaux, il faudrait disposer d'informations portant sur plusieurs années. L'enquête sur l'emploi du temps a permis de déterminer combien de temps le cultivateur passe aux champs pour les cultures. Mais le temps ainsi mesuré comprend en plus du temps consacré au travail proprement dit les moments de répit qui coupent ordinairement le travail: distractions, courts repos, bavardages, etc. — seuls les arrêts de travail importants (trente minutes et plus) ont pu être comptés séparément lors de l'enquête. L'étude de l'emploi du temps ne rend donc pas compte des temps théoriquement nécessaires pour les travaux culturaux dans l'hypothèse d'une productivité optimale du travail, le temps étant utilisé de la façon la plus rationnelle en vue de la production. Pour établir ces temps de travaux théoriques, il suffit d'extrapoler les résultats obtenus par la mesure des temps de travaux consacrés à chaque culture par des unités de production représentatives, pour les diverses façons culturales, sur des parcelles échantillonnées. Les temps de travaux théoriques, inférieurs aux temps de travaux réels, représentent souvent les seules informations prises en considération pour l'élaboration des modèles de production; il serait certainement plus important de connaître combien de temps le cultivateur consacre de fait aux cultures, y compris ces moments de répit qui ne peuvent pas être supprimés dans l'état actuel des habitudes, et compte tenu des pertes de temps imputables à une mauvaise organisation des activités [3]. Les enquêtes menées sur ce sujet à Dakola apportent quelques éléments d'information provisoires, elles ne permettent pas d'aboutir à des conclusions définitives.

Depuis la préparation des champs jusqu'à la rentrée des récoltes incluse, le cultivateur de Dakola est occupé approximativement huit cents heures par an — soit cent jours de huit heures —

1. Cf. *Périmètre de restauration des sols*... s.d., vol. I, (p. 5): « Il semble [...] que l'importance de la récolte soit davantage fonction de l'importance et de la régularité des pluies de fin de saison et que la tendance à semer tôt que manifeste le cultivateur de la région ne correspond qu'à une perte de semences et de temps (en raison des levées irrégulières des premiers semis). »

2. Il est peut-être significatif que certaines divergences des connaissances astronomiques des cultivateurs se retrouvent chez les auteurs. LAMBERT, 1907 (pp. 218-219), identifie « boudoula-koukouri » (« le manche à semer ») avec Cassiopée, et « sousi » (« les crins de cheval ») avec les Pléiades, tandis que pour PAGEARD, 1953 (p. 53), « boudoub-koukouri » est le nom des Pléiades.

LAMBERT (*ibid.*) rapporte un « procédé curieux »: « A l'aube lorsque les étoiles sont sur le point d'être complètement éclipsées par la lumière du soleil levant, il faut pouvoir regarder les Pléiades avec une pierre sur la tête; si cet astérisme est encore assez bas sur l'horizon pour que l'observateur l'aperçoive sans que la pierre tombe, il sera possible de semer encore avec fruit. » Il semble pourtant que le régime des pluies fournisse habituellement aux cultivateurs des signes plus sûrs que la position des Pléiades...

3. Le temps vécu par les cultivateurs est qualitativement différent du temps mesuré et manipulé par les agents du développement. Cf. GOSSELIN, 1966 (p. 143): « De telles sociétés ne connaissent pas de calculs d'utilité optimale dans une planification de l'effort. La prévision existe, mais ne se structure pas en projet. Elle se développe dans un futur antérieur, liée à un savoir très pragmatique [...]. Ces sociétés n'ont donc pas une vision du travail qui tienne compte de la fécondité propre du temps. Le temps qu'elles connaissent peut être brièvement qualifié de temps de succession, opposable à un temps de fécondation aux effets cumulatifs et concertés. »

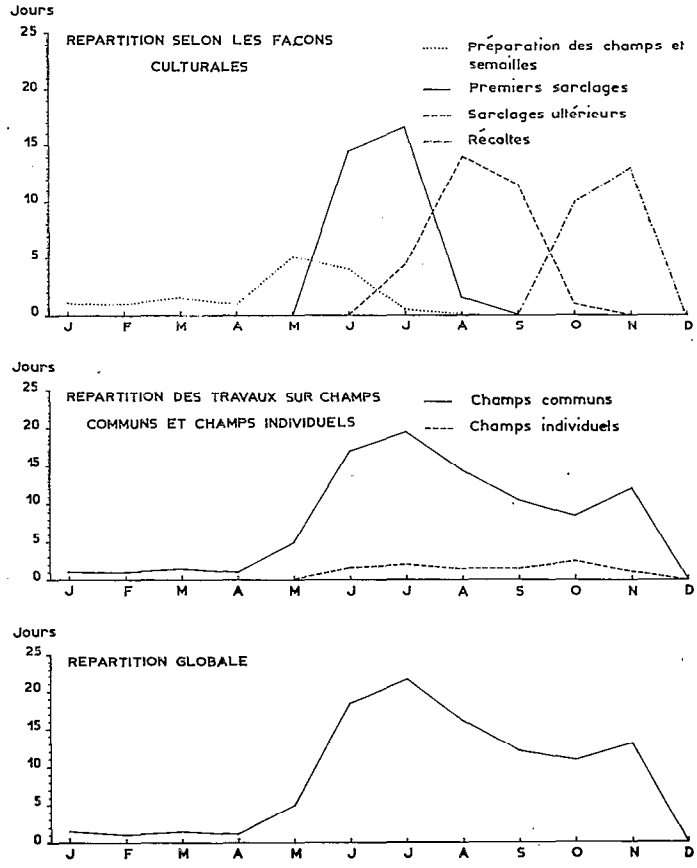


Fig. 28. — Répartition mensuelle du travail agricole.

par les travaux agricoles effectués pour la mise en culture d'une superficie moyenne de 1 ha, comprenant environ 90 a de céréales, 5 a de légumineuses (non compris les haricots cultivés en association avec les céréales), 5 a de coton et quelques parcelles de condiments [1]. La répartition des temps de travaux selon les mois fait apparaître un démarrage brutal des travaux après les premières pluies, une période de travail intense se répartissant sur trois mois (de quinze à plus de vingt jours de huit heures par mois), et trois autres mois de travail à mi-temps (moins de quinze jours par mois); durant le reste de l'année, le cultivateur passe peu de temps sur ses champs.

Les cultivateurs de Dakola consacrent environ quinze jours à la préparation des champs (débroussaillage, nettoyage, fumure, houage) et aux semailles. Comme il faut environ trois à quatre jours pour ensemencer un hectare et que les semailles sont fréquemment répétées, on remarquera que les temps de préparation des champs sont assez brefs. L'enquête a également montré que la préparation des champs est souvent effectuée en même temps que les semailles, après les premières pluies; le cultivateur ne s'inquiète guère d'agriculture avant l'hivernage.

Les premiers sarclages occupent le cultivateur durant plus de trente jours en moins de deux mois. Les sarclages ultérieurs, à peu près aussi importants, s'étalent sur une période plus longue.

1. Les haricots étant souvent associés aux céréales, et les superficies consacrées aux arachides, aux pois de terre, au coton et aux condiments étant relativement faibles, il n'a pas été possible de répartir les temps de travaux selon les cultures.

Il est souvent nécessaire d'effectuer les seconds sarclages de certains champs avant l'achèvement du premier sarclage de tous les champs : les cultivateurs se trouvent alors contraints à travailler en moyenne plus de vingt jours de huit heures par mois. Cette moyenne est considérable puisqu'elle a été établie pour l'ensemble des personnes actives de l'échantillon — y compris les malades temporaires et les personnes momentanément occupées par d'autres tâches que les travaux agricoles [1] ; les journées de travail de neuf heures et plus ne sont donc pas exceptionnelles en cette période.

Les récoltes et le transport des produits récoltés des champs aux enclos exigent en moyenne plus de vingt jours de travail de la part des cultivateurs.

Les temps de travaux consacrés aux champs individuels représentent environ le dixième du temps total de travail agricole. Il existe donc un rapport direct entre le partage du temps et la répartition des étendues exploitées en commun et individuellement : les travaux sur les champs individuels se distribuent dans le temps à peu près comme les travaux sur les champs communs, en fonction des contraintes climatiques et agronomiques. Toutefois, les champs individuels ne font pas l'objet de travaux de préparation avant les pluies, pendant que les champs communs ne requièrent pas encore les cultivateurs. Et au mois d'octobre, les travaux sur champs individuels marquent un maximum alors que le travail sur les champs communs se relâche : la récolte des arachides et des pois de terre est une longue besogne, et les champs de coton individuels sont sarclés une dernière fois avec soin quand les façons culturales sont terminées sur les champs communs.

En conclusion, il apparaît que les cultivateurs de Dakola ont, en saison agricole, un emploi du temps chargé. Durant les semaines critiques où la végétation adventice menace les cultures, les cultivateurs valides passent sur les champs de longues journées ; et il ne semble guère possible qu'ils puissent fournir un effort supérieur pendant ces semaines. L'organisation plus rationnelle de leur emploi du temps leur permettrait sans doute d'épargner une partie de leur peine. Mais une extension importante des cultures ne pourrait être réalisée que moyennant une transformation des techniques de production — par l'introduction de la culture attelée par exemple. Dans les conditions de production traditionnelles, le développement des cultures commerciales s'effectue nécessairement au détriment des cultures vivrières.

Si on compare les résultats de l'enquête menée à Dakola aux temps de travaux publiés par divers auteurs qui ont étudié des systèmes de production semblables, on constate que la productivité du travail est relativement faible à Dakola — cent jours de travail par hectare, pour un rendement moyen [2]. La dépense d'énergie paraît excessive par rapport aux résultats : l'explication doit en être recherchée dans une mauvaise organisation du travail et dans le bas niveau technologique — ce dernier facteur revêtant une importance croissante à mesure que le manque de terre entraîne une intensification de l'agriculture sur des terroirs fixes.

Les informations recueillies à Dakola peuvent être comparées avec celles recueillies au Yatenga : « 60 j/ha (de travail) pour le sorgho et le mil, 80 j/ha pour les arachides, 95 j/ha pour le coton, 65 j/ha pour le maïs » (Périmètre de restauration ; s.d., vol. I, p. 25). Mais d'après l'enquête citée, le cultivateur du Yatenga « travaille aux champs en moyenne 250 heures par an » seulement !

Dans IZARD-HÉRITIER et IZARD (1958a, p. 132), on lit les informations suivantes, recueillies dans un village pana :

« Il faut compter 3 journées de 8 heures d'un travailleur-homme pour ensemencer un hectare en céréales ; 25 journées pour le sarcler ; 15 jours pour désherber ; 3 journées sont nécessaires pour couper les tiges de mil au moment de la récolte ; 10 journées pour rentrer la récolte au village dans le cas d'un champ de goere, 25 dans le cas d'un champ situé sur lugole [...]. On prendra le chiffre de 65 pour valeur moyenne du nombre de journées de travailleurs-homme nécessaires pour cultiver un hectare. »

1. On sait que les travaux domestiques incombant aux femmes exigent journellement beaucoup de temps (soins aux enfants, préparation des aliments, etc.).

2. Dans des conditions climatiques un peu meilleures, les cultivateurs bobo-bwa mettent en culture des superficies en moyenne doubles ou triples grâce à un niveau technologique plus élevé et à une organisation des travaux plus efficace (communication orale de J. CAPRON).

Les auteurs signalent que les temps consacrés au défrichage et au nettoyage de la terre ne sont pas compris dans ce décompte. D'autre part, on doit noter qu'en pays mossi les semailles sont souvent répétées, et les cultivateurs procèdent à plusieurs désherbages. Enfin, les champs de céréales sont ceux qui exigent le moins de travail [1].

CROYANCES RELIGIEUSES, PROCÉDÉS MAGIQUES, ET PRODUCTION

La production agricole ne forme pas un domaine d'activité autonome, qui serait seulement commandé par le jeu des pressions économiques et par le savoir technologique. Les activités agricoles sont en continuité parfaite avec l'ensemble des manifestations de la vie dans l'univers et dans la société, en rapport étroit avec les puissances surnaturelles. Par le travail comme par le rite, le cultivateur participe au processus cosmique d'entretien et de restauration périodique de la vie. Son effort ne peut avoir un sens que dans la mesure où il coïncide avec le devenir physique, social et religieux de l'ordre voulu par Dieu et maintenu par les ancêtres — ou par ceux qui tiennent d'eux leur autorité.

Les techniques de production ne sont pas efficaces par elles-mêmes. Pour obtenir les biens matériels nécessaires à la subsistance, l'entente entre les hommes et leur accord avec les puissances spirituelles sont aussi importants que leurs efforts pour les cultures. Les discordes à l'intérieur des communautés, condamnées par les ancêtres, sont essentiellement impies et elles perturbent l'ordre naturel en même temps que l'ordre social. La sécheresse, la stérilité, les maladies et les décès, le morcellement des communautés sont les sanctions des actes qui compromettent gravement l'état existant des choses et des relations entre les hommes. Toutes les sortes d'impiété ont une influence funeste sur la production des biens de subsistance. Inversement, les activités agricoles sont fécondées par les initiatives qui restaurent ou renforcent l'ordre social et religieux [2]. Les récoltes abondantes sont promises à ceux qui vivent en paix, se conformant aux modèles de conduite légués par les ancêtres. Tous les rites, qu'ils aient pour fonction d'aménager les relations entre les hommes ou entre ceux-ci et les puissances surnaturelles, concourent à favoriser la production agricole. Mais en-dehors des croyances communes, et parfois en opposition avec elles, les connaissances magiques permettent à certains individus de tenter d'obtenir pour eux-mêmes des avantages supérieurs à ceux qui doivent normalement leur revenir.

En 1968, les cultivateurs de Dakola ont attribué la mauvaise épiaison de leurs mils au fait que les bouchers de la localité ont tué sans précautions rituelles un grand nombre d'ânes, alors qu'autrefois seuls les forgerons pouvaient tuer ces animaux. Quand le régime des pluies est défavorable, les cultivateurs offrent des sacrifices à leurs ancêtres et aux génies de la brousse. Les grandes chasses

1. Cf. aussi MAINET et NICOLAS, 1964 (p. 191); et RAULIN, 1963b (p. 126).

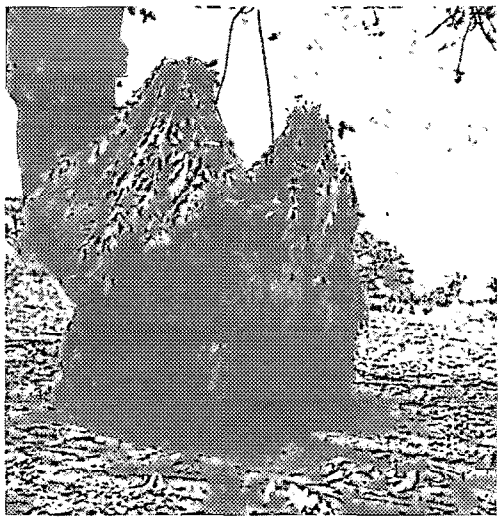
2. La liaison étroite entre les activités de production et le domaine religieux est habituel dans les sociétés paysannes africaines. NICOLAS, 1963 (p. 20) a fait des observations semblables au Niger : « La plupart des rites religieux pratiqués ont pour objet de permettre aux techniques humaines d'être efficaces en sollicitant l'action du monde surnaturel [...]. Le sacrifice, la prière, la vertu favorisent les succès agricoles et la mauvaise conduite prive actes et instruments d'efficacité. »

PL. X. — *Ci-contre* : Masques de feuilles et masques de fibres.

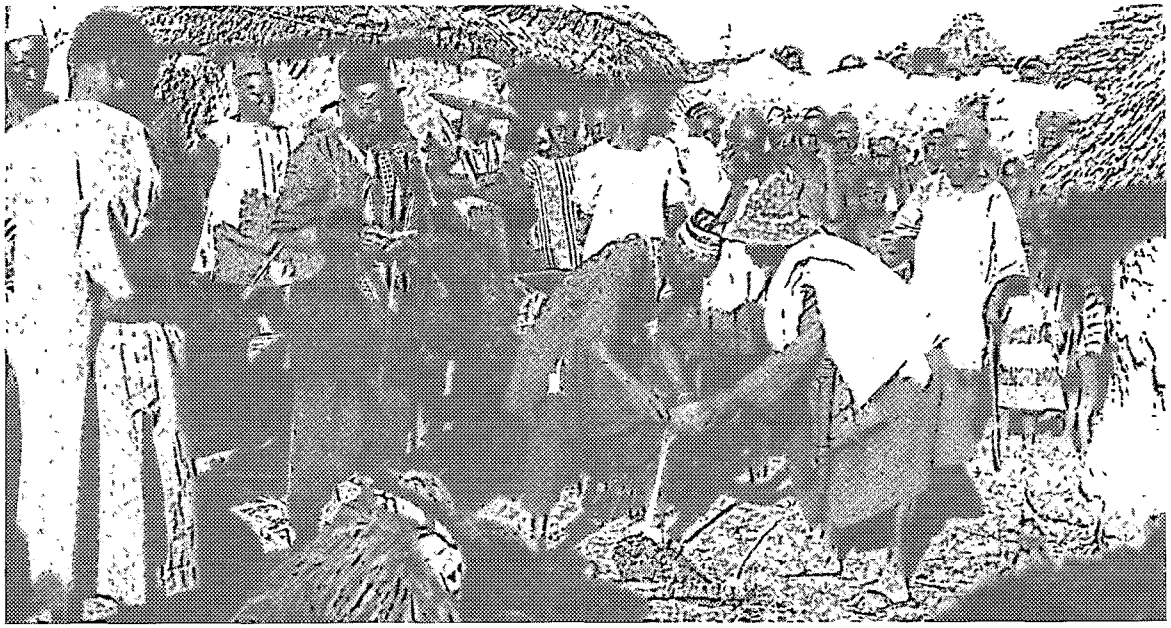
1. Tambourinaires sikoaba, à Kollo. — 2. Masques de feuilles, à Batono. — 3. Libation rituelle sur un autel sikoa. — 4. Masque sikoa gazelle, à Kollo. — 5. Masque sikoa coq, à Kollo.



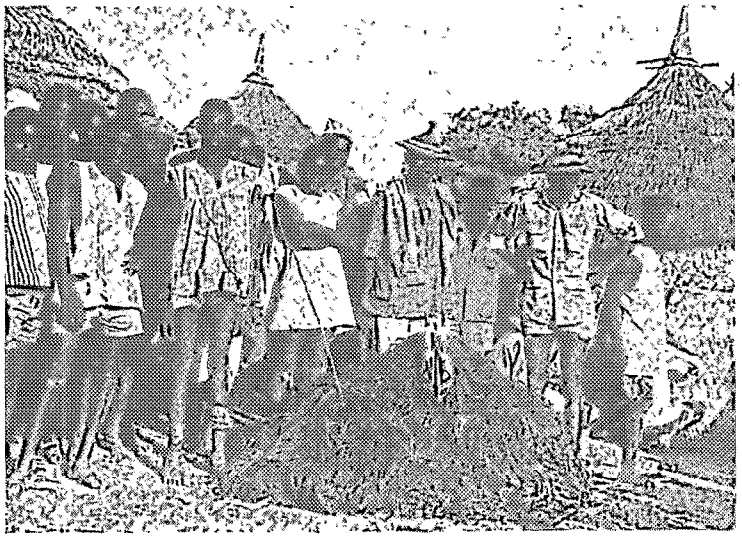
1



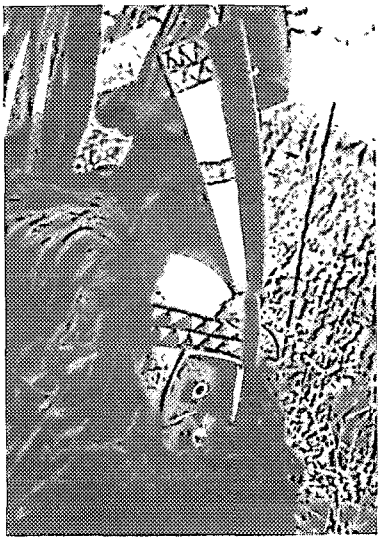
2



3



4



5

collectives organisées à la fin de la saison sèche, avec la participation des masques sikoaba, ont pour principal but de hâter la venue des pluies. Et il existe des vestiges d'anciens rites agraires, sans doute d'origine ninisi, dont la signification a été perdue: tel le port des masques de feuilles par les enfants à l'approche des semailles [1].

Les Mossi de Dakola ne pratiquent pas de grandes cérémonies spécifiquement agraires, ils n'ont pas de connaissances religieuses très élaborées concernant les plantes ou le travail. Néanmoins, les tâches agricoles sont intimement intégrées dans leur univers total. On analysera ci-dessous quelques croyances relatives aux Nyonyose, et l'application de procédés magiques à la production.

1. Les Nyonyose, gardes des mils.

Les Nyonyose de chaque commandement sont investis de la charge importante de protéger les sorghos et les mils du commandement contre les entreprises maléfiques machinées par les Nyonyose étrangers. Selon des croyances communément admises, les Nyonyose des commandements voisins ou même de régions éloignées tentent de voler l'âme des mils, pour la ramener sur leurs champs et s'assurer de cette façon d'abondantes récoltes [2]. Les Nyonyose peuvent voler de même les fruits des autres végétaux.

Certains cultivateurs placent sur leurs champs des objets magiques capables d'écarter les Nyonyose voleurs de mil; mais cette pratique est assez rare parce que dangereuse [3]. Du reste, ces objets magiques ne peuvent protéger que l'âme des mils et non les cultivateurs. Ils sont surtout utilisés sur les champs de brousse isolés ou éloignés. Par contre, c'est une pratique fréquente de placer devant la case un arc tendu et deux flèches, tous les soirs à partir du moment où les épis sont formés; ces armes doivent être à la disposition immédiate de l'âme de leur propriétaire pour le cas où des Nyonyose ennemis se seraient introduits dans son champ d'enclos à l'insu des Nyonyose amis, à qui incombe normalement la surveillance permanente de l'ensemble des champs du commandement.

Les vols de l'âme des mils sont perpétrés à partir de la mi-août, après l'épiage. La plupart des tentatives ont lieu durant le jour entre onze heures et seize heures. Pour surveiller les champs, les âmes des Nyonyose parcourent alors les airs, prêts à combattre les Nyonyose étrangers.

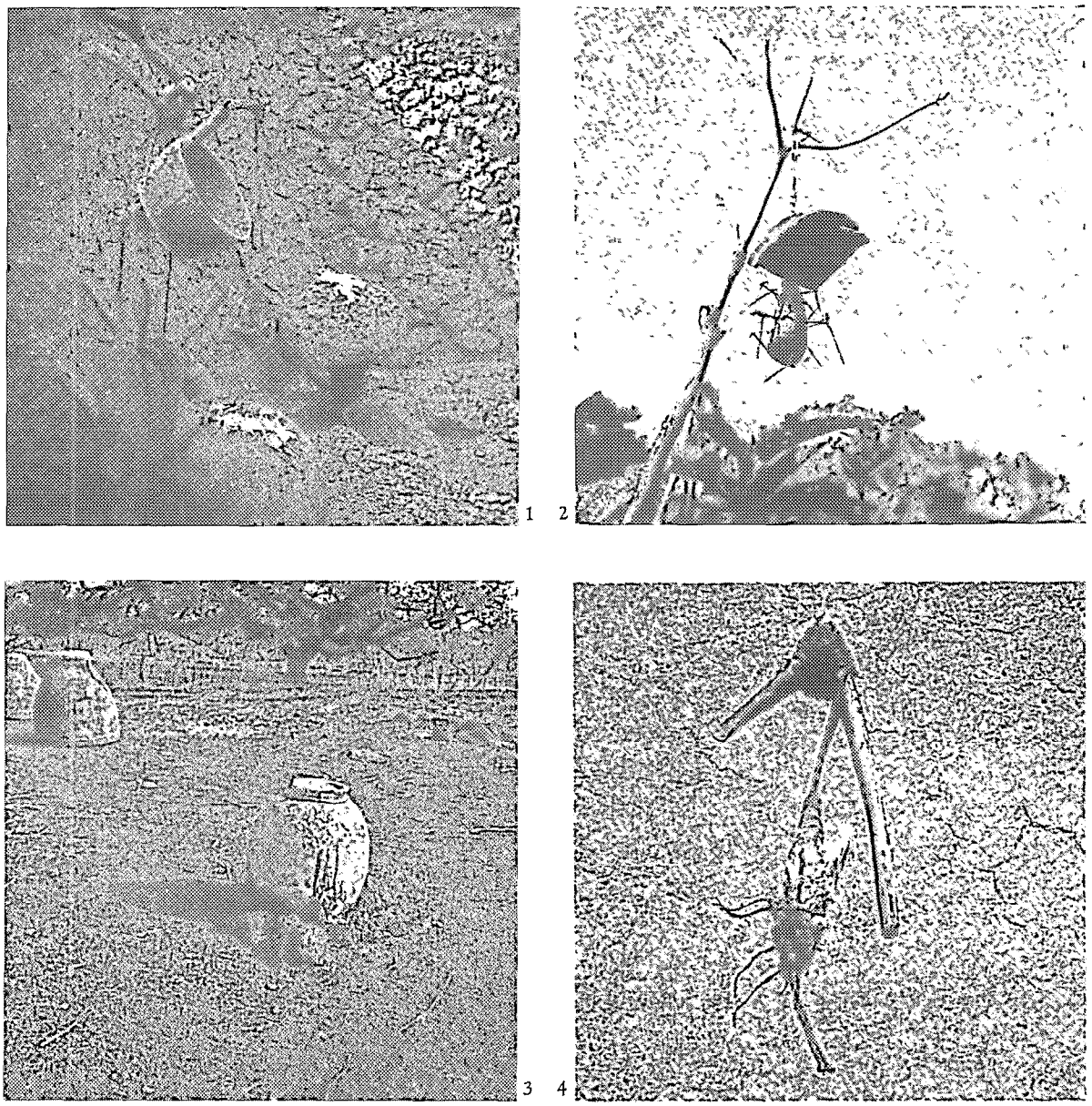
Si la récolte s'annonce mauvaise dans le commandement, les Nyonyose font des expéditions au loin pour essayer de ramener des mils. Les guerres entre Nyonyose peuvent durer plusieurs jours et se manifestent par des coups de vent ou des tornades. Ces guerres sont mortelles: celui dont l'âme

1. Les masques de feuilles sont de préférence fabriqués avec les feuillages du raisinier. On sait que cet arbre joue un rôle particulier dans la religion de diverses populations voltaïques; ses fruits servent à préparer un breuvage rituel chez les Bobo (communication orale de J. CAPRON).

Au Konkistenga, dans la localité de Zoètgomdé (à environ 25 km au sud-est de Dakola), il subsiste un rite original: pour obtenir de bonnes pluies, des enfants portant dans leurs mains des feuillages s'en vont danser au moment des semailles, dans un bois, autour des restes d'une demi-douzaine de houes ninisi. (Cf. Planche photographique 1.)

2. Des croyances analogues ont été relevées chez les Kouroumba, les Dogon et les Gourmantché. « La terre appartient aux Kouroumba, et actuellement, lorsque les cultivateurs de mil [Songhay] voient le vent d'est arriver, ils disent que les Kouroumba viennent, montés sur le vent d'est, voler l'âme du mil qui leur appartient, puisque ce sont eux les maîtres de la terre. » ROUCH J., *Colloque sur les cultures voltaïques*, Sonchamp 1967 (p. 75). — « Les Dogon disent également que les Kouroumba viennent voler l'âme du mil. » DIETERLEN (*ibid.*, p. 76). — « [Chez les Gourmantché], il y a des mangeurs d'âme du mil qui sont censés venir, sans autre précision, du Yatenga. » CARTRY (*ibid.*, p. 77).

3. Le principal instrument rituel des Nyonyose est la hache *nyo-nyo lare*, qui pourrait être « l'équivalent du vent, qui fend les nuages et provoque la pluie »; cette hache est aussi « l'arme la plus redoutée du Nionioga qui l'utilise contre tous les dangers, en particulier contre les forces occultes » (PAGEARD R., 1963, p. 52). Certains cultivateurs détiennent de petites haches magiques qui leur ont été cédées par des Nyonyose: elles ont pour fonction de défendre contre les maléfices leur détenteur, ses gens et ses biens. D'autres ont été initiés à diverses pratiques magico-religieuses des Nyonyose, ce qui doit leur permettre de se défendre contre les Nyonyose ennemis tout en utilisant à leur propre profit la puissance occulte des Nyonyose. PAGEARD, 1963 (p. 67), estime qu'il s'agit d'un « détournement des pouvoirs ancestraux ».



PL. XI. — Autels et objets magiques.

1. Autel personnel du chef de Dakola. — 2. Protection magique contre les voleurs, à Dakola. — 3. Autel des génies *kinkirsi*, à Zoétgomdé. — 4. Hache magique nyonyose, à Samba.

a été tuée se trouve condamné à mourir dans un bref délai. Quand un combat fait rage, les Nyonyose en avertissent le chef de canton, qui s'empresse de leur offrir un animal à sacrifier afin d'encourager leur vaillance et d'assurer leur protection.

A propos de ces guerres, l'imagination se donne libre cours. Voici, comme exemple, l'information qui a circulé dans le canton de Samba au cours du mois de septembre 1965 :

« Des Nyonyose étrangers sont venus dans le canton avec l'intention de voler les mils. Actuellement, ils sont encerclés par les Nyonyose de Pilimpikou. Mais les adversaires ont parmi eux une très belle femme qui se découvre devant qui l'approche ; ainsi peut-elle provoquer de violentes émotions et tuer de nombreux Nyonyose de Pilimpikou... »

Ces guerres entre Nyonyose ne sont pas seulement redoutables pour les combattants. Elles sont également dangereuses pour quiconque se promène dans les champs aux heures où circulent les Nyonyose. Il arrive en effet que ceux-ci confondent l'âme d'un paisible cultivateur avec une âme ennemie et qu'ils la tuent, provoquant ainsi la mort prochaine de la victime. Pour éviter de tels accidents, personne ne doit travailler dans les champs de la mi-août jusqu'à la récolte, entre la fin de la matinée et la fin de l'après-midi. Pour ne pas troubler les activités d'observation et de combat des Nyonyose, on doit même éviter de faire du bruit aux heures indiquées : pas de cris, pas de tam-tam.

Ceux qui ne tiennent pas compte de ces croyances et travaillent sur leurs champs aux heures interdites s'exposent à des malheurs. Dans un premier temps, les Nyonyose leur infligent des maladies en guise d'avertissement — maux de tête, plaies purulentes ; mais ils peuvent les punir de mort si l'avertissement n'est pas entendu. Les Nyonyose ont également le pouvoir de provoquer des invasions de mouches, de moustiques ou de criquets.

Au cours de l'hivernage 1965, les Nyonyose de Pilimpikou auraient prévenu une femme nommée Nopoko, du quartier Kao de Samba, qu'elle tomberait malade si elle continuait à sarcler son champ de pois de terre durant les heures de la mi-journée ; n'ayant pas tenu compte de l'avertissement, elle s'est trouvée couverte de furoncles peu de temps après. Pour recouvrer la santé, Nopoko a dû recourir à un médicament magique préparé par les Nyonyose, le *sebgo-tiim* [1] : elle a offert un premier poulet aux Nyonyose de Pilimpikou pour obtenir le médicament, et un second après sa guérison. Cette histoire a été colportée dans toute la région afin de servir d'exemple.

Ces croyances relatives aux facultés occultes des Nyonyose ont une profonde répercussion sur la vie sociale et sur l'organisation de la production. Les Nyonyose sont craints à cause de leurs pouvoirs maléfiques, mais leur présence est néanmoins vivement souhaitée pour la défense des récoltes contre les Nyonyose étrangers. Leur intégration dans l'ensemble social est en partie assurée par leur fonction de surveillance et de protection des récoltes, bien que cette fonction implique une présence dangereuse. Ces croyances ont par ailleurs un rôle de régulation des activités de production après les premiers sarclages. Elles contribuent sans doute à limiter l'ampleur des disparités économiques qui pourraient résulter d'une exploitation systématique de la main-d'œuvre devenue disponible. Que l'intervention des Nyonyose ne soit pas redoutée à l'occasion des séances de travail communautaire constitue en effet un indice révélateur : les Nyonyose ne s'attaquent pas aux cultivateurs qui collaborent dans le cadre de la coopération traditionnelle, leur menace ne s'adresse qu'aux cultivateurs isolés désireux d'augmenter de façon excessive leurs ressources personnelles.

Ces croyances présentent un obstacle pour ceux qui, tentés de se convertir à l'économie moderne, voudraient exploiter rationnellement la valeur temps. Elles sont utilisées contre eux pour les empêcher de sortir de l'ordre traditionnel. D'autre part, ces croyances gênent la formation de la notion de temps-travail objectif. Le temps consacré aux activités de production reste en effet compris dans une durée globale indifférenciée, dominée par les forces cosmiques, religieuses et magiques. En dehors de la période des premiers sarclages où, par nécessité vitale, les cultivateurs ont réellement conscience d'une certaine urgence et ne s'embarrassent guère de croyances opposées à leur intérêt immédiat, le temps ne constitue pas une donnée quantitative spécifique qui entrerait comme élément déterminant dans l'organisation du travail.

2. L'emploi des « ka-tiise ».

Le *ka-tiiga* [2] est un objet magique, bénéfique ou maléfique selon ses qualités propres et selon les occasions, qui se présente sous la forme d'un canari ou d'une marmite en terre cuite, contenant des racines immergées ; il doit assurer d'abondantes récoltes de céréales. En fait, il existe une grande

1. *Sebgo-tiim* : de *sebgo*, vent, et de *tiim*, médicament ; les Nyonyose sont considérés comme les maîtres du vent.

2. *Ka-tiiga* (pl. *ka-tiise*), de *ka*, *kafo*, épi de mil, et de *tiiga*, qui désigne ici une catégorie particulière d'objets magiques. Le *ka-tiiga* est un objet magique qui doit protéger ou augmenter les récoltes de mil.

variété de *ka-tiise*, qu'on peut grossièrement distinguer en « bons » et « mauvais » suivant qu'ils servent à augmenter les récoltes sans préjudice pour les autres cultivateurs ou qu'ils sont utilisés pour voler l'âme des mils sur les champs des voisins. On croit que l'utilisation des *ka-tiise* présente toujours du danger. Toutefois, l'emploi des bons *ka-tiise* semble assez fréquent; et il arrive de temps en temps que des cultivateurs soient accusés d'en avoir employé de mauvais. Le recours aux *ka-tiise* demeure le plus souvent le secret de ceux qui le pratiquent; mais il y a des exceptions.

Sankara Tenga de Toèssé, ancien sous-officier de l'armée française, pensionné, conseiller rural, membre du bureau du comité local de l'U.D.V.-R.D.A. [1], assesseur au tribunal du premier degré, propriétaire d'un bar et cultivateur, affirme posséder un *ka-tiiga* qui protège ses champs et double l'efficacité du travail fourni pour la culture des mils. Le recours aux *ka-tiise* n'est donc pas seulement le fait de quelques cultivateurs isolés, particulièrement ignorants des conditions objectives de la production agricole. Le *ka-tiiga* de Sankara Tenga est déposé à même le sol sous le grenier à mil, et il n'est jamais déplacé. Il est surtout considéré puissant pour le petit mil. A la récolte, il est interdit d'utiliser le mil nouveau avant d'avoir fait un sacrifice au *ka-tiiga*: le cultivateur lui offre du gâteau, une pintade et un poulet. L'omission de ces sacrifices entraînerait des malheurs pour sa famille: maladies, mortalité et mauvaise récolte l'année suivante. Le recours à ce *ka-tiiga* n'est pas un secret: c'est qu'il n'entraîne aucun inconvénient pour autrui. Du reste, cet objet magique ne supprime pas l'effort: « Sous l'effet du *ka-tiiga*, deux personnes fournissent le même travail que quatre. Mais sans travail, ce *ka-tiiga* est inopérant. » Sankara Tenga est silmi-mossi; il ne fait aucun sacrifice aux puissances associées à la terre, cela ne l'empêche pas de posséder un *ka-tiiga*.

Habituellement, chacun se procure le *ka-tiiga*, le conserve et le déplace à l'insu des autres cultivateurs. Le *ka-tiiga* est porté au champ dès la première pluie et posé sous l'arbre où la famille prend ses repas lors des cultures. Le cultivateur cherche des racines des mêmes espèces que celles contenues dans le *ka-tiiga*, il les place sous l'objet magique et sacrifie un poulet par dessus. Ensuite les racines fraîches sont consumées en même temps qu'un morceau de foie du poulet sacrifié. Les racines calcinées et les cendres sont réduites en fine poussière et mêlées au grain à semer afin qu'il lève bien. Ce *ka-tiiga* est laissé au champ durant toute la saison des pluies, posé à même le sol ou enterré. Le bon *ka-tiiga* doit protéger les plants de mil puis les épis en l'absence du propriétaire; il sera ramené à l'enclos familial lors de la récolte.

Les *ka-tiise* dont l'utilisation est condamnée servent à voler l'âme des mils dans les champs des voisins. Ces *ka-tiise*, sont conservés également sous les greniers à mil: afin que ceux-ci ne se vident jamais. De préférence, ils sont enterrés pour échapper à l'attention des voisins. Diverses croyances et plusieurs modes d'emploi de ces *ka-tiise* ont pu être relevés.

Un lundi matin, à l'approche de l'hivernage, le propriétaire du *ka-tiiga* sacrifie un chien, un poulet et une pintade et les offre au *ka-tiiga*. Un second sacrifice est effectué durant la nuit d'un lundi suivant. Le lendemain des semailles, le cultivateur prend le *ka-tiiga* sur sa tête et se promène dans les champs des voisins en murmurant une invocation : « Que le mil des champs que je traverse vienne dans mon champ, où il sera bien gardé! » Au terme de sa randonnée, il se rend sur son champ pour offrir un troisième sacrifice au *ka-tiiga* et aux génies *kinkirsi* de ce champ et des champs qu'il a traversés; il dit alors: « Que le *ka-tiiga* soit capable de prendre beaucoup de mil. Et que les *kinkirsi* prennent soin du *ka-tiiga*, qu'ils l'aident à ramasser le mil des champs voisins. *Kinkirsi* de ce champ et des champs voisins, prenez cette poule et cette pintade. Si vous obtenez pour moi une bonne moisson, vous recevrez de la nourriture en abondance. » Le *ka-tiiga* n'est ramené à l'enclos familial que deux jours avant la rentrée de la récolte, il est transporté de nuit tandis que celui qui le porte chuchote: « Que tout le mil qui est dans mon champ rentre dans mon grenier et qu'il se multiplie ! »

Au lieu de transporter eux-mêmes le *ka-tiiga* à travers les champs des voisins — ce qui présente toujours quelque danger —, certains cultivateurs enduisent les pattes de leur chien d'un onguent préparé avec du beurre de karité et des racines calcinées extraites du *ka-tiiga*, puis ils chassent l'animal

1. U.D.V. - R.D.A.: Union Démocratique Voltaïque, section nationale du Rassemblement Démocratique Africain.

à travers les champs de mil [1]. Ensuite, le propriétaire du *ka-tiiga* lave les pattes du chien avec de l'eau, qui est aussitôt recueillie dans un récipient. Une partie de cette eau doit être versée dans le *ka-tiiga*, qui sera ensuite enterré dans le champ; avec le reste, le cultivateur ira asperger ses cultures à l'aide d'un petit balai, en demandant aux génies *kinkirsi* de son champ et des autres champs de lui apporter les mils dont l'âme est contenue dans l'eau répandue.

Enfin, avec un autre *ka-tiiga*, il suffit qu'au moment des récoltes le cultivateur s'installe à l'intérieur de son grenier découvert, et qu'il appelle avec d'amples gestes des bras l'âme des mils qui sont en cours de ramassage aux alentours: son propre mil « gonffle » alors jusqu'à remplir son grenier.

Le *ka-tiiga* n'a pas une efficience mécanique. Son efficacité peut même être subordonnée à des conditions matérielles de production. Tel *ka-tiiga* qui dispense des sarclages d'entretien n'est opérant qu'à condition qu'aucune mauvaise herbe ne subsiste après le premier sarclage; on doit alors se contenter d'un petit champ, de manière à pouvoir le sarcler avec soin. D'autre part, le *ka-tiiga* est le siège d'une force ambiguë et dangereuse: il peut provoquer des maladies, la stérilité des femmes, la mortalité des enfants et des adultes. Certains cultivateurs se débarrassent de leurs *ka-tiise* à la suite d'une succession de malheurs survenus dans leurs familles [2].

L'emploi des *ka-tiise* est généralement désapprouvé parce qu'il cause une perturbation de l'ordre naturel et social. Et l'on peut recueillir sur l'efficacité des *ka-tiise* une version officielle et moralisante, selon laquelle il n'existe pas de *ka-tiiga* pour faire fructifier le champ du paresseux ou une terre stérile: ce sont les bons sols, les pluies et la peine des hommes, bénie par les ancêtres, qui produisent les récoltes abondantes. Voici comment ce propos est illustré: un cultivateur demande un *ka-tiiga* à un vieillard, celui-ci lui commande de prendre une grande calebasse à semer et de la remplir de sa sueur par le travail aux champs.

Quelle est la portée réelle des croyances relatives aux *ka-tiise* ? Elles permettent de dénoncer ceux qui, par une grosse production agricole, veulent acquérir une puissance économique convertible en prééminence sociale. L'accusation d'utiliser un mauvais *ka-tiiga* est en effet utilisée comme une arme contre les cultivateurs qui, par leurs agissements, risquent d'ébranler l'ordre traditionnel [3]. D'après les vieillards de Dakola, ces croyances ont aujourd'hui une plus grande importance sociale qu'autrefois: il est plus fréquent de voir des cultivateurs soupçonnés de faire usage de mauvais *ka-tiise*, les pratiques magiques se multiplient. Cela est lié à la détérioration générale de l'ordre traditionnel: la disparition progressive des exigences communautaires sous l'influence d'un individualisme croissant entraîne une insécurité sociale, qui se manifeste à la fois et contradictoirement par l'exercice et la condamnation des pratiques magiques. L'étude des *ka-tiise* montre que les activités agricoles ne se réduisent pas, pour le cultivateur mossi, à l'utilisation rationnelle des seuls facteurs de production, et elle décrit un moyen employé par cette société pour défendre l'ordre traditionnel. Mais surtout, cette étude révèle une situation d'insécurité très significative.

1. Dans *Coutumes mossies...*, (1933, p. 84), on lit que le cultivateur mossi « ne permettra jamais à un autre de traverser son champ en y pratiquant un passage, ce qui, à ses yeux, serait faciliter à ses ennemis de lui jeter des sorts, de l'envoûter ou de lui enlever l'âme (siga) de son mil ».

2. La même situation peut se présenter avec d'autres objets magiques ou religieux, sièges d'une puissance ambiguë. A Dakola, on raconte l'histoire récente d'un masque sikoa qui a provoqué une succession de malheurs dans la famille de son propriétaire.

3. RAULIN, 1963a (p. 50), a observé qu'au Niger aussi, des accusations de sorcellerie étaient lancées « contre ceux qui étaient soupçonnés de capitaliser sans redistribuer ».

3

Formes particulières d'organisation du travail

LE TRAVAIL COMMUNAUTAIRE LIBRE

L'étude de l'organisation du travail dans les unités de production a montré que le problème de la subsistance s'inscrit dans le cadre de la vie communautaire: l'effort de chacun doit profiter à tous, car la prospérité du groupe importe plus que la réussite individuelle. La même règle régit théoriquement les relations économiques au niveau des ensembles sociaux plus larges tels que les lignages, les quartiers, les groupes alliés par des échanges matrimoniaux. Diverses formes de travail communautaire ont pour fonction d'organiser l'entraide pour la production des biens de subsistance, et la coopération est exaltée par de nombreux proverbes — « Les petites fourmis disent que mille d'entre elles peuvent transporter un éléphant », ou encore « Une seule main ne peut pas ramasser la farine ».

La coopération pour les tâches agricoles doit d'abord organiser l'aide collective apportée à ceux qui, par manque de main-d'œuvre, se trouvent dans l'impossibilité de résoudre seuls le problème de leur subsistance. Mais à cette fonction première s'ajoutent de multiples fonctions sociales. L'entraide manifeste et renforce l'unité et la cohésion des groupes. Elle contribue à assurer l'intégration des étrangers dans la communauté qui les a accueillis. Bien souvent, les motifs de la coopération sont autant sociaux que techniques ou économiques.

Par ailleurs, le travail en commun est préféré au travail individuel, et son rendement est réputé supérieur [1]. La réunion d'un grand nombre de travailleurs donne habituellement lieu à une véritable fête. Le travail collectif ne se réduit pas, en effet, à l'addition du travail des individus ; il est une activité originale, qualitativement différente du travail individuel. Son aspect pénible s'estompe : les invitations de culture sont souvent des fêtes bruyantes et joyeuses, où fusent les plaisanteries et où l'émulation réciproque des travailleurs crée un climat de fraternelle compétition. Parmi les jeunes, chacun désire avancer plus vite que son voisin. Si l'un d'eux, par excès de zèle, casse le manche de sa houe, tous l'acclament et lui présentent des vœux de prospérité. Lorsque, dans la hâte de cultiver, deux travailleurs entrechoquent leurs outils, c'est à qui réclamera le premier le don d'une femme — ce qui provoque une hilarité générale. Au moment où la saison agricole impose un labeur quotidien harassant tandis que la pitance est maigre, les cultivateurs sont heureux de se rendre à une invitation de culture pour rompre la monotonie de leur existence. Ces rendez-vous de travail sont des occasions d'échanges sociaux intenses, d'autant plus appréciés que les marchés sont peu fréquentés au cours de cette saison.

Les formes d'organisation du travail communautaire libre les plus importantes par leurs incidences sur les activités agricoles et par leurs répercussions sociales sont les *rabense*, les *sosose*, et les cultures de *naam*.

A. — L'AIDE RÉCIPROQUE, *RABENSE*.

1. Définition et évolution de cette forme d'entraide.

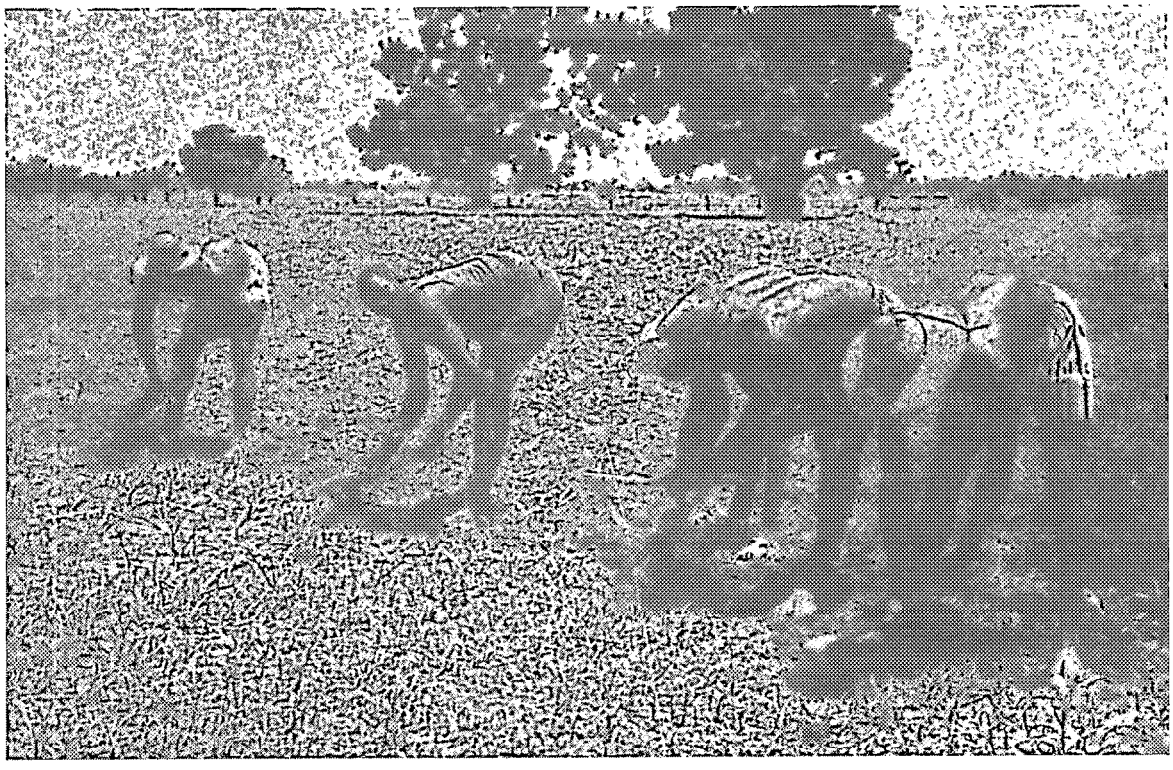
Les séances de culture *rabense* [2] groupent des personnes appartenant à des unités de production différentes, qui ont décidé de s'accorder une aide réciproque durant quelque temps. Cette forme traditionnelle de coopération peut être organisée entre deux ou plusieurs unités de production, chacune recevant à tour de rôle l'aide des membres actifs des unités associées. Il existe une forme particulière de *rabense*, les *dakoap'rabense* [3], qui associent pour l'entraide un nombre variable de célibataires. Les *rabense* sont toujours consacrés à la culture des champs communs de l'exploitation bénéficiaire, même lorsqu'ils sont organisés par des célibataires. Hommes et femmes, jeunes gens et jeunes filles participent ensemble à ces séances de culture. Mais seuls les jeunes gens peuvent prendre l'initiative d'organiser des *rabense* de célibataires.

Selon les hommes âgés, les *rabense* étaient autrefois pratiqués par la plupart des cultivateurs, notamment entre parents. Les raisons de cette coopération étaient techniques, économiques et sociales. Les liens entre les membres des groupes lignagers et des communautés locales étaient annuellement restaurés par cet échange de services, la prééminence des valeurs communautaires était réaffirmée, et en même temps l'entraide permettait d'élargir le goulot d'étranglement des travaux agricoles. De cette façon l'hivernage était aussi un moment important de la vie sociale, malgré la priorité accordée aux impératifs économiques : les relations étaient concrètement mises à l'épreuve. Cette expérimentation des rapports sociaux s'effectuait en effet à un niveau fondamental de la réalité : dans le domaine des activités destinées à assurer la subsistance. La coopération agricole, dont les *rabense* étaient la

1. La préférence pour le travail communautaire est fréquente dans les sociétés agricoles africaines. Cf. par exemple, RAULIN, 1963a (p. 67).

2. Le terme *rabense* n'existe en langue more que sous la forme du pluriel. Par souci de commodité, nous emploirons en français le singulier (un *rabense*) pour désigner une séance de culture de type *rabense*. L'usage du mot sans complément de nom désigne les *rabense* organisés entre unités de production ; quand il s'agit de *rabense* de célibataires, cela est précisé.

3. *Dakoap'*, de *dakoore* (pl. *dakoaapa*) : célibataire, veuf.



1



2

PL. XII. — Travaux culturaux.

1. Entraide *rabense* pour le sarclage du mil. — 2. Le retour des champs.

forme la plus habituelle, apparaissait comme une nécessité pour la survie biologique et sociale des communautés. Les intérêts individuels apparaissaient secondaires et aucun groupe ne pouvait se contenter de se préoccuper seulement de sa propre subsistance. Dans ce contexte, le travail n'était pas comptabilisé, il n'était pas marchandé, car la survie communautaire ne pouvait en aucune façon résulter d'un marchandage entre individus ou groupes isolés. L'exigence de réciprocité était certes inhérente à la coopération, mais la réciprocité n'était pas comptabilisée en journées de travail, elle s'actualisait dans les divers domaines de la vie économique et sociale. Pour organiser des *rabense*, il n'était pas indispensable, autrefois, que deux familles disposent exactement du même nombre de travailleurs; c'est leur volonté de se fournir une aide mutuelle et de renforcer leurs liens sociaux qui était primordiale.

L'évolution générale de la société a entraîné assez récemment une forte diminution de la fréquence des *rabense* et une progressive transformation de cette sorte de coopération. Depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours, les formes de la solidarité traditionnelle se sont lentement dégradées tandis que s'affaiblissaient les principes d'autorité qui assuraient autrefois la cohésion de cette société. Les grandes unités sociales ont éclaté, et les unités restreintes se sont repliées sur elles-mêmes, faisant l'inventaire de leurs propres moyens de production pour tenter de les exploiter au mieux de façon autonome.

A l'heure actuelle, de nombreux chefs d'exploitation n'organisent plus de *rabense*. Et pour ceux qui ont conservé l'habitude de pratiquer cette forme d'entraide, le nombre annuel de ces séances de culture a beaucoup diminué. Les journées de travail sont désormais comptabilisées. Un chef d'exploitation n'accepte de faire des *rabense* qu'avec un partenaire disposant d'un volume de main-d'œuvre à peu près identique au sien, ou bien il n'engage pour les séances de culture qu'une partie de la main-d'œuvre qu'il contrôle. En même temps, le coût des *rabense* a augmenté, car l'exploitant bénéficiaire doit de plus en plus souvent fournir des produits de consommation qui ne sont pas d'un usage quotidien (poisson et parfois bière de mil).

Le recours à l'entraide traditionnelle pour les cultures de rapport posera à brève échéance de graves problèmes. Les cultivateurs n'ont qu'une conscience vague des implications de la situation actuelle; mais déjà ils réagissent parfois par la réserve et le repli. Les *rabense* ont été jusqu'à présent une entraide caractérisée par les conditions générales d'une économie de subsistance: priorité des relations interpersonnelles, absence de concurrence économique, régulation de la compétition sociale, aspects communautaires du problème de la survie. Mais l'économie de marché introduite par la production du coton ouvre théoriquement la possibilité de l'enrichissement individuel des cultivateurs, indépendamment de la communauté. Et l'idée de la convertibilité de la puissance économique en puissance sociale commence à se répandre, en particulier chez les jeunes cultivateurs qui ont travaillé en Côte d'Ivoire. C'est certainement l'une des raisons du climat de suspicion qui s'est substitué au climat de coopération. Chaque unité de production surveille l'unité voisine avec la crainte qu'elle ne développe une puissance économique qui pourrait se transformer en domination.

2. L'aide réciproque à Dakola.

a) Fréquence des *rabense*.

Près de la moitié des exploitants n'ont pas organisé de *rabense* en 1964. Mais ces cultivateurs prétendent regretter de ne pas avoir pu recourir à cette forme de coopération, et ils évoquent avec nostalgie ce qu'ils ont appris de l'entraide des temps passés. Les valeurs communautaires demeurent présentes dans les esprits, même si dans la réalité elles sont de moins en moins appliquées. Pour expliquer la situation actuelle, les cultivateurs incriminent les ambitions individuelles de certains, ils font allusion à une mésentente générale, et souvent ils constatent qu'ils n'entretiennent pas de



PL. XII. (suite) — Travaux culturaux. — Invitation de culture *sosoaga* pour le sarclage du mil.

relations d'amitié avec des cultivateurs gérant des unités de production d'importance comparable à la leur:

« Maintenant chacun travaille pour soi, pour faire son propre chemin... C'est pourquoi tous sont opposés, et les disputes sont fréquentes. J'ai peu d'amis. Ceux que je connais sont trop forts pour moi, ou bien je suis trop fort pour eux... » [1].

La référence aux rapports de force à propos de l'entraide est révélatrice à la fois du climat social général et de la dénaturation des structures coopératives traditionnelles.

Trente-cinq chefs d'exploitation — sur un total de soixante-sept — ont organisé cent quarante-neuf séances de *rabense*, et quatre célibataires ont effectué vingt-cinq journées de culture *dakoap' rabense*.

Environ 40 % des unités de production ont organisé de un à cinq *rabense*, et 13 % d'entre elles en ont organisé plus de cinq. Le plus grand nombre de séances d'entraide organisées par un même exploitant et mobilisant tous les travailleurs de son unité de production a été de douze: quatre unités ont organisé chacune douze séances de culture avec des parents. Un nombre relativement aussi élevé de *rabense* par unité de production ne peut avoir lieu — de l'avis commun — hors du cadre de la parenté, qui sert de structure de soutien à l'entraide. Les quatre cas relevés se répartissent ainsi: dans trois cas l'accord d'entraide fut conclu entre des cousins parallèles agnatiques, et dans un cas ce fut entre cousins croisés utérins.

Les *rabense* de célibataires, qui ne concernent que quelques travailleurs, comportent souvent un plus grand nombre de séances de culture. Ainsi un habitant de Dakola, célibataire, a organisé une série de seize séances d'entraide avec deux habitants de Tyè et un habitant de Toèssé pareillement célibataires. Ces quatre hommes s'étaient liés d'amitié durant les années précédentes, en s'associant pour le commerce du sel et des noix de kola. Au cours de l'hivernage 1964, ils ont organisé les *rabense*

1. Par « force », il faut entendre la capacité de production et la puissance économique et sociale qui en résulte.

dont il est question pour se libérer plus rapidement de leurs obligations de culture au bénéfice de leurs parents, puis ils sont partis ensemble en Côte d'Ivoire.

b) Capacité de production et propension a l'entraide.

L'étude de la structure de la main-d'œuvre des unités de production qui ont organisé des *rabense* montre seulement qu'il n'est pas possible d'établir une relation significative entre les ressources en main-d'œuvre de ces unités et leur propension à recourir à l'entraide de type *rabense*. En d'autres termes, les *rabense* sont à peu près aussi fréquents dans toutes les catégories d'unités de production, quelque soit le volume de main-d'œuvre disponible [1].

L'organisation des *rabense* ne résulte donc pas directement d'une nécessité technique relative à la main-d'œuvre: cette forme d'entraide n'est pas pratiquée plus souvent par les cultivateurs des petites unités de production, pourtant condamnés à fournir du travail individuel jugé moins rentable (parce que plus pénible). Le désir d'un emploi optimum des capacités de production de la main-d'œuvre ou le manque de main-d'œuvre peuvent être des motifs réels poussant à l'entraide; ces motifs ne sont toutefois pas déterminants. Ce sont les conditions psychologiques et sociologiques des relations sociales qui déterminent surtout les possibilités d'organiser l'aide réciproque pour les cultures.

c) Volume de la main-d'œuvre mobilisée par les séances d'entraide.

Les *rabense* n'ont mobilisé que des groupes réduits de travailleurs. Les quatre cinquièmes des séances d'entraide ont concerné moins de cinq travailleurs étrangers aux unités de production bénéficiaires, 17 % des *rabense* ont groupé de cinq à neuf travailleurs, et 3 % seulement ont groupé plus de dix travailleurs. Ces chiffres peuvent être mis en rapport avec la structure des unités de production: environ les quatre cinquièmes d'entre elles comptent moins de cinq travailleurs.

Six *rabense* de douze travailleurs étrangers à l'unité de production bénéficiaire furent organisés par Guiguemde Ouango de Dakola avec une unité de Tyè, sur des champs voisins. Ce furent les séances d'entraide les plus importantes par le nombre des travailleurs concernés.

Aucun des vingt-cinq *dakoap'rabense* n'a rassemblé plus de cinq travailleurs.

d) Rapports sociaux entre les partenaires de l'entraide.

Les rapports sociaux unissant les cultivateurs ou les célibataires qui pratiquent des *rabense* peuvent être classés dans quatre catégories: liens de parenté patrilinéaire, liens de parenté utérine, voisinage de résidence, voisinage des champs [2].

Afin de parvenir à une idée plus exacte de l'importance réelle des rapports sociaux qui conditionnent l'organisation des *rabense*, il faut prendre en considération le nombre des journées de travail fournies lors de ces séances d'entraide par la main-d'œuvre étrangère aux unités de production bénéficiaires; ce mode d'estimation rend mieux compte de la réalité que la seule étude du nombre de séances de *rabense*.

Les cent quarante-neuf *rabense* organisés à Dakola en 1964 représentent un total de six cent soixante-neuf journées de travail fournies par la main-d'œuvre étrangère aux unités de production bénéficiaires, et les vingt-cinq *dakoap'rabense* totalisent quatre-vingt-quatorze journées de travail (main-d'œuvre étrangère aux unités de production bénéficiaires).

1. On note une proportion un peu plus élevée de *rabense* pour la catégorie des unités de production de quatre travailleurs; cela s'explique par le fait fortuit que cette catégorie comprend plusieurs exploitants ayant organisé douze séances d'entraide — soit un nombre de *rabense* nettement supérieur à la moyenne.

2. Quand les cultivateurs sont en même temps parents et voisins, c'est le lien de parenté qui a été pris en considération, le voisinage étant déterminé par la parenté dans la majorité de ces cas.

Environ 35 % des journées de travail effectuées à l'occasion des séances d'entraide ont été fournies dans le cadre de la parenté patrilinéaire. L'entraide à l'intérieur des patrilignages demeure donc une coutume vivante. L'accord *rabense* est conclu le plus souvent entre cousins parallèles. Il n'y a aucun cas de *rabense* entre oncle et neveu, ni entre frères; mais on a relevé un cas de *rabense* entre père et fils [1].

Un peu moins de 30 % des journées de travail *rabense* ont été fournies dans le cadre du voisinage des champs par des cultivateurs qui ne sont pas voisins de quartier. Les cultivateurs mossi ne supportent pas allègrement de travailler seuls sur des champs voisins: l'idée de joindre leurs efforts s'impose à eux avec force quand elle naît de la situation concrète et pénible de deux travailleurs occupés isolément sur des champs proches l'un de l'autre.

Un cinquième environ des journées de travail *rabense* ont été effectuées par des cultivateurs dont l'habitat est voisin [2].

Enfin, 13 % des journées de travail *rabense* ont été fournies dans le cadre de la parenté utérine entre cousins croisés.

En ce qui concerne les *rabense* de célibataires, plus de la moitié des journées de travail ont été fournies dans le cadre du simple voisinage des champs. Un tiers des journées de travail a été effectué dans le cadre de la parenté utérine entre cousins croisés: ce pourcentage élevé indique l'importance des liens qui unissent un jeune homme à la famille de son oncle maternel. Mais on n'a relevé qu'un cas d'entraide entre célibataires de même patrilignage (entre cousins parallèles), et un cas de *rabense* de célibataires entre individus habitant des enclos voisins.

e) Cultures et façons culturales effectuées lors des séances d'entraide.

Près des neuf dixièmes des séances d'entraide de type *rabense* ont été organisées pour la culture des sorghos et du mil, les autres ont été effectuées sur les champs de coton. Cette proportion résulte du fait déjà noté que la culture des mils est prioritaire par rapport à celle du coton: les champs de sorgho et de mil sont les plus vastes, ceux qui exigent le plus de travail, et qui sont toujours cultivés en premier lieu parce qu'ils doivent fournir la nourriture quotidienne.

Rares sont actuellement les cultivateurs de Dakola qui font une distinction entre les *rabense* consacrés aux mils et ceux consacrés au coton; quand la culture des mils est en bonne voie, on passe au coton. Du reste, cette culture demeure assez bien intégrée dans le cadre de l'économie de subsistance: dans la plupart des cas, il ne s'agit pas vraiment d'une culture de rapport introduisant directement dans l'économie monétaire, mais d'un secteur marginal de l'économie de subsistance destiné à assurer le paiement de l'impôt.

Les sarclages furent les seules façons culturales effectuées lors des séances d'entraide en 1964: environ 60 % de premiers sarclages et le reste de sarclages d'entretien. Cette entraide intervient donc au moment où les activités agricoles présentent un goulot d'étranglement: c'est de l'emploi du temps de ces quelques semaines que dépend la survie. C'est donc un moment où l'entraide est particulièrement utile d'un point de vue matériel et où elle prend en même temps la plus haute signification sociale.

f) Organisation de la consommation lors des séances d'entraide.

Il y a peu d'années, les cultivateurs qui participaient à des *rabense* recevaient leur nourriture de leur propre maison. Ou bien ils mangeaient avant leur départ aux champs, ou ils se restauraient à leur retour, ou encore leurs femmes apportaient la nourriture au lieu de travail, à la mi-journée. Dans le troisième cas, la nourriture était mise en commun, et les restes étaient ensuite partagés entre

1. Un homme qui a quitté l'unité de production de son père ou de son frère aîné pour fonder une exploitation personnelle ne conclue généralement pas de *rabense* avec l'exploitant qu'il a quitté: à cause des raisons qui ont motivé leur séparation.

2. Une partie de cette catégorie de journées de travail a été fournie sur des champs voisins, attenants aux enclos familiaux.

les travailleurs proportionnellement au nombre de personnes à leur charge. Actuellement, les cultivateurs qui participent à des séances d'entraide prennent d'habitude deux repas ensemble au lieu de travail, chacun apportant une part de nourriture tandis que l'exploitant bénéficiaire fournit un appréciable supplément. Ces repas sont supérieurs à la nourriture quotidienne: ils doivent comporter une sauce au poisson sec ou même de la viande; la bière de mil n'est toutefois servie que rarement (moins d'une fois sur dix).

Quelle que soit la formule retenue pour l'approvisionnement, les hommes et les femmes qui travaillent ensemble forment toujours des groupes de consommation séparés — comme d'habitude.

g) Coût des *rabense.*

Il est peut-être vain de tenter d'apprécier avec précision le coût des *rabense,* puisque la quasi totalité des biens mis en consommation ne transitent pas par le circuit monétaire, et la valeur qui leur est subjectivement attribuée ne correspond pas nécessairement à leur valeur marchande. La quantité de mil consommée sous forme de gâteau ou de bière est appréciée par rapport aux disponibilités de l'exploitant plutôt que par rapport au prix pratiqué sur le marché. Le cultivateur accepte volontiers de sacrifier une part de ses réserves de céréales pour l'organisation de séances d'entraide, mais il n'envisage que rarement la possibilité de vendre des céréales pour se procurer de l'argent à distribuer en salaires — même si le travail salarié lui paraît plus avantageux du point de vue de la production (dans un cas d'urgence, par exemple). La dépense consentie pour les *rabense* n'est pas rapportée d'une manière précise à la quantité de travail fournie: le travail n'a pas de valeur marchande à proprement parler, et ceux qui ne travaillent pas mangent en même temps que les travailleurs. Néanmoins, à cause de l'évolution récente des formes d'entraide, il semble intéressant de calculer le prix de revient de la journée de *rabense.* Ce prix est significatif dans la mesure où le coût des *rabense* varie de localité à localité en fonction de facteurs précis et tend à s'élever, et dans la mesure où une comptabilité de plus en plus stricte des journées de travail se substitue à la forme traditionnelle de l'entraide. On ne devra toutefois accorder au résultat de ce calcul qu'une valeur relative.

Pour établir approximativement le prix de revient de la journée d'aide réciproque, les marchandises fournies directement par l'exploitant sont évaluées au prix du marché, et la valeur obtenue est ajoutée aux dépenses monétaires; puis la somme totale est divisée par le nombre de journées de travail fournies à l'occasion des séances d'entraide par la main-d'œuvre des unités de production bénéficiaires et par la main-d'œuvre étrangère ajoutée. Le prix de la nourriture des personnes à charge est compris dans le prix de revient de la journée de *rabense* et représente environ un tiers de cette valeur.

Pour les mille cent cinquante journées de travail fournies dans le cadre d'accords *rabense* entre unités de production, les dépenses ont atteint environ 33 000 francs CFA; le prix de la journée de travail a donc été de 29 francs CFA environ. Les journées d'entraide fournies à l'occasion des accords *rabense* entre célibataires ont coûté moins cher: 22 francs CFA — deux cents journées pour une dépense totale de 4 400 francs CFA. Pour l'ensemble des journées de travail *rabense,* le prix moyen est de 28 francs CFA.

3. Exemples de « rabense ».

Pour illustrer l'analyse qui précède, on présentera ci-dessous deux exemples de *rabense* qui ont eu lieu à Dakola en 1964.

a) Rabense entre Guiguemde Tiliguéda et Guiguemde Yemdaogo.

Guiduemdé Tiliguéda, âgé de soixante-dix ans, dirige une unité de production qui comprend cinq personnes actives: son épouse, son second fils, les deux épouses de celui-ci, et une fille du chef d'exploitation.

Guiguemde Tiliguéda a conclu l'accord *rabense* avec le fils de son frère cadet décédé, Guiguemdé Yemdaogo, qui est chef d'une unité de production comprenant deux personnes actives (lui-même et son épouse).

Guiguemdé Tiliguéda n'organisa qu'une séance de culture consacrée au deuxième sarclage d'un champ de bas-fond, cultivé en sorgho blanc. Les cinq travailleurs de la première unité de production et les deux travailleurs de la seconde y participèrent du matin au soir, en présence de Guiguemdé Tiliguéda.

Guiguemde Tiliguéda dépensa à cette occasion:

Un canari de bière de mil	100 F CFA,
Poisson sec, pour la sauce	125 F CFA,
Noix de kola	75 F CFA,
Tabac à chiquer	75 F CFA,
Cigarettes	25 F CFA.

Le sorgho blanc qui servit à préparer du gâteau fut prélevé dans le grenier de l'exploitant. Les autres produits furent achetés au marché — soit une dépense monétaire de 400 francs CFA.

Au titre de la réciprocité, Guiguemdé Yemdaogo organisa à son tour une séance de culture pour le second sarclage d'un champ de sorgho blanc, également situé dans le bas-fonds. Toutes les personnes qui avaient participé à la séance précédente vinrent encore à celle-ci. Guiguemdé Yemdaogo obtint par conséquent cinq journées de travail de main-d'œuvre étrangère à son unité de production en retour des deux journées que son unité avait fournies à Guiguemde Tiliguéda.

Guiguemdé Yemdaodo fit les dépenses suivantes lors de sa séance de culture:

Un canari de bière de mil	100 F CFA,
Poisson sec, pour la sauce	50 F CFA.

La bière et le poisson furent achetés au marché — soit une dépense monétaire de 150 francs CFA. Un panier de sorgho blanc fut prélevé dans le grenier de l'exploitant pour la préparation de gâteau.

Cet exemple de *rabense* mérite l'attention à un double titre: à cause de la disparité des quantités de travail échangées et de l'importance des dépenses effectuées. Les journées de travail ne sont pas comptabilisées et ne donnent pas lieu à un marché, la volonté d'entraide et la réaffirmation des valeurs qu'elle implique priment les considérations relatives aux quantités objectives de travail échangées. En cela, cet exemple de coopération reproduit un aspect essentiel du modèle traditionnel des *rabense*. Cela n'est pas infirmé par le fait que ces *rabense* occasionnèrent de fortes dépenses monétaires; celles-ci sont simplement une forme nouvelle de la traditionnelle habitude d'échanger des dons entre parents. Mais ces *rabense* ne comptèrent pas plus de deux séances de culture: cela suffisait pour assurer la fonction sociale qui leur était assignée, les motifs techniques et économiques traditionnels de l'entraide n'ont pas joué ici.

b) Rabense DE GUIGUEMDE NOUAGA AVEC GUIGUEMDE WIBILA, GUIGUEMDE YABRI, ZONGO SOKWENDÉ ET ZONGO RASABLÉGA.

Guiguemdé Nouaga dirige une unité de production composée de quatre travailleurs: lui-même, son épouse, son frère cadet et l'épouse de celui-ci.

Guiguemdé Wibila est le frère aîné de Guiguemdé Nouaga; ils habitent un même enclos familial hérité de leur père, mais leurs exploitations sont distinctes. Guiguemdé Wibila est seul pour travailler: son unique femme est très âgée, c'est la mère de Guiguemdé Nouaga, qu'il a héritée au décès de son père; ses enfants l'ont quitté.

Guiguemdé Yabri est chef d'une unité de production qui ne compte que deux membres actifs: lui et sa femme.

Zongo Sokwendé dirige une unité de production comprenant deux personnes actives: lui-même et son épouse.

L'unité de production de Zongo Rasabléga compte deux travailleurs : lui et son épouse.

Tous ces cultivateurs sont voisins de quartier.

Guiguemdé Nouaga a organisé trois séances de culture pour le sarclage d'un champ de petit mil.

Lors de la première séance, les quatre cultivateurs — Guiguemdé Wibila, Guiguemdé Yabri, Zongo Sokwendé et Zongo Rasabléga ont été présents pour travailler.

Lors de la deuxième séance, Guiguemdé Wibila fut absent, mais les trois autres cultivateurs travaillèrent.

A la troisième séance de culture, Zongo Sowendé seul fut présent.

En somme, Guiguemdé Nouaga a bénéficié de huit journées de travail (main-d'œuvre étrangère à son unité de production).

Pour chaque *rabense*, il a effectué les dépenses suivantes :

Poisson sec, pour la sauce ..... 50 F CFA,
Noix de kola ..... 75 F CFA.

Pour les trois séances de culture, les dépenses en numéraire s'élevèrent à 325 francs CFA ; l'exploitant a prélevé dans son grenier le sorgho blanc qui a servi à préparer du gâteau.

A titre de réciprocité, Guiguemdé Nouaga devait une journée de travail à Guiguemdé Wibila ; il envoya son frère cadet travailler une journée (sarclage d'un champ de sorgho blanc).

Guiguemdé Wibila dépensa pour cette séance de culture :

Sorgho blanc, pour la préparation de bouillie ..... 75 F CFA,
Poisson sec, pour la sauce ..... 50 F CFA,
Noix de kola ..... 10 F CFA.

Ces produits furent achetés au marché pour la somme de 135 francs CFA.

A Guiguemdé Yabri, Guiguemdé Nouaga devait deux journées de travail. Il les rendit en allant avec son frère cadet à une séance de culture organisée par Guiguemde Yabri (sarclage d'un champ de sorgho blanc et de petit mil).

Les dépenses effectuées pour cette séance de culture furent les suivantes :

Poisson sec, pour la sauce ..... 50 F CFA,
Noix de kola ..... 25 F CFA.

Le poisson sec et les noix de kola furent achetés au marché. Du sorgho fut prélevé dans le grenier de l'exploitant pour la préparation du gâteau.

Guiguemdé Nouaga avait reçu de Zongo Sokwendé trois journées de travail. Il lui rendit deux jours à l'occasion d'une première séance de culture, en allant travailler chez lui avec son frère cadet (sarclage d'un champ de sorgho blanc) ; et il rendit la troisième journée à l'occasion d'une seconde séance de culture (sarclage d'un champ de petit mil).

Dépenses effectuées par Zongo Sokwendé pour les deux séances de culture :

Un canari de bière de mil ..... 50 F CFA,
Poisson sec, pour la sauce ..... 50 F CFA,
Noix de kola ..... 50 F CFA.

Ces produits furent achetés au marché — soit une dépense monétaire de 150 francs CFA. Du gâteau fut préparé avec du sorgho prélevé dans le grenier de l'exploitant.

Enfin, Guiguemdé Nouaga devait deux journées de travail à Zongo Rasabléga. Il les lui rendit en travaillant durant une journée avec son frère cadet sur un champ de petit mil de Zongo Rasabléga (sarclage).

Zongo Rasabléga dépensa à cette occasion :

Un canari de bière de mil ..... 100 F CFA,
Poisson sec, pour la sauce ..... 50 F CFA,
Noix de kola ..... 20 F CFA.

La dépense monétaire fut de 170 francs CFA ; l'exploitant a prélevé dans son grenier du sorgho pour la préparation du gâteau.

Dans le cadre de l'entraide réalisée entre ces cinq cultivateurs, il y eut échange de huit journées de travail, ce qui représente en tout seize journées de main-d'œuvre étrangère aux cinq exploitations bénéficiaires. Ces seize journées furent fournies à l'occasion de huit séances de culture. Les dépenses en numéraire effectuées lors de ces séances s'élevèrent à 855 francs CFA ; le prix du mil fourni par les exploitants pour la préparation du gâteau doit être compté en plus. Si on fait la somme des journées de travail fournies lors des huit séances de culture par les membres actifs des exploitations bénéficiaires et par la main-d'œuvre étrangère à ces exploitations, on obtient un total de trente-sept.

Cet exemple de *rabense* illustre bien la pratique actuellement courante : les journées de travail sont comptabilisées avec précision et échangées unité pour unité. Les journées de travail d'homme ne peuvent pas être rendues par des journées de travail de femme. Ces *rabense* coûtent relativement cher : la nourriture quotidienne est améliorée par le poisson sec, on achète tabac et noix de kola, et on consomme parfois de la bière de mil.

B. — LES INVITATIONS DE CULTURE, SOSOSE.

1. Définition et évolution de cette forme de coopération.

Le *sosoaga* (pl. *sosose*) est une forme traditionnelle de coopération pour les travaux agricoles, qui groupe un nombre variable de travailleurs volontaires pour une séance de culture d'une demi-journée ou d'un jour entier, sur le champ de l'exploitant qui fait le *sosoaga*. Les cultivateurs qui se rendent à cette sorte d'invitation de culture ne sont jamais rémunérés, mais le bénéficiaire du *sosoaga* leur fournit nourriture et boisson ; et jadis, il s'engageait moralement à se rendre aux *sosose* organisés par ceux qui étaient venus travailler sur son champ.

Tandis que les *rabense* s'effectuent selon un principe de réciprocité stricte, les *sosose* constituent un mode de coopération à la fois plus large et plus souple. Comme les marchés sont peu animés au cours de l'hivernage et que cette saison ne comprend pas de fêtes politiques ou religieuses, certains *sosose* constituent les plus importants rassemblements de population durant les mois consacrés au travail agricole. Ils fournissent aux individus la possibilité de mesurer et de manifester leur influence sociale et leur puissance économique. Les *rabense* ne concernent que de petits groupes désireux de se lier entre eux ou de profiter de leurs capacités de travail conjugués. Mais les *sosose* s'adressent à des communautés étendues — quartiers, par exemple —, ils impliquent par conséquent une plus grande richesse de relations sociales.

Parce que le *sosoaga* est un mode de coopération moins rigide que le *rabense*, plus sensible à une grande variété de facteurs psychologiques et sociologiques, et moins directement déterminé par le facteur travail, le *sosoaga* traditionnel a subi des transformations importantes sous l'influence de l'évolution politique et économique depuis la colonisation.

Autrefois, le *sosoaga* était essentiellement une forme d'entraide[1]. Chaque chef d'exploitation y conviait ses parents, voisins, amis ou dépendants qui désiraient ou devaient lui fournir une aide.

1. « Le caractère d'entraide que l'invitation de culture présentait jusqu'à maintenant était lié à la nécessité absolue de réussir les cultures de subsistance », Société d'Aide Technique et de Coopération, 1964 (p. 32). — « Tout se passe comme si cette institution [sociétés de cultures] palliait dans les systèmes économiques traditionnels l'absence de rapports employeur-salarié : réunir et convoquer sur son champ une société de culture est, du point de vue de la production, un acte analogue au recrutement de manœuvres agricoles pendant un certain laps de temps : sauf que la formule admise par la coutume est moins souple, que, du point de vue du calcul économique, elle présente des traits complexes (rémunération, productivité de ce travail réalisé comme une fête) et, enfin, qu'elle entraîne des obligations sociales qui rentrent dans le réseau général des droits et obligations. » BOUTILLIER, 1964 (p. 38).

L'invitation de culture était une des multiples façons d'actualiser et de renforcer les liens qui fondaient et maintenaient la solidarité de la communauté et l'ordre social. Le cultivateur se rendait au *sosoaga* de son voisin en y emmenant les membres actifs de son unité de production, avec l'espoir que ce service lui serait tôt ou tard rendu, de la même manière ou d'une autre; et il se rendait pareillement aux invitations de culture des personnes avec qui il entretenait des relations fréquentes d'ordre lignager ou matrimonial, politique ou religieux, ou plus simplement des relations d'amitié. A l'heure actuelle, les *sosose* ont partiellement conservé leurs caractéristiques traditionnelles; mais ils sont souvent surdéterminés par des facteurs politiques et économiques modernes. Dans certains cas, les invitations de culture sont profondément dénaturées par ces facteurs: quand elles sont utilisées pour promouvoir des individus au détriment de la solidarité et de l'ordre social établi.

a) EVICTION DES FEMMES.

Une invitation de culture traditionnelle pouvait rassembler des hommes ou des femmes. Les *sosose* d'hommes étaient consacrés aux travaux de débroussement, de défrichage, de premier sarclage et de récolte des épis, tandis que les *sosose* de femmes s'appliquaient de préférence aux sarclages d'entretien et au transport des récoltes. Depuis quelques années, les *sosose* de femmes sont de moins en moins fréquents. La collaboration des femmes intervient encore pour le transport des récoltes; mais dans la plupart des cas, ce travail est effectué par des hommes utilisant des bicyclettes. Quant aux *sosose* de femmes consacrés au sarclage, il n'est plus possible d'en organiser parce que chaque chef d'exploitation maintient sur ses propres champs la main-d'œuvre féminine qu'il contrôle. Tandis que les unités de production se replient sur elles-mêmes, la pratique des *sosose* de femmes, qui n'ont jamais eu la même importance que les *sosose* d'hommes en tant que facteurs de solidarité sociale, est à peu près abandonnée.

b) RECHERCHE DE PRESTIGE.

L'invitation de culture tend surtout à changer de nature du fait qu'elle est de plus en plus dominée par des phénomènes de consommation liés à la recherche de prestige.

Les invitations de culture traditionnelles présentaient deux variantes: le *soso-pelga* et le *raam-sosoaga*. Au *soso-pelga*, les cultivateurs invités recevaient de la nourriture et généralement une boisson appelée *zom-koom* [1], dont la couleur de farine a donné son nom à cette sorte de *sosoaga* (*pelga*: blanc). Pour la culture de leurs champs personnels, les femmes organisaient de préférence des *soso-pelse* (pl. de *soso-pelga*) moins onéreux que les *raam-sosose*. Cette deuxième sorte d'invitation de culture, comme son nom l'indique (*raam*: bière de mil), était caractérisée par le fait qu'on y servait de la bière de mil, mais pas de nourriture [2]. Les cultivateurs qui se rendaient à une telle invitation se restauraient chez eux avant leur départ, ou bien leurs femmes leur apportaient de la nourriture sur le lieu de travail.

Maintenant, à chaque *sosoaga*, on doit nécessairement offrir aux invités nourriture et bière de mil à la fois. Il n'est pas exceptionnel que des travailleurs quittent le champ de *sosoaga* avant la fin des travaux, s'ils estiment que la nourriture et la boisson ne sont pas assez abondantes. Et certains travailleurs ne se rendent à l'invitation de culture qu'à la mi-journée, pour profiter aussitôt de la nourriture et de la boisson offertes aux travailleurs. L'habitude de servir ensemble nourriture et bière à l'occasion des *sosose* est récente. A Rokounga par exemple, on se souvient de la première invitation de culture qui inaugura cette coutume de façon accidentelle: parce que la bière de mil était insuffisante, Guiguemdé Zoyandé a fait préparer du gâteau et de la viande de chèvre à l'occasion d'un *sosoaga*, il y a une dizaine d'années seulement.

1. *Zom-koom*: boisson composée de farine de mil délayée dans de l'eau, contenant du beurre de karité, du piment et parfois du tamarin et du miel.

2. Selon TIENDREBEOGO, 1964 (p. 37), « les gens du peuple ne consommaient la bière de mil (en-dehors des marchés) que dans les funérailles et travaux collectifs agricoles, et seulement avec l'autorisation du chef dans ce dernier cas »; il ne semble pas que dans l'ouest du Mossi, l'autorisation du chef fût nécessaire.

En même temps que se répandit l'habitude de servir nourriture et bière de mil à chaque *sosoaga*, même aux invitations de culture les moins importantes, on en vint à distribuer des cadeaux. Le cultivateur pauvre offre à ses invités des noix de kola et du tabac indigène. Les cultivateurs riches, les anciens militaires, les commerçants, les chefs, les fonctionnaires et les hommes politiques doivent offrir des produits plus valorisés : des cigarettes, des boissons alcoolisées d'importation, et même de l'argent [1]. L'invitation de culture devient une opération de prestige. Elle perd progressivement ses fonctions originelles, essentiellement relatives à l'entraide pour la production des biens de subsistance. L'importance du facteur travail s'estompe, ainsi que l'enjeu de solidarité. La « capacité » politique et économique de lancer une invitation de culture et le profit personnel que chacun espère en tirer priment les considérations relatives à l'entraide. Il en résulte que les paysans pauvres, et à plus forte raison les femmes, n'ont plus la possibilité d'organiser des *sosose* pour la culture de leurs champs. En effet, le coût de ces réunions est de plus en plus élevé. En considérant que ces séances d'entraide sont souvent supprimées ou interrompues par le mauvais temps, et que la qualité du travail laisse parfois à désirer, de nombreux cultivateurs estiment que le coût des *sosose* est presque aussi élevé que le coût de la main-d'œuvre salariée [2].

c) Les invitations de culture des fonctionnaires et des hommes politiques.

Lors des invitations de culture des fonctionnaires et des hommes politiques, la recherche de prestige est généralement primordiale. Le travail fourni à l'occasion du *sosoaga* est souvent d'un coût plus élevé que le travail salarié — en particulier, quand il s'agit d'une séance de culture consacrée au mil. Certains fonctionnaires et les hommes politiques se trouvent dans l'obligation morale d'organiser dans leur localité d'origine au moins un *sosoaga* somptueux par an, sous peine d'être accusés de cupidité par leurs parents et leurs voisins. Une telle invitation est avant tout une fête, où une partie apparemment importante des biens de l'individu considéré comme trop riche est consommée. De cette façon, le fonctionnaire ou l'homme politique, habituellement loin des siens, maintient les liens qui l'attachent à sa communauté natale ; et tout en rehaussant son prestige, il justifie sa réussite. Par la médiation de cette fête, la réussite dangereuse de l'individu est consacrée et assumée sur le plan social. A l'occasion de tels *sosose*, il n'est pas rare que soit tué un bœuf ; les cultivateurs fument des cigarettes et boivent de la bière européenne et du vin. Pour accroître l'éclat de la fête, les promoteurs de ces *sosose* peuvent inviter leurs amis fonctionnaires ou politiciens ; dans ce cas, c'est le whisky qui doit être servi au vu et au su de tous les assistants [3]. Des musiciens et des chanteurs sont invités pour louer la générosité de celui qui finance la fête ; et dans toute la région, la rumeur colporte la liste des biens qui ont été consommés. La popularité que les politiciens retirent de ces fêtes est immédiatement convertible en puissance politique.

Les individus qui ont une position sociale prééminente sont contraints à rechercher d'abord le prestige en organisant des invitations de culture. Certains sacrifient à cette recherche toute autre considération. Mais d'autres tentent d'y trouver en même temps un profit économique. Comme les cultures de subsistance ne sont pas en mesure de rentabiliser économiquement les dépenses effectuées à l'occasion de ces *sosose*, un nombre croissant de fonctionnaires et d'hommes politiques lancent leurs invitations pour des cultures de rapport (création de vergers ou de rizières, riziculture ou travaux sur champs de coton).

1. La même évolution a été observée dans la région de Ouagadougou. Cf. *Société d'Aide Technique et de Coopération*, 1963 (p. 31) : « Le caractère d'entraide de l'invitation s'estompe quelque peu depuis plusieurs années. Le désir d'augmenter le pouvoir d'achat en fait de plus en plus une location onéreuse de main-d'œuvre [...]. Les travailleurs ne se contentent plus d'être nourris, mais demandent du tabac, de la kola, de l'argent (100 F par jour, par exemple). »

2. Il faut toutefois noter que les dépenses monétaires effectuées à l'occasion des invitations de culture restent faibles. Les produits consommés sont en majeure partie des biens de subsistance prélevés dans le grenier ou dans le troupeau du cultivateur qui invite.

3. Le whisky joue un rôle considérable dans les relations sociales au niveau de ce qu'on appelle communément les élites. Cet alcool est le symbole de la réussite politique et économique.

d) Aperçu historique.

Les *sososе* de consommation ostentatoire organisés par les chefs, les fonctionnaires et les hommes politiques constituent un phénomène récent, dont le développement est particulièrement net depuis l'Indépendance.

Avant la colonisation, les champs des chefs étaient surtout cultivés par les serviteurs et les captifs. Pendant l'époque coloniale, la main-d'œuvre prestataire a généralement suffi pour mener à bien les cultures des chefs [1]. Mais à partir du moment où se sont rapidement détériorés les rapports de force entre les chefs et la population, après la promulgation de la loi-cadre, l'exercice de la seule coercition ne pouvait plus assurer la culture des champs appartenant aux chefs. De nombreux chefs ont alors organisé des *sososе*, en accentuant légèrement l'importance de la consommation. Toutefois, la plupart d'entre eux ne sont pas allés très loin dans cette voie, parce que les habitudes du travail prestataire n'avaient pas entièrement disparu. Les chefs organisaient des *sososе* pour les localités de leur commandement, et aucun cultivateur n'osait se dispenser sans raison grave de se rendre à ces invitations de culture.

Les fonctionnaires et les hommes politiques ne pouvaient pas compter sur des habitudes de travail collectif obligatoire à leur bénéfice. Les uns n'avaient pas de grands champs à l'époque coloniale, et les autres n'ont acquis leur importance sociale qu'avec l'accession du pays à l'Indépendance. Ce sont eux qui ont le plus contribué à dénaturer le *sosoaga* primitif ; l'organisation d'une fête de consommation leur permettait de manifester leur puissance, et elle leur fournissait le moyen d'affirmer leur volonté d'intégration sociale malgré l'extériorité que leur conférait une position économique et politique privilégiée.

Maintenant, certains chefs suivent l'exemple des fonctionnaires et des hommes politiques — ceux qui perçoivent la nécessité d'affirmer eux aussi leur volonté d'intégration sociale, au moment où la propagande gouvernementale contre le pouvoir coutumier risque de creuser le fossé qui les sépare des populations. Mais là où les chefs conservent une position traditionnelle forte, ils ne consentent pas à faire de grandes dépenses pour leurs invitations de culture.

2. Les invitations de culture à Dakola.

Après l'inventaire des principaux facteurs qui déterminent les *sososе* tels qu'ils sont pratiqués actuellement, il reste à étudier concrètement l'organisation et le déroulement des invitations de culture du point de vue social, technique et économique. On notera d'abord que les *sososе* organisés à Dakola ont sans doute conservé un aspect plus traditionnel que dans les localités davantage touchées par les échanges monétaires et par la présence plus nombreuses de catégories sociales privilégiées (cultivateurs enrichis, anciens militaires pensionnés, commerçants, fonctionnaires). C'est pourquoi on fera parfois allusion, au fil de l'exposé, aux situations qui se présentent dans les localités voisines.

a) Préparation et déroulement d'une invitation de culture.

Le cultivateur désireux de lancer une invitation de culture doit se poser deux sortes de questions. A-t-il une importance sociale suffisante pour pouvoir espérer que de nombreux cultivateurs répondront à son appel ? Dispose-t-il des biens nécessaires pour organiser une fête de consommation digne de son importance sociale ? S'il ne peut pas donner une réponse affirmative à chacune de ces questions, il doit s'abstenir d'organiser un *sosoaga*, car il risquerait de se trouver seul sur son champ et de s'attirer la risée de la collectivité. On lui reprocherait d'avoir surestimé son importance sociale ou ses possi-

1. Delobsom, 1933 (p. 76), note cependant en 1933 : « Aujourd'hui, par souci de tranquillité peut-être, les chefs de canton se contentent de faire cultiver leurs champs par les sogonés ou samand'kamba et parfois même ont recours eux aussi au *sosoaga*. »

bilités matérielles. Mais quand il s'agit du *sosoaga* d'une personne prééminente, les cultivateurs se sentent obligés de se rendre à la séance de culture parce qu'ils craignent que leur abstention n'entraîne de fâcheuses conséquences pour eux et leur famille.

Lorsque la décision de lancer une invitation de culture est arrêtée, le « maître du *sosoaga* », *soso-soba*[1], recherche d'abord un organisateur, *soso-pusa*, chargé de faire les invitations et de diriger la séance de culture — car il ne convient pas que ces fonctions soient assumées par le bénéficiaire du *sosoaga*. Ceux qui veulent rendre service en allant à une invitation ne doivent pas, en effet, négocier ce service avec celui qui doit en bénéficier; mais ils peuvent discuter des conditions concrètes du service avec l'envoyé du bénéficiaire — notamment pour fixer une date. A mesure que les fonctions du *sosoaga* se transforment, quand les aspects sociaux l'emportent sur les aspects économiques, l'organisateur change de rôle: le *soso'pusa* devient un animateur de fête. Cet organisateur peut être un parent, mais il est le plus souvent un voisin ou un ami. Il ne retire aucun bénéfice tangible du *sosoaga* qu'il organise, mais il renforce les liens qui l'unissent au bénéficiaire de la séance de culture, et son nom est associé à celui du bénéficiaire dans les louanges proférées à l'occasion d'un *sosoaga* réussi.

Une dizaine de jours avant la date prévue pour l'invitation de culture, l'organisateur se rend dans les enclos du quartier qui sera invité et aux réunions publiques — marchés et séances de culture —, pour annoncer le *sosoaga* et engager les cultivateurs à s'y rendre. Il précise le nom du bénéficiaire du *sosoaga*, la situation du champ où doit avoir lieu le rendez-vous de travail, et la date prévue. Si d'autres séances de culture sont déjà annoncées pour cette date, le *sosoaga* peut être retardé. L'organisateur ne fait pas allusion aux biens qui seront offerts lors du *sosoaga*.

Le jour du *sosoaga*, les cultivateurs vont d'abord sur leurs champs personnels, selon leur habitude. Puis vers neuf heures, au lieu d'aller travailler sur les champs communs de leur exploitation, ils se rendent à l'invitation de culture, appelés par un tam-tam. Il a déjà été noté que certains cultivateurs ne se rendent au *sosoaga* qu'à la mi-journée, peu avant l'heure du repas, après avoir travaillé tout le matin sur leurs propres champs.

Quand le *sosoaga* dure la journée entière, l'organisateur fait arrêter le travail au début de l'après-midi. Une pause d'une demi-heure à une heure est consacrée au repas et au repos. Le travail de l'après-midi dure d'habitude jusqu'à dix-sept heures. Lorsqu'il s'agit d'un *sosoaga* d'une demi-journée, le travail commence dès sept heures et se termine peu après midi par la consommation d'un repas ou de bière de mil (nourriture et boisson ne sont pas nécessairement associées lors des *sosose* qui ne durent que la moitié d'un jour). L'emploi du temps est différent quand il s'agit d'un *sosoaga* de prestige: la part du travail est réduite, le repas se prolonge par des conversations animées, et l'ambiance est égayée par les chants et les danses des femmes au rythme des tam-tams.

Lorsqu'une pluie forte et persistante empêche la réalisation d'un *sosoaga* au jour prévu, la séance de culture est quelquefois reportée au lendemain ou à plus tard. Dans ce cas, la nourriture et la boisson préparées peuvent être gardées pour le jour suivant, ou bien elles sont distribuées. Si la pluie ne survient qu'après le début du travail, la nourriture et la boisson sont aussitôt consommées par les cultivateurs présents; le travail est repris si la pluie cesse, sinon les travailleurs proposent parfois de fournir plus tard une aide au *soso-soba* pour le dédommager de ses frais. Comme il pleut à peu près une journée sur deux en moyenne au mois d'août (pluies intermittentes), il y a toujours grand risque de voir les invitations de culture interrompues ou supprimées — c'est-à-dire peu de travail ou pas de travail pour une dépense identique.

Sur le plan technique, le *sosoaga* ne présente aucun caractère original. Les travailleurs se répartissent par groupes d'âge et avancent en ligne en divers endroits du champ, avec leurs outils habituels. Il n'y a pas de distribution explicite du travail, pas de commandement. Il peut paraître étonnant que l'organisation du travail ne soit pas plus rigide pour des séances de culture qui rassemblent parfois un grand nombre de personnes; mais les habitudes règlent l'improvisation. Si l'organisateur du *sosoaga* n'a pas à proprement parler une tâche de commandement, il doit néanmoins être

1. *Soso-soba*: maître du *sosoaga*, désigne le cultivateur qui fait un *sosoaga*. On l'appellera aussi bénéficiaire du *sosoaga*, pour le distinguer de l'organisateur du *sosoaga* (le *soso-pusa*) qui lance les invitations de travail (*puse*: saluer, inviter) et sert d'intermédiaire entre le *soso-soba* et les travailleurs.

un meneur qui entraîne les autres travailleurs par l'exemple et la voix. Le bénéficiaire de la séance de culture suit généralement les cultivateurs pour parfaire le travail que la hâte rend quelquefois médiocre. Si le tam-tam peut être utilisé pour les sarclages d'entretien, il ne l'est presque jamais pour les premiers sarclages : il porte à accélérer le travail au détriment de sa qualité, les cultivateurs entraînés par le rythme risquent de confondre les jeunes plants de mil avec les mauvaises herbes, et on évite d'imposer aux travailleurs jeunes et vieux une cadence de travail identique. Par contre, on entend sans cesse des sifflets louer l'ardeur de tel ou tel travailleur, ou la générosité du maître du champ.

b) Fréquence des invitations de culture.

En 1964, trente unités de production sur soixante-sept organisèrent quarante-cinq *sososе* (quarante *sososе* d'un jour et cinq d'une demi-journée). Plus de la moitié des exploitants n'eurent pas les moyens sociaux ou matériels de lancer une invitation de culture.

Dix-neuf exploitants organisèrent un seul *sosoaga*, sept en organisèrent deux, et quatre en organisèrent trois — aucun exploitant n'a dépassé ce nombre. Les exploitants qui ont organisé trois invitations de culture se distinguent tous par une position politique ou économique au-dessus de la moyenne. Guiguemdé Panebsamda est le chef administratif de la localité de Dakola, son unité de production comprend neuf travailleurs ; Ouédraogo Bénebgnoguemda est doyen du lignage des Nakomse installé à Zemkom, et chef de ce quartier ; il contrôle cinq travailleurs. Ouedraogo Péguedin est ancien sous-officier de l'armée française, pensionné, membre du comité local de l'U.D.V.-R.D.A., assesseur au tribunal du premier degré ; son unité de production ne compte que trois membres actifs. Quant à Guiguemdé Tiliguéda, il a un fils boucher et un autre qui fait le commerce des noix de kola ; il dirige une unité de production de cinq travailleurs.

L'étude de la structure de la main-d'œuvre des unités de production qui ont organisé des *sososе* ne fournit aucune conclusion pertinente au sujet de la propension à organiser des invitations de culture.

On peut estimer que le pourcentage des unités de production qui n'ont pas les moyens d'organiser des *sososе* est plus élevé dans les localités où l'aspect somptuaire des *sososе* est plus accentué du fait d'un niveau de vie plus élevé.

c) Volume de la main-d'œuvre mobilisée par les invitations de culture.

Le nombre des participants aux *sososе* varie avec l'importance sociale de celui qui invite. Le plus petit *sosoaga* a rassemblé quatre personnes étrangères à l'unité de production bénéficiaire ; le plus important en a rassemblé trente-cinq. Les *sososе* qui rassemblent entre quinze et dix-neuf invités représentent plus du tiers des *sososе*, tandis que ceux qui comptent entre dix et quatorze invités représentent un peu moins du quart, ainsi que ceux rassemblant de vingt à vingt-quatre invités.

Des sondages effectués à Toèssé indiquent que les invitations de culture rassemblent dans cette localité un volume de main-d'œuvre en moyenne plus élevé qu'à Dakola. Il semble que les *sososе* de Dakola soient parmi les moins importants de la région au point de vue du nombre des participants. Cela peut s'expliquer par deux sortes de raisons. Demeuré plus proche du modèle traditionnel, le *sosoaga* de Dakola est moins hypothéqué par les nécessités d'une consommation ostentatoire ; et par conséquent, un nombre relativement important de cultivateurs ont encore la possibilité de recourir à cette forme de coopération. D'autre part, la méfiance et les jalousies qui dominent le climat psychologique de Dakola empêchent quiconque de réunir un grand nombre de personnes pour une invitation de culture.

d) Cultures et façons culturales effectuées lors des invitations de culture.

Près des quatre cinquièmes des invitations *sososе* ont été consacrées à la culture des sorghos et du mil. Les autres ont été organisées pour la culture du coton. Le nombre de ces dernières est relati-

vement élevé, rapporté aux faibles étendues consacrées à cette culture; mais les sarclages du coton exigent une main-d'œuvre nombreuse, à un moment où les travaux urgents sur champs de mil sont à peu près achevés. La culture du coton à l'occasion des *sosose* est un phénomène récent, déterminé par l'extension des champs consacrés à cette culture. On peut présumer que l'utilisation de cette forme traditionnelle de coopération pour les cultures de rapport se transformera profondément et rapidement, et hâtera sans doute sa disparition [1].

Les types de travaux effectués lors des invitations de culture sont divers: tous les travaux culturaux qui exigent une main-d'œuvre abondante; mais ce sont les sarclages qui fournissent les occasions de *sosose* les plus fréquentes. Les sarclages d'entretien sont plus nombreux que les premiers sarclages parce qu'ils sont effectués à une époque où les cultivateurs sont moins occupés sur leurs propres champs, plus enclins à se rendre à des séances de culture pour se délasser après les pénibles semaines du début d'hivernage. Il est exceptionnel que soit organisé un *sosoaga* pour l'enfouissement du fumier ou pour les semailles, car ces opérations sont généralement effectuées à un moment du calendrier agricole où le temps ne manque pas. Ouédraogo Raga a organisé une invitation de culture pour fumer un de ses champs parce qu'il n'avait décidé de mettre ce champ en culture qu'après les premières pluies. Et Ouédraogo Noregma en a organisé une pour semer son mil parce qu'il est aveugle ainsi que sa première épouse, la femme qu'il a héritée de son père est trop âgée pour travailler, et il n'a pas d'enfant.

e) Coût des invitations de culture.

On a déjà noté à propos des *rabense* quelles sont les difficultés d'un calcul du coût du travail fourni à l'occasion des séances de culture communautaire. Le travail effectué lors des *sosose* n'est pas apprécié en valeur monétaire; et l'évaluation de son coût en termes monétaires semble inadéquate parce qu'elle ne rend pas compte de la réalité: la majeure partie des biens consommés sont prélevés dans la sphère de l'économie de subsistance, leur valeur concrète ne coïncide pas avec les prix du marché. Néanmoins, le calcul du coût de la journée de travail peut donner des indications sur les transformations récentes de la nature des *sosose*. Ainsi que pour les *rabense*, des sondages permettent de deviner des variations importantes de ce coût de localité à localité, et l'existence de relations stables entre le coût des *sosose*, leur fréquence et le volume de la main-d'œuvre mobilisée.

Si on évalue au prix du marché la valeur des marchandises consommées à l'occasion des quarante-cinq *sosose* étudiés, on obtient la somme arrondie de 43 800 francs CFA. Les dépenses monétaires engagées à l'occasion de ces invitations de culture ont été de 7 400 francs CFA. Les frais d'ensemble se sont donc élevés à 51 200 francs CFA — les marchandises fournies par les exploitants représentant environ 85 % des dépenses totales. Sachant qu'à l'occasion de ces *sosose*, sept cent trente journées de travail ont été fournies par la main-d'œuvre étrangère aux unités de production bénéficiaires, et soixante-dix journées par la main-d'œuvre de ces unités, soit un total de huit cents journées de travail, on obtient comme prix de la journée de travail, la somme de 60 francs CFA environ (après déduction du prix de la nourriture consommée le jour du *sosoaga* par les femmes, les enfants et les vieillards des unités de production bénéficiaires).

1. Dans la région de Ouagadougou, où l'économie monétaire a fait plus de progrès que dans l'Ouest, les formes traditionnelles de coopération sont réservées aux cultures de subsistance. Cf. BOUTILLIER, 1964 (p. 66): « Les associations de travail, type « sissoaga », ou « kamnaba » n'entrent en jeu que pour les cultures traditionnelles, c'est-à-dire essentiellement le mil, accessoirement le maïs (et non pour les cultures destinées aux circuits commerciaux modernes, comme le riz) [...]. Il semble que la différence tienne à ce que la récolte de riz est vendue et procure un certain revenu monétaire qui sert soit à payer l'impôt, soit à divers achats de consommation, tandis que le mil est la céréale de la subsistance, de la vie. »

3. Exemples de sososе.

On trouvera ci-dessous le relevé des dépenses en marchandises et en argent effectuées pour quatre invitations de culture qui ont eu lieu à Dakola durant l'hivernage 1964, et deux exemples originaux de *sosose* recueillis à Kourono et à Mésséga durant l'hivernage 1965 [1].

a) Sosoaga DE GUIGUEMDE GOMEGO.

(Douze personnes invitées présentes; premier sarclage d'un champ de petit mil.)

Sorgho rouge, pour la préparation de bière.....	600 F CFA
Sorgho blanc, pour la préparation de gâteau	200 F CFA
Poisson sec, pour la sauce	65 F CFA
Noix de kola	150 F CFA
Total	1 015 F CFA

Le sorgho employé pour la préparation de la bière a été acheté au marché, de même que le poisson et les noix de kola — soit une dépense monétaire de 815 francs CFA.

b) Sosoaga DE GUIGUEMDE PANEBSAMDA [2].

(Vingt-sept personnes invitées présentes; sarclage d'entretien d'un champ de sorgho blanc.)

Sorgho rouge, pour la préparation de bière	900 F CFA
Sorgho blanc, pour la préparation de gâteau	300 F CFA
Deux chevreaux	600 F CFA
Un poulet	75 F CFA
Noix de kola	190 F CFA
Total	2 065 F CFA

Les chevreaux, le poulet et les noix de kola ont été achetés au marché — soit une dépense monétaire de 865 francs CFA.

c) Sosoage DE OUEDRAOGO PÉGUEDIN [3].

(Vingt-deux personnes invitées présentes; sarclage d'entretien d'un champ de coton.)

Sorgho rouge, pour la préparation de bière forte [4] ..	1 350 F CFA
Sorgho blanc, pour la préparation de gâteau	300 F CFA
Un chien	450 F CFA
Noix de kola	275 F CFA
Quatre paquets de cigarettes	160 F CFA
Total	2 535 F CFA

Le sorgho utilisé pour la préparation de la bière, le chien, les noix de kola et les cigarettes ont été achetés au marché — soit une dépense monétaire de 2 235 francs CFA. Cette somme représente

1. Il a été souvent difficile d'évaluer les quantités de céréales transformées en gâteau et en bière; les chiffres proposés n'ont qu'une valeur relative.
2. Les qualités et fonctions de Guiguemde Panebsamda ont été énumérées plus haut.
3. Les qualités et fonctions de Ouedraogo Péguedin ont été énumérées plus haut.
4. Ouedraogo Péguedin a préféré réduire la quantité de boisson au profit de la qualité: il a fait préparer de la bière forte, obtenue par cuisson prolongée.

la plus forte dépense monétaire effectuée en 1964 à Dakola pour l'organisation d'une invitation de culture.

d) Sosoaga DE OUEDRAOGO PALODMINGA.

(Vingt-deux personnes invitées présentes; sarclage d'entretien d'un champ de sorgho blanc.)

Sorgho rouge, pour la préparation de bière	900 F CFA
Une chèvre	450 F CFA
Noix de kola	250 F CFA
Total	1 600 F CFA

Ouedraogo Palodminga a acheté le sorgho, la chèvre et les noix de kola avec de l'argent rapporté de Côte d'Ivoire, où il avait effectué un séjour de dix-sept mois.

Ses invités, qui avaient espéré des nourritures et des boissons plus abondantes en raison de la richesse présumée acquise par l'intéressé en Côte d'Ivoire, ont été déçus. Depuis lors, quand une invitation de culture déçoit par manque de biens de consommation, les cultivateurs disent: « *Ya wa Minga sosoaga* ! », c'est-à-dire : « C'est comme le sosoaga de Minga » [1]; et la honte s'attache au nom de celui qui a fait ce *sosoaga*.

e) Samd'tengre-sosoaga [2] DE MANE NOUAGA, DE KOURONO.

Des habitants du quartier Silzougou de Pilimpikou et des habitants de Kourono gardent le souvenir d'un ancêtre commun nommé Wéga. Pour cette raison, les deux communautés entretiennent des relations sociales périodiquement confirmées par des échanges de services. En 1960, les cultivateurs de Pilimpikou étaient venus à Kourono pour une séance de culture. Mané Nouaga, parent par sa mère des descendants de Wéga, s'était joint aux travailleurs de Pilimpikou et leur avait offert une chèvre. Pour le remercier de ce cadeau, les cultivateurs de Pilimpikou lui avaient proposé de revenir à Kourono effectuer une séance de culture à son profit. Au cours des années suivantes, ils lui rappelèrent leur proposition, mais Mané Nouaga n'avait pas assez de mil et il manquait d'argent pouro rganiser une séance de culture digne de lui. Ce ne fut que durant l'hivernage 1965 qu'il put enfin convier les cultivateurs de Pilimpikou à un *samd'tengre-sosoaga* (qualifié ainsi à cause du souvenir de la « dette » — le don de la chèvre, en 1960). Il en avertit Sawadogo Yemdaogo de Pilimpikou, qui accepta d'être *soso-pusa*.

Trente et un cultivateurs de Pilimpikou se sont rendus à cette séance de culture: ils ont travaillé toute la journée pour achever le sarclage d'un champ de petit mil.

Mané Nouaga fit ce jour-là les dépenses suivantes:

Sorgho rouge, pour la préparation de bière	1 500 F CFA
Sorgho blanc, pour la préparation de gâteau	600 F CFA
Pois de terre	200 F CFA
Condiments, pour la sauce	150 F CFA
Trois chèvres	3 000 F CFA
Noix de kola	350 F CFA
Tabac à chiquer	100 F CFA
Total	5 900 F CFA

1. Minga est une abréviation de Palodminga.

2. *Samd'*, pour *samde:* dette; *tengre*, infinitif de *tenge:* se rappeler quelque chose. Le *samd'tengre-sosoaga* est donc une séance de culture rassemblant des cultivateurs pour travailler au profit d'une personne envers qui ils se rappellent avoir une dette.

Les chèvres furent prises dans le troupeau familial. Les autres produits furent achetés au marché — soit une dépense monétaire de 2 900 francs CFA. A cette somme il faut ajouter des cadeaux en numéraire: 200 francs CFA donnés par le bénéficiaire, 100 francs CFA donnés par son frère cadet et 300 francs CFA donnés par un cousin du bénéficiaire — soit une somme de 600 francs CFA. Si on calcule le coût total de cette séance de culture, en y intégrant la valeur marchande de la chèvre qui fut donnée en 1960, on obtient la somme de 7 200 francs CFA.

Ce *sosoaga* met en lumière à quel point les considérations d'ordre social peuvent être primordiales par rapport aux éléments économiques. Mané Nouaga n'a pas invité les cultivateurs parce que son unité de production manquait de main-d'œuvre, et il n'a pas dépensé son argent pour payer le travail fourni. Mais il s'est préparé durant plusieurs années à organiser une fête somptueuse pour renforcer les liens l'unissant à sa parenté et pour rehausser son prestige personnel. Le sarclage de son champ n'était en somme qu'une heureuse circonstance de la fête; ce travail n'était qu'un épisode dans les échanges habituels de cadeaux, et il ne constituait pas réellement un service rémunéré.

L'argent épargné n'est pas investi dans le domaine économique et les surplus de production ne sont pas convertis en moyens de production supplémentaires. Cet argent et ces surplus sont le plus souvent investis dans la sphère sociologique. Les biens matériels ne sont pas manipulés en fonction de leur valeur objective et en vue du profit économique maximum qu'il est possible d'en retirer, mais ils sont estimés précieux dans la mesure où ils peuvent servir à rénover ou à créer des rapports interpersonnels et sociaux. Dans l'ordre traditionnel, un cultivateur ne peut pas asseoir sa puissance sur ses possibilités économiques en tant que telles (facteurs de production); sa richesse objective contribue plutôt à le placer en situation dangereuse. Le prestige et la sécurité ne sont donnés à l'individu que dans l'ordre des relations sociales, et il n'y accède que par la redistribution et la consommation communautaire de sa richesse objective. Mais cette règle traditionnelle n'est plus respectée par tout le monde.

f) Sosoaga DE SANKARA OUIRAOGO, DE TOÈSSÉ.

Sankara Ouiraogo est commerçant, il possède de grands champs mais manque de temps pour les cultiver lui-même. Afin de lui rendre service, son gendre invita pour un *sosoaga* ses parents et amis du quartier Yikemdé de Toèssé.

Cette invitation de culture devait être consacrée au sarclage d'entretien d'un champ de sorgho blanc d'une superficie de 4,5 ha. Une première séance de culture eut lieu avec une cinquantaine de travailleurs, mais elle fut interrompue par la pluie aux environs de midi. Les invités ont consommé tout ce qui avait été préparé pour eux; mais comme ils n'avaient même pas fourni quatre heures de travail, ils ont décidé de revenir quatre jours plus tard. Lors de la seconde séance de culture, le travail fut achevé par environ soixante personnes.

Sankara Ouiraogo, réputé riche, s'était vu moralement contraint à fournir pour les deux séances de culture de la nourriture et de la boisson en abondance.

Pour la première séance de culture, il dépensa:

Sorgho rouge, pour la préparation de bière	1 800 F CFA
Sorgho blanc, pour la préparation de gâteau	600 F CFA
Riz	250 F CFA
Un bouc castré	1 850 F CFA
Quatre pintades	400 F CFA
Condiments, pour la sauce	225 F CFA
Noix de kola	900 F CFA
Deux paquets de sucre	180 F CFA
Total	6 205 F CFA

Tous ces produits ont été achetés ou pris dans la boutique, hormis le sorgho produit par l'exploitant.

Pour la seconde séance de culture, Sankara Ouiraogo dépensa 5 000 francs CFA. Le sarclage de son champ a donc été l'occasion d'une dépense totale de 11 205 francs CFA.

Cette invitation de culture illustre comment la plupart des commerçants de Toèssé utilisent les formes anciennes de coopération: pour assurer à la fois leur subsistance et leur condition sociale dans l'univers traditionnel, où ils vivent encore malgré leur commerce, et où ils tiennent à se réserver une place de refuge. On remarquera le prix élevé qu'ils doivent payer pour cela. Enfin, on peut deviner comment de telles invitations de culture finissent nécessairement par transformer en profondeur les habitudes de coopération: les travailleurs deviennent plus difficiles à contenter, chaque *soso-soba* doit donner le maximum selon sa condition, les vertus propres de l'entraide sont progressivement moins déterminantes.

C. — LES SOCIÉTÉS DE CULTURE DES JEUNES, NAAM.

1. Définition et évolution des « naam ».

Le terme *naam* [1] désigne ici une société de jeunes gens (âgés de vingt à trente-cinq ans) ou de jeunes filles (âgées de quinze à vingt ans), organisée selon le modèle d'une cour de chef, qui offre ses services contre rémunération en nature aux cultivateurs qui en font la demande. Traditionnellement, le *naam* était organisé chaque année par les jeunes gens et les jeunes filles en associations séparées, dans le cadre des quartiers ou des localités, et il donnait lieu à des fêtes au terme de la saison agricole. Les membres d'un tel groupement sont appelés *nanamse* [2], et c'est par l'expression *naam-koobo* que sont désignées les séances de culture de cette société.

Tous les membres d'un *naam* portent un titre de dignité ou un nom de fonction emprunté à l'organisation politique traditionnelle ou, depuis quelques temps, à l'administration; souvent ces deux modèles se complètent dans le cadre d'une même société. L'utilisation de ces noms constitue un jeu social qui se prolonge au-delà de la durée de l'association — des hommes adultes et même de vieilles femmes continuent parfois à être appelés par leur nom de *naam*.

Les sociétés de *naam* présentent des aspects particuliers selon les localités ou la personnalité des fondateurs. Les noms de dignité traditionnels sont généralement préférés aux titres modernes, mais on peut aussi trouver l'inverse; et dans les villages où les anciens combattants sont nombreux et influents, on note parfois une coloration militaire.

a) La fondation du *naam*.

L'initiative de créer un *naam* dans un quartier ou dans une localité appartient aux jeunes les plus entreprenants. Ils se regroupent entre parents, voisins et amis au début de l'hivernage, décident la fondation de leur société, répartissent charges et honneurs, et conviennent d'un règlement intérieur (toujours semblable). Généralement, les titres de dignité et les noms de fonction sont distribués par les fondateurs du *naam*; mais en cas de contestation, ils peuvent être attribués par des anciens dont l'autorité ne saurait être mise en question.

Ensuite, les hauts dignitaires du *naam* se rendent auprès des doyens de lignage du lieu, et en particulier auprès des chefs de quartier, pour leur faire part de la création de leur société, solliciter

1. Le sens premier du terme *naam* est: « Pouvoir, puissance de chef, autorité, règne », ALEXANDRE, 1953 (p. 265); ce mot n'existe que sous la forme du singulier. C'est avec un sens particulier que ce terme est employé pour désigner l'institution des jeunes.

2. *Nanambga* (pl. *nanamse*): chef, pour désigner les chefs authentiques et les membres d'un *naam* de jeunes.

leur assentiment et leur demander un *kombi-naaba* [1] — un « chef des enfants », pour les patronner. Souvent, les *nanamse* invitent les doyens de lignage à désigner un *kombi-naaba* avec qui ils ont passé un accord préalable, car il est très important pour eux d'avoir un protecteur puissant et dévoué. C'est après l'accord des doyens de lignage et la désignation (ou bien actuellement le choix) du *kombi-naaba*, que le *naam* peut publier dans la localité et sur les marchés proches son désir d'être reconnu comme tel et engagé pour des séances de culture.

b) Le rôle du *kombi-naaba.*

Le *kombi-naaba* est l'intermédiaire habituel entre les *nanamse* et les cultivateurs qui recourent au *naam*. En attendant la fête du *naam*, c'est lui qui conserve le mil reçu par les *nanamse* comme rétribution de leur travail. Le numéraire, donné en cadeau ou provenant des amendes infligées aux *nanamse* absents lors des séances de culture, est également gardé par le *kombi-naaba*; le trésorier est seulement chargé de collecter l'argent et de tenir une comptabilité. Le *kombi-naaba* aide les *nanamse* à organiser leur fête; généralement, il offre à ses protégés du mil ou du bétail à cette occasion — il est donc préférable qu'il soit aisé. Enfin, le *kombi-naaba* arbitre les conflits qui surgissent dans le *naam* ou à son sujet. Dans les associations de jeunes filles, il doit accompagner les *nanamse* à chaque séance de culture qu'elles effectuent; mais pour le dédommager de cette perte de temps, les *nanamse* débutent souvent leurs travaux sur ses champs. En somme, c'est à la fois un honneur d'être *kombi-naaba*, et une charge que de nombreux cultivateurs refusent d'assumer [2].

c) Les relations sociales au sein du *naam.*

Chaque *naam* veut réaliser une micro-société complète, à l'image de la société réelle: cette association se conforme aux modèles de la société politique et de la société familiale. A tout moment, les *nanamse* s'appellent entre eux par leurs noms de dignité ou de fonction, et chacun se conduit envers ses supérieurs hiérarchiques et envers ses subordonnés selon les exigences traditionnelles résultant des statuts sociaux fictifs du *naam*. Les sociétés de *naam* sont distinctes pour les jeunes gens et les jeunes filles, mais chaque société s'adjoint des représentants du sexe opposé. Les jeunes hommes choisissent des jeunes filles qu'ils appellent leurs épouses; celles-ci apportent de la nourriture à leurs « maris » lors des séances de culture, et elles paradent à leurs côtés le jour de la fête. Chaque jeune fille qui participe à un *naam* choisit une mère et des enfants, garçons et fillettes désignés par l'expression *naam-kamba* [3]. Elle se comporte envers cette mère et ses *naam-kamba* comme il convient de se conduire envers sa propre mère et ses propres enfants. Les *nanamse* filles font des cadeaux à leurs mères de *naam* et celles-ci rendent des cadeaux à leurs filles. Les *naam-kamba* garçons accompagnent les *nanamse* filles aux séances de culture et travaillent avec elles, les *naam-kamba* fillettes suivent également mais ne travaillent pas. A la fête finale, il y a échange de cadeaux entre les *naam-kamba* et leurs mères. En somme, le *naam* est un jeu social régi par les normes de la vie quotidienne, il introduit les jeunes dans la société réelle.

Le jeu du *naam* comprend toujours une part d'improvisation, prévue selon des normes institutionnelles. Le jour de la première séance de culture, les *nanamse* désignent un *ponsem* [4], un enfant qui doit être choyé par ses compagnons ou compagnes, qui ne travaille pas mais peut se permettre toutes les fantaisies à l'égard de ses camarades. Le *ponsem* est chargé de susciter la gaieté, et de l'entretenir par des plaisanteries. Cette fonction est souvent fuie par les jeunes filles, parce qu'elles croient dangereux de se distinguer et de s'attirer trop de cadeaux. Aussi la jeune fille *ponsem* doit-elle parfois être désignée d'autorité. Le jour des cultures, elle est assise sur une peau de mouton à l'ombre d'un arbre,

1. *Kombi-naaba*: chef des enfants (rad. *kom*: fils, enfants; *naaba*: chef).

2. A Rokounga, quatre personnes sollicitées pour être *kombi-naaba* d'un *naam* de jeunes filles en 1964 ont refusé.

3. *Kamba*, pl. de *biga*: enfant, fils ou fille.

4. *Ponsem*: personne choyée. Le *ponsem* se retrouve dans les camps de circoncis. Cf. Delobsom, 1933 (p. 265).

près du champ où travaillent ses compagnes; elle est parée de vêtements d'apparat et de bijoux, et un enfant chasse avec un éventail les mouches qui l'importunent.

d) LES CULTURES DE *naam*.

Tout cultivateur peut demander à un *naam* de sa localité ou d'une localité voisine, de venir cultiver pour lui. Les *naam-koobo* les plus fréquents sont les sarclages d'entretien. Les *naam* ne pratiquent pas les opérations de débroussement, de nettoyage et préparation des champs, ni les semailles, car ils ne sont habituellement fondés que plus tard. Il est assez rare que les *naam* fassent les premiers sarclages, parce que cette façon culturale doit être effectuée à un moment où les jeunes ne sont pas libres de quitter les champs de leurs parents.

Lorsque les *nanamse* travaillent pour le compte d'un cultivateur qui les a appelés, celui-ci peut les nourrir et leur donner de la bière de mil afin de les stimuler au travail. C'est une pratique de plus en plus courante, mais nullement obligatoire. Ce ne sera en effet qu'au moment de la récolte qu'il devra leur fournir une rémunération en nature: un ou plusieurs paniers de mil, selon l'accord préalable établi en fonction de l'importance du service demandé.

Les séances de culture de *naam* sont toujours joyeuses, surtout quand il y a nourriture et bière. Les plaisanteries n'ont pas de cesse que le travail ne soit terminé, les sifflets encouragent les *nanamse* et le tam-tam leur impose un rythme de culture rapide. Les garçons se montrent particulièrement acharnés à la tâche quand ils reçoivent la visite des jeunes filles.

e) LA FÊTE DU *naam*.

Après les récoltes, chaque association célèbre avec éclat une fête où sont consommés les produits reçus pour les travaux culturaux effectués au cours de la saison. Cette fête est l'aboutissement et en quelque sorte l'accomplissement de la société. L'annonce en est faite longtemps à l'avance sur tous les marchés proches, afin que l'affluence soit nombreuse le jour de la fête.

Les responsables du *naam*, en accord avec le *kombi-naaba*, font préparer de la bière et du gâteau avec les sorghos et le mil gagnés lors des séances de culture. Eventuellement, ils utilisent l'argent reçu ou épargné pour acheter du riz, de la volaille ou du petit bétail afin d'améliorer le repas. Le *kombi-naaba* se fait une obligation d'honneur d'apporter sa contribution personnelle au festin.

A l'endroit où doit se tenir la fête, les *nanamse* préparent les modestes décors des fêtes coutumières et administratives. Des chaises longues et des peaux sont disposées à l'emplacement où prendront place les autorités traditionnelles du *naam*, tandis que des chaises et une table sont préparées pour les autorités administratives. Dans la mesure du possible, des cahiers ou des revues, des verres et des bouteilles (même vides) garniront cette table; et on aura parfois fabriqué un téléphone rudimentaire avec des boîtes d'allumettes et de la ficelle [1].

Chaque membre du *naam* revêt les habits et les insignes de sa dignité ou de sa fonction, et se comporte selon son modèle [2]. Le chef, revêtu d'un grand boubou et coiffé d'un bonnet de commandement, est allongé sur une chaise longue, ayant à ses pieds des pages accroupis. Pour s'adresser à lui, il faut faire les salutations coutumières et passer par les dignitaires de sa cour; on lui apporte des cadeaux pour présenter des requêtes. Le commandant de cercle porte cravate, veste et lunettes; il est entouré de gendarmes et parle avec autorité, seuls les fonctionnaires le côtoient sans crainte. Vêtu d'une blouse blanche, le docteur manipule des comprimés. Les gendarmes, chargés de l'ordre public, sont toujours menaçants. Et de nombreux musiciens et chanteurs louent les mérites des *nanamse*.

1. Pendant les fêtes de *naam*, on assiste à de longues conversations téléphoniques avec des interlocuteurs imaginaires de haut rang social: un *nanambga* rehausse toujours son prestige en s'adressant à haute voix, par téléphone, au Président de la République de Haute Volta ou bien au Général de Gaulle!

2. Ces habits sont, pour une part, prêtés par des fonctionnaires en poste aux environs. Les anciens militaires prêtent ce qui reste de leurs uniformes. Certaines tenues pittoresques proviennent de la friperie vendue au marché (jaquettes d'huissier, pantalons de cérémonie, melons, etc.).

Une fête de *naam* est l'occasion de nombreux échanges de cadeaux: entre les *nanamse* et leurs homonymes de la société réelle, entre les *nanamse* et toutes les personnes qui ont participé au *naam* d'une manière ou d'une autre (*kombi-naaba*, mères ou épouses de *naam*, *naam-kamba*).

f) Remarques économiques et sociologiques sur le *naam*.

Du point de vue économique, le *naam* est une formule originale d'entraide. D'abord, parce qu'elle est peu onéreuse pour le cultivateur bénéficiaire; mais surtout parce que la rétribution est normalement différée au moment de la récolte. Les cultivateurs pauvres, n'assurant que difficilement la soudure, peuvent avoir recours au *naam* sans inconvénient majeur pour leur subsistance. Le *naam* fournit la main-d'œuvre la moins coûteuse et celle qui implique le moins d'obligations sociales. Le cultivateur qui, par manque de moyens matériels ou de relations sociales, ne peut pas organiser de *rabense* ou de *sosoga* peut réaliser un *naam-koobo*.

Sous l'angle sociologique, le *naam* assure la cohésion et la discipline de la jeunesse d'un quartier ou d'une localité, en regroupant les jeunes dans une organisation stricte, hiérarchisée et réglementée, fondée à la fois sur le consentement mutuel et sur un principe d'autorité. Chacun est libre de rentrer dans une telle association; mais après son entrée, il doit — sous peine de sanction — se comporter selon les lois de l'association. D'autre part, le *naam* assure l'intégration de la jeunesse dans la vie du groupement local: par les échanges entre l'association et les doyens de lignage, par le contrôle qu'exerce le *kombi-naaba*, mais surtout par le fait que les *nanamse* fournissent une entraide dans un cadre communautaire large.

Le *naam* reproduit essentiellement le modèle de la société politique. Cette caractéristique suggère que les aspects les plus valorisés de la vie sociale sont d'ordre politique. Le motif profond qui pousse les jeunes à constituer de telles associations semble être le désir de jouer des rôles politiques, la fête étant la suprême manifestation de ce jeu. Les séances de culture du *naam* ne constituent que le fondement économique de l'association.

Les sociétés de *naam* ne sont plus aussi nombreuses qu'autrefois. Deux raisons expliquent l'abandon de cette tradition. La majorité des jeunes gens, souvent les plus dynamiques, se trouvent en Côte d'Ivoire; ceux qui restent chez eux ne se sentent pas le courage de fonder une association. La seconde raison est l'individualisme croissant des jeunes qui ont pratiqué les migrations de travail. Ils préfèrent se donner une importance sociale de leur propre chef, en s'appuyant sur leurs ressources personnelles. Plutôt que de rechercher un prestige illusoire dans un jeu social, ils veulent transformer leurs épargnes en prestige réel par l'acquisition d'objets valorisés tels que des vêtements en tergal, des bicyclettes, des postes à transistors. Les jeunes qui ont voyagé n'acceptent plus de travailler sans rémunération correspondante à leurs efforts. Quant aux sociétés de *naam* de jeunes filles, qui n'ont jamais eu une structure aussi forte que celles des garçons, elles disparaissent à la suite de celles-ci.

2. Analyse de deux exemples de « naam ».

Il n'y a pas eu de *naam* de jeunes gens à Dakola depuis 1955; et un seul *naam* de jeunes filles a été organisé dans cette localité entre 1960 et 1965. Il n'a donc pas été possible d'effectuer une étude systématique de cette institution à Dakola.

Les *naam* analysés ci-dessous présentent des aspects différents mais également significatifs quant à l'évolution actuelle de cette tradition: un *naam* de jeunes filles à Dakola et un *naam* dominé par d'anciens militaires à Toèssé.

a) Le *naam* de Dakola.

Cette association a été fondée en 1964, au début de l'hivernage, et la fête a eu lieu à la mi-mai de l'année suivante. Les jeunes filles étant peu nombreuses à Dakola, elles ne furent que douze à se

regrouper; mais trois d'entre elles durent rejoindre leurs maris avant la fête. La fondatrice prit le nom de *tan-soba* [1], et les autres jeunes filles se virent attribuer les noms des différents chefs de canton des environs. Guiguemdé Nobila, boucher, a été choisi comme *kombi-naaba* en raison de sa richesse et de sa réputation; il a beaucoup contribué à la bonne marche du *naam*.

Douze unités de production sur soixante-sept ont eu recours au *naam* des jeunes filles pour organiser dix-sept séances de culture. Aux cent quatre-vingts journées de travail fournies par les *nanamse*, on doit ajouter celles fournies par les *naam-kamba* garçons [2]. Une seule séance de culture fut consacrée au premier sarclage [3], les autres à des sarclages d'entretien — dont plus de la moitié sur champs de coton. Les sarclages des champs de coton ont été effectués après les sarclages des champs de mil, c'est-à-dire à un moment où les jeunes filles ont pu quitter sans inconvénient les champs de leurs parents.

Pour leurs travaux, les *nanamse* ont reçu à la récolte une quinzaine de paniers de sorgho, qui servirent à préparer de la bière pour la fête du *naam*.

La fête débuta dans la cour du *kombi-naaba* par l'absorption de bière contenant une poudre noire destinée à protéger les *nanamse* contre les sorciers. Après que les *nanamse* se furent rendues chez Guiguemdé Songa — maître de la terre de Dakola et chef traditionnel de la localité — pour danser, la fête s'est prolongée chez le *kombi-naaba*. Elle se termina chez le *tan-soba*, vers la fin de la nuit. Le lendemain, les filles *nanamse* sont allées à Bouré, saluer le chef de canton.

L'importance des échanges de cadeaux qui ont eu lieu à l'occasion de ce *naam* en constitue l'aspect le plus original. Les *nanamse* furent libres d'offrir à leurs *naam-kamba* les cadeaux de leur choix. Presque toutes ont donné aux *naam-kamba* garçons une chemise et une paire de sandales en matière plastique; certaines y ont ajouté une paire de lunettes solaires. Aux *naam-kamba* filles, les *nanamse* ont offert des boucles d'oreilles et un ou deux billets de 100 francs CFA. Les cadeaux des *nanamse* aux *naam-kamba* pouvaient atteindre, voire dépasser, la somme de 750 francs CFA par *naam-biga*. En retour, les *naam-kamba* ont fait différents cadeaux aux *nanamse*, selon leurs possibilités: qui un panier de coton, qui un panier d'arachides, et la somme invariable de 250 francs CFA. Les mères de *naam* devaient prêter à leurs filles *nanamse* des habits et des bijoux pour se parer le jour de la fête, et elles étaient tenues de leur faire des cadeaux. Afin d'éviter des jalousies à propos de ces cadeaux, les mères de *naam* avaient décidé ensemble de ce qu'il convenait de donner; l'accord s'était fait sur un pagne d'une valeur de 500 à 600 francs CFA et une somme de 300 francs CFA. Pourtant, presque toutes les mères de *naam* ont donné 500 francs CFA à leurs filles en plus du pagne. En retour, les *nanamse* devaient offrir à leurs mères de *naam* un pagne d'une valeur de 700 francs CFA, un petit pagne d'une valeur de 300 francs CFA, du sel ou des noix de kola — soit des cadeaux dont la valeur dépassait 1 000 francs CFA. De plus, de nombreux cadeaux en argent ont été offerts au moment de la danse. Quand une fille *nanambga* danse bien, sa mère de *naam* ou toute autre personne peut la faire remarquer en lui donnant un billet de 100 francs CFA; la fille continue à danser en tenant ce billet entre ses lèvres, puis elle le souffle vers les musiciens et les chanteurs à la fin de la danse, à moins qu'elle ne l'empoche. Au cours de cette fête, les musiciens et les chanteurs ont gagné 3 580 francs CFA et beaucoup de noix de kola.

Enfin, chaque *nanambga* devait faire un cadeau en numéraire au chef de canton: avant de remettre l'argent au chef, chacune a dansé en public en exhibant le ou les billets de banque qu'elle allait offrir. La plupart des *nanamse* ont donné 100 francs CFA. En retour, le chef a fait cadeau de 1 000 francs CFA à son homonyme et d'une somme égale à l'ensemble des autres *nanamse*.

1. *Tan-soba*: maître de la guerre, chef des expéditions militaires. Dans l'Ouest, le *tan-soba* jouit parfois d'importantes prérogatives au sein du collège de dignitaires qui nomme au commandement régional.

2. Le nombre de ces journées de travail n'a pas pu être établi; aussi n'a-t-il pas été possible de calculer le prix de revient de la journée de *naam-koobo*.

3. Ce sarclage a été effectué pour le compte de Ouédraogo Bénebgnoguemda, doyen du lignage établi à Zemkom, grand-père de la fille *nanambga* qui porte le titre de Dakola naaba.

Cette fête de *naam* a donc donné lieu à d'importantes manipulations de numéraire. L'argent a été fourni par les parents des *nanamse*, et pour une part par les *nanamse* elles-mêmes [1]. C'est un phénomène récent, déploré par les personnes âgées. Les échanges de présents ont existé autrefois : on offrait des cadeaux en nature et des habits — car « sans habits neufs, pas de *naam* ! » ; mais ces cadeaux étaient modestes. Aujourd'hui, au contraire, le *naam* est utilisé pour parader et afficher la richesse personnelle. Les accords qui interviennent pour normaliser les échanges de cadeaux ne sont pas respectés. De ce fait, cette association finit par susciter des jalousies, au lieu d'entretenir l'unanimité. La pratique actuelle du *naam* reflète la situation socio-économique générale : les coutumes communautaires dégénèrent et peu à peu disparaissent sous l'influence des individus qui tentent de les utiliser pour leur bénéfice personnel. « Pour participer à un *naam*, il faut revenir de Côte d'Ivoire ! », disent les jeunes gens. Chacun envisage sa participation au *naam* en fonction du prestige qu'il compte en retirer, l'aspect communautaire de l'association est de plus en plus méconnu. Conçu en fonction de la structure de la société traditionnelle, le *naam* est condamné à disparaître : cette institution ne pourra s'adapter à la situation actuelle caractérisée par l'individualisme ; essentiellement hiérarchisée, elle ne saurait regrouper des individus qui rejettent les autorités coutumières et contestent en même temps les nouvelles autorités.

b) Le *naam* de Toèssé.

Ce *naam* présente un caractère original du fait de l'interprétation de deux sociétés différentes. Par ailleurs, il révèle la capacité de cette sorte d'association à se transformer en intégrant certains apports nouveaux d'ordre politique et économique.

Historique.

En 1945, il existait à Toèssé un *naam* traditionnel. Le premier dignitaire en était le moro-naaba, suivi du *tan-soba*, maître de la guerre, du Yako naaba, du Dakola naaba et des autres chefs de canton de la région. Mais un ancien combattant de la seconde guerre mondiale, Sankara Vouï, eut l'idée de militariser l'association : il voulait ainsi rehausser son prestige personnel, avec le louable prétexte « de préparer les jeunes à bien s'acquitter de leurs obligations patriotiques ». Il organisa une sorte de préparation militaire pour les jeunes gens volontaires. En 1946, quatre candidats s'étaient présentés à Sankara Vouï, mais ce chiffre passa à une vingtaine dès l'année suivante. Les membres de cette association s'appliquaient à des exercices d'observation et de marche. Afin de pouvoir réaliser une fête, ils organisèrent également des séances de culture. Au bout de peu d'années, le groupe de préparation militaire et l'ancien *naam* fusionnèrent. Une hiérarchie militaire prit place à côté de la hiérarchie coutumière : un ministre de l'armée (qui supplanta le moro-naaba), un général, un colonel, suivis de tous les autres gradés de la hiérarchie militaire, un soldat de première classe et trente-quatre hommes de troupe (soit « une section »). Par la suite, les exercices militaires furent abandonnés, et on ne s'adonna plus qu'aux activités classiques du *naam* (cultures et fête). Depuis l'Indépendance, une hiérarchie administrative moderne s'est ajoutée aux deux hiérarchies précédentes : agents de commandement, personnalités politiques, chefs des divers services publics. Tous les titres sont personnalisés : les *nanamse* prennent le nom du fonctionnaire ou de l'homme politique qu'ils représentent — par exemple, « commandant Marcel » ou « député Grégoire ».

A un moment donné, cette institution a semblé pouvoir être utilisée à des fins politiques. Ainsi vit-on participer à la fête du *naam* de 1964 un ministre, le secrétaire général de la sous-section de Yako de l'U.D.V.-R.D.A., le commandant de cercle et de nombreux fonctionnaires. Toutefois, cette orientation ne s'est pas révélée heureuse : des conflits ont surgi et la fête suivante a été plus discrète.

1. De nombreuses filles se procurent de l'argent auprès de leurs amants. Actuellement, un jeune homme ne peut pas se permettre d'offrir à une fille moins de 200 F CFA pour obtenir la faveur de « causer » avec elle durant la nuit (dans la case du jeune homme).

Organisation hiérarchique.

Comme toutes les sociétés de *naam*, celle de Toèssé regroupe dans une même association des individus d'appartenance ethnique et de statut social différents. Le chef du *naam* est un Silmi-Mossi, mais de nombreux Nakomse se trouvent parmi ses subordonnés. La religion n'est pas davantage prise en considération: animistes, musulmans et chrétiens se retrouvent indifféremment à tous les échelons hiérarchiques.

Voici un relevé des dignitaires du *naam* de Toèssé:

Chefs de la hiérarchie coutumière	*Chefs de la hiérarchie militaire*	*Fonctionnaires de la hiérarchie administrative*
Moro-naaba	Ministre de l'armée	Commandant de cercle
Tan-soba	Général	Commandant adjoint
Yako naaba	Colonel	Député
Batono naaba	Commandant	Secrétaire général de la sous-station U.D.V.-R.D.A.
Gomponsom naaba	Capitaine	Chef de cabinet du ministre de l'armée
Samba naaba	Lieutenant	Trésorier
Sassa naaba	Adjudant de compagnie	Directeur d'école
Dakola naaba	Sergent-chef	Infirmier
Darigma naaba	Sergent	Agent des postes
Kaba naaba	Caporal-chef	Chef des douanes
La-Titan naaba	1 soldat de première classe	4 gendarmes
La Toden naaba	Secrétaire du ministre	
Ramessoum naaba		
Toléha naaba		
Nanoro naaba		
Lallé naaba		
Konkistenga naaba		

Ces trois hiérarchies sont parallèles, elles ne sont pas subordonnées les unes aux autres. Le ministre de l'armée jouit d'une prééminence de fait en tant que réformateur et responsable du *naam*; les anciens militaires doivent leur autorité aux qualités qu'on leur prête plutôt qu'aux titres qu'ils portent — et il en est de même pour tous les autres membres de l'association.

L'énumération des dignitaires donne une idée de l'importance du *naam* de Toèssé, d'autant plus qu'une foule de serviteurs s'ajoute à la liste des chefs traditionnels, et une section d'hommes de troupe prolonge la liste des militaires gradés. De plus, certains dignitaires ont une épouse de *naam*, et éventuellement des *naam-kamba*. En 1964, le *naam* de Toèssé regroupait théoriquement quatre-vingt-deux jeunes gens, vingt-six jeunes filles et une soixantaine d'enfants.

L'âge des *nanamse* varie de vingt à quarante-cinq ans, les plus âgés étant les anciens militaires.

Activités et ressources du naam *pendant l'année agricole 1963-1964.*

Sankara Vouï, chef de l'association, a tenu une comptabilité qui a permis d'établir le tableau des deux pages suivantes [1].

Le *naam* de Toèssé a effectué trois premiers sarclages, autant de sarclages d'entretien, deux récoltes et cinq transports de récolte, plus la récolte des mils du chef du *naam*. Dans huit cas sur treize, les cultivateurs bénéficiaires des travaux ont fourni de la bière de mil, et de la nourriture dans

1. Il n'est pas certain que tous les chiffres cités soient absolument exacts, car il n'a pas été toujours possible de les vérifier. Néanmoins, ils peuvent sans inconvénient illustrer cet exposé, car ils rendent à peu près compte de la réalité.

cinq cas. D'autre part, le *naam* a reçu vingt paniers de mil et 7 000 francs CFA comme rétribution du travail fourni. A cette somme, on doit ajouter les amendes payées par les *nanamse* pour absence non motivées lors des travaux; le règlement intérieur stipule en effet que toute personne investie d'une fonction honorifique, absente lors d'une séance de culture, doit verser 15 francs CFA — sauf en cas de maladie ou si la personne absente a été remplacée. L'argent provenant des amendes est gardé par l'adjudant de compagnie, avant d'être dépensé au fur et à mesure des besoins de l'association; il n'a pas été possible de connaître la somme totale des amendes infligées et payées.

Séance de travail	*Durée*	*Type de travail*	*Nombre approximatif de participants* [1]	*Rémunération immédiate* [2]	*Rémunération différée à la récolte* [2]
1	1 matin	premier sarclage	80	350 F CFA Couscous Lait	350 F CFA
2	1 jour	premier sarclage	90	4 canaris de bière Riz avec sauce 100 noix de kola	800 F CFA
3	1 jour	premier sarclage	50	4 canaris de bière 2 paniers de gâteau de mil	500 F CFA
4	1 matin	sarclage d'entretien	40	3 paniers de gâteau de mil 1 chèvre 50 noix de kola 350 F CFA	350 F CFA
5	1 après-midi	sarclage d'entretien	40	Bouillie de farine aigre	devait payer 300 F CFA, n'a pas payé
6	1 jour	sarclage d'entretien	50	4 canaris de bière	500 F CFA
7	1 matin	récolte des mils	150	20 noix de kola 1 000 F CFA	—

1. Sont comptés comme participants à ces séances de travaux non seulement les membres du *naam*, mais toutes les personnes présentes. Certains chiffres peuvent paraître élevés, notamment pour les transports de récolte: cela s'explique par la participation massive des enfants de l'école à ces travaux, et peut-être aussi par des erreurs d'évaluation commises par l'informateur.

2. Les rémunérations reportées sur ce tableau ne récapitulent pas l'ensemble des dépenses effectuées par les bénéficiaires des travaux; il ne s'agit que des produits et de l'argent donnés aux *nanamse*. De ce fait, les rémunérations ne sont pas proportionnelles aux volumes de main-d'œuvre mobilisée.

Séance de travail	*Durée*	*Type de travail*	*Nombre approximatif de participants*	*Rémunération immédiate*	*Rémunération différée à la récolte*
8	1 matin	récolte des mils	80	5 canaris de bière 3 paniers de sorgho	—
9	1 matin	transport de la récolte des mils	120	7 canaris de bière 1 panier de sorgho 2 500 F CFA	—
10	1 matin	transport de la récolte des mils	90	2 paniers de gâteau de mil 3 paniers de sorgho	—
11	1 jour	transport de la récolte des mils de 5 cultivateurs	300	6 canaris de bière 5 paniers de sorgho 300 F CFA	—
12	1 jour	transport de la récolte des mils de 3 cultivateurs	300	8 canaris de bière 6 paniers de sorgho	—
13	1 matin	transport de la récolte des mils	40	5 canaris de bière 2 paniers de sorgho	—

P.S. — De plus, les membres du *naam* ont gratuitement rentré la récolte de mil du ministre de l'armée.

On remarquera l'importance de la rétribution monétaire des travaux de cette société, car le *naam* traditionnel n'est payé qu'en nature. Cette originalité du *naam* de Toèssé est liée au fait que cette localité est un centre commercial important et en pleine expansion: on y trouve davantage de monnaie en circulation qu'ailleurs, et les commerçants-cultivateurs emploient de plus en plus l'argent pour rétribuer ceux qui cultivent leurs terres. D'autre part, cela s'explique aussi par la composition particulière de ce *naam* qui regroupe un grand nombre de personnes adultes, notamment des anciens militaires qui ont pris l'habitude d'utiliser de l'argent durant leur service ou éventuellement depuis leur retraite (en particulier les pensionnés).

Observations sur la tentative de politisation du naam.

La conversion du *naam* traditionnel en une institution politique moderne peut paraître aux hommes politiques une transformation souhaitable: parce qu'elle doit sauver une forme d'organisation traditionnelle de la jeunesse tout en l'adaptant aux exigences actuelles. Ainsi s'agrandirait en brousse la plate-forme des partis politiques et de leurs leaders. De plus, cette institution pourrait éventuellement fournir des bras pour les travaux d'utilité publique.

Le *naam* a effectué une conversion formelle en intégrant les éléments de la hiérarchie administrative moderne. Toutefois, cette conversion n'a été que très superficielle : on attribue aux fonctionnaires les mêmes qualités et les mêmes prérogatives qu'aux dignitaires actuels de la cour des chefs ; la fonction est surtout perçue comme un droit de s'imposer pour accroître le prestige personnel et obtenir des bénéfices, mais non pas vraiment comme un service rendu au corps social. La société politique du *naam* reste dominée par le modèle hérité de l'organisation politique coutumière déformée par la colonisation, et elle ne peut pas se fonder sur un modèle démocratique. Du reste, la démocratisation en brousse entraîne de fait la dégradation du système communautaire, dont l'abandon du *naam* n'est qu'une conséquence. Le *naam* ne peut pas davantage être animé par l'idée de construction nationale, à peu près inexistante dans les campagnes [1].

Des raisons économiques contribuent également à rendre impossible une conversion radicale du *naam*. Cette institution s'inscrivait en effet dans le cadre d'une économie de subsistance où le travail n'était pas mesuré quantitativement, ni payé en conséquence. Les séances de culture fournissaient des occasions de jouer le jeu de *naam* et permettaient à cette institution de subsister matériellement. Aujourd'hui, les jeunes considèrent que le travail est une activité pénible qui mérite une juste rétribution ; c'est pourquoi, ils abandonnent la pratique du *naam*.

LE TRAVAIL SALARIÉ

1. Définition.

Le salaire défini comme prix de location d'une force de travail anonyme, variable selon les fluctuations du marché de l'emploi, est un concept totalement inconnu du cultivateur de la région étudiée. Habituellement, le travail n'a pas de valeur marchande, le salaire n'est pas la rémunération objective de la quantité d'énergie dépensée à l'occasion du travail. Si on impose au terme salariat le sens précis qui lui est attribué en économie moderne, il n'existe pas de salariat à Dakola, ni alentour.

La langue more ne possède pas de terme propre pour désigner le travail salarié [2]. Celui qui travaille pour de l'argent est appelé, comme tous les travailleurs, *tumtumda* — nom d'agent du verbe *tume* qui signifie travailler, œuvrer, sans impliquer une idée de salaire. Le terme *manèfre*, qui est une déformation du mot manœuvre et peut servir à désigner un travailleur salarié, n'est utilisé que par les Mossi ayant séjourné à Ouagadougou ou en Côte d'Ivoire ; dans la région de Dakola, ce terme est utilisé comme injure à l'adresse de quelqu'un qui a perdu son indépendance.

Cependant, il n'est pas exceptionnel que de l'argent soit distribué pour obtenir un concours de main-d'œuvre, particulièrement au moment des grands travaux agricoles. Il existe même un prix normatif, qui est de 100 francs CFA par jour. Et dans les localités, on connaît les individus qui acceptent volontiers de travailler pour autrui en échange d'une rémunération monétaire.

L'analyse des relations qui s'instaurent et se développent entre un cultivateur qui distribue de l'argent et ceux qui reçoivent cet argent moyennant un certain travail montre que la fourniture de travail contre de l'argent est considérée par tous comme un échange de services, et non pas comme la

1. Les hommes politiques qui se conduisent à l'exemple des chefs, pour assurer leur prestige dans leur région d'origine, peuvent encore tenter d'utiliser le *naam* traditionnel.

2. « Travail salarié » est une expression impropre pour désigner un travail récompensé par un don d'argent, ce qu'on pourrait appeler de façon imprécise « travail rémunéré ». On conservera néanmoins l'expression « travail salarié » en raison de l'évolution actuelle. Divers indices annoncent l'apparition prochaine des formes modernes de l'échange travail-argent, ces formes nouvelles se dégageant peu à peu des formes traditionnelles.

location d'une force de travail anonyme appréciée quantitativement. Il n'y a jamais offre ou demande d'emploi; le travail n'est pas marchandé. Le travail rémunéré s'inscrit dans le cadre des relations personnelles entre des cultivateurs qui ont conscience d'appartenir à une même communauté. Quand les travailleurs rémunérés sont des proches parents du chef d'exploitation qui les emploie — ce qui se produit fréquemment —, le salaire est considéré comme « un cadeau pour secourir et plaire »; les relations sociales ne sont nullement altérées par l'échange travail-argent, car cet échange est assimilé aux autres échanges toujours personnalisés qui interviennent dans la communauté. Il en est à peu près de même quand les travailleurs rémunérés ne sont pas parents de celui qui les emploie: ils sont alors généralement amis ou voisins. L'échange travail-argent n'intervient ordinairement qu'entre individus déjà liés par des relations personnelles; l'argent ne peut pas — par sa valeur propre — unir des personnes par ailleurs étrangères les unes aux autres. Aussi n'existe-t-il pas de manœuvres agricoles étrangers. Tout au plus, certains cultivateurs ont-ils la réputation d'être plus facilement disponibles pour effectuer un travail rémunéré; mais il s'agit d'individus imprévoyants et peu fiers qui se trouvent dans le besoin plus souvent que les autres cultivateurs — leur attitude inspire plutôt le mépris. L'idéal de chaque cultivateur mossi est de pouvoir demeurer indépendant. Dans la mesure du possible, il ne s'engage vis-à-vis d'autrui que dans le cadre des relations personnelles qui le garantissent de l'aliénation.

La plupart des cultivateurs n'envisagent pas, pour le moment, le travail salarié comme un moyen d'exploiter la force de travail des plus pauvres au bénéfice des plus riches [1]. La distribution de salaires, comme l'organisation de *sosose* dans certains cas, est une manière de consommer dans le cadre de l'économie de subsistance des revenus monétaires qui pourraient engendrer des disparités économiques et fausser le jeu des relations sociales traditionnelles. On note même que l'utilisation de l'argent dans le contexte actuel du travail rémunéré s'intègre sans difficulté et sans grandes conséquences dans le cadre des relations traditionnelles, alors que l'irruption de l'argent dans les formes anciennes d'organisation du travail (telles que les *sosose* ou le *naam*) entraîne des bouleversements profonds de ces institutions et une transformation rapide des conditions générales de la vie socio-économique.

Le moment et le mode de paiement du travail peuvent être considérés comme des indices révélateurs de la nature du travail rémunéré. Le salaire est parfois versé après le travail. Mais dans la plupart des cas, le travail n'est qu'un service rendu contre une somme d'argent donnée longtemps à l'avance. Pour satisfaire un besoin imprévu et impérieux — comme l'organisation de funérailles —, un cultivateur peut demander à un parent, à un voisin ou à un ami, de lui avancer quelques centaines de francs en lui promettant en contrepartie de venir travailler sur ses champs. Il est évident qu'il ne s'agit pas dans ce cas d'un salaire au sens propre du terme. Dans l'échange travail-argent, ce sont les besoins des personnes qui sont déterminants plus que la capacité de production impliquée dans l'échange. Du reste, le salaire ne se réduit jamais à une somme d'argent.

Habituellement de 100 francs CFA pour une journée de travail, le salaire est toujours accompagné de dons: il ne saurait être considéré comme la contrepartie réelle et suffisante d'une certaine quantité de travail. Les travailleurs salariés sont traités comme les invités des séances de culture communautaire: ils sont nourris, le bénéficiaire du travail leur fournit de la boisson, du tabac et des noix de kola. Les travailleurs estimeraient que leur « employeur » leur ferait une grave injure en pensant se libérer de toute obligation à leur égard par la seule rémunération monétaire. Deux personnes ne peuvent pas être quittes au niveau de l'échange net travail-argent [2].

1. L'exploitation du travail des cultivateurs par les fonctionnaires et les hommes politiques contribuera de façon importante au développement des formes modernes du salariat.

2. Cf. GOSSELIN, 1963 (p. 532): « Le salaire d'appoint, le salaire en nature, la « target economy » précèdent en effet souvent la commercialisation pure et simple de la force de travail sur le marché de l'emploi. Il est significatif de constater à ce sujet que le salaire est souvent conçu par le travailleur et par l'employeur comme proportionnel au besoin, et non au travail. »

2. Analyse de cas.

Après avoir décrit comment se présente le travail agricole salarié dans la région de Dakola, on exposera rapidement quelques cas particuliers. Nous n'avons pas retenu d'exemple recueilli à Dakola même, parce que le travail salarié n'est que rarement pratiqué dans cette localité, et toujours sous une forme banale (c'est-à-dire, travail fourni comme un service en contrepartie d'un don d'argent antérieur).

a) Argent gagné en Côte d'Ivoire et redistribué sous forme de salaires.

Certains cultivateurs, revenus de la Côte d'Ivoire avec une importante épargne, convient des travailleurs sur leurs champs après leur avoir donné des cadeaux en numéraire. En fait, il s'agit de rechercher du prestige plutôt que du profit. Tout au plus, cette pratique est-elle une manière profitable de distribuer cette part d'argent qui, sous peine de sanctions graves, doit nécessairement être répartie entre parents et amis par tout individu qui rapporte des richesses de l'extérieur.

b) Travail salarié pour le compte de Sinon Rasmané, a Toèssé.

Un cultivateur peut se voir contraint de recourir à la main-d'œuvre salariée quand il lui est impossible de lancer des invitations de culture de type *rabense* ou *sosoaga*, parce qu'il n'a pas une importance sociale suffisante ou parce qu'il a suscité contre lui l'hostilité de sa famille ou de ses voisins.

Sinon Rasmané, fils aîné de son père, a hérité au décès de celui-ci des meilleures terres de la famille. Devenu lépreux, il voyagea durant plusieurs années avec l'espoir de trouver un remède à son mal. Pendant son absence, ses frères ont cultivé ses champs. Mais à son retour, Sinon Rasmané exigea que ses frères lui rendissent ses terres. Il s'ensuivit un grave mécontentement au sein de la famille Sinon et de tout le quartier. C'est pourquoi Sinon Rasmané ne peut plus organiser de *sosoaga* et doit recourir à la main-d'œuvre salariée. Comme il dispose de quelques ressources monétaires [1], il arrive souvent que des cultivateurs dans le besoin lui demandent de l'argent en lui promettant de venir cultiver ses champs. Au cours de la saison sèche 1964-1965, il a ainsi distribué 3 350 francs CFA à vingt-deux cultivateurs. Ceux-ci se sont regroupés pour effectuer plusieurs séances de culture à son profit; il leur a fait préparer de la nourriture et de la bière de mil pour chaque séance.

Sinon Rasmané conserve des relations d'amitié avec ceux qui travaillent pour lui. L'argent lui permet de se constituer une clientèle ou plutôt de la renforcer, et de faire ainsi face à l'hostilité de sa famille et de ses voisins. Sinon Rasmané ne se sert donc pas de son argent pour exploiter la force de travail de ceux qui sont dans le besoin et pour se promouvoir sur le plan économique. Mais en même temps qu'avec son argent il assure sa subsistance par la culture de ses champs, il renforce sa position dans le contexte traditionnel.

e) Le travail salarié de Weminga Paul, a Toèssé.

Le cas de Weminga Paul présente l'ébauche d'une véritable transaction portant sur une quantité de travail; pour le moment, cela est exceptionnel dans cette région.

Durant l'hivernage 1965, Weminga Paul a loué huit fois son âne, sa charrue et ses bras contre des rémunérations monétaires. Il a labouré huit parcelles destinées à la culture des arachides. Il a fixé à l'avance un prix pour chaque parcelle, en tenant compte de la superficie et de la qualité du terrain. Le labour d'une superficie totale de 1,2 ha environ a exigé de lui une vingtaine d'heures de travail et lui a rapporté la somme de 1 825 francs CFA, plus un panier de sorgho blanc d'une valeur de 300 francs CFA — soit un revenu d'environ 100 francs CFA par heure.

1. Sa fonction de *bagbugda*, devin, lui assure certains revenus en plus des ressources de son exploitation agricole.

L'analyse détaillée des transactions montre que, pour fixer le prix du travail, Weminga Paul n'a pas pris en considération les relations personnelles l'unissant à ceux qui ont demandé ses services. Les prix pratiqués furent approximativement identiques pour les voisins et pour ceux qui habitent au loin, pour les animistes, les musulmans et les chrétiens (bien que Weminga Paul soit catéchiste catholique).

Pour cette affaire, Weminga Paul s'est délibérément placé en dehors du contexte des relations personnelles. Etranger dans la localité, il pouvait se permettre ce comportement sans risque de sanctions sociales [1].

1. Weminga Paul est originaire de Wé, canton de La-Titon. Il a été placé à Toèssé comme catéchiste par la mission catholique de La Toden.

4

Le régime foncier

IMPLICATIONS RELIGIEUSES ET POLITIQUES DES RELATIONS ENTRE LES HOMMES ET LA TERRE

A. — LA TERRE, SOURCE DE TOUTE VIE ET CADRE GÉOGRAPHIQUE DE L'ORGANISATION SOCIALE.

La terre n'est pas perçue par le cultivateur comme un simple facteur de production, comme une entité objective que l'on pourrait définir de manière adéquate en recourant seulement à des notions économiques. Les relations entre les hommes et la terre déterminent des situations complexes dont les implications religieuses, sociales et économiques sont intimement interdépendantes.

La terre est dite « épouse de Dieu » [1], elle constitue spirituellement la puissance femelle fondamentale, principe et symbole de toute fécondité : la terre est sacrée. Pour comprendre les fondements du régime foncier il n'est toutefois pas nécessaire de tenter ici la difficile entreprise de préciser le statut exact de la terre dans la théologie mossi, ou sa place et sa fonction dans la cosmogonie. Les formalisations théologiques n'aboutissent qu'à des résultats peu utiles pour cette recherche ; elles dépassent abstraitement le contenu vécu des consciences, les connaissances partielles et disparates qui inspirent les comportements concrets de la majorité des individus. Les informations consignées ci-dessous résultent de l'observation du comportement quotidien des cultivateurs par rapport à la terre ; elles expriment des croyances banales qui déterminent directement les modes d'utilisation du sol.

Principale source des biens qui assurent l'existence, la terre est considérée comme dispensatrice ordinaire de la vie. Lieu de repos des ancêtres qui ont transmis la vie, et demeure des génies *kinkirsi* qui jouent un rôle primordial dans la procréation [2], la terre constitue en quelque sorte la retraite où les forces surnaturelles des existences passées sont recueillies et conservées actives, et une réserve de principe vital pour chaque incarnation future. La terre produit les récoltes et elle assure la fécondité pour la survie des groupes. Les puissances au sein de la terre — la force de la terre, *tenga panga* — déterminent les possibilités de toute vie actuelle et sont chargées de l'ensemble des promesses d'avenir. Ainsi, la terre est la matrice de chaque forme de vie ; et l'homme est nécessairement en rapport permanent avec elle, car les liens qui l'unissent à elle sont essentiels.

A tout vivant doit être concédé suffisamment de terre pour les besoins de sa subsistance. Et tout cadavre doit normalement être enterré. Parce que la terre est source universelle de vie, personne n'est autorisé à l'accaparer au détriment d'autrui. L'accès à la terre ne peut pas être interdit à un homme s'il n'a pas commis une faute impardonnable. Mais si une faute grave a entraîné une rupture irrémédiable entre l'individu et la société (qui comprend les vivants et les morts), le coupable est chassé au loin pour subir son anéantissement social ; autrefois il était mis à mort, lapidé ou assommé, et son cadavre était abandonné sans sépulture sur les lieux du supplice. La terre, les ancêtres et la société des vivants sont intimement unis ; celui qui est rejeté par la société en vertu des traditions ancestrales ne doit pas être recueilli au sein de la terre. Mais la terre constitue un lien fondamental entre les ancêtres et ceux qui vivent selon les traditions. Pour demeurer unis à la terre de leurs ancêtres et aux parents qui continuent à vivre sur cette terre, ceux qui partent fonder au loin un nouveau quartier emportent avec eux un peu de terre de leur localité d'origine [3]. Et tout homme souhaite pouvoir être enterré un jour auprès des siens [4].

Investie de multiples forces, la terre est objet de culte. En tant que *tenga*, la terre est l'élément matériel auquel sont intimement mêlés les corps et les esprits des ancêtres : « Tout homme naît de la terre, vit par la terre, retourne dans la terre ; la terre a nourri et a repris les ancêtres ». Le terme *tempeelem* [5] désigne l'être de la terre, matérialisé dans l'espace par l'existence de territoires particuliers. Ce concept recouvre à la fois une réalité ontologique et une réalité géographique, déterminée par une organisation politique. Le *tempeelem* de chaque localité inclut le *tenga*, le précise et l'idéalise en même temps, en fournissant un support matériel et surnaturel à l'organisation de la vie sociale.

1. LAMBERT, 1907 (pp. 184-185) : « On dit aussi que la terre (Tenga) est la femme de Dieu (Wendé parha) et [que] les hommes (neba) sont les enfants de la terre (Tenga kamba) [...]. La terre fécondée par le soleil a donné naissance à la vie. »

ILBOUDO, 1966 (p. 3) : « [La terre] sera dite « Reine-Terre » (Napagha Tenga) ou épouse du Dieu-Soleil (Wende Pagha Tenga). »

2. Toute femme qui souhaite se trouver enceinte s'efforce de plaire aux génies *kinkirsi* pour que l'un d'eux vienne en elle et devienne son enfant. Chaque homme a son *kinkirga* particulier depuis le moment de sa conception.

3. IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 63), ont fait la même constatation au Yatenga : « Théoriquement, tout groupe qui quitte son village pour s'installer ailleurs emporte avec soi une partie de la terre du tenga ; sans terre, on ne peut créer un village. »

4. « Afin de dormir près des siens son dernier sommeil, un indigène quand il sent ses forces diminuer, construira parfois ses cases en pleine brousse, au lieu où s'élevait autrefois le village, aujourd'hui abandonné, où vécurent ses ancêtres », MANGIN, 1960 (p. 102).

5. *Tempeelem (de tenga*, terre, et de *peelem)* « Nom d'état de rad. *pél.* : blancheur. Pu-pélem : sincérité, franchise, loyauté, honnêteté. Si-pélem : pureté [...] » ALEXANDRE, 1953 (p. 310).

Le *teng'soba*, maître de la terre, est le prêtre du *tenga* et du *tempeelem*. Il a la charge des plus importants rituels relatifs à la terre. Par ailleurs, il est le témoin autorisé des modalités concrètes de l'usage du sol, et il est habilité à trancher les litiges qui surgissent à propos de la terre.

Toute discorde à propos de la terre sacrée étant essentiellement impie, le maître de la terre est investi de la charge de prévenir ce genre de discordes et — si nécessaire — de restaurer l'ordre religieux et social. De ce point de vue, les pouvoirs du maître de la terre se relient davantage à une conception religieuse qu'à des notions strictement juridiques. Le prêtre de la terre intervient pour la réconciliation entre les hommes et pour la paix avec les ancêtres et la terre qui les abrite, plutôt que pour le respect d'un droit foncier constitué dont il serait légalement le dépositaire et le garant [1].

Des emplacements réservés, de nombreux autels, *tenkuga* [2], des bois sacrés, des cavités naturelles sont affectés au culte de la terre. Des sacrifices sont régulièrement offerts à la terre et aux puissances qui l'habitent: pour qu'elles accordent la santé et la force aux individus et aux groupes, la fécondité aux femmes, l'entente sociale, des pluies en temps opportun et la reproduction des animaux domestiques et de tout bétail, et pour qu'elles pardonnent aux hommes les fautes commises à leur égard — transgressions d'interdits ou parjures. La terre se trouve associée à tous les rituels, elle recueille le sang des animaux égorgés et les diverses libations qui accompagnent les prières adressées à Dieu, aux ancêtres et aux génies. Autrefois, un culte était organisé chaque année pour célébrer solennellement la terre et en même temps l'anniversaire des funérailles de la mère du fondateur de l'empire mossi, naaba Oubri [3]. Cette fête, *tengana* (de *tenga*), appelée à Ouagadougou *tense* (pl. de *tenga*) ou *naaba-Oubri-ma-Kure* (de *naaba*: chef, *ma*: mère, *kure*: funérailles), a été interdite par le pouvoir colonial qui, d'après SKINNER (1964, a p. 130), voulait ainsi disloquer la cohésion du peuple mossi.

La terre, qui est à l'origine de toute abondance, est aussi une puissance dangereuse intervenant directement dans différentes formes du contrôle social. Toute offense faite à la terre entraîne les sanctions les plus graves, c'est-à-dire la dégénérescence des forces vitales: maladies et stérilité, puis mort de l'individu coupable, dépérissement de sa famille et des groupes complices, tension sociale, et calamités naturelles. Ces dangers, qui inspirent les plus sérieuses craintes aux individus et aux groupes, renforcent la cohésion sociale; ils sont souvent invoqués pour résoudre les conflits graves. Dans toute controverse importante, la terre peut être prise à témoin par un interlocuteur qui veut prouver sa bonne foi. R. PAGEARD écrit à ce sujet:

> « La terre est, avec la foudre, un grand arbitre et, malgré la réprobation que ce procédé inspire aux chefs, les « tinsé » et les « tenkouga » sont quelquefois invoqués pour établir la culpabilité ou l'innocence d'une personne. La mort du suspect dans le délai fixé par l'accusateur est attribuée à la justice de la terre et des ancêtres » [4].

La terre, entité sacrée, est en même temps la terre matérielle divisée en territoires et en terroirs soumis à diverses formes de contrôle d'origine sociale. L'organisation du commandement mossi

1. Le maître de la terre est en quelque sorte le possesseur religieux du terroir, mais il n'en est en aucune manière le propriétaire. Cf. IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 65): « La possession de la terre par le tengsoba est d'essence religieuse; garant de l'intégrité du terroir du village, il préside aux principales cérémonies traditionnelles liées à la terre: sacrifices préliminaires aux semailles, inhumations, etc. »

2. *Tenkugri* (pl. *tenkuga*) (de *tenga*: terre, et de *kugri*: pierre): autel dédié à la terre.

3. SKINNER, 1964a (p. 130), propose une interprétation intéressante de l'association du souvenir des funérailles de la mère de naaba Oubri au culte de la terre: « The juxtaposition and association of the earth deity with Oubri's mother has important implications for the Mossi political organization. Mossi traditions hold that a Ninisi woman was the ancestress of the Mossi of Ouagadougou. Her people probably celebrated the Tense as a fertility rite to their earth goddess, Tenga. The Mossi apparently took over the ceremony and used it both as a fertility rite and as a memorial festival, thus symbolically uniting the conquerors and the conquered. »

4. PAGEARD, 1963 (p. 51).

Le R.P. MANGIN, 1960 (p. 43), cite un exemple précis de recours à la terre en vue d'obtenir justice: « Si celui qui est accusé d'avoir une dette envers un individu mort récemment, nie cette dette, l'héritier peut le conduire à la tombe et l'obliger à boire de l'eau dans laquelle a été délayée de la terre du tombeau. C'est une épreuve très redoutée, car les Mossi croient que le mort viendra se venger. »

Les conséquences d'un parjure sont d'autant plus redoutables, qu'elles peuvent porter au-delà de la mort elle-même: d'après *Coutumes mossies...*, 1933 (an. p. XVI et XVIII), « la personne supposée tuée par le tinsé (la terre) n'est pleurée par aucun membre de sa famille et n'a même pas de funérailles ». Cf. aussi HAMMOND, 1966 (p. 145).

implique des déterminations d'essence politique sur un territoire, et l'organisation lignagère se transcrit au niveau des terroirs par un ensemble complexe de droits et de devoirs. Ces différentes déterminations sont multiformes et interfèrent : l'ordre politique comprend une dimension religieuse, et les caractéristiques politiques et religieuses des différents groupes socio-ethniques sont variables. Un rapide survol historique peut seul permettre de montrer la multiplicité des situations politico-religieuses en ce qui concerne le contrôle de la terre, et de dégager quelques schémas d'explication.

B. — HISTORIQUE SOMMAIRE DES RELATIONS ENTRE LES HOMMES ET LA TERRE DANS LA RÉGION DE DAKOLA.

1. Les traditions.

D'après les traditions transmises dans l'entourage des chefs, la plupart des Ninisi se seraient enfuis à l'arrivée des chefs mossi. De ce fait, ces derniers se seraient souvent trouvés dans l'obligation d'instaurer des rapports nouveaux avec la terre. Mais un examen attentif de traditions recueillies auprès de groupes éloignés des détenteurs du pouvoir a permis d'établir que les Mossi ont sans doute cohabité durant quelque temps avec des communautés ninisi, et qu'ils ont même eu occasionnellement recours aux Ninisi en tant que prêtres de la terre. Par la suite, quand fut progressivement mis en place le système politique mossi, de nombreux Ninisi ont quitté le pays tandis que d'autres se sont assimilés aux Mossi. Les pouvoirs religieux relatifs à la terre ont alors été transférés entre les mains de Mossi déjà investis de charges administratives, ou bien ils furent confiés à des personnes que les chefs voulaient récompenser. Parfois cependant, ces pouvoirs religieux sont restés la prérogative des descendants des Ninisi — notamment quand ceux-ci étaient en même temps investis d'un pouvoir politique en tant que doyens de groupes lignagers installés sur des terroirs séparés. Enfin, il est arrivé que le pouvoir religieux des Ninisi s'est trouvé en concurrence avec les pouvoirs politico-religieux des Mossi. Quelques exemples concrets peuvent illustrer ces diverses situations.

a) Commandement régional de Samba.

En quittant Ouagadougou, naaba Tengzondé, fondateur du commandement régional de Samba, avait emmené des prêtres capables d'effectuer les divers rituels qui pouvaient s'avérer nécessaires au cours de sa progression ou pour son installation ultérieure. Ces prêtres étaient vraisemblablement des spécialistes de statut particulier — peut-être des Nyonyose et des forgerons. La précaution prise au départ par le chef mossi permet de penser qu'il envisageait d'instaurer éventuellement un ordre nouveau par ses propres moyens : il n'entendait pas se subordonner nécessairement à ceux qu'il allait soumettre — pas même dans le domaine religieux. Les descendants des prêtres qui ont accompagné naaba Tengzondé sont à l'heure actuelle encore investis de fonctions rituelles : le *yir'soba* de la cour, dont l'ancêtre était originaire de Rapelogo (près de Ziniaré), enterre les membres du lignage des chefs de Samba [1], garde leurs tombeaux et y effectue des sacrifices ; le *segd'naaba*, descendant d'un forgeron originaire de Ganzourgou (région de Ouagadougou), est chargé d'effectuer les sacrifices que le chef et les habitants de Samba offrent à la terre *tempeelem* de la localité, il fait notamment les sacrifices requis pour toute nouvelle installation. Toutefois, naaba Tengzondé eut occasionnellement recours à la coopération rituelle des Ninisi qu'il rencontra, en les reconnaissant comme intercesseurs légitimes auprès de la terre de leurs ancêtres.

1. Pour l'inhumation d'un chef, le *yir'soba* demande au doyen des Ninisi installés à Koulouéogo de désigner l'emplacement de la tombe.

A Pilimpikou, naaba Tengzondé a reconnu comme maître de la terre un vieillard ninisi qu'il surprit en ce lieu, à l'ombre d'un jujubier. Ultérieurement, par intervention d'un de ses successeurs, la charge de maître de la terre a été enlevée aux Ninisi de Pilimpikou et confiée à des immigrés venus de Pélla (localité du Konkistenga, située à 30 km environ au sud-est de Pilimpikou). Une vive controverse oppose jusqu'à présent le lignage des Ninisi de Pilimpikou et le lignage qui détient la charge de maître de la terre par décision de l'autorité politique. Les premiers estiment être les seuls prêtres authentiques de la terre du lieu, tandis que les seconds prétendent simplement que les droits de leurs prédécesseurs sont périmés [1]. En pratique, les Ninisi originaires de Pilimpikou continuent à faire des sacrifices à la terre *tenga* et à leur ancien *tempeelem*, tandis que les sacrifices solennels — notamment ceux offerts dans le cadre du commandement local — sont toujours effectués par le maître de la terre officiel.

Du chef des Ninisi de Tolo (quartier de Samba), nommé Tibo, naaba Tengzondé accepta le don d'un bélier, d'un coq blanc et d'un canari de miel; d'après une tradition particulière, il aurait même accepté le don d'une femme. Puis il demanda à Tibo de lui choisir un emplacement où s'établir avec sa troupe, et d'y effectuer les sacrifices requis par les puissances surnaturelles du lieu. Depuis lors, les Ninisi de Tolo sont demeurés les gardiens du plus ancien lieu de sacrifice au *tempeelem*; et ils prétendent que la présence de leur doyen de lignage est nécessaire pour la bonne réalisation des sacrifices offerts à la terre par les prêtres des chefs — mais ceux-ci n'en tiennent pas compte.

Jusqu'à leur départ pour Koulouéogo, sous le règne du chef de Samba naaba Bagwendé, les descendants des Ninisi de Basgoéma ont conservé la prérogative de présider aux rituels relatifs au *tempeelem* de cette localité.

A Rokounga, la charge de maître de la terre est passée des mains du Mossi fondateur de la localité à un forgeron sikoaba, nommé Kafando, originaire de Kaba.

Ailleurs, la charge de *teng'soba* a été généralement confiée à un parent de naaba Tengzondé ou à un membre de sa suite, avec mission de commander le pays — « hommes et terres ».

b) COMMANDEMENT RÉGIONAL DE BATONO.

D'après la version de la cour du chef de Batono, le fondateur de ce commandement, naaba Gnignemdo, aurait trouvé la région de Batono dépeuplée. Les Ninisi qui y avaient habité se seraient enfuis peu avant son arrivée, à l'occasion du passage d'une première troupe non identifiée de conquérants ou de pillards; naaba Gnignemdo n'aurait rencontré que les vieux et les infirmes incapables de fuir. A Batono même, le chef mossi aurait découvert un vieillard paralytique, caché sous une jarre. La tradition rapporte que naaba Gnignemdo a donné une de ses filles à ce vieillard, après que celui-ci lui eut montré où il devait installer son enclos et eut accompli un sacrifice à cet endroit — bien que le chef mossi fût accompagné par un prêtre venu avec lui de Ouagadougou (quartier Kamsaonghin). Les descendants de ce vieillard ninisi forment actuellement le lignage Tiendrébéogo, installé dans le quartier Mansago de Batono.

L'alliance matrimoniale et la coopération rituelle entre un représentant des Ninisi et le chef mossi à Batono rappellent l'entente établie entre Nyonyose et Mossi dans l'Oubritenga, lors de la fondation de l'Etat de Ouagadougou. On relève toutefois entre ces alliances une différence très importante par ses implications sociales: dans l'Oubritenga, c'est l'autochtone qui a donné une femme de son lignage au chef mossi, tandis qu'à Batono c'est le chef mossi qui a donné une de ses filles à l'autochtone — les descendants de naaba Zoungrana sont les neveux utérins des Nyonyose, mais la relation est inverse entre Mossi et Ninisi de Batono. A ce propos, on peut se reporter à cette analyse de VERDIER (1965, p. 337):

« L'alliance matrimoniale avec l'autochtone apparaît comme un substitut, sur le plan social, de l'alliance sacrificielle avec la terre, sur le plan religieux: celle-ci justifie les droits fonciers du premier occupant et fonde la chefferie de terre, celle-là consacre l'installation de l'immigrant et légitime l'implantation de la chefferie politique. »

1. La confusion est d'autant plus difficile à dissiper que les deux lignages portent le même nom Sama, et habitent le même quartier.

Les membres du lignage Tiendrébéogo de Batono ont gardé jusqu'à présent des prérogatives dans le domaine religieux et sur le plan politique. Ils sont considérés comme enfants d'une fille de chef, et ils jouissent de tous les privilèges qui s'attachent à ce statut. Mais c'est en tant que descendant des Ninisi, que le doyen du lignage est maître de la terre de Batono et doyen des maîtres de la terre du commandement régional. C'est lui ou son représentant qui accomplit les sacrifices solennels sur les autels de la terre de Batono, qui désigne les emplacements où doivent être enterrés les morts de cette localité, participe symboliquement au creusage des tombes et y dépose les cadavres. Sa prérogative la plus originale est sa prééminence dans le collège des « électeurs » du chef, qui comprend par ailleurs le *tan-soba*, le *wiidi-naaba* et le *kam-naaba*. Au moment d'une succession au commandement régional, c'est le maître de la terre qui désigne le nouveau chef ; et il serait néfaste de contester son choix : car il représente le plus parfaitement la population — il est le plus ancien du peuple et son statut socio-ethnique lui interdit toute ambition politique personnelle.

A Itian, on rapporte que naaba Oubri — il s'agit sans doute de naaba Gnignemdo — a trouvé des Ninisi qui acceptèrent de céder, en échange d'un bœuf, certains autels de la terre en leur possession ; ces autels auraient été confiés à un prêtre de la suite du chef mossi, le *yir'soba*.

Dans les autres localités du commandement régional, les maîtres de la terre ne sont pas ninisi. Ce sont le plus souvent des descendants d'immigrés, venus à la suite des chefs mossi de Batono, qui sont chargés des fonctions rituelles relatives à la terre.

c) Commandement régional de Dakola.

Le fondateur du commandement régional de Dakola, naaba Kobgo, avait également emmené des prêtres lorsqu'il quitta Ouagadougou pour établir à son compte sa domination sur un territoire à l'ouest. La tradition est assez pauvre au sujet des relations entre ce chef mossi et les Ninisi de la région qu'il soumit. On rapporte qu'à Karéo, naaba Kobgo trouva un Ninisi paralytique réfugié sur un tamarinier ; il lui confia le soin d'accomplir les rituels relatifs à la terre. A Pélla, naaba Kobgo confirma dans la fonction sacrée de *tiibo-naaba* [1] un Ninisi originaire de Bonogo (près de Saponé), déjà installé en ce lieu ; et jusqu'à maintenant, le *tiibo-naaba*, qui est un descendant de ce Ninisi, est prêtre d'un *tempeelem* particulier. Mais ce fut à un membre de sa suite que naaba Kobgo attribua la charge de maître de la terre du quartier Soa, qui était habité par des Ninisi. A Tyè, la fonction de maître de la terre resta le privilège du doyen de lignage qui devint en même temps l'intermédiaire politique entre les populations sikoaba de cette localité et le chef mossi [2]. C'est le maître de la terre de Tyè qui désigne les emplacements des tombes des chefs de Dakola. Dans les autres localités du commandement, la charge de maître de la terre a été souvent attribuée à un parent du chef ou à un membre de sa suite.

L'analyse détaillée de plusieurs cas particuliers serait nécessaire pour définir de manière satisfaisante les nouveaux types de relations entre les hommes et la terre instaurés par les Mossi.

Lorsque naaba Kobgo s'installa dans la localité de Dakola, il nomma maître de la terre, *teng'soba*, le doyen du lignage formant le quartier Loungo. Il conserva pour lui seul le titre de *teng'naaba*, qui peut être traduit par l'expression « chef du pays ». Le maître de la terre avait pour fonction d'être le prêtre de la terre et le gardien de l'intégrité du territoire de la localité. Plus tard, quand les chefs du commandement régional s'installèrent à Bouré, un chef dont le nom n'a pas été retenu confia au doyen du quartier Widi la charge de le représenter à Dakola. De cette façon, il créa par décision

1. Le *tiibo-naaba* est le prêtre de l'autel *tiibo* et des autels secondaires qui y sont associés. La forme, l'origine et la fonction exacte du *tiibo* de Pélla ne sont pas connues. On trouve une définition du terme *tiibo* dans Alexandre, 1953 (p. 394) : « Phallus stylisé de grandes dimensions, possédé par les devins (baghba), et auquel on fait des sacrifices pour obtenir des enfants. » Les fonctions du *tiibo* de Pélla sont certainement plus nombreuses et plus variées. Il pourrait être intéressant de rapprocher cet autel ainsi défini du *suku*, décrit par Meline, 1937-1938, étant donné que le *tiibo-naaba* de Pélla est ninisi et sikoaba. La désignation par le mot *naaba* d'un prêtre d'origine ninisi et sikoaba ne corrobore pas le schéma qui présente les termes *naaba - soba*, et les concepts relatifs aux pouvoirs politiques et religieux, comme étant toujours en opposition formelle et pratique. Ce cas n'est pas exceptionnel.

2. Le cumul par un même individu de fonctions politiques et de charges religieuses relatives à la terre est assez fréquent. Cf. Ilboudo, 1966 (p. 88).

autoritaire, une unité politique et administrative nouvelle, imposée de l'extérieur à la société lignagère établie là. La fonction de *teng'soba* fut retirée au doyen de Loungo, et confiée au doyen de Widi en même temps que sa fonction politique. Les deux types de fonctions sont depuis lors assumées par une seule personne appelée *teng'soba*, qui se porte garant devant le chef et devant les ancêtres de l'ordre social fondé sur la portion de terre qui constitue le territoire de la localité. Le *teng'soba* est responsable devant le chef de l'ordre politique instauré par le commandement régional; et en même temps, il est intercesseur officiel auprès de la terre et des ancêtres qui y sont enterrés, en faveur de la collectivité dont il est le prêtre parce qu'il « commande » la terre. Cette terre de Dakola est donc perçue comme étant à la fois un territoire soumis à une autorité politique et la terre des ancêtres; et c'est une même personne appelée *teng'soba*, qui est gardienne de cette terre considérée sous les deux aspects.

Sur le plan proprement foncier, le *teng'soba* de Dakola devait traditionnellement contrôler l'accès aux terres. Il donnait aux étrangers l'autorisation de s'installer, les terres vacantes se trouvaient sous sa juridiction, et par sa fonction il était un juge irrécusable pour les questions relatives à la possession et à l'usage des terres. A l'heure actuelle, le rôle foncier du *teng'soba* est médiocre: toutes les terres sont depuis longtemps appropriées par les lignages et segments de lignage, et ce sont les doyens de chaque lignage ou les chefs de quartier (lorsqu'un quartier groupe plusieurs lignages, comme à Widi et Segden) qui règlent les litiges fonciers survenant entre les personnes placées sous leur autorité. Le *teng'soba* n'intervient qu'en cas de contestation entre quartiers de Dakola, ou entre cette localité et une autre localité à propos de la propriété ou de l'usage de la terre.

Le pouvoir du *teng'soba*, d'essence sociale et religieuse, présente des particularités remarquables selon les localités. Là où un chef mossi a reconnu comme *teng'soba* le Ninisi qui détenait cette fonction dans la communauté ninisi, la situation traditionnelle s'est maintenue jusqu'à présent: l'aspect religieux prime l'aspect politique; le *teng'soba* détient son pouvoir de la terre elle-même et des ancêtres qui en furent les premiers occupants, la volonté du chef étranger ne l'a pas institué mais seulement confirmé dans cette fonction. Le *teng'soba* est alors l'héritier d'une alliance religieuse primitive, qui n'a pas été essentiellement détériorée et remodelée par le pouvoir politique des chefs mossi.

Pour exprimer leur autonomie religieuse par rapport au commandement du chef, les Sikoaba de Tyè répètent au moyen de leurs sifflets le refrain suivant: « La poule a pondu de l'argent, elle ne peut le couver... Les Sikoaba ont leur masque, personne ne peut le ravir. Le chef a son commandement, personne ne peut le ravir. Personne ne peut ravir [le masque ou le commandement] ». Ce refrain signifie que nul ne peut prendre à autrui ce qui est son pouvoir propre, sous peine de ressembler à une poule incapable de couver de l'argent [1].

2. Répartition des pouvoirs relatifs à la terre.

Batono offre l'exemple d'une situation assez conforme au schéma habituellement décrit du système politico-religieux mossi. Mais on a vu qu'ailleurs, après une période caractérisée par diverses formes provisoires et occasionnelles d'alliance et de coopération avec les Ninisi, les chefs mossi de la région étudiée ont généralement instauré un ordre nouveau sur les territoires qu'ils contrôlaient [2].

1. Les Sikoaba de Tyè sifflent ce refrain en présence du chef à diverses occasions, et en particulier pour prendre congé quand le chef semble vouloir les retenir contre leur gré.

2. IZARD, 1967 (p. 275), a également noté la présence fréquente de chefs de terre auprès des Nakomse en campagne pour la conquête de nouveaux territoires, et il ajoute: « [Cela] remet en question la relation entre maîtrise de la terre et autochtonie, mais non entre maîtrise de la terre et occupation initiale du sol, cette notion pouvant concerner des terroirs vierges provenant de terroirs plus larges sur lesquels les *têg-bisi* autochtones exercent leur autorité: il y a alors association d'un *têga* local, fragment du *têga* des *têg-bisi* autochtones, et d'un autel apporté d'ailleurs. » Cette explication tente de concilier les faits avec l'idée généralement admise du respect par les chefs mossi des prérogatives religieuses des autochtones en ce qui concerne la terre. Mais dans l'ouest du Mossi, la superposition de « l'autel apporté d'ailleurs » au « *têga* local » a été plus fréquente que l' « association », et il y a eu simple substitution dans bien des cas.

Sur le plan religieux, cet ordre nouveau devait être géré par ceux qui commandaient le pays ou tout au moins sous leur surveillance immédiate, c'est-à-dire par des personnes nommées ou confirmées dans ces fonctions par les chefs. Le rôle d'intercesseurs auprès de la terre de leurs ancêtres ne fut normalement conservé par les Ninisi que pour les portions du territoire restées sous leur dépendance du fait d'un contrôle politique.

S'il arrive, comme à Pilimpikou, que les descendants des premiers occupants reviennent périodiquement de loin sur la terre de leurs ancêtres pour y effectuer des sacrifices, leur pratique est considérée comme étrangère à l'ordre religieux mossi. Les nouveaux occupants des terres n'accordent guère d'attention à ces rituels, dont ils n'attendent pour eux-mêmes aucun effet bénéfique. Le maître de la terre de Pilimpikou, conscient d'être l'unique prêtre autorisé de la terre de cette localité, est opposé à ces pratiques : « S'il nous arrivait de surprendre des étrangers en train de sacrifier sur notre terre, nous les chasserions aussitôt : agir comme eux, c'est commettre un vol ! »

Quand les chefs mossi de Samba ou de Dakola demandent aux Ninisi d'intervenir auprès de la terre et de leurs ancêtres afin de solliciter fécondité et fertilité pour l'ensemble du commandement, cette démarche est analogue à celles effectuées par ces chefs auprès des Nyonyose de Pilimpikou ou des Yarse de Somyaléguèm (tous installés dans la région après l'arrivée de naaba Tengzondé), ou encore auprès d'un quelconque personnage réputé puissant dans l'ordre religieux (quel que soit son rapport personnel avec la terre). Dans ces commandements régionaux, les Ninisi ne contrôlent efficacement aucun domaine religieux réservé, les Mossi ne se trouvent jamais par rapport à eux en situation de dépendance stricte [1]. Ces observations ne concordent pas avec les conclusions trop catégoriques de TAUXIER sur la séparation des pouvoirs politiques et des pouvoirs religieux relatifs au culte de la terre :

> « Quand les Mossi envahirent et conquirent le pays, ils mirent, au fur et à mesure de la conquête, à la tête de tous les villages et de tous les cantons, des hommes de leur race, pour s'assurer la soumission de la population vaincue, mais ils ne pensèrent jamais [...] qu'ils fussent qualifiés pour offrir des sacrifices à la terre de l'endroit et aux divinités du lieu » [2].

De telles affirmations ont été souvent reprises et ont conduit divers auteurs à des conceptions schématiques et fausses concernant l'organisation politico-religieuse des Mossi. Dans maints endroits, en fait, les envahisseurs mossi ont laissé une part du pouvoir politique aux mains des anciens occupants de la terre ; et souvent, ils ont imposé un nouveau culte de la terre, célébré par des prêtres venus avec eux ou même par des Mossi du commun nommés par eux aux charges rituelles.

Les enquêtes menées à Samba, Dakola et Batono montrent que, dans cette région, le rôle de maître de la terre ne revenait pas systématiquement à un groupe socio-ethnique spécialisé [3]. Par ailleurs, l'origine socio-ethnique diverse des maîtres de la terre et le caractère vague et fluctuant des relations hiérarchiques qui les unissent excluent pour cette région l'hypothèse selon laquelle leur organisation constituerait les « vestiges d'un pouvoir politico-religieux centralisé qui aurait dominé le pays avant la conquête Dagomba, ou même, la réplique du pouvoir centralisé des Nabas (gens du soleil) mais concernant les Nioniosés (gens de la terre) » [4]. Les Ninisi du quartier Tolo de Samba,

1. SKINNER, 1964a (p. 134), expose un point de vue semblable : « The Mossi chiefs insisted on the primacy of the nam over any other power. They employed the tengsoba-damba to intercede with tenga for the welfare of their subjects, but they never allowed the priests to control them [...]. In fact, the Mossi rulers later used Islam and its adherents in the same manner as they had used the aboriginal religion. »

KABORE, 1966 (p. 113), fait également remarquer que « si le naaba ne peut sacrifier, il ne faut pas perdre de vue que le tingsoba ne peut entreprendre de sacrifices sans son autorisation. »

2. TAUXIER, 1912 (pp. 594-595).

3. Pour les commandements régionaux de Samba, Dakola et Batono, on ne retiendra pas les conclusions suivantes présentées par BOUTILLIER, 1964 (p. 41) : « Tous les chefs de terre font partie du clan Nioniosé des Sawadogo et, au fur et à mesure de l'expansion mossi causée par les conquêtes, l'expansion démographique et la recherche de nouveaux terrains de culture, aussitôt qu'un groupe de quelque importance s'installait dans une zone préalablement vide de toute occupation humaine, soit un Sawadogo faisant partie du groupe migrant revenait dans son village originel se faire investir de la dignité de tenga-soba, soit le village le plus proche du nouveau village envoyait un Sawadogo qui, grâce à une délégation du pouvoir devenait tenga-soba à son tour. »

4. BOUTILLIER, 1964 (p. 41). L'auteur de la seconde hypothèse, cité par BOUTILLIER, est ZAHAN (1961).

descendants des premiers occupants, qui prétendent être les authentiques maîtres de la terre de leur localité, ne sont en relation ni avec les Ninisi du quartier Mougouniguen de Pilimpikou, qui sont pareillement les premiers occupants de leur localité et se prétendent authentiques maîtres de la terre, ni avec ceux de Batono, premiers occupants et maîtres de la terre reconnus. Ces trois localités sont à si courte distance que des relations régulières et caractéristiques entre maîtres de la terre se seraient probablement maintenues à travers le temps, si elles avaient à un moment existé dans le cadre d'une institution politico-religieuse régionale.

Le commandement institué par les chefs mossi sur la région de Dakola s'appliquait aux hommes et aux terres de manière indissociable: tout le pays se trouvait placé sous leur puissance. Le territoire qu'ils avaient soumis était devenu leur domaine, *soolem* [1]: chaque chef se présentait comme un maître absolu, affirmant que toute vie et toute chose établies en ce lieu se trouvaient sous sa dépendance. Un proverbe mossi, souvent cité dans la littérature ethnologique, exprime de façon imagée et convaincante ce pouvoir: « Le crapaud et le contenu de son ventre appartiennent au serpent ». Mais cette domination était essentiellement d'ordre politique, elle n'avait que peu de conséquences économiques. En ce qui concerne les terres, les chefs n'exerçaient pas de contrôle foncier systématique. Leur attention ne s'appliquait normalement qu'aux problèmes posés par la création et la gestion d'unités territoriales définies sous l'angle politique. En fait, ils veillaient à ce que leurs sujets ne fussent jamais lésés dans leurs droits fondamentaux: celui qui se plaçait sous l'autorité d'un chef pouvait attendre de son protecteur qu'il lui garantisse la jouissance tranquille d'une terre suffisante pour ses besoins. En somme, le pouvoir des chefs n'a traditionnellement pas eu recours à l'appropriation des terres pour établir et maintenir les relations de dépendance qui forment la trame de l'organisation politique de la société mossi [2].

D'après BOUTILLIER (1964, p. 24), l'étendue des droits fonciers des chefs a augmenté parallèllement aux charges liées à leur fonction:

> « Grâce, en effet, au pouvoir politique de leur « clan », [les chefs mossi] se sont fait attribuer des patrimoines fonciers importants qu'ils ont pu mettre en valeur par l'effet de leur domination sur leurs sujets [...]. Les deux aspects de leur pouvoir, octroi de terres, prestations de services, sont à l'origine de ce glissement de l'impérium au dominium proprietatis [...]. »

Il semble toutefois, que ce processus d'accaparement de titres fonciers par les chefs se soit surtout développé depuis l'époque coloniale, notamment en liaison avec les cultures de rapport.

Enfin, il reste à esquisser le rôle que continuent à jouer actuellement les maîtres de la terre. Pour l'ensemble de la région de Yako, l'évolution du système foncier s'est surtout caractérisée par un processus d'appropriation des terres par des unités sociales de plus en plus réduites, à la suite d'une occupation du sol sans cesse plus dense en raison d'une forte expansion démographique. Dans ce contexte où les litiges fonciers se sont multipliés, les fonctions juridiques des maîtres de la terre se sont précisées et ont pris une importance considérable. Les tribunaux coutumiers, institués par l'administration coloniale, ont renforcé la position des maîtres de la terre en ayant systématiquement recours à leur compétence. On notera cependant que pour justifier leurs fonctions juridiques en matière foncière, les maîtres de la terre invoquent volontiers l'essence religieuse de leur pouvoir (sous forme d'une référence à l'alliance originelle établie avec le sol par leurs ancêtres ninisi ou mossi, ou par allusion à la valeur intrinsèque de leur témoignage garanti par la terre des ancêtres dont ils sont les prêtres). La détermination proprement politique, même quand elle a été historiquement première comme ce fut le cas à Dakola, semble passer au second plan lorsqu'il s'agit de justifier des prérogatives relatives à la terre.

1. *Soolem*, de *so*: « Etre maître de, avoir droit sur, posséder », ALEXANDRE, 1953 (p. 326).

2. « The Mossi chiefs did not own the land, but they controlled it and assignedland rights to their subjects », SKINNER, 1964a (p. 107).

« L'autorité [des chefs] s'exerçait sur les biens et les hommes sans atteindre la propriété foncière elle-même », KABORE, 1962 (p. 615). Cet auteur écrit à la suite du texte cité que la propriété foncière était la « prérogative des autochtones »; tel n'a cependant jamais été le cas dans l'ouest du Mossi, où les droits fonciers sont habituellement détenus par les cultivateurs dont les ancêtres ont défriché les terres. Parfois seulement, les autochtones conservent des prérogatives d'ordre religieux. Cf. aussi PAULME, 1963 (p. 127).

Pour illustrer le rôle foncier que les maîtres de la terre prétendent jouer jusqu'à nos jours, il suffit de citer ces deux témoignages :

« Je suis l'une des personnes les plus âgées de Kona actuellement, je ne dois pas ignorer les formes usitées selon notre coutume dans les dons des terres cultivables. Nous sommes les « Tengsobrambas » de ce village. Ce sont nous autres qui donnons les terres à cultiver à ceux qui en font la demande [...]. Nous pouvons disposer de toute la brousse : c'est notre bien » [1].

« Mes ancêtres sont les premiers à s'installer dans ce village. Toute terre existant dans ce village est leur propriété. Ils la disposent et la distribuent à leur gré » [2].

En dépit de ces affirmations, on observe actuellement un processus de rapide détérioration des pouvoirs des maîtres de la terre. Depuis que la célébration de la fête annuelle appelée *tengana* a été interdite par l'administration, de même que le recours à la justice de la terre, les maîtres de la terre ont de moins en moins l'occasion d'user publiquement de leurs pouvoirs religieux. Par ailleurs, les failles apparues dans le système des croyances traditionnelles ne font que s'élargir sous l'effet d'un individualisme économique croissant, sous l'influence des changements liés aux migrations et aux progrès des religions importées (Islam et Christianisme). Les communautés religieuses se disloquent, les menaces de sanctions surnaturelles perdent leur efficacité, et le maître de la terre n'intervient plus que rarement. Son rôle juridique diminue pareillement, dans la mesure où la rareté croissante des terres a pour conséquence l'appropriation individuelle et un système de culture quasi permanente.

LES MODALITÉS DE L'APPROPRIATION ET DE L'USAGE DE LA TERRE

A. — REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

L'expression *ziig'soba* [3], qui signifie littéralement « maître du terrain », est employée pour désigner l'individu qui détient en dernier ressort le contrôle foncier sur une portion de terre. Le *ziig'soba* est en effet seul habilité — dans les limites prévues par la coutume — à permettre l'usage des terres qu'il contrôle. Son droit sur ces terres est généralement rendu en français par les expressions suivantes : droit de possession, droit d'appropriation, ou droit de propriété. Le terrain qui est l'objet de ce droit constitue le *soolem* du *ziig'soba*, ce qui est traduit par les termes possession, appropriation, ou propriété.

La notion occidentale de propriété foncière implique une objectivation et une valorisation sociologiquement déterminantes de ce qui est possédé. Ainsi, la propriété constitue par elle-même un facteur qui affecte directement les relations sociales, en ce sens qu'elle intervient comme médiation objective efficace dans les rapports entre les personnes. Elle contribue à déterminer le statut social des individus et des groupes en créant entre eux des relations de domination et de dépendance par

1. Audience foraine du 10 janvier 1960, tenue par le Tribunal du premier degré de Yako, à Kona, canton de Dakola ; la déclaration citée a été faite par Kounikorgo Ginoréquem, *teng'soba* de Kòna. Arch. du Tribunal du premier degré de Yako, n° 22.

2. Audience foraine du 9 mars 1962, tenue par le Tribunal du premier degré de Yako, à Kapon, canton de Tolèha ; la déclaration citée a été faite par Dianda Konouabzanga, *teng'soba* de Kapon. Arch. du Tribunal du premier degré de Yako, n° 56.

3. *Ziig'soba* : de *ziiga*, terrain, et de *soba*, maître.

l'intermédiaire de l'univers matériel. Mais cette notion de propriété ne peut pas rendre compte des types de relations qui existent traditionnellement entre un *ziig'soba* et son *soolem*, ni entre le *ziig'soba* et ses parents ou voisins à propos de son *soolem*. Ici, les biens matériels n'ont qu'un rôle secondaire de médiation dans les relations entre les personnes. Dans la situation traditionnelle, ces relations sont essentiellement conditionnées par les statuts sociaux des partenaires — statuts qui ne peuvent en aucun cas résulter directement d'une situation matérielle.

C'est à la suite d'une promotion de caractère social qu'un individu peut devenir *ziig'soba* en héritant d'un *soolem* ou en obtenant l'autorisation d'en créer un nouveau, mais ce n'est pas l'acquisition matérielle du *soolem* qui entraîne un changement du statut social. Au reste, le *ziig'soba* ne peut user des droits qu'il détient sur son *soolem* que dans le cadre précis de la coutume. S'il ne manque pas de terre, il ne peut pas — sans raison grave — refuser à ses parents ou à ses voisins le droit de cultiver sur son *soolem* une portion de terre suffisante pour assurer leur subsistance. Dans les mêmes conditions, il doit accorder un droit d'usage sur sa terre à un étranger qui lui en fait la demande. Sur le plan économique, la terre est avant tout destinée à produire les biens nécessaires à la survie de chaque groupe; elle ne rapporte pas de rente foncière, elle ne doit pas être utilisée pour une exploitation du travail d'autrui en dehors des structures sociales traditionnelles de dépendance (d'origine politique, lignagère ou familiale) [1]. Dans la société lignagère ancienne, l'exploitation du travail des dépendants ne résultait pas d'une inégalité définitive des statuts sociaux et économiques, mais seulement d'une situation provisoire dans la hiérarchie de ces statuts; dans ces conditions, l'exploitation du travail d'autrui ne pouvait pas engendrer de disparités économiques permanentes [2].

L'évolution récente des relations entre les hommes et la terre tend à instaurer un régime de propriété analogue à la propriété de type occidental. Néanmoins, cette évolution reste elle-même largement dominée par les situations et les conceptions traditionnelles. Ce sera donc en tenant compte des remarques qui précèdent que — faute de terme français plus adéquat — le mot possession sera employé dans la suite de cette étude.

L'expression *puug'soba* [3] désigne le « maître d'un champ », c'est-à-dire l'individu qui exploite un champ — qu'il soit lui-même le *ziig'soba* de ce champ ou qu'il détienne seulement un droit d'usage sur cette terre [4].

B. — LES RAPPORTS ENTRE L'ORGANISATION SOCIALE ET LE SYSTÈME DE RÉPARTITION DES DROITS FONCIERS.

L'appropriation des terres était autrefois une prérogative des unités lignagères au niveau des lignages mineurs. Tant que des terres demeuraient disponibles à l'intérieur des limites du territoire de Dakola, chaque lignage mineur installé dans la localité constituait son domaine, *soolem*, au fur et

1. Les menus cadeaux offerts aux possesseurs du sol par les bénéficiaires d'un droit d'usage ne constituent nullement un rapport foncier, ils font partie de la catégorie commune des biens et services échangés entre voisins ou amis pour maintenir de bonnes relations.

Dans *Colloque sur les cultures voltaïques*-Sonchamp, 1967 (p. 20), PAGEARD affirme que « c'est une offense majeure à la terre, à la force qu'elle représente, de ne pas s'y soumettre totalement et de vouloir tirer un profit de la terre, un profit qui ne soit pas entièrement naturel, comme les enfants et la subsistance ».

2. Sur les terres des chefs, l'exploitation du travail des captifs résultait d'une inégalité permanente des statuts sociaux et maintenait une inégalité économique définitive; c'est un cas particulier.

3. *Puug'soba*: de *puugo*, champ, et de *soba*, maître.

4. Il n'y a pas de terme more particulier pour désigner la situation d'un individu qui est à la fois *ziig'soba* et *puug'soba* d'un champ. Dans ce cas, le *puug'soba* dira simplement à propos de sa terre « *mam soolem* », c'est-à-dire « ma possession »; et dans le cas contraire, le *puug'soba* dira « *pa* (ou *ka*) *mam soolem ye* », « ce n'est pas ma possession ».

Il n'existe pas non plus de termes more propres pour désigner les différentes sortes de droits d'usage: ces droits, décrits par périphrases, expriment l'expérience vécue concrètement — soit une expérience fluctuante qui n'a pas été codifiée.

à mesure de l'accroissement démographique du groupe et de l'augmentation correspondante de ses besoins en biens vivriers. Ainsi, les droits de possession sur la terre ont été institués progressivement, le terroir de Dakola n'a jamais fait l'objet d'un partage systématique entre les lignages.

Jusqu'à une époque assez récente, les étrangers n'éprouvaient aucune difficulté à obtenir des droits de culture de leurs hôtes, car ils étaient accueillis avec empressement. Tout groupement local souhaitait en effet pouvoir augmenter son volume et étendre le réseau de ses relations. Et chaque chef désirait grouper sous son commandement le plus grand nombre possible de personnes, de façon à augmenter son prestige et à multiplier les potentialités socio-économiques et culturelles de ses sujets en même temps que les siennes propres. Selon une ancienne constatation des Mossi, « ce n'est pas par le nombre des naissances qu'un village ou un pays prend de l'importance, mais plutôt par l'installation de nouveaux venus, d'étrangers » [1]. La terre n'avait pas de valeur économique susceptible de faire obstacle à l'installation des étrangers; au contraire, le prêt et le don de terre contribuaient à l'instauration de nouvelles relations et à leur maintien. Les droits d'usage temporaire sur les terrains de culture cédés aux étrangers se transformaient généralement en droits d'usage permanent au cours des années, puis en droits de possession lorsque les champs avaient été créés par les étrangers sur une brousse libre ou si les droits des premiers possesseurs étaient tombés dans l'oubli. Mais à présent, le manque de terre est devenu tel qu'il constitue parfois une cause contraignante d'émigration: cette nécessité est ressentie avec regret par les chefs et les communautés locales [2].

Dans l'ancienne société mossi, chaque domaine lignager était la possession collective des membres du lignage. Les droits résultant de cette appropriation étaient détenus par le doyen de lignage. Celui-ci devait veiller à l'intégrité de l'espace lignager hérité des ancêtres — particulièrement quand la terre commença à manquer; et c'est lui qui accordait aux membres de son lignage les droits d'usage sur la terre en fonction de leurs besoins. Théoriquement, la terre lignagère pouvait être périodiquement redistribuée entre les membres du lignage, pour ajuster les droits aux besoins fluctuants des groupes familiaux. Si l'étendue d'un domaine lignager était trop vaste par rapport à la capacité de travail du lignage qui en était détenteur, le doyen du lignage pouvait accorder des droits d'usage sur des parcelles du domaine à des voisins ou à des étrangers qui lui en faisaient la demande (soit pour s'y installer, soit pour y cultiver). Mais depuis longtemps, semble-t-il, une certaine rigidité dans la transmission des droits d'usage s'est substituée à la possibilité théorique de redistribution périodique des terres lignagères. Le lot des terres communes dont l'usage était soumis au contrôle direct et permanent des doyens de lignage a été progressivement partagé en parcelles, et leur usage est devenu un droit héréditaire strict à l'intérieur des segments des lignages mineurs. Seuls les champs des ancêtres, *kiims'puuto*, ne peuvent pas être partagés. Devant produire le sorgho rouge offert aux ancêtres à la fête annuelle de la nouvelle bière, ces champs restent obligatoirement sous le contrôle direct des chefs de lignage; ils sont le plus souvent de faible superficie.

La pratique du partage foncier suscite inévitablement des inégalités et des tensions. Quand un groupe s'estime lésé lors d'un partage, ou s'il manque de terres de culture à la suite d'un accroissement important de son volume démographique, il peut chercher à emprunter des terres concédées à d'autres groupes familiaux de son lignage, ou il quitte l'espace lignager pour emprunter de la terre à un autre groupe de parenté, ou encore il fonde un domaine propre sur une terre libre ou non strictement appropriée — située au-delà des zones de champs permanents. Les informations certaines font défaut sur les modes d'appropriation des terrains de brousse ayant été cultivés de manière épisodique seulement, mais il semble que ces terrains puissent être transformés en *soolem* par une unité sociale qui s'y installe avec l'accord de celui qui les avait antérieurement exploités — si toutefois le souvenir de l'ancien *puug-soba* est conservé. On a déjà noté la grande souplesse du régime ancien des droits fonciers: des droits d'usage temporaire pouvaient se convertir en droits d'usage permanent, et finir

1. *Coutumes mossies...*, 1933, (p. 77).

2. SKINNER, 1964a (p. 123) a fait la même observation: « A Yirisoba who could not obtain adequate land on which to grow food for his family left the district and sought land elsewhere, especially among his mother's patrilineage. However, village and district chiefs always tried to prevent this because they did not like to lose any of their subjects. »

par se transformer en droits de possession au fil des années — même s'agissant de terres antérieurement appropriées. Mais ces mutations des divers droits relatifs à la terre sont devenues exceptionnelles à mesure que le manque de terre a été ressenti plus vivement. Le système foncier est en voie de se figer.

L'évolution du régime foncier a donc passé par les stades suivants: appropriation progressive de l'ensemble des terres de Dakola au fur et à mesure de l'implantation des différents lignages mineurs sur ce territoire et de l'accroissement de leurs besoins; création d'un système de plus en plus rigide de transmission des droits de possession et d'usage faisant suite à un régime d'ajustements permanents des terres à l'intérieur des lignages; apparition de diverses formes de prêts de terre permettant de répondre aux besoins réels; puis morcellement des domaines lignagers entre les individus qui étaient reconnus détenteurs de droits d'usage hérités sur ces terres. Au domaine communautaire du lignage se sont substitués des *soolem* particuliers détenus par les divers chefs de famille. Ce processus de morcellement des possessions foncières est accéléré par le partage des terres comme biens d'héritage.

Les transactions portant sur les terrains de culture constituent l'ultime étape remarquable de l'évolution du régime foncier. Il est certain que vendre la terre « est en quelque sorte incompatible avec le concept même de terre dans le droit coutumier » [1], car la terre ancestrale est théoriquement inaliénable sous peine de graves sanctions sociales et religieuses. La terre sacrée ne doit pas être source de profit pour quelques-uns au détriment des autres. Et personne, à l'intérieur des lignages, n'avait autrefois autorité pour vendre une part des terres lignagères [2]. En fait, le problème des transactions foncières ne se posait pas vraiment dans la société traditionnelle: on ne cherchait pas à acheter des terres aussi longtemps qu'il était facile de trouver de la brousse libre ou d'emprunter gratuitement des terrains de culture [3]. C'est seulement depuis que le manque de terre est devenu grave dans certaines localités, que la terre s'est transformée en un bien économique négociable; mais cette nouvelle caractéristique de la terre supplante peu à peu ses particularités traditionnelles. Plusieurs cas de vente de terrains de culture ont été notés au cours de l'enquête, et les archives du tribunal du premier degré de Yako contiennent les minutes de quelques procès concernant de telles ventes.

Une certaine ambiguïté affecte parfois les transactions sur les terres: il arrive que le « vendeur » du terrain s'imagine qu'il s'agit d'un prêt à long terme à titre onéreux, tandis que l'acheteur pense qu'il y a transfert des droits de possession. Sans doute les prêts à titre onéreux, également contraires à la coutume, ont-ils été institués avant les ventes et sont-ils jusqu'à présent plus fréquents [4]: ces prêts constituent une étape entre le système traditionnel et un système foncier moderne. Comme le droit coutumier n'a pas entériné la pratique des ventes de terre, la validité de ces ventes est souvent contestée par les héritiers du vendeur. Mais les transactions sans équivoque et déjà anciennes sont assez nombreuses pour que la pratique de la vente des terres puisse être considérée comme un fait socio-économique important dans cette région.

Ainsi, aux environs de 1935, Guiguemdé Songainabin, cultivateur à Pilimpikou, a acheté un champ de 4,5 ha pour mieux satisfaire les besoins croissants de sa famille. Le vendeur, Guiguemdé Tarpéko, de la même localité, s'est trouvé contraint à vendre cette terre pour se procurer immédiatement de quoi nourrir les siens, menacés par une famine. Le prix du terrain a été fixé à trente mille cauris; la moitié de la somme devait être versée sans délai, et le reste après une année de culture. Les deux versements ont été effectués devant naaba Tigré, chef du commandement régional, en présence de deux témoins; et le chef a précisé que le vendeur perdait définitivement tous ses droits sur le terrain

1. BOUTILLIER, 1964 (p. 47).

2. HAMMOND, 1966 (p. 77): « No individual and no group has the right to alienate land. »

3. OUEDRAOGO et PROST, 1948 (p. 18), notent à ce sujet: « Outre que le caractère collectif de la propriété ne facilite pas ces opérations [location ou vente de terrains de culture], dans la plupart des cas on ne trouverait pas d'acquéreur vu la grande étendue de la « brousse » et les multiples chances d'avoir ailleurs ce qu'on vous offrirait ici à prix d'argent. Et puis cela répugne à notre sens mossi. Cependant on signale, dans les régions de Yako, quelques cas de location de terrains exceptionnellement riches. »

4. Dès 1937, on trouve mention dans les archives administratives de prêts de terre onéreux dans la région de Pilimpikou. Cf. par exemple, Doc. n° 47.9.2.37, Yako, Arch. Yako.

vendu. Il n'y a eu depuis lors aucune contestation concernant ce terrain, pas même lorsque les biens du vendeur furent partagés après sa mort. En 1945, le même Guiguemdé Songainabin acheta un autre champ à Guiguemdé Zanwouri, qui disposait de plus de terre qu'il n'en pouvait cultiver. Pour ce champ d'une superficie de 3,5 ha environ, situé à Pilimpikou, le prix convenu fut de mille francs CFA ; cet argent devait être versé en une fois, en présence du chef et de deux témoins comme précédemment. Aucune précaution d'ordre religieux n'a été prise à l'occasion de ces deux transactions [1]. Pour les autres cas de vente de terre relevés dans cette région, on note que le prix des terrains comprend fréquemment du gros bétail : cette amorce d'une utilisation du bétail à des fins économiques est une innovation.

Le droit foncier coutumier était parfaitement adapté à une situation caractérisée par l'abondance des terres et les diverses formes traditionnelles du contrôle social. Le savoir concernant le statut des terres était régulièrement transmis au niveau des chefs de lignage, seuls habilités à gérer le patrimoine foncier ; et leurs interventions ainsi que celles des maîtres de la terre étaient respectées. Mais le droit foncier coutumier est de moins en moins efficace dans une situation où la rareté des terres rend chaque jour plus difficile la solution du problème de la subsistance, tandis que les détenteurs des différents droits fonciers se multiplient et que les autorités traditionnelles s'évanouissent. Par ailleurs, le droit foncier coutumier se trouve encore dévalorisé par la concurrence du droit foncier appliqué par les tribunaux du premier degré ; nombreux sont en effet ceux qui font appel à la justice de l'administration pour contourner la justice coutumière.

L'inadaptation du droit foncier aux réalités actuelles est cause d'une permanente tension sociale qui s'exprime régulièrement en conflits ouverts, particulièrement au moment de la préparation des champs ou des semailles. Quand deux cultivateurs s'opposent à propos de leurs droits sur une parcelle, il n'est pas rare que tous deux ensemencent le terrain en litige pour affirmer leurs droits :

« Le terrain [...] est ma propriété par voie d'héritage [...]. Il y a 12 jours, après une abondante pluie, j'avais été pour le semer. En un moment donné, Camille et son père Pazoté, après m'avoir salué, s'étaient mis à ensemencer le même terrain en fusionnant ainsi nos semis [...] » [2].

Mais, comme l'exprime la plainte rapportée ci-dessous, les menaces peuvent s'ajouter aux semailles de contestation ; et les violences physiques interviennent fréquemment dans ces affaires :

« C'est mon père Sidibé qui a prêté [...] à Ouango Sawadogo de Pilimpikou un terrain de culture. Il y a deux ans, mes enfants devenus nombreux n'ayant plus suffisamment de terrain de culture avaient voulu prendre de ce terrain une parcelle. Gomdefyam et sa famille ont refusé prétextant que le terrain leur appartient.

« La famille Gomdefyam, au moment des palabres, était venue dans le champ toute armée de carquois, de lances et coupe-coupe en criant qu'elle avait besoin de ma tête. Ne voulant pas être décapité par ces gens barbares, j'ai eu recours à la légalité [...] » [3].

Aussi longtemps que les terres de culture étaient suffisantes malgré le caractère archaïque du système agraire (niveau technique médiocre et mobilité des exploitations), la répartition des droits fonciers était déterminée par l'évaluation des besoins de subsistance des grands groupes sociaux et par leur capacité à les satisfaire. Les possibilités réelles de production des différents groupes ont joué un rôle primordial dans la constitution du régime foncier. Mais l'expansion démographique, assez récente, a entraîné une pénurie des terres de culture et un épuisement des sols résultant d'une culture plus intensive sans restauration suffisante de la fertilité. D'autre part, la profonde dégradation du système social et culturel depuis la colonisation a favorisé une évolution fortement marquée par

1. Les informations concernant les deux ventes de terre rapportées ci-dessus ont été fournies par Guiguemde Nouaga, fils aîné de naaba Siguiri, actuel chef de canton de Samba.

2. Audience foraine du 5 juin 1965, tenue par le Tribunal du premier degré de Yako, à Moutoulou, canton de Yako. Plainte de Tenkodogo Toungou (de Moutoulou) contre Sawadogo Camille (de Yako) et Sawadogo Pazoté (de Songnaba). Arch. du Tribunal du premier degré de Yako, n° 179.

3. Audience foraine du 10 janvier 1960, tenue par le Tribunal du premier degré de Yako, à Kona, canton de Dakola. Plainte de Nasse Kiégé (de Kona) contre Sawadogo Gomdefyam (de Pilimpikou). Arch. du Tribunal du premier degré de Yako, n° 22.

l'individualisme, qui s'est manifestée dans le domaine foncier par l'accaparement des terres au bénéfice d'unités sociales restreintes et par une profonde transformation des implications sociales et religieuses des rapports entre les hommes et la terre. Les conceptions religieuses traditionnelles relatives à la terre n'ont que peu freiné l'évolution du système foncier, ce qui tend à confirmer l'hypothèse suivante de BOUTILLIER (1964, p. 18): « Plus qu'aux liens sacrés hommes-terre lorsqu'ils existent, il semble qu'il faille lier la structure foncière, d'une part, à l'organisation sociale et politique, d'autre part, au système économique. »

C. — DÉFINITION DES DIVERS DROITS FONCIERS ACTUELS ET DES RÈGLES DE SUCCESSION.

1. Les droits fonciers.

Depuis plusieurs générations, toutes les terres de Dakola, qu'elles soient situées à l'intérieur de l'aire des champs permanents ou dans les zones périphériques du terroir, sont appropriées; il n'existe pas une parcelle de terre libre. Même les étendues stériles sont appropriées: elles sont aux possesseurs des terrains cultivables situés alentour, ou aux descendants de ceux qui les ont jadis exploitées dans le cas de terres devenues stériles par épuisement. La nature du droit de possession a été définie ci-dessus à propos de l'utilisation des *soolem*. Ce droit est fondamentalement toujours identique, quelles que soient les qualités des détenteurs de ce droit et les terres sur lesquelles ce droit s'applique. Ce sont les différentes sortes de droits de culture superposés aux droits de possession qui confèrent aux problèmes fonciers leur actuelle complexité. Quatre principaux modes de tenure des terres peuvent être distingués à Dakola, fondés sur quatre types de droits différents.

a) DROIT D'USAGE RELEVANT DU DROIT DE POSSESSION.

Quand un cultivateur exploite lui-même une terre qu'il possède en propre, son droit d'usage sur cette terre dépend immédiatement de son droit de possession.

Dans les localités où subsiste de la brousse, un cultivateur peut acquérir un droit d'usage permanent résultant directement de l'appropriation, lorsqu'il crée un champ sur une terre libre ou sur une ancienne jachère définitivement abandonnée par l'exploitant précédent.

b) DROIT D'USAGE LIÉ A L'INSTALLATION.

Le droit d'usage lié à l'installation est un droit de résidence et de culture sur une terre qui n'est pas possédée par l'exploitant, mais qui a été accordée à celui-ci ou à un de ses ancêtres avec l'autorisation explicite d'y installer une habitation. Ce droit peut être hérité par les descendants du premier bénéficiaire aussi longtemps qu'ils continuent à résider sur la terre qui est l'objet de ce droit, ce qui implique que le champ situé autour de l'habitation est exploité en quasi permanence. Dans ce cas, le possesseur de la terre ne peut pas reprendre le droit d'usage concédé sur son *soolem*. Par contre, ce droit cesse quand le bénéficiaire du droit quitte cette terre pour installer ailleurs son habitation, même s'il exprime l'intention de continuer à la cultiver en permanence. Ce type de droit ne correspond pas à un don de terre, puisque le possesseur garde le *soolem* et la possibilité de récupérer la terre en cas de changement de résidence du bénéficiaire du droit. Il ne s'agit pas non plus d'un prêt au sens précis de ce terme, puisque la notion de délai n'intervient pas au moment où la terre est cédée. Ce droit de résidence et de culture concrétise le droit fondamental reconnu à tout homme adulte de jouir tranquillement d'une portion de terre où habiter et qui lui permette d'assurer la subsistance de sa famille.

c) Droit d'usage résultant d'un prêt a long terme indéfini.

Le droit d'usage résultant d'un prêt à long terme indéfini est un droit de culture sur une terre qui n'est pas possédée par l'usager, mais qui a été accordée à celui-ci ou à un de ses ancêtres pour un laps de temps indéterminé. Il s'agit, en fait, d'une sorte de prêt indéfini, tacitement renouvelé chaque année. Ce droit peut être hérité dans la lignée du bénéficiaire, selon les mêmes modalités que les autres types de droits sur la terre. Théoriquement, le possesseur de la terre peut reprendre son bien pour son propre usage, après en avoir averti l'usager un an à l'avance. Mais pratiquement, une telle mesure ne peut être prise que dans le cas où le possesseur a un besoin pressant de terre pour lui-même ou pour un membre de sa famille, ou dans le cas où le bénéficiaire du droit s'est rendu coupable d'une faute grave à l'égard du possesseur du sol. Une forte pression sociale s'exercerait en effet sur un possesseur qui reprendrait sans motif valable une terre faisant l'objet d'un tel droit d'usage. Cette forme de prêt correspond par conséquent à un droit d'usage quasi permanent, mais elle se distingue du droit d'usage lié à l'installation en ce que le caractère quasi permanent du premier type de droit résulte du libre consentement du possesseur ou d'une pression sociale exercée sur lui, tandis que dans le second le même caractère résulte du fait matériel et indiscutable de l'installation du bénéficiaire sur la terre qui est l'objet du droit. Le droit d'usage lié à l'installation présente une garantie tangible de durée tandis que le simple prêt à long terme indéfini est théoriquement précaire. Ce second type de droit est souvent substitué au droit d'usage lié à l'installation quand le détenteur d'un tel droit change de résidence.

d) Droit d'usage résultant d'un prêt a court terme.

Pour le droit d'usage résultant d'un prêt à court terme, trois cas peuvent se présenter. Ou bien la durée du prêt est précisée au moment où le prêt est accordé. Ou la durée du prêt est indéterminée, étant entendu qu'il s'agit d'un prêt à court terme. Ou enfin, la durée du prêt n'est pas précisée, mais il s'agit d'un droit d'usage portant sur une terre située dans la zone des champs temporaires — le champ prêté doit donc nécessairement être mis en jachère au terme d'un délai approximativement connu.

2. Les règles de succession.

Les droits de possession et les droits d'usage sur les terres, hormis les droits d'usage provisoire résultant de prêts à court terme, peuvent être hérités au moment du décès des détenteurs de ces droits. Les droits d'usage provisoire résultant de prêts à court terme cessent avec la mort de leur détenteur; tous les autres droits sont soumis aux mêmes règles coutumières de transmission des biens. Les champs communs sont traditionnellement hérités par le plus âgé des frères mariés du défunt dans le cas d'une exploitation commune, ou par l'aîné des fils mariés du défunt en l'absence d'un oncle paternel membre de l'unité de production. Ces héritiers sont moralement obligés de pourvoir aux besoins de leurs dépendants si ceux-ci continuent à être membres de l'exploitation commune, ils doivent distribuer une partie des terres héritées dans le cas où leurs dépendants en font la demande pour créer des exploitations autonomes. Au partage traditionnel des seuls droits d'usage se substitue maintenant la pratique du partage définitif des droits de possession.

De même que les femmes, les jeunes hommes célibataires ne peuvent pas avoir part à l'héritage foncier; mais ceux-ci acquièrent des droits sur la terre au moment de leur mariage. Si un chef d'exploitation meurt sans laisser d'héritier parmi les membres de son exploitation, ses droits fonciers sont hérités par l'aîné de ses frères, ou par un frère cadet en l'absence d'un aîné, ou encore par un autre proche parent de son patrilignage s'il n'a aucun frère marié. En l'absence de tout héritier, les terres vacantes deviennent possession du chef du commandement régional.

Si un chef d'exploitation a réparti de façon satisfaisante entre ses frères ou ses fils les droits d'usage sur les terrains de son *soolem* tout en restant lui-même détenteur des droits de possession, il arrive souvent qu'à sa mort, les droits d'usage deviennent droits de possession au bénéfice de chaque ancien détenteur d'un droit d'usage. Comme de l'avis commun certains champs ne peuvent pas être divisés en raison de leurs dimensions réduites, les héritiers sont parfois contraints de se regrouper: par exemple, six fils se répartiront en trois groupes pour se partager l'héritage de leur père, car il n'est pas admis dans ce cas — notamment pour les plus jeunes — que chacun réclame une part séparée.

Ces règles de succession avantagent les aînés qui gardent pour eux les meilleures terres [1]. Il en résulte que les chefs d'exploitation les plus entreprenants, qui se recrutent généralement parmi les hommes encore jeunes, sont assez souvent obligés de se contenter de terres médiocres. Mais si les terres les plus productives ne sont pas toujours exploitées au maximum de leurs possibilités, on ne doit pas croire qu'elles sont laissées à l'abandon, car les aînés qui en dirigent la culture contrôlent habituellement d'importantes forces de travail. Au reste, les avantages des aînés correspondent en fait à leurs charges.

ANALYSE DE LA RÉPARTITION DES TERRES DE DAKOLA ENTRE LES UNITÉS SOCIALES ET A L'INTÉRIEUR DE CES UNITÉS

A. — LES DROITS DE POSSESSION.

Dans le contexte traditionnel, l'appropriation de la terre et les droits qui en résultaient ne déterminaient pas directement l'organisation des activités de production, car les conditions pratiques de l'exploitation du sol dépendaient en réalité d'autres circonstances [2]. Ainsi, les agriculteurs qui détenaient des droits d'usage à long terme indéfini sur les terres qu'ils cultivaient — et en particulier quand leur habitat s'y trouvait installé — exploitaient librement ces terres, ils étaient certains d'en conserver l'usage et même de transmettre par héritage ces droits à leurs enfants. Les détenteurs des droits de possession ne pouvaient, en fait, exercer aucun contrôle sur l'usage d'une terre ainsi cédée — à condition que l'exploitant cultivât réellement la terre dans le seul dessein de subvenir aux besoins de sa famille, et qu'il eût un comportement social convenable à l'égard du lignage prêteur.

Actuellement, la tendance est à subordonner de manière permanente les droits d'usage à ceux de possession. Maints détenteurs de droits de possession essayent de récupérer le libre usage de terres sur lesquelles des droits de culture ont été cédés à des tiers par leurs ancêtres. D'autre part, la durée des prêts et l'étendue des champs prêtés tendent à se réduire. Ces changements de comportement n'ont pas encore profondément modifié le régime foncier, mais on peut prévoir que leur généralisation entraînera rapidement sa transformation radicale, ce qui affectera l'organisation de la production agricole et l'ensemble des structures sociales.

1. « Le système gérontocratique traditionnel de répartition des terres [...] fait que les meilleurs champs sont l'apanage des plus âgés plus ou moins aptes à les mettre en valeur », *Périmètre de restauration des sols...*, s.d., (T. I, p. 22).

2. « L'inégalité de répartition entre les droits fonciers ne semble pas se traduire par une inégalité dans les superficies cultivées et, donc, dans les revenus des cultivateurs », BOUTILLIER, 1964, p. 19.

1. Distribution des droits de possession entre exploitants de Dakola et exploitants des localités voisines.

Environ les trois quarts des terres cultivées qui ont fait l'objet de cette enquête appartiennent en propre aux exploitants de l'échantillon. Et 15 % de ces terres sont possédées par des cultivateurs de Dakola qui n'ont pas été touchés par l'enquête. Le reste appartient à des cultivateurs établis dans des localités voisines, ou à des cultivateurs habitant Dakola, mais qui prétendent ne dépendre que des localités voisines : 5 % à des cultivateurs de Tyè, 4 % à des personnes de Bouré (dont la moitié au chef de canton), et 2 % à des cultivateurs de Toèssé. Les terres qui appartiennent à des personnes ne dépendant pas de Dakola se subdivisent en deux catégories à peu près égales : les unes sont situées sur le territoire de Dakola, les autres s'étendent à l'extérieur.

2. Distribution des droits de possession entre quartiers de Dakola.

Pour analyser la répartition des droits de possession entre les membres des différents quartiers de Dakola, on a rapporté les superficies faisant l'objet de tels droits au nombre de travailleurs de chaque quartier. Ce nombre est proportionnel au volume démographique, or on sait que l'instauration progressive d'un régime foncier rigoureux et les partages successifs des droits sur la terre ont été d'abord déterminés par les besoins des différents groupes et leur capacité de travail. Les perturbations récentes du système traditionnel, nettement sensibles au niveau des petites unités, n'ont pas encore atteint les agencements fonciers au niveau des ensembles plus vastes comme les quartiers.

Les informations recueillies lors de l'enquête ne permettent pas de déterminer avec une précision et une certitude absolues les superficies moyennes possédées en propre par les membres actifs des divers quartiers, puisque les superficies totales des terres prêtées ou laissées en jachère ne sont pas connues. Mais ces informations suffisent pour établir la structure de la distribution des droits de possession. Il semble certain, en effet, que les pourcentages de terres cultivables prêtées ou laissées en jachère (pourcentages établis par rapport aux terres possédées et exploitées par les membres de chaque quartier) varient peu d'un quartier à l'autre : le manque de terre affecte de contraintes multiples et générales les modalités de l'utilisation du sol — en particulier les terres exploitées en quasi permanence qui représentent les trois quarts de l'ensemble des superficies cultivées. Vraisemblablement, la répartition proportionnelle des droits de possession entre quartiers changerait peu si toutes les superficies cultivables prêtées ou laissées en jachère étaient ajoutées aux superficies cultivées qui ont fait l'objet de l'enquête [1] ; et les variations qui en résulteraient dans la distribution des droits de possession entre quartiers seraient surtout dues à des disparités de droits sur les zones périphériques du territoire — c'est-à-dire sur des terres de qualité médiocre, n'ayant qu'une importance accessoire dans le système agraire [2].

Prend-on en considération les terres mises en culture à Dakola en 1964, on s'aperçoit que les membres du quartier Loungo, le plus ancien de la localité, contrôlaient au titre des droits de possession des superficies moyennes de 88 a par personne active. Les travailleurs du quartier Widi, le second quartier par ordre de fondation, exerçaient des droits de possession sur des superficies moyennes de 121 a. Et pour les quartiers Segden et Zemkom, les superficies moyennes possédées par cultivateur mesuraient respectivement 75 et 72 a.

1. Ce point de vue sera confirmé par l'analyse de la répartition des droits d'usage entre les quartiers : ceux qui cultivent le moins sont précisément ceux qui possèdent le moins de terres et qui en empruntent le moins. Il faudra déterminer si c'est une insuffisance en droits de possession qui est la raison d'une moindre extension des cultures dans le quartier Zemkom par exemple, ou si, inversement, le traditionnel manque d'intérêt des Nakomse pour les activités agricoles n'explique pas ; en partie au moins, le fait qu'ils ne se sont pas approprié de plus vastes étendues.

2. Ces remarques sur les conditions d'exploitation des résultats de l'enquête sont valables pour l'ensemble des analyses portant sur la distribution des droits fonciers.

La comparaison des chiffres cités plus haut ne révèle aucune disparité surprenante entre quartiers, en ce qui concerne la répartition des droits de possession. Les différences observées ne peuvent être expliquées ni par l'ordre chronologique de fondation des quartiers, ni par des prééminences de statut social. Les exploitants de Widi possèdent proportionnellement plus de terres que ceux de Loungo, bien que ce quartier soit le plus ancien; et les cultivateurs de Zemkom, membres du lignage qui détient le pouvoir régional, sont les moins favorisés quant aux droits de possession sur la terre.

D'autre part, tous les quartiers ont des droits de possession dans toutes les zones agraires, et la distribution de ces droits apparaît aléatoire; cela tend à confirmer les hypothèses déjà énoncées concernant le processus de formation des structures foncières. C'est Loungo, le plus ancien quartier, qui est relativement le plus pauvre en droits de possession sur la zone des champs de bas-fond — les membres de ce quartier ne possèdent dans le bas-fond que le quart de leurs terres cultivées; 37 % des superficies appropriées par les habitants de Loungo sont situées dans la zone de l'habitat, un pourcentage identique dans la zone des champs périphériques — ce dernier pourcentage est le plus élevé enregistré pour cette zone de champs. Il est également remarquable que Segden, quartier des étrangers, se distingue par le pourcentage le plus élevé de terres appropriées à l'intérieur de l'aire habitée — 52 % —, et par le pourcentage le plus faible de terres appropriées dans la zone des champs périphériques — 17 % —, les terres de bas-fond faisant l'objet de droits de possession représentent presque le tiers de l'ensemble des terres appartenant aux membres de ce quartier. Pour le quartier Widi, les pourcentages sont respectivement des 40, 34 et 26 % pour les champs de l'aire habitée, les champs de bas-fond et les champs périphérique; et dans le même ordre, ces valeurs sont de 30, 45 et 25 % pour le quartier de Zemkom. Les cultivateurs de Zemkom sont donc favorisés en ce qui concerne les terres de bas-fond: autrefois installés à proximité de cette zone qui n'était pas encore appropriée, ils y ont créé de vastes champs, se réservant les meilleures terres; ils n'ont guère cherché à étendre leur domaine dans les autres zones de champs, dont ils se trouvaient géographiquement séparés.

3. Distribution des droits de possession entre lignages.

Etant donné le volume réduit de l'échantillon et le fait que l'enquête n'a pas touché des unités lignagères complètes, l'étude de la distribution des droits de possession entre les lignages n'autorise pas de conclusions très précises pour l'ensemble de chaque groupe lignager. Mais les résultats de l'enquête et de sondages marginaux mettent néanmoins en évidence un nombre important de phénomènes concordants et significatifs.

Les quatre cinquièmes des superficies cultivées par les trente-cinq exploitants étudiés leur appartiennent en propre ou sont à des membres de leurs lignages respectifs. Pour les lignages Zongo et Ouedraogo, qui forment les quartiers Loungo et Zemkom sans présence étrangère, la répartition des droits de possession entre lignages coïncide avec la répartition de ces droits entre ces quartiers. Au quartier Widi, les personnes actives du lignage de Guiguemdé Songa — lignage fondateur du quartier, fournissant traditionnellement le maître de la terre et le chef de la localité — possèdent en moyenne 60 a de terre mise en culture par les unités de production de l'échantillon; pour les autres lignages, on note les valeurs suivantes: 126 a pour les membres du lignage de Guiguemdé Tiliguéda — troisième lignage par ordre d'arrivée dans le quartier —, 131 a pour ceux du lignage de Guiguemdé Wibila — venu à Widi le quatrième —, 91 a pour les cultivateurs du lignage de Guiguemdé Yaguedebzisi — dernier arrivé; mais cette valeur n'est pas connue pour le lignage arrivé à Widi en second lieu et dont le doyen s'appelle Guiguemdé Wibila, surnommé Kiébré. Au quartier Segden, les cultivateurs qui appartiennent au lignage le plus ancien, celui de Guiguemdé Ouango, possèdent en moyenne 20 a seulement de terre mise en culture par les unités de production de l'échantillon; pour

les lignages de Kabré Kyendabamba et Kafando Lallé, cités par ordre d'arrivée dans le quartier, ces valeurs sont respectivement de 99 a et 78 a [1].

Ces indications chiffrées montrent que l'ordre chronologique d'implantation des lignages dans les quartiers ne peut pas rendre compte des inégalités entre lignages dans la répartition des droits de possession sur la terre. A Widi, le lignage le plus ancien est le plus pauvre en droits de possession. A Segden, le lignage installé en second détient des droits de possession sur des superficies cinq fois supérieures à celles possédées par le lignage dont l'ancêtre a fondé le quartier. Cet ancêtre s'était contenté de cultiver les bonnes terres sur lesquelles un droit d'usage lui avait été cédé par des habitants de Tyé, alors que l'ancêtre du lignage venu plus tard a fondé un nouveau domaine agricole sur des terres moins bonnes mais demeurées libres à la périphérie du quartier.

L'examen de la distribution des droits de possession entre les lignages selon les zones agraires montre pareillement que la situation foncière actuelle résulte de multiples facteurs contingents. Les lignages les plus anciens à Dakola, ceux de Zongo Somtanaba et Guiguemdé Songa, sont les moins favorisés en ce qui concerne ces droits sur la zone du bas-fond: les superficies qui leur appartiennent dans cette zone ne représentent respectivement que le quart et 15 % de l'ensemble de leurs terres; mais la majeure partie des terres cultivées appartenant à Guiguemdé Songa — les deux tiers — se trouvent dans la zone des champs périphériques. Par contre, le lignage de Guiguemde Tiliguéda, venu à Dakola bien plus tard, possède de vastes champs de bas-fond — 73 % des terres cultivées appropriées par ce lignage. Le lignage de Guiguemdé Ouango, fondateur de Segden, n'a pas de droits de possession sur la zone du bas-fond, tandis que celui de Kabré Kyendabamba, du même quartier, exerce des droits relativement importants dans cette zone — ses champs de bas-fond représentent 40 % des terres cultivées appropriés par son lignage.

Pour expliquer avec précision la formation et le morcellement des domaines lignagers, ainsi que les modalités de l'appropriation des dernières terres disponibles dans les limites du territoire de Dakola, il aurait fallu établir un cadastre et entreprendre une enquête historique minutieuse. Comme on n'a pas procédé ainsi, on dira seulement que l'ordre d'arrivée des lignages à Dakola n'explique pas la répartition des droits de possession sur la terre. Après l'installation du lignage de Guiguemdé Yaguedebzisi, dernier venu dans la localité, il restait encore des terres libres. Les principaux facteurs qui devraient permettre de rendre compte à travers le temps de la répartition des droits de possession entre les unités lignagères concernent surtout l'évolution démographique de ces groupes, leur degré habituel de cohésion sociale et leur propension à innover. L'accès à la terre était autrefois considéré comme un droit naturel, auquel n'était associée aucune prérogative particulière. Au reste, la possession apparaissait moins importante que l'usage: mieux valait avoir des droits d'usage sur de bonnes terres que des droits de possession sur des terres moins bonnes. L'inégalité foncière actuelle a son origine dans le jeu complexe et aléatoire d'un grand nombre de causes relativement indépendantes. Les variations de volume des lignages ont conduit à l'appropriation de superficies plus ou moins étendues, entièrement utilisées par les lignages momentanément nombreux, partiellement laissées en jachère ou cédées à d'autres pour l'usage par les lignages dont l'importance numérique se trouvait réduite à la suite d'une mortalité accidentellement élevée ou du départ d'une partie des membres du lignage. L'inégalité dans la répartition des droits de possession peut également être mise en rapport avec la variation du degré de cohésion sociale selon les groupes lignagers: les groupes fortement unis sous l'autorité de leurs doyens de lignage — les habitants de Loungo ou de Zemkom par exemple — ont été autrefois peu affectés par des tendances centrifuges; par contre, les membres de groupes moins unis ont plus facilement quitté l'espace lignager pour fonder plus loin des domaines nouveaux et autonomes — ce fut le cas pour certains segments de lignage des quartiers Widi et Segden. Enfin, pour résoudre le problème de la subsistance, les groupes sociologiquement forts ont peut-être recouru moins que d'autres à la solution consistant à créer des domaines nouveaux loin de l'espace lignager. Par ailleurs, il est certain que les habitants de Zemkom, qui se sont installés à proximité des terres fertiles du bas-fond et n'accordaient dans le passé qu'un intérêt minime à l'agriculture, ont été peu tentés de s'installer sur des terres nouvelles de qualité médiocre.

1. Diallo Kyongo, cultivateur peul sédentaire, ne possède pas de terre en propre.

4. Distribution des droits de possession entre les unités de production.

L'inégalité dans la répartition des droits de possession s'accentue au niveau des unités de production. Toutefois, l'accès à la possession foncière est presque général.

Quatre chefs d'exploitation seulement sur trente-cinq ne possèdent aucune terre: Guiguemdé Ouango, doyen du quartier Segden, son parent Guiguemdé Kango, Zoungrana Ouango qui est veuve, et le Peul Diallo Kiongo. Par rapport à l'ensemble des superficies mesurées lors de l'enquête, cinq unités de production disposent en propre de domaines dont la superficie moyenne par travailleur varie entre 0,5 et 1,49 ha; sept unités ont des droits de possession sur des superficies de 1,5 à 2,49 ha en moyenne par travailleur; neuf unités de production disposent en moyenne de 2,5 à 3,49 ha par travailleur; six unités possèdent de 3,5 à 4,49 ha par travailleur; et les domaines de quatre unités excèdent 4,5 ha par travailleur — le maximum étant de 5,62 ha.

On ne relève aucune corrélation entre l'importance des droits de possession détenus par les chefs d'exploitation et le nombre actuel de travailleurs des différentes unités. La moyenne des superficies appropriées par les chefs d'exploitation et cultivées par les exploitants de l'échantillon étant environ de 2,9 ha par chef d'exploitation pour l'ensemble des possesseurs de terre, on compte quinze exploitations de moins de 2,9 ha et seize exploitations de plus de 2,9 ha; or, dans la première catégorie, neuf unités de production comptent moins de quatre travailleurs (nombre moyen de travailleurs par unité) et six unités comptent quatre travailleurs et plus, tandis que dans la seconde catégorie il y a autant d'unités de production de moins de quatre travailleurs que d'unités de quatre travailleurs et plus. Cette dispersion uniforme indique bien qu'aucune répartition récente des droits de possession n'a été effectuée en fonction de l'importance numérique des unités de production.

La structure foncière a tendance à se figer dans la mesure où les détenteurs des droits de possession essayent de maintenir autant que possible les domaines dans leurs dimensions actuelles — déjà estimées trop réduites dans bien des cas. Mais cette volonté marquée de freiner le processus de morcellement en cours ne peut pas encore se réaliser systématiquement.

B. — L'USAGE DE LA TERRE.

Avant d'analyser en détail l'application pratique des divers droits fonciers, on indiquera les principales caractéristiques de leur distribution.

Les deux tiers environ des terres sont directement mises en culture par leurs possesseurs, tandis que le reste est cultivé en vertu de droits d'usage — 7 % en vertu de droits d'usage liés à l'installation, 16 en vertu de droits d'usage résultant de prêts à long terme indéfini, et un dixième en vertu de droits d'usage résultant de prêts à court terme [1].

Seulement 45 % des superficies des champs permanents de l'aire habitée sont directement cultivées par ceux qui les possèdent; 17 % le sont au titre de droits d'usage liés à l'installation, un tiers au titre de droits d'usage résultant de prêts à long terme indéfini, et le reste au titre de droits d'usage résultant de prêts à court terme. La part des champs semi-permanents de l'aire habitée qui sont directement cultivés par les détenteurs des droits de possession est encore plus faible — 35 % ; les super-

1. Sur les 91 ha de terres recensées qui font l'objet de droits de possession détenus par les exploitants de l'échantillon, plus de 82 ha sont directement mis en culture par ceux qui en ont la possession. Il serait toutefois erroné d'en conclure que les terres cédées selon les divers droits d'usage représentent moins de 10 % de l'ensemble des terres possédées par les exploitants de l'échantillon. Ce pourcentage ne concerne en effet que les terres que les chefs des trente-cinq exploitations de l'échantillon ont échangées entre eux, mais on peut estimer qu'ils en ont cédé à peu près autant aux chefs des trente-deux exploitations de Dakola qui n'ont pas été étudiées, et autant à des étrangers. Ainsi retrouve-t-on approximativement le pourcentage de terres faisant l'objet des divers droits d'usage au bénéfice des chefs d'exploitation de l'échantillon, soit environ 30 %.

ficies qui font l'objet de droits d'usage résultant de prêts à long terme indéfini représentent 43 % des superficies de cette catégorie de champs, et 22 % font l'objet de droits d'usage résultant de prêts à court terme. Ces chiffres illustrent la souplesse du système foncier traditionnel : dans la principale zone agraire, les conditions pratiques de l'usage du sol se sont adaptées à la mobilité des exploitations (en rapport avec les besoins fluctuants des groupes).

Les champs de bas-fond et les champs périphériques sont plus souvent exploités directement par leurs possesseurs : 93 % des superficies pour les premiers et les quatre cinquièmes pour les seconds, le reste faisant l'objet de droits d'usage résultant de prêts à court terme.

L'examen des modalités de l'usage de la terre selon les quartiers met en évidence une incontestable homogénéité. Dans le quartier Widi, l'exercice direct du droit de possession a porté sur 76 a en moyenne par personne active ; pour les autres quartiers, les superficies moyennes sont les suivantes : 70 a pour Loungo, 65 a pour Segden et 60 a pour Zemkom. Les superficies moyennes ayant fait l'objet de droits d'usage liés à l'installation ou résultant de prêts à long terme indéfini sont de 26 a par personne active pour Widi, de 18 pour Loungo, de 21 pour Segden et de 24 pour Zemkom. Enfin, les superficies moyennes empruntées à court terme sont de 13 a par personne active pour Widi, de 15 pour Loungo, de 2 pour Segden et de 6 pour Zemkom. Il n'est ni surprenant ni significatif que les plus importantes disparités concernent les prêts à court terme : c'est le niveau le plus fluctuant du système foncier, le plus sensible aux déterminations contingentes. Mais pour le reste, l'uniformité des modalités de l'usage de la terre entre les quartiers manifeste clairement une égalité pratique des grands groupes sociaux en matière foncière, égalité qui résulte de la manière concrète dont se sont progressivement constitués les divers droits sur la terre.

1. Possession et usage de la terre.

Sur les trente et un chefs d'exploitation qui possèdent de la terre, cinq seulement ne cultivent que des terres qui leur appartiennent, et les vingt-six autres cultivent en plus d'une partie ou de la totalité de leurs terres propres des terrains sur lesquels ils n'ont qu'un droit d'usage. La plupart des exploitants du second groupe (ou leurs ancêtres) ont cédé des droits d'usage sur une partie des terres en leur possession [1] ; et ces droits sont actuellement maintenus en vigueur bien que, pour satisfaire leurs propres besoins, les détenteurs des droits de possession ne puissent souvent pas se contenter des terres disponibles qui leur appartiennent. Certains exploitants qui possèdent des superficies nettement supérieures à celles qu'ils mettent en culture se trouvent néanmoins contraints de cultiver des terres sur lesquelles ils n'ont que des droits d'usage. En somme, la majorité des chefs d'exploitation cultivent en plus des superficies qui leur appartiennent des terres sur lesquelles ils ne détiennent que des droits d'usage, tandis qu'eux-mêmes ou leurs ancêtres ont cédé des droits d'usage sur une partie des terres en leur possession.

Guiguemdé Panebsamda a une exploitation de 8,27 ha dont 160 a seulement lui appartiennent, il a néanmoins cédé une parcelle de 15 a à Guiguemdé Yemdaogo, un ami qui lui en a fait la demande pour le compte de sa femme [2]. Kafando Lallé, qui cultive 3,87 ha dont 314 a sont en sa possession, a cédé une parcelle de 31 a à Ouédraogo Ouamnouaga qui est son oncle maternel [2].

Une analyse plus précise de la répartition des droits d'usage montrera comment les impératifs liés à l'obligation commune d'assurer la subsistance de tous, ainsi que les habitudes et obligations sociales, se transcrivent dans le domaine foncier et contribuent à favoriser ou à freiner l'instauration progressive d'un régime foncier fondé sur une notion de la possession proche de la notion occidentale de propriété.

1. Douze chefs d'exploitation ont cédé des droits d'usage sur des terres qu'ils possèdent à des individus faisant partie de l'échantillon de l'enquête. Ce chiffre serait bien plus élevé s'il était tenu compte des terres cédées pour l'usage aux autres habitants de Dakola et aux étrangers.

2. Des droits d'usage sur d'autres parcelles ont été cédés par le même cultivateur, mais les superficies concernées ne sont pas connues parce que les exploitants qui en ont bénéficié n'ont pas été touchés par l'enquête.

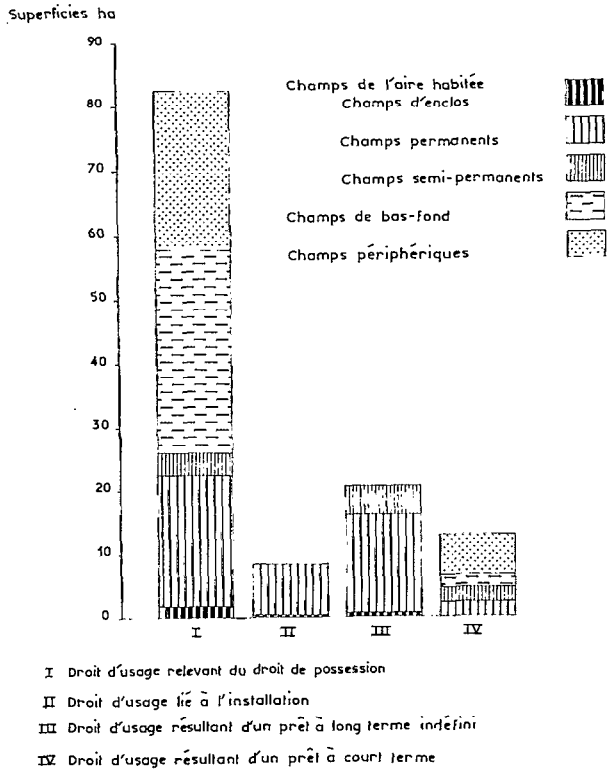


FIG. 29. — Droits fonciers et types de champs

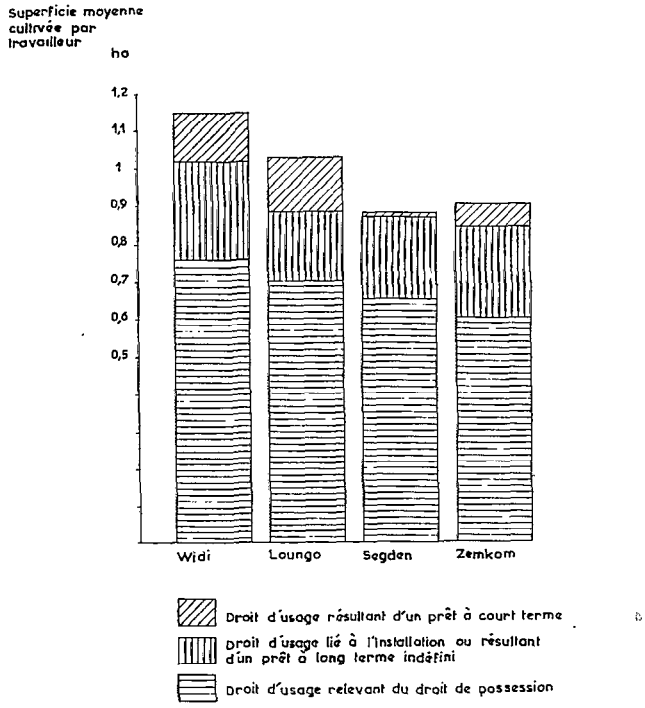


FIG. 30. — Possession et usage de la terre par quartiers.

2. Les droits d'usage liés à l'installation.

Huit chefs d'exploitation sur trente-cinq ne possèdent pas les terrains où se trouvent établis leurs enclos familiaux, mais jouissent d'un droit d'usage quasi permanent sur l'endroit qui porte leur habitation ainsi que sur une ceinture de terre plus ou moins large située autour de leur enclos [1].

Les terres de culture faisant l'objet d'un droit d'usage lié à l'installation représentent 7 % de l'ensemble des superficies cultivées. Leur superficie totale étant de 8,21 ha, chaque unité de production concernée dispose à ce titre d'un peu plus d'un hectare en moyenne; mais il y a des différences sensibles entre unités de production: tandis que Ouédraogo Ouamnouaga ne dispose au titre de ce droit que de 17 a, Guiguemdé Ouamnouaga peut faire valoir ce type de droit sur 1,97 ha.

Aucun rapport exceptionnel n'existe entre les possesseurs de la terre et ceux qui ont reçu un droit d'usage au titre de l'installation. Dans sept cas sur huit, l'amitié est l'unique rapport invoqué; dans un cas seulement, le possesseur de la terre est parent du bénéficiaire de ce droit (même patrilignage).

Comme le droit d'usage lié à l'installation constitue selon la coutume un droit presque absolu et permanent aussi longtemps que le détenteur de ce droit demeure établi sur la terre qui en est l'objet, on peut considérer que, du point de vue de l'emprise agraire, ce genre de droit est peu différent du droit d'usage qui relève du droit de possession. Le détenteur d'un droit d'usage lié à l'installation est en effet libre d'utiliser le terrain comme il lui plaît, avec l'assurance de pouvoir le conserver; mais il ne peut céder tout ou partie de ce terrain sans l'assentiment du possesseur. Le détenteur d'un tel droit d'usage n'a aucune obligation économique envers le possesseur de la terre, et le sentiment de gratitude qu'il est convenable d'exprimer envers ce dernier ne crée pas réellement une situation de dépendance sociale. On peut donc affirmer que les droits d'usage concrets sont quasi absolus et permanents sur environ les trois quarts des superficies mises en culture par les unités de production de l'échantillon d'enquête [2].

3. Les droits d'usage résultant de prêts à long terme indéfini.

Les superficies cultivées qui font l'objet de droits d'usage résultant de prêts à long terme indéfini représentent 16 % de l'ensemble des terres exploitées. Environ la moitié des chefs d'exploitation de l'échantillon — dix-sept sur trente-cinq — détiennent des droits de ce type sur des terres qu'ils cultivent en quasi permanence. Chacune de ces dix-sept exploitations comprend en moyenne plus d'un hectare de terres soumises à ce type de droit; mais la répartition de ces terres entre les unités de production est très inégale, variant de 12 a pour l'exploitation de Guiguemdé Wibila à 4,55 ha pour l'exploitation de Guiguemdé Panebsamda.

Dans quatre cas sur dix-sept, les cultivateurs qui bénéficient de droits d'usage résultant de prêts à long terme et les détenteurs des droits de possession sur les terres ainsi cédées appartiennent à un même patrilignage. Dans deux cas, les bénéficiaires de tels droits d'usage ont des liens utérins avec les détenteurs des droits de possession. De simples rapports de voisinage ou d'amitié sont invoqués dans tous les autres cas.

Les champs de l'aire habitée forment l'unique catégorie de champs concernée par les droits d'usage résultant de prêts à long terme indéfini. Les champs de bas-fond ne sont plus jamais cédés de

1. OUEDRAOGO et PROST, 1948 (p. 18), répondent de la manière suivante, à la question de savoir si on peut refuser du terrain pour construire une habitation: « En général non, car, dit-on: « Un homme vaut mieux que du terrain ». Cependant on accorde souvent le terrain demandé sans aucun champ attenant à la concession, voir même sans « champ de maïs » [...], si le terrain demandé est excellent pour les cultures. Si on refuse même le terrain nécessaire à la construction des cases seules, c'est qu'il y a inimitié. » A Dakola, chaque enclos est entouré d'un « champ de maïs » prolongé par un champ permanent plus ou moins étendu, à la disposition du maître de l'enclos.

2. Les terres mises en culture par ceux qui les possèdent représentent 82 ha, et 8 ha font l'objet de droits d'usage liés à l'installation.

cette manière, car leur insuffisance et leur grande fertilité incitent les possesseurs à utiliser eux-mêmes ces terres. Mais des raisons inverses rendent compte du fait que les champs périphériques ne font jamais l'objet de tels droits d'usage: la médiocre qualité agronomique des sols contraint les exploitants à l'abandon périodique de ces terres pour de longues durées, ce qui empêche la formation de droits d'usage à long terme.

4. Les droits d'usage résultant de prêts à court terme.

Un dixième des terres est cultivé au titre de droits d'usage résultant de prêts à court terme. Trente et un cultivateurs appartenant à vingt-sept unités de production — soit un quart des travailleurs, répartis dans la plupart des unités — bénéficient d'un ou plusieurs prêts de terre. Mais les modalités de ces prêts varient selon leur durée [1] et selon qu'il s'agit de champs exploités individuellement ou en commun par les membres des exploitations bénéficiaires.

Les détenteurs des droits de possession sont moins enclins à prêter des terres pour l'établissement de champs communs que pour la création de champs individuels. Cette réticence a deux causes: les superficies nécessaires pour créer des champs communs sont généralement plus importantes que celles des parcelles individuelles, et les prêts sont de plus longue durée. Ainsi, on a enregistré quatorze champs prêtés pour l'exploitation en commun, d'une superficie moyenne de 61 a, contre vingt-sept prêts de champs individuels d'une superficie moyenne de 15 a. Certains champs communs prêtés le sont depuis plus de dix ans; mais les superficies ont tendance à décroître à mesure que la date initiale du prêt se rapproche, ce qui indique une réserve croissante de la part des prêteurs. Il n'a pas été recensé de champ individuel prêté depuis plus de cinq ans, mais vingt-trois champs individuels prêtés sur un total de vingt-sept le sont depuis un an seulement, et c'est dans cette catégorie que les parcelles sont les plus petites.

L'analyse des types de rapports sociaux qui lient les prêteurs et les emprunteurs de terre conduit à dire que le voisinage ou l'amitié sont les seuls rapports invoqués dans dix-huit cas sur trente-trois, dans douze cas on note l'appartenance à un même patrilignage — qui coïncide avec le voisinage dans dix cas —, et dans trois cas les prêts ont été consentis à des parents utérins. Le voisinage et le commerce social qu'il implique sont donc les principaux facteurs qui interviennent pour les prêts à court terme.

On a déjà relevé que les agriculteurs des quartiers Segden et Zemkom ne cultivent que peu de terres faisant l'objet de prêts à court terme. Possédant un peu moins de terre que les membres des deux autres quartiers, les agriculteurs de Segden et Zemkom répugnent sans doute davantage à s'en prêter entre eux. A cette cause première s'ajoutent des raisons d'ordre social: Segden est le quartier des étrangers, et Zemkom regroupe les Nakomse. Or les rapports avec les étrangers sont plus lâches, et le comportement des Nakomse inspire jusqu'à présent méfiance et crainte. Il est souvent difficile pour un homme du commun de faire valoir ses droits dans un litige foncier qui l'oppose à des Nakomse; ceux-ci conservent de multiples moyens de pression traditionnels.

Près de la moitié des superficies prêtées à court terme est située dans la zone des champs périphériques, un tiers dans la zone des champs de l'aire habitée — soit 15 % sur champs permanents et 18 % sur champs semi-permanents —, et le reste dans la zone des champs de bas-fond. Il n'est nullement surprenant que près de la moitié des superficies prêtées à court terme soit dans la zone des champs périphériques, où il n'y a pas pénurie de terre. Pour choisir les terrains à céder, les prêteurs utilisent d'ailleurs les mêmes critères que les chefs d'exploitation quand ils attribuent des champs individuels à leurs dépendants: des considérations d'ordre agraire interfèrent avec des considérations d'ordre social, celles-ci étant généralement les plus importantes.

1. Deux démarches sont théoriquement possibles pour apprécier la durée des prêts de terre: interroger les cultivateurs intéressés sur le terme convenu des prêts, ou ne prendre en considération que la durée effective des prêts recensés. C'est la deuxième démarche qui a été préférée parce qu'elle appréhende mieux la réalité. La plupart des cultivateurs, en effet, ne consentent à prêter de la terre que pour un an ou deux en se réservant la possibilité de renouveler ensuite le prêt, mais très exceptionnels sont les délais de prêt à long terme précis.

La répartition des cultures est la même sur les champs prêtés et sur les champs individuels : nette prédominance de l'arachide, importance relative du sorgho blanc, faibles superficies consacrées au coton et au petit mil.

Conclusion

A première vue, le système agraire pratiqué par les cultivateurs de Dakola et des environs semble supérieur par son niveau technique à celui de la plupart des agriculteurs de la pénéplaine mossi. Les terroirs situés entre les collines birrimiennes sont relativement fixes depuis longtemps et font l'objet d'une exploitation assez intensive, grâce à diverses méthodes élémentaires mais efficaces d'entretien des sols et de restauration de leur fertilité — aménagement des terres, création et renouvellement permanent des parcs à l'intérieur de l'aire habitée, recours à de multiples procédés de fumure végétale et animale. On est tenté d'expliquer cette apparente supériorité agricole par la survivance entre ces montagnes de vestiges de l'ancienne civilisation agraire des Ninisi [1]. Mais une analyse précise du système agricole de Dakola infirme cette hypothèse. La supériorité relative de cette agriculture s'explique surtout par les possibilités assez exceptionnelles qu'offre le milieu naturel — possibilités plus systématiquement exploitées depuis que l'expansion démographique pose de difficiles problèmes d'espace vital. Du reste, en dépit des apparences, plusieurs des traits qui font la médiocrité du système agraire commun en pays mossi se retrouvent à Dakola: précarité de l'organisation de la

1. Le caractère particulier des habitants des régions montagneuses de l'ouest du Mossi a été relevé par le lieutenant L. MARC dès le début du siècle (1909, p. 132): « [Les] indigènes de Pilimpikou [...] protégés par leurs rochers contre les attaques des cavaliers Mossi, ont pu longtemps garder une partie de leur indépendance. »

production liée à la mobilité des exploitations à l'intérieur du terroir [1] ; insuffisance des aménagements du sol ; défaut d'une action systématique en vue d'étendre le parc à balanzans au-delà de l'aire habitée ; improvisation individuelle et désordonnée pour la distribution des cultures, les assolements, et la mise en jachère des terres appauvries ; gaspillage de l'engrais vert et des pailles ; divorce entre l'agriculture et l'élevage du gros bétail ; mauvaise conservation de la fumure domestique ; inefficacité de la sélection des variétés végétales ; outillage agricole rudimentaire ; façons culturales médiocres ; insuffisante organisation de l'espace et du temps [2]. Pour toutes ces raisons, nous partageons les conclusions de MALCOIFFE, JENNY et GILG (1964, p. 15) au sujet du niveau de développement de ce système agricole :

« Les monts Dacola et les plaines qui les entourent forment un ensemble d'une grande richesse au point de vue du relief, des roches et du sol [...]. [Mais] il apparaît nettement que ces richesses sont sous-exploitées, à savoir que des superficies importantes ne sont pas cultivées et que les techniques culturales employées par les cultivateurs restent sommaires et ne permettent pas au sol de donner un rendement optimum en rapport avec sa fertilité actuelle. »

Dans cette étude, le terme terroir a été employé selon la définition proposée par SAUTTER [3]. Il était relativement aisé de privilégier le critère de la résidence pour définir l'extension du groupement local exploitant une même portion de territoire, car Dakola est séparé des localités voisines par des limites naturelles. Mais ce critère est d'un emploi moins facile et il est moins pertinent dans les localités où un habitat dispersé s'étire sans solution de continuité dans un milieu géographique uniforme. Les liens sociaux les plus efficaces peuvent exister de proche en proche entre enclos voisins ou au contraire de loin en loin entre groupes de parenté, sans s'inscrire nécessairement dans le cadre d'organisations sociales particulières formant des unités géographiques propres. La multiplicité des liens de voisinage n'implique pas l'existence d'une communauté rurale. Or il ne peut y avoir de véritable stratégie agraire, délibérée et collective, sans l'existence d'une communauté ; le système agraire mossi en fournit une preuve. L'organisation globale de la production y résulte moins d'une politique agraire concertée, fondée sur des options et sur une discipline communes, que de la juxtaposition de comportements particuliers déterminés par des nécessités impérieuses et générales — les contraintes pressantes du milieu naturel et humain.

Même à Dakola, l'unité géographique du terroir dissimule mal l'hétérogénéité de l'organisation sociale et des structures économiques. Les liens du sang entre groupes géographiquement séparés priment souvent les liens de voisinage en ce qui concerne le commerce social et l'organisation de la production, sans que les apparences du terroir en soient affectées. Ainsi, les habitants du quartier Goudry de Tyè, installés sur le terroir de Dakola, forment une sorte d'enclave dans cette localité. La plupart des terres qu'ils cultivent leur appartiennent en propre, ils relèvent des autorités politiques et lignagères de Tyè, ils participent aux fêtes religieuses célébrées à Tyè, et ils pratiquent l'entraide pour les travaux agricoles avec les habitants de Tyè plutôt qu'avec ceux de Dakola. Toutefois, l'autonomie sociale et économique des habitants de Goudry par rapport à leurs voisins de Dakola n'apparaît pas dans le paysage agraire. L'unité apparente du terroir se trouve par conséquent davantage commandée par des contraintes générales identiques que par des formes délibérées de collaboration entre les hommes pour l'exploitation d'un même espace géographique.

1. La mobilité des exploitations a pour fonction de remédier à l'ignorance technologique qui interdit une exploitation permanente des terres ; en ce sens, elle constitue un remède à la précarité de la production. Mais, en même temps, cette mobilité favorise le maintien d'un système de culture archaïque, où les facteurs de production — en particulier la terre — ne peuvent pas être utilisés au maximum de leurs possibilités réelles.

2. Au Yatenga, HAMMOND, 1966 (p. 29), a également relevé la médiocrité des connaissances technologiques des cultivateurs mossi : « Their efforts to modify the effects of climate, the chemistry of their soils, and the quality of the plants they grow are equally ineffective. »

3. Cf. SAUTTER, 1962 (p. 24) : « Terroir : [...] espace dont une communauté agricole, définie par des liens de résidence, tire l'essentiel de sa subsistance : autrement dit, la portion du sol environnant où se localisent les champs et paît le bétail, dans la mesure où celui-ci se trouve associé d'une façon ou d'une autre à la culture. »

Dans le système agraire de Dakola, les cultures permanentes ou quasi permanentes tiennent la place privilégiée et les cultures temporaires ne jouent qu'un rôle secondaire. Il n'existe pas de véritable « outfield ». Les champs temporaires sont pour une part des champs dispersés dans les zones périphériques du terroir, sans liens entre eux et sans relation fonctionnelle avec les zones de champs permanents; mais la plupart des champs temporaires sont situés dans des zones proches de l'aire des champs permanents, et sont en voie de devenir des zones de culture semi-continue. Les champs temporaires de la seconde catégorie ne constituent pas un « élément stable d'une combinaison agricole » mais un « terme transitoire sur la voie de l'occupation permanente du sol, [...] la frange pionnière [...] d'un infield en dilatation [...] autour d'une communauté aux effectifs croissants » [1]. Le terroir de Dakola ressemble à un type d'organisation agricole décrit par SAUTTER (1962, p. 47):

« Dans différentes régions d'Afrique, il existe des « couronnes de culture », culture continue ou semi-continue aux abords des lieux habités, culture sur défriche à la périphérie, sans lien fonctionnel entre l'espace intérieur et le pourtour. Faute d'une organisation agricole, drainant vers le centre des matières fertilisantes prélevées sur la couronne externe, ce dessin concentrique mime le dispositif infield — outfield. »

L'extension de l'aire de culture continue est particulièrement nette depuis quelques années dans la zone des terres argileuses de colluvionnement, relativement riches. Cette intensification de la culture sans « transfert de fertilité » depuis les zones périphériques du terroir est possible grâce à la richesse naturelle de ces terres et moyennant quelques techniques élémentaires d'entretien des sols. Néanmoins, l'équilibre agronomique est de plus en plus compromis, l'expansion démographique mène inéluctablement à la rupture du système traditionnel.

Le passage de l'exploitation des sols meubles et légers à l'exploitation des sols hydromorphes lourds et compacts, puis la mise en culture de plus en plus régulière des sols argileux ont constitué les premières étapes de l'adaptation des cultivateurs de Dakola aux conditions nouvelles créées par l'expansion démographique. L'aménagement des terres constitue une autre tentative d'adaptation. Et la culture sur billons dans la zone traditionnellement inculte de la cuvette représente le dernier essai, original et audacieux, pour résoudre le problème du manque de terre. Cette évolution du système agraire se trouvera accélérée par l'assistance technique et financière apportée avec une efficacité croissante par les organismes chargés de la vulgarisation agricole, de l'organisation du crédit et de la commercialisation; les localités voisines de Dakola en portent déjà la marque.

Pendant des siècles, les cultivateurs mossi se sont montrés assez peu industrieux au point de vue agricole; leur capacité actuelle d'adaptation n'en est que plus remarquable. Mais les principaux artisans des progrès récents sont des individus marginaux par rapport aux groupes sociaux traditionnellement les plus attachés à l'agriculture [2]. Les chefs et certains de leurs parents ont joué un rôle de premier plan dans la recherche et l'expérimentation de nouvelles formules de production [3], et de même les anciens combattants, les fonctionnaires, les commerçants, des chrétiens et des musulmans, et d'une façon plus générale de nombreux individus qui échappent au contrôle social traditionnel. Leurs innovations contribuent à détruire les structures socio-économiques anciennes en même temps qu'elles constituent les voies d'avenir de cette société: l'esprit d'entreprise et les moyens techniques et financiers mis en œuvre sapent l'égalitarisme économique traditionnel et valorisent les comportements individuels inspirés par la recherche du profit et de la puissance. Dans les circonstances actuelles, en l'absence de toute visée socialiste sur le plan national, le développement agricole engendre l'inégalité économique et sociale, et s'appuie sur elle pour progresser. Les agriculteurs les

1. SAUTTER, 1962 (p. 47).

2. Des observations semblables ont été faites dans d'autres pays de l'Afrique de l'ouest. Au Sénégal, P. PÉLISSIER, 1966 (p. 157), a noté que « ce sont [...] les agriculteurs les moins riches en techniques traditionnelles qui se révèlent les plus réceptifs aux innovations et les plus ouverts au progrès, alors que les authentiques paysans restent d'autant plus fermement attachés à leurs systèmes de production ancestraux que ceux-ci s'intègrent dans un legs du passé plus complexe, plus élaboré, mais aussi plus clos. »

3. Sans partager le parti pris de panégyriste de KABORE, 1966 (p. 120), on peut être de son avis lorsqu'il écrit: « *Actuellement les Nakomsé sont de grands travailleurs, cultivateurs et éleveurs. Il y a des naba qui travaillent bien plus que de véritables paysans* [...]. »

plus entreprenants et les plus riches vont accaparer les meilleures terres de culture, exploiter le travail des plus démunis et les dominer par le contrôle qu'ils sont en mesure d'exercer sur le crédit et sur l'utilisation de matériel agricole moderne. A mesure que s'élèvera le niveau technologique de l'agriculture, et parallèlement à la disparition progressive des modalités traditionnelles du contrôle social, l'exploitation systématique de la force de travail deviendra une source de profit et de puissance économique au bénéfice d'une catégorie privilégiée — c'est un processus banal de formation de classes sociales [1].

Le passage d'une économie de susbsistance à une économie de profit, dans une région où la terre est de plus en plus valorisée du fait de sa rareté croissante, entraîne à bref délai des transformations profondes du régime foncier [2]. Lorsque la terre vient à manquer par suite de l'expansion démographique et quand elle sert de moyen efficace pour l'acquisition individuelle d'argent et de biens modernes sans rapport avec les besoins de la subsistance communautaire, elle devient négociable. La terre est alors peu à peu dépouillée de ses aspects sacrés, et elle cesse d'être le bien commun inaliénable qui garantit fondamentalement la survie des communautés locales. Transformée en simple moyen de production et source de profit, elle est convoitée puis accaparée par les individus les plus puissants au détriment des autres. Divers indices montrent que ces transformations sont déjà en cours dans la région de Dakola, bien qu'elles n'apparaissent pas encore nettement dans la transcription quantitative de la situation foncière actuelle.

Dans le système traditionnel, les domaines fonciers étaient sous l'autorité des chefs de lignage (ou de segment de lignage), ils n'étaient gérés qu'en fonction de leur utilité agricole immédiate. L'unique objectif de cette gestion était de garantir à tous les groupes locaux la possibilité d'assurer leur subsistance. La terre n'était jamais manipulée à des fins de puissance politique ou économique. Le chef du commandement régional n'intervenait qu'exceptionnellement en matière foncière; et les fonctions du maître de la terre étaient surtout religieuses. Un ensemble varié et souple de droits de culture permettait de résoudre les problèmes concrets posés par l'accroissement numérique des différents groupes et par leur mobilité, ainsi que par les conditions techniques de l'exploitation des sols. Par la suite, le régime foncier s'est précisé et affermi à mesure que le manque de terre s'est aggravé, mais il a conservé apparemment jusqu'à présent ses principales caractéristiques anciennes. L'importance des superficies cultivées au titre des divers droits d'usage, mise en rapport avec l'égalité relative dans la répartition des droits de possession au niveau des grandes unités sociales, manifeste encore la remarquable souplesse passée du régime foncier, et notamment son adaptation à la mobilité des exploitations. Même dans le cas d'une distribution égalitaire des droits de possession sur la terre entre plusieurs unités sociales, une partie importante des champs est cultivée indépendamment des droits de possession, et seulement au titre de droits d'usage; dans le cadre d'un espace restreint de plus en plus occupé, la mobilité des exploitations aboutit nécessairement à un tel état de fait. Le rôle primordial des droits d'usage n'est pas lié à une inégalité foncière initiale et permanente, mais il découle du fait qu'aucun exploitant n'a la jouissance réelle de l'ensemble des terres qui lui appartiennent; chacun se voit contraint de solliciter des droits de culture à des tiers, pour compenser les droits de culture qui s'appliquent à ses propres terres au bénéfice de tiers.

BOUTILLIER a noté que la proportion des champs prêtés progresse parallèlement à l'accroissement de la densité de la population, en même temps que tendent à diminuer les superficies cédées

1. Les inégalités économiques demeurent faibles aussi longtemps que le bas niveau technologique du travail empêche la production d'une quantité de biens supérieure à celle exigée pour la satisfaction des besoins de subsistance. Cf. HAMMOND, 1966 (p. 211): « The absence of social stratification in Mossi society is also to be understood as a result of the relative unproductivity of Mossi technology, and of the accompanying economic system which inhibits the private accumulation of whatever surpluses there are. »

2. Cf. PAULME, 1963 (p. 21): « L'apparition d'une économie mercantile, entraînant d'une part le désir de s'enrichir sans limites et d'acquérir des biens jusque là ignorés, d'autre part laissant entrevoir la possibilité de tirer un bénéfice du travail que d'autres exécutent pour vous, ébranle tout le système des tenures foncières et à travers lui l'équilibre des structures sociales. »

Cf. aussi GOSSELIN, 1963 (p. 532).

au titre des divers droits de culture traditionnels [1]. Il est vraisemblable qu'un tel processus se confirmera aussi à Dakola ; mais les prêts s'appliqueront sans doute à des parcelles de plus en plus petites et pour des délais de plus en plus courts, jusqu'à ce qu'une gestion fondée sur la recherche du profit économique se substitue aux modalités traditionnelles de l'emprunt gratuit de la terre. Cette perspective révèle l'incompatibilité du régime foncier traditionnel avec les structures économiques actuellement en gestation dans cette société.

Si le système foncier actuel conserve les principaux traits du système traditionnel — les multiples possibilités d'adapter les droits sur la terre aux besoins élémentaires des divers groupes et à leur capacité de production —, ses apparences ne rendent pas compte de sa dynamique actuelle. On peut présumer qu'à l'avenir, le régime foncier sera en effet de plus en plus déterminé par une stratégie consciente et délibérée d'accaparement des terres par des individus privilégiés, en vue d'une exploitation des inégalités foncières. La valorisation des terres qui en résulte conduit certains cultivateurs à investir davantage de travail et même de l'argent pour améliorer les terres qui leur appartiennent [2]. Cette évolution est liée à la transformation profonde et globale des structures sociales et économiques. Et les croyances religieuses traditionnelles, opposées aux conceptions qui inspirent les novateurs, ne constituent pas un obstacle considérable à cette évolution. Les hommes âgés, chefs d'exploitation qui contrôlent les meilleures terres, peuvent freiner l'évolution en cours, ils ne sont pas en mesure de l'arrêter ; parfois même, ils en tirent profit.

Au terme d'une étude du système de production et de ses implications sociologiques immédiates, on doit s'interroger sur la place que tiennent dans l'univers culturel des Mossi de l'Ouest les thèmes relatifs à l'invention et au progrès de l'agriculture. Nos recherches en ce domaine ont révélé une grande pauvreté, qui semble symptomatique : elle suggère combien le secteur des activités agricoles est peu valorisé au niveau de la conscience sociale. L'unique histoire recueillie sur l'origine des techniques agricoles rapporte que c'est un chien qui, par hasard, a appris aux hommes à cultiver les céréales. A l'époque où les Mossi se contentaient de semer le mil en brousse à la volée et attendaient la récolte sans sarcler, un homme s'aperçut qu'une tige de mil avait grandi plus que les autres et portait un épi magnifique parce que son chien avait pris l'habitude de gratter le sol au pied de cette tige, pour se mettre au frais. Au cours de l'hivernage suivant, cet homme sarcla la terre autour des plants de mil. Au vu de sa récolte abondante, ses compagnons se mirent à l'imiter. L'histoire ne rapporte pas le nom du premier agriculteur, ni le nom de son chien, ni le lieu, ni le moment de l'invention des techniques agricoles ; d'ailleurs, cette invention est présentée comme accidentelle. Nos

1. BOUTILLIER, 1964 (p. 97).

Ibid. : « Dans la zone la plus peuplée, soit les trois cinquièmes du pays mossi, les terres prêtées représentent la moitié des champs cultivés. »

A Dakola, où la densité est de 86 habitants au kilomètre carré, les champs prêtés représentent environ 40 % des champs cultivés (41 champs prêtés sur 106 champs cultivés — les 35 champs d'enclos n'étant pas séparés des champs de l'aire habitée qui les prolongent) ; toutefois les superficies faisant l'objet de prêts ne représentent que 10 % de l'ensemble des superficies cultivées. Comme les champs prêtés sont souvent des champs individuels de petite dimension, on peut présumer que pour l'ensemble du pays mossi — et particulièrement dans les zones de forte densité, où les prêteurs de terre se montrent le plus réticents — la proportion des superficies prêtées par rapport à l'ensemble des superficies cultivées est nettement inférieure à la proportion des champs prêtés par rapport au nombre total des champs cultivés.

2. Dans : *Etude sociologique pour un programme de développement...*, 1964 (pp. 35-36), on trouve les conclusions suivantes concernant le régime foncier en pays mossi : « Le système foncier actuellement en vigueur [...] présente un aspect positif certain : il ménage la redistribution permanente des terres d'une façon simple, en fonction des possibilités de travail (c'est-à-dire de la quantité de main-d'œuvre) de chacun. mais un inconvénient majeur existe : [...] la précarité de la tenure apparaît comme un obstacle de première importance à l'amélioration du bien-fonds et c'est essentiellement en cela que le régime foncier est inadapté aux nécessités du développement. »

En fait, « la redistribution permanente des terres » sera de moins en moins bien assurée à l'avenir. Et l'apparition de comportements nouveaux liés à la spéculation foncière contribue à transformer le droit de possession traditionnel en un droit de propriété de type occidental. La terre devenant source de profit, et négociable, elle sera plus fréquemment valorisée par « amélioration du bien-fonds ». A l'heure actuelle, les avantages de l'ancien système foncier sont en voie de disparaître, mais les inconvénients liés à la mobilité des exploitations subsistent partiellement pour quelque temps encore.

informateurs ne nous ont rapporté aucun mythe original et important au sujet de l'agriculture; quelques histoires anecdotiques seulement.

Pour annoncer aux doyens de lignage la naissance de leur premier fils, les Mossi de la région de Dakola attachent une flèche sur le dos d'un poulet qu'ils vont jeter dans la cour des doyens; quand le premier enfant est une fille, c'est un fuseau à filer le coton qui est fixé sur le poulet. Cette coutume doit rappeler le passé guerrier des Mossi; elle exalte la force qui est un des fondements du système des valeurs de cette société. L'opinion commune place en effet la bravoure physique au-dessus de l'ardeur au travail, et l'homme vivant des ressources d'une activité guerrière a toujours été considéré comme supérieur au simple cultivateur. Au sommet de la hiérarchie sociale se trouvent les chefs et les dignitaires de cour, qui commandent mais ne travaillent pas aux champs. Autrefois, les parents des chefs vivaient surtout de rapines — le quartier Zemkom de Dakola était réputé pour les vols commis par ses habitants. Les privilégiés qui peuvent user de la force pour se procurer leur nourriture se dispensent volontiers de cultiver. Nombreux sont en effet ceux qui estiment que l'agriculture n'est qu'un pis-aller, auquel doivent se résoudre les individus dépourvus de toute autre possibilité pour assurer leur subsistance. Le but des cultures est d'assurer la survie — ce qui est certes fondamental; mais l'agriculture n'introduit pas dans les domaines les plus valorisés de la vie sociale. Dans la situation traditionnelle, la puissance sociale ne pouvait en aucun cas résulter directement d'une supériorité économique acquise individuellement ou en groupe grâce à l'agriculture; toute tentative de ce genre aurait présenté les pires dangers pour l'individu ou le groupe qui s'en serait rendu coupable. Or la situation actuelle demeure largement déterminée par des modèles sociaux traditionnels.

Depuis la colonisation, l'évolution de cette société a été essentiellement déterminée par des facteurs politiques. Les divers domaines de la vie économique ont été profondément marqués par les transformations survenues dans les modalités d'exercice du pouvoir, ils n'ont guère connu de développement important sous l'influence prépondérante de facteurs techniques ou économiques. Ainsi, l'évolution des formes d'organisation du travail ne peut pas être expliquée par des innovations techniques, puisque les techniques de production n'ont presque pas varié; ni par un bouleversement spécifiquement économique, car les principes traditionnels de l'économie de subsistance commandent encore la vie économique — même les quelques secteurs marginaux qui ont les apparences d'une économie commerciale [1]. Les transformations des formes d'organisation du travail ont surtout résulté d'une évolution des rapports de force à l'intérieur de cette société, en sorte que c'est l'analyse des avatars de l'autorité et de la conscience politique concrète qui peut le mieux introduire une explication des transformations socio-économiques.

L'accroissement du pouvoir des chefs par l'administration coloniale a inauguré une crise profonde et généralisée de l'autorité, qui a eu pour conséquence un processus d'éclatement social et l'apparition sous de multiples formes d'une grave insécurité psychologique. A un système d'autorité intégré, intériorisé par les populations, s'est substitué un système d'autorité incohérent. Des déterminations extérieures étrangères ont été directement opposées aux déterminations traditionnelles. A la base, la voie suivie pour résoudre ces contradictions s'est caractérisée en même temps par un repli des populations sur leurs univers traditionnel menacé — maintien de l'économie de subsistance notamment —, et par un comportement collectif radicalement aliéné dans les domaines où la force étrangère s'imposait de façon inexorable — exécution des travaux forcés par exemple. Mais cette double démarche ne pouvait pas sauvegarder l'unité sociale progressivement minée par la lente décomposition du système d'autorité qui fondait l'ordre traditionnel. Car au sommet, il n'était guère possible aux chefs de concilier les exigences de l'administration avec celles de l'ordre social ancien dont ils devaient être les garants au nom des ancêtres. Et c'est ainsi que la distorsion subie au niveau le plus élevé et le plus efficace de la hiérarchie sociale a été progressivement transmise à l'ensemble de la société. De cette manière on peut expliquer des phénomènes sociologiques apparemment contradictoires comme les processus d'éclatement social dans le cadre d'une société continuant à vivre en économie de subsistance, la dissolution de l'autorité à tous les échelons de la hiérarchie dans une

1. Au Yatenga, HAMMOND, 1966 (p. 20), a fait la même observation concernant le défaut d'innovation technologique et de changement économique.

société accordant une grande importance aux rapports de force, un repli farouche sur les valeurs traditionnelles et une aliénation profonde sous l'influence puissante de déterminations étrangères.

L'analyse de la situation politique et économique de la société de Dakola conduit à conclure que, dans les conditions actuelles, cette société semble avoir épuisé la plupart des ressources de son équipement sociologique traditionnel. Les tensions et les conflits qui entretiennent un climat social de suspicion permanente en fournissent une preuve. Reste à définir à partir de quel embryon social et selon quelles modalités s'effectuera la restructuration de cette société.

Les séquelles du passé font peser sur la situation présente une hypothèque qui ne saurait être levée par des discours, qu'il s'agisse de discours politiques ou techniques. La vulgarisation agricole « de masse » et les diverses formes d'assistance à la production ne peuvent pas créer par elles-mêmes un mouvement d'évolution. Quelle que soit leur cohérence interne et leur ton impératif, les discours des agents de développement n'ont pas directement prise sur la réalité sociale et économique; de nombreux échecs en témoignent depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours. C'est que les démonstrations et modèles de ces agents sont le plus souvent extérieurs à l'ordre traditionnel et en vive concurrence avec lui. L'inertie des agriculteurs ou leur opposition se fonde sur la conscience qu'ils ont de l'enjeu de leurs relations avec les promoteurs du progrès: les valeurs fondamentales de leur société sont mises en question. Cependant, ce n'est pas d'abord la « mentalité du milieu » qui peut et doit être changée. Du reste, le recours à la notion vague de mentalité recouvre des préjugés d'ordre moral, mais n'exprime pas une analyse rigoureuse. Il est exact que les Mossi de la région de Dakola travaillent relativement peu durant la majeure partie de l'année; il ne sert pourtant à rien de les exhorter à travailler plus et mieux, car c'est l'ensemble de leur univers traditionnel qui est fondamentalement attaqué par le progrès — aussi bien leur organisation sociale et économique que leurs croyances [1]. « L'idée de bien, selon P. ILBOUDO (1968, p. 62), ne peut être séparée des notions d'immobilité et d'immuabilité de l'œuvre de Dieu, conçue comme bonne et parfaite d'emblée; par contre, le mal naît du changement qui est une dégradation de l'œuvre de Dieu. » Seule la transformation profonde des structures sociales et économiques sous l'influence de contraintes de fait — expansion démographique, pressions du système monétaire, nouvelles formes de compétition sociale et économique — entraînera le passage d'une agriculture de subsistance à une agriculture commerciale et l'éclosion d'une conscience politique neuve sur les ruines de l'ancien système politique altéré par la colonisation. D'une certaine manière, cette transformation est amorcée sur un double plan: au niveau des activités menées par les nouvelles élites politiques et au niveau des initiatives prises par les hommes qui reviennent dans leur pays après des migrations de travail. C'est à partir du moment où le développement a démarré que la vulgarisation agricole et l'assistance technique et économique deviennent vraiment efficaces, pour étayer et accélérer le mouvement.

A mesure que le processus inéluctable de dégradation des structures traditionnelles se poursuivra, les nouvelles élites se trouveront de plus en plus libres pour innover dans les divers domaines de la vie sociale et économique, avec les moyens sociologiques et matériels que leur confère leur position privilégiée. Jusqu'à présent, ces élites ont investi leurs moyens dans l'univers traditionnel, selon des modes traditionnels; leur comportement a entraîné une accélération du mouvement de décomposition de l'ordre ancien. Conscients de cette situation, quelques hommes politiques et certains fonctionnaires commencent à explorer une voie nouvelle: l'organisation rationnelle des activités de production et de commercialisation. Ainsi, l'aménagement des terroirs est un phénomène relativement nouveau en pays mossi, d'une importance considérable en tant que facteur de révolution de l'agriculture. Mais ces innovations techniques ne pourront se propager que parallèlement à l'évolution politique qui libèrera cette société des contradictions actuelles dans les rapports de force entre

1. La logique du système socio-économique traditionnel et les modalités anciennes de l'implantation humaine dans le milieu naturel suffisent pour rendre compte de l'inertie des cultivateurs en matière de production — motivations et technologie.

Cf. les observations de portée générale de PAULME, 1963 (p. 6): « Ignorant les produits de luxe aussi bien que le profit à tirer de l'emploi d'une main-d'œuvre salariée, pourquoi un homme aurait-il travaillé plus que le strict nécessaire, aménagé un espace plus grand que celui dont il avait besoin pour se nourrir, vendu ou acheté un terrain alors que de vastes étendues restaient à défricher ? »

les structures traditionnelles et les structures modernes. La puissance des détenteurs du pouvoir coutumier demeure; et pour le moment, les nouvelles élites ne se posent qu'en s'opposant aux autorités traditionnelles. Elles n'ont pas encore acquis une force politique autonome, leur permettant d'agir efficacement de leur propre vouloir et avec des moyens propres. D'une certaine façon, ces élites tirent leur autorité du combat qu'elles mènent contre les anciens détenteurs du pouvoir, et leur existence politique ne s'affirme et ne se développe en réalité qu'en fonction du pouvoir traditionnel. Leur position est par conséquent inconfortable et place dans l'embarras ceux qui les suivent. C'est pourquoi l'influence de ces élites ne pourra efficacement déboucher sur le plan social et économique que lorsque sera résolue la contradiction fondamentale de leur position actuelle dans le système d'autorité mossi.

L'influence des jeunes hommes qui ont voyagé et loué leur force de travail à l'étranger est d'une certaine façon plus immédiate et plus efficace que l'influence des élites. Ces hommes reviennent chez eux avec des besoins nouveaux; ils désirent disposer d'argent pour parader et consolider leur indépendance conquise à l'étranger, et pour se procurer des biens de consommation importés. Ils sont donc amenés à produire plus que ce qu'exige la subsistance, afin de pouvoir commercialiser une partie de leurs récoltes. Ainsi la production de coton se dégagera peu à peu, au cours des années à venir, des déterminations de l'économie traditionnelle et amorcera une agriculture commerciale.

En somme, les activités agricoles dans la région de Dakola demeurent globalement sous l'influence prépondérante des valeurs et des structures d'un univers traditionnel en décomposition, qui n'a jamais accordé à l'agriculture une valeur primordiale. Il est possible de deviner les amorces d'une restructuration sociale et économique qui changera le statut de cette agriculture. Mais les contradictions non résolues de la situation politique freinent les processus de la transformation socio-économique.

L'étude du système de production et du régime foncier à Dakola n'autorise pas de conclusions valables pour l'ensemble du Mossi, mais elle permet de poser plus clairement quelques-uns des problèmes concernant le développement de ce pays; et elle montre comment ces problèmes sont en voie d'être résolus dans les localités situées entre les collines birrimiennes de l'Ouest. Le système agricole est peu évolué, mais il est doué à l'heure actuelle d'une assez remarquable capacité d'adaptation. Grâce à une conjoncture socio-économique favorable, les entreprises novatrices des individus et des groupes marginaux semblent maintenant assurées d'une diffusion relativement rapide. Un nombre croissant de cultivateurs demande l'assistance technique des organismes de vulgarisation et souhaite pouvoir compter sur une politique efficace de crédit agricole. Et parce que sa valeur économique augmente chaque jour, la terre sera de plus en plus souvent cultivée de façon intensive, avec le souci de la conservation et même de l'amélioration de ce capital. Ce développement, qui enrichit le pays, détruit les formes égalitaires qui caractérisaient la vie de cette société en économie de subsistance[1]; il provoque des inégalités sociales et économiques qui se traduiront sans doute à moyen terme par un accroissement de l'exode rural et par la naissance d'une classe d'exploitants privilégiés.

1. L'apparition de diverses formes de faire-valoir indirect, en particulier l'exploitation de bas-fonds aménagés au profit de fonctionnaires résidant en ville, constitue un signe certain de cette évolution.

Annexe I

Le système matrimonial à Pilimpikou

C'est par le mariage et la procréation qu'est assuré le maintien des modalités sociales de la vie économique; le contrôle des rapports de production passe par le contrôle de l'accès aux femmes. L'homme influent se trouve au centre d'un vaste réseau de relations sociales; sa prééminence est liée au nombre de personnes vivant sous sa dépendance ou ayant contracté des alliances avec lui, mais elle ne saurait résulter directement de l'appropriation des moyens de production (terre et outils) ou de l'accumulation de richesses matérielles. L'importance du contrôle que les individus sont en mesure d'exercer sur les activités économiques est en rapport étroit avec la marge d'initiative dont ils jouissent dans les circuits des échanges de femmes. L'étude du système matrimonial est par conséquent indispensable pour la compréhension des structures et du fonctionnement de l'économie traditionnelle [1].

Dans le mariage, la femme n'est pas d'abord recherchée et valorisée en tant que partenaire sexuelle, mais parce qu'elle permet au célibataire d'accéder à une majorité sociale fondée sur une certaine autonomie économique, et parce que toute nouvelle épouse assure à l'homme déjà marié une notable promotion dans la société. Par le mariage, chaque individu peut constituer à son profit un groupe particulier de dépendants ou en accroître l'importance. Le mariage apporte au célibataire la possibilité de tempérer la dépendance qui l'attache aux aînés, en particulier à celui dont il reçoit la nourriture quotidienne en contrepartie de son travail; et à l'homme marié, la polygamie assure des moyens humains supplémentaires pour élargir le réseau des relations sociales qu'il contrôle. C'est

1. Cf. MEILLASSOUX, 1964 (p. 11).

à mesure qu'augmente le nombre de ses propres dépendants, femmes et descendance, qu'un homme se libère des contraintes qui le soumettent à ses aînés sur le plan économique et social. Par le mariage et surtout par la polygamie, il acquiert le contrôle d'une force de travail directement à son service et qui s'accroît avec le temps; il rehausse son prestige, et il renforce son pouvoir social en tissant autour de lui un réseau d'alliances par une politique matrimoniale dont ses filles lui fournissent les moyens, par des échanges économiques — notamment échanges de main-d'œuvre à l'occasion des séances de travail communautaire —, et par toutes les autres formes positives d'un commerce social étendu. Si le contrôle de plusieurs épouses et d'une descendance nombreuse procure aisance, prestige, et pouvoir (au niveau lignager), c'est la capitalisation des femmes par les hommes âgés qui peut assurer l'autorité à ceux-ci et la permanence du système qui leur profite. Le pouvoir des aînés sera donc d'autant plus étendu et plus fort que l'accès aux femmes sera plus difficile pour les jeunes générations.

Les inégalités sur lesquelles se fonde la domination des aînés en matière matrimoniale engendre à l'heure actuelle de graves tensions. En attendant de recevoir une épouse par l'intermédiaire des anciens de leurs lignages, de nombreux jeunes hommes choisissent l'indépendance que leur offrent les migrations lointaines. Mais un nombre croissant de célibataires passent outre aux règles du système matrimonial établi: ils « volent » des femmes et s'enfuient avec elles — notamment en Côte d'Ivoire. Par ailleurs, les adultères se multiplient, entraînant de nombreuses querelles et des inimitiés durables entre lignages [1]. Les contestations des modalités traditionnelles de l'accès aux femmes et du contrôle des circuits matrimoniaux par les aînés, de plus en plus véhémentes, mettent en cause l'ensemble du système économique et social: elles touchent aussi bien l'organisation de la production et de la consommation que les fondements mêmes du système lignager.

Bien que les aînés voient leur autorité en matière matrimoniale bafouée par les jeunes qui contractent des unions sans leur accord, ils tentent de conserver leurs prérogatives à tout prix et sans partage. Dans d'autres domaines, les chefs de lignage ont délégué à leurs dépendants, ou simplement abandonné, une large part de leurs pouvoirs; mais, ils continuent à se montrer jaloux de leurs droits relatifs au contrôle de la circulation des femmes [2]. Aussi longtemps qu'ils restent en mesure d'orienter les courants d'échanges matrimoniaux selon des stratégies définies en fonction de leurs intérêts, ils demeurent maîtres du système social et économique établi.

Les formes courantes de mariage dans l'Ouest peuvent être réduites à quatre grands types. Le mariage *pug-siure* [3] implique que la première fille de la femme donnée en mariage soit rendue à titre de compensation matrimoniale au donateur: cela signifie que, le moment venu, ce dernier aura le droit d'accorder en mariage à qui lui plaira la première fille de la femme qu'il a donnée. Ce type de mariage est de loin le plus fréquent à Pilimpikou: il représente plus de 46 % de l'ensemble des mariages. Un peu plus d'un mariage sur dix résulte du don d'une femme sans exigence de compensation matrimoniale. Le quart des mariages sont contractés par consentement mutuel des intéressés, sans que ceux-ci prennent en considération l'autorité des aînés et les obligations qui, éventuellement,

1. D'après SKINNER, 1960b (p. 388), il serait toléré que les jeunes hommes célibataires entretiennent des relations sexuelles discrètes avec des femmes mariées; tel n'est pas le cas dans l'ouest du Mossi. Dans cette région, on ignore également la pratique du « *rakirollé* » décrite par IZARD: « Le *rakirollé* consiste dans le droit d'avoir des relations sexuelles avec la femme d'un membre de son lignage en-dehors du segment de lignage localisé auquel on appartient. Alors que l'adultère est une chose très grave, en ce cas un simple sacrifice dans le sanctuaire des ancêtres (*kimsrogho*) du lignage (*budu*) clôt l'affaire », *Colloque sur les cultures voltaïques*-Sonchamp, 1967 (p. 176). Dans l'Ouest, les relations sexuelles avec la femme d'un membre du lignage sont sanctionnées par l'expulsion du coupable hors du lignage.

2. L'autorité en matière matrimoniale appartient de droit aux chefs des lignages mineurs — les lignages mineurs étant des groupes de descendance patrilinéaire d'extension et de profondeur généalogique variables, ayant normalement leurs propres autels d'ancêtres. Quand les membres d'une famille de chefs forment un même lignage majeur sous l'autorité du chef régnant, mais sont par ailleurs constitués en plusieurs lignages mineurs, le chef conserve généralement le droit de donner en mariage la première fille de chaque ménage du lignage, tandis que le mariage des autres filles relève de l'autorité des chefs des lignages mineurs.

3. La femme donnée en mariage *pug-siure* est appelée *pug-siudga*, et l'expression *pug-siud biiga* désigne l'enfant qui doit être rendu au donateur de la femme. Par souci de simplification, seul le terme *pug-siure* sera retenu dans cette étude pour désigner ce qui a trait à cette coutume.

lient déjà la femme par ailleurs. Enfin, 13 % environ des mariages se réalisent par héritage de veuves. Il existe encore quelques autres formes de mariage — tel l'échange direct de femmes entre lignages [1], ou les mariages arrangés par des femmes [2], mais elles sont numériquement insignifiantes.

Dans *Coutumes mossies...*, (1933, p. 111), on trouve la description d'un type de mariage qui serait fréquent dans diverses régions du pays mossi. Un jeune homme qui ne peut espérer recevoir une épouse par l'intermédiaire de son propre lignage dans un délai convenable, se place auprès d'un homme important:

« L'engagé se rend chez son employeur et y séjourne 3 ans. A l'expiration du délai convenu, l'employeur donne une fille à l'employé. La fille peut être plus ou moins grande suivant que le chef de famille est plus ou moins content des services rendus » [3].

Cette pratique n'est pas connue dans la région où fut effectuée l'enquête matrimoniale. Les jeunes gens qui sont serviteurs dans les cours des chefs s'y trouvent par obligation, en raison du statut de leurs lignages et de la volonté des chefs, ou parce qu'ils y ont cherché refuge pour échapper à une sanction encourue à la suite d'une faute grave. Mais les parents ne placent pas leurs enfants en vue de leur obtenir une femme. Et les jeunes gens ne cherchent pas le mariage suivant cette voie.

Les quatre types de mariage pratiqués dans l'Ouest constituent deux catégories nettement distinctes par leurs implications sociales. Le mariage *pug-siure*, le mariage par don et le mariage par héritage d'une veuve représentent les formes normales du mariage coutumier; ces types de mariages sont conformes à la tradition léguée par les ancêtres aux autorités lignagères et assurent la permanence de l'ordre social établi. Le mariage par rapt et le mariage avec une femme évadée sont, au contraire, deux formes de mariage par consentement mutuel qui — bien que traditionnelles en ce sens qu'elles sont depuis longtemps pratiquées — sont formellement opposées à la tradition et compromettent directement l'ordre social. Le mariage avec une femme divorcée ou répudiée et le mariage avec une veuve libre sont deux autres formes de mariage par consentement mutuel qui se réalisent en-dehors des contrôles coutumiers exercés par les autorités lignagères, néanmoins elles n'affectent guère le fonctionnement normal du système social.

Les formes coutumières d'échange de femmes se conforment grossièrement à un modèle ternaire de circuit matrimonial. Un premier groupe lignager accorde une de ses filles à un second groupe; celui-ci obtient une femme pour le premier groupe en s'adressant à un troisième groupe, qui a antérieurement, bénéficié du don d'une femme venant du deuxième groupe. Plus des deux tiers de ces mariages sont directement arrangés par les chefs des groupes lignagers. Dans la plupart des autres cas, c'est un neveu utérin qui intervient pour proposer les arrangements: on lui reconnaît le droit de demander une fille à ses oncles maternels pour des membres ou des alliés de son patrilignage qui, en échange, lui procureront à lui-même une femme [4].

1. PAGEARD, 1966 (p. 117), a noté que les « dons de femmes réciproques, pug'tekim tegre, [...] peuvent être soit de simples gestes amicaux, soit au contraire de véritables conventions basées sur l'intérêt [...]. L'usage du don réciproque est connu dans la région de Ouagadougou. Nous l'avons constaté aussi dans le Yanga (Ouargaye), où il sert de base aux alliances matrimoniales, et dans la région de Yako. »

2. Une femme peut avoir le droit de donner en mariage une fille qui lui a été confiée dans ce but par son patrilignage d'origine, ou une fille sur laquelle elle a acquis des droits par ses interventions magico-religieuses en vue de la naissance de l'enfant.

3. Cf. TAUXIER, 1912 (p. 556): « Le fils qui sécessionne [...] ira travailler chez un chef ou un noble qui lui donnera plus tard une femme pour rien en récompense. »

MANGIN, 1960 (p. 57): « Donner son fils à un autre est une façon commode de se débarrasser du souci de son mariage; celui chez lequel il se trouve doit y pourvoir lui-même. »

4. Pour une analyse plus précise de la position du neveu par rapport à ses oncles maternels, on pourra se reporter à PAGEARD, 1966 (p. 118). Cet auteur précise notamment ceci: « La règle de l'exogamie bilignagère interdit au yaghega [neveu utérin] de rechercher une épouse dans le budu [lignage] de ses yesramba [oncles maternels]; elle lui interdit par extension tout rapport sexuel clandestin. Par-là même, il jouit dans le budu de ses yesramba d'une grande confiance et il lui sera licite de rechercher dans ce budu une femme destinée à l'un de ses frères consanguins. »

PROMESSE DE MARIAGE ET MARIAGE

1. — LES OBLIGATIONS DU FIANCÉ.

Dès l'âge de quatre ou cinq ans, la plupart des fillettes sont promises en mariage; mais elles ne rejoignent leurs maris qu'à l'âge de dix-sept ans ou davantage. Pour les filles de chef, la promesse de mariage n'est généralement accordée que plus tard, quand elles ont atteint l'âge nubile. Lorsqu'une fille est promise, on désigne par le terme "mari", *siida*, l'homme qui peut espérer la recevoir un jour comme épouse. Celui-ci contracte à partir de ce moment des obligations particulières, dites *reemdo* [1], à l'égard des parents de sa future épouse qu'il appelle ses beaux-parents, *reemba*. Plutôt qu'un événement unique, le mariage est une suite d'événements, un processus au cours duquel se renforce progressivement l'alliance qui doit unir deux groupes sociaux par l'échange matrimonial. Relativement lâches aussi longtemps que la fillette promise est petite, les relations entre un homme et le lignage de son futur beau-père s'intensifient à mesure que se rapproche le moment où pourra se réaliser concrètement le mariage.

Le comportement désigné par l'expression *pug-belongo* [2] consiste à rechercher la faveur d'un homme pour obtenir une épouse de lui ou par son intermédiaire. Le prétendant fait de fréquentes visites à la personne qu'il veut obliger en vue de son mariage, il lui rend des services et lui offre de menus cadeaux — tabac, cola, bière. A partir du moment où la promesse de mariage est accordée, c'est un courant régulier de dons et de services qui s'instaure au bénéfice des futurs beaux-parents. Ces relations passent par diverses phases nettement distinctes.

Le *sosga* [3] est la première invitation adressée à un homme en vue de lui accorder une femme: « Viens, nous allons causer ». Cette invitation peut être faite par celui qui a le droit de promettre une femme — le chef de lignage — ou, après entente avec ce dernier, par l'individu qui sert d'intermédiaire dans la tractation matrimoniale — le père de la jeune fille à marier, un de ses frères ou de ses oncles paternels, ou bien un neveu utérin. L'invité offre de la bière de mil et un coq aux aînés du lignage qui le reçoivent. Quelque temps après le *sosga*, c'est le *tom-yugri* [4]: la promesse ferme de donner telle fille en mariage est prononcée par le doyen de lignage; cette entrevue est organisée quand l'intéressé a réuni les cadeaux qu'il veut offrir — au moins de la bière de mil et un coq. Le *korgo-bumbu* [5] consiste en une visite à la future belle-mère, au cours de laquelle le fiancé offre des pintades et du sel. Plus tard, ce sera le moment du *mwembo* [6]: une chèvre et du gâteau de mil sont envoyés aux aînés du lignage de la fiancée, contenus dans un panier couvert par un van. Tandis que le panier est rendu vide à ceux qui l'ont apporté, le van n'est pas aussitôt restitué: il sera rapporté un peu plus tard par des parentes de la jeune fille. Dans l'enclos familial du fiancé, ces femmes seront chargées de cadeaux — c'est le *pelebsego* [7]. Quand la jeune fille est devenue nubile, un an ou seulement

1. *Reemdo*, de *reemba*: beaux-parents.

2. *Pug-belongo*, de *pug* (rad. de *paga*): femme, et de *belem*: « Faire souvent plaisir à quelqu'un pour en obtenir quelque chose, rechercher les faveurs, l'amitié de... », ALEXANDRE, 1953, (p. 33).

3. *Sosga*, de *sose*: rester pour causer.

4. *Tom-yugri*, de *tom*: poussière, et de *yugi*: répandre. L'homme qui fait la salutation *tom-yugri* couvre sa tête de poussière en signe d'humble reconnaissance.

5. *Korgo-bumbu*, de *korogo*: sacoche en peau, et de *bumbu*: quelque chose; cette expression est une allusion à la sacoche en cuir — contenant des cadeaux — offerte par le fiancé à sa future belle-mère.

6. *Mwembo*: touiller, préparer. Allusion au mode de préparation du gâteau de mil qui accompagne les autres cadeaux offerts à l'occasion du *mwembo*.

7. *Pelebsego*, de *peoogo*: panier, et de *lebse*: restituer.

quelques mois avant le mariage, a lieu le *teto* [1] : le fiancé offre un bouc, de la boisson et de la nourriture aux aînés du lignage de ses futurs beaux-parents. Le *sato* [2] est l'ultime démarche faite par le fiancé avant qu'il n'envoie ses frères et ses camarades chercher la promise : de la bière de mil et des poulets sont offerts à cette occasion comme précédemment. Enfin, c'est le *nyokre* [3] : ceux qui viennent chercher la jeune femme pour le mariage sacrifient un poulet devant la case de sa mère [4].

Les cadeaux offerts lors des différentes phases qui séparent une promesse de mariage de son accomplissement varient en nature et en importance, selon le statut social et les capacités économiques des personnes concernées. Ils comprennent toujours de la bière de mil, de la volaille — coqs, poulets ou pintades —, et du petit bétail — chèvres pour les gens du commun, moutons pour les lignages des chefs. Assez souvent, de modestes sommes d'argent entrent dans la composition de ces cadeaux — quelques centaines de francs, mille ou deux mille francs dans des cas exceptionnels [5].

En plus des cadeaux offerts lors des phases du *reemdo* citées plus haut, chaque fiancé se rend chez ses futurs beaux-parents à l'occasion des fêtes et leur apporte des présents, notamment aux funérailles solennelles.

Enfin, tout jeune homme fiancé qui voit approcher le moment du mariage se rend, un jour par an, chez son beau-père pour l'aider à cultiver; il y emmène ses frères et ses camarades [6]. Quand le fiancé est un homme déjà marié et âgé, il envoie chez son nouveau beau-père ses frères plus jeunes ou ses enfants. Cette pratique est plus importante par ses implications sociales que par ses conséquences économiques : elle doit surtout renforcer les liens d'alliance par une forme d'aide qui fait plaisir et honneur à qui la reçoit. En contrepartie, le bénéficiaire du travail offre de la boisson et de la nourriture à son futur gendre et à ses compagnons, qu'il considère comme ses invités. Ce service n'est pas une prestation économique, il s'inscrit dans le cadre ordinaire des relations entre lignages alliés. Les hommes mariés continuent à pratiquer cette forme d'entraide agricole avec leurs beaux-parents.

En cas d'annulation de la promesse de mariage ou de rupture d'un mariage consommé, les cadeaux *remdo* ne sont normalement pas restitués — même si la cause de la rupture est imputable à la femme ou à sa famille. Les cadeaux ne sont pas une compensation matrimoniale, quelle que soit leur valeur. Ce sont des biens de consommation offerts gracieusement aux aînés du lignage allié, pour renforcer les liens sociaux. Les mêmes cadeaux vont aux chefs ou aux aînés de lignage en-dehors de toute affaire matrimoniale, pour appuyer une quelconque demande.

Depuis que l'argent entre dans la composition des cadeaux *remdo* et que le fiancé peut être obligé par ses futurs beaux-parents à acquitter pendant plusieurs années l'impôt de celle qui lui est promise, la restitution de ces cadeaux et des sommes versées au fisc est parfois exigée en cas de rupture de l'alliance, et il arrive que l'individu lésé fasse appel à l'administration pour obtenir gain de cause. Si la responsabilité de la rupture est imputable aux beaux-parents, ils peuvent être contraints à rendre les cadeaux et à rembourser le montant des impôts payés par le fiancé; si les torts sont imputés à la femme, la restitution est à la charge de son nouveau mari. De cette façon, le *remdo* traditionnel est dénaturé, et les salutations coutumières tendent à se muer en marchandages.

1. *Teto*, de *take*: tirer à soi. Par les salutations et les cadeaux du *teto*, le fiancé indique qu'il estime le moment venu de prendre sa future femme.

2. *Sato*, de *sa*: finir.

3. *Nyokre*, de *nyoke*: prendre.

4. Dans certaines régions, les cadeaux offerts à la belle-mère comportaient autrefois des cauris. Cf. *Coutumes mossies...*, 1933 (p. 37): « Indépendamment de ces cadeaux, on remet pour la belle-mère dans un sac cousu, 444 ou 1 400 cauris (prix de la virginité). La mère donne ces cauris à ses co-épouses [...]; il est défendu à la jeune fille de voir ce sac, à plus forte raison de manger quoique ce soit acheté avec ces cauris. »

5. On lit dans *Coutumes mossies...* 1933, (An. p. XI) qu'« un grand nombre de filles sont engagées [promises en mariage] pour des sommes insignifiantes au moment du paiement de l'impôt de capitation. » Les Mossi de l'Ouest considèrent un tel comportement déshonorant; s'ils acceptent de donner leurs filles à des personnes qui leur ont rendu service, c'est en raison de l'amitié engendrée par ces relations, mais non pas pour payer les services rendus.

6. Les prestations de travail liées aux échanges matrimoniaux étaient sans doute plus importantes autrefois. IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 37), rapportent qu'au Yatenga, pendant toute la durée des fiançailles — au moins dix ans —, « le fiancé était tenu de travailler sur les terres de son futur beau-père; il s'y rendait avec ses frères, les fils des frères de son père et des jeunes gens de son village. »

Exemple de « remdo ».

En 1958, une fillette nommée Timisi, âgée de sept ans, a été promise en mariage par le doyen du lignage Sawadogo de Pèlla à Zongo Tampouré, né en 1938 à Dakola et habitant cette localité. Cette promesse a été obtenue par l'intermédiaire de Ouédraogo Ouamnouaga de Dakola, neveu utérin des parents de Timisi et ami de Tampouré.

Entre 1958 et 1968, année de la consommation du mariage, Zongo Tampouré a offert à la famille de sa fiancée, les cadeaux suivants :

		Valeur approximative
Sosga	2 canaris de bière	200 F CFA
	2 coqs	300 F CFA
Tom-yugri	4 canaris de bière	400 F CFA
	1 coq	150 F CFA
Korgo-bumbu	6 pintades	600 F CFA
Mwembo	1 chèvre	1 000 F CFA
	gâteau de mil	200 F CFA
Pelebsego	1 chèvre	1 000 F CFA
	gâteau de mil	200 F CFA
	2 canaris de bière	200 F CFA
	une somme d'argent	(montant non précisé)
Teto	1 bouc	350 F CFA
	1 panier de farine de mil	100 F CFA
	1 barre de sel	200 F CFA
	condiments	125 F CFA
Sato	2 poulets	200 F CFA
Nyokre	1 poulet	100 F CFA
	1 pintade	100 F CFA

En outre, Zongo Tampouré a donné chaque année un poulet à ses beaux-parents, à l'occasion de la fête des masques ; il leur a également offert six canaris de bière, deux chèvres, des poulets et de menues sommes d'argent lors de funérailles. On peut estimer à près de 10 000 francs CFA l'ensemble des cadeaux que Zongo Tampouré a adressés à la famille de sa future épouse au cours des dix ans qui ont séparé la promesse de mariage du mariage.

Quelques mois après que Timisi eut rejoint son mari, elle s'évada pour rejoindre un amant qui l'a sans doute emmenée en Côte d'Ivoire ; on a perdu leur trace. Zongo Tampouré a porté plainte au cercle. S'il ne parvient pas à récupérer son épouse, il tentera d'obtenir la restitution en espèces des cadeaux qu'il a faits à ses beaux-parents et de l'impôt qu'il a payé pour sa femme.

2. — LE MARIAGE.

Avant de cohabiter pour consommer le mariage, les fiancés ne doivent entretenir aucune relation. Il est plus ou moins toléré que la jeune fille ait des amants, mais elle ne peut jamais compter son futur mari parmi ceux-ci, ni des parents de son futur mari [1]. A moins qu'il ne s'agisse d'une fillette non encore assujettie aux règles de la vie sociale, la fiancée ne doit pas rencontrer l'homme à qui elle est promise: elle se sauve de l'enclos familial et part se cacher lorsque son futur mari rend visite à son père. La fiancée, en effet, a « honte » devant son futur mari, toute conversation sur son mariage lui inspire le même sentiment; et lorsque le moment du mariage est proche, elle doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour le retarder.

Quand, en accord avec son beau-père, le fiancé estime le moment venu de prendre sa femme, il envoie un de ses frères ou de ses amis avertir de son intention les aînés du lignage allié. L'envoyé est généralement éconduit à deux ou trois reprises, malgré les cadeaux qu'il apporte. Puis on l'adresse au père de la fiancée. Celui-ci, à son tour, le fait revenir plusieurs fois en prétextant que son épouse ne veut pas donner son accord pour le départ de sa fille. Des démarches sont alors entreprises auprès de la mère de la fiancée, qui invente de nouvelles objections: sa fille est trop jeune, elle n'a pas suffisamment de vêtements, son pagne est encore chez les teinturiers, etc. Parfois, les démarches doivent être recommencées parce qu'elles ont été effectuées un jour considéré comme néfaste. Pourtant, une date est finalement fixée pour le départ de la fiancée. Tandis que les filles nakomse sont mises au courant de la date de leur mariage, celle-ci n'est pas communiquée aux jeunes filles des autres groupes socio-ethniques afin d'éviter qu'elles ne s'enfuient; la mère de la fille à marier doit s'arranger pour que les habits de la promise soient propres pour le départ.

Ce sont les frères et les amis du fiancé, accompagnés par un neveu utérin du père de la jeune fille, qui se présentent de nuit à l'enclos familial où demeure la fiancée. Habituellement, le neveu s'avance seul vers l'enclos pour ne pas éveiller les soupçons de la jeune fille, et il l'appelle. Lorsqu'elle sort de la case, il la saisit par le poignet et appelle la troupe envoyée par le fiancé. Aussitôt, une poule ou une pintade est sacrifiée devant la case de la mère de la jeune fille. En comprenant ce qui lui arrive, la jeune fille se répand en lamentations et cris pour ameuter ses amies du quartier. Les femmes s'évertuent à la consoler, puis elles l'emmènent dans le sanctuaire des ancêtres. Ensuite, la fiancée est reconduite vers l'enclos familial de son père, puis cachée par ses camarades. De vives discussions s'engagent entre les envoyés du fiancé et les amies de la jeune fille qui font semblant de vouloir garder leur compagne. Il n'est pas rare que les outrances verbales se transforment en jeux de main — que les jeunes filles déchirent les vêtements des jeunes gens par exemple. Lorsque ces affrontements durent trop longtemps, les vieilles femmes réveillées par les cris tentent de modérer les ardeurs hostiles des amies de la fiancée: elles conseillent la résignation et demandent qu'on laisse partir celle qui doit partir.

Parée pour la circonstance et accompagnée par une jeune sœur, la fiancée est emmenée par les envoyés du fiancé dans la localité de celui-ci, de préférence chez un neveu utérin du père de la fille.

1. « Quand une fille est achetée ou fiancée dès son plus jeune âge, écrit TAUXIER, 1912 (p. 564), elle doit se garder intacte pour son futur mari, mais une fille libre peut disposer de son corps quand elle est nubile et, si elle est épousée par la suite, on ne peut lui reprocher d'être déjà femme avant les noces. » Etant donné le nombre réduit de « filles libres », celles qui sont fiancées sont également amenées assez souvent à « disposer de leur corps ».

Les relations sexuelles prénuptiales ont toujours été pratiquées dans cette société où les hommes restent longtemps célibataires ; mais leur généralisation actuelle est sans doute à mettre en rapport avec le développement des migrations. Cf. IZARD, 1959 (p. 46).

Les sanctions à l'égard des filles enceintes avant le mariage restent sévères comme autrefois. Cf. *Coutumes mossies*... 1933, (p. 56): « En aucun cas le chef de famille ne peut autoriser une fille-mère à demeurer chez ses parents pour y élever son enfant [...].

« La fille qui se permet d'épouser un homme autre que le fiancé choisi par sa famille ne peut plus avoir de relations avec celle-ci sous peine d'encourir la colère des dieux. »

Le lendemain, la jeune femme se sauve et retourne chez ses parents; on part à sa recherche. Après neuf jours, au cours desquels elle s'est enfuie plusieurs fois, le neveu utérin l'amène chez le doyen de lignage de son mari, où elle reste quatre jours. Ensuite elle est conduite auprès de son mari: elle allume le feu, prépare la nourriture et passe la nuit avec lui. Le lendemain elle se sauve de nouveau, le mari la fait chercher; mais ses fugues seront encore nombreuses jusqu'au moment où, enceinte, elle n'aura plus le droit de rentrer dans l'enclos familial de son père tant que durera sa grossesse.

Cette description des divers moments du mariage met en évidence le caractère progressif du processus matrimonial. Le temps n'est pas défini par des actes juridiques singuliers, mais par une lente démarche pratique qui intègre peu à peu les données concrètes de la situation sociale. Par leurs hésitations à céder leur fille, les aînés du lignage donateur de la femme et ses parents montrent quel prix ils attachent à leur enfant, et ils contraignent leur gendre à se reconnaître leur obligé [1]. Les pleurs et les fugues de la jeune mariée expriment l'attitude réticente de son lignage; ils ont de plus des causes psychologiques: la jeune femme regrette ce qu'elle quitte — son statut personnel dans son propre lignage, ses libertés de jeune fille, ses amis et parfois ses amants; elle se sent une étrangère dans le lignage de son mari et auprès de celui-ci.

L'EXOGAMIE ET L'EXTENSION DES RÉSEAUX D'ALLIANCES MATRIMONIALES

1. — LES RÈGLES DE L'EXOGAMIE.

Le mariage est rigoureusement interdit entre toutes personnes unies par un quelconque lien connu de consanguinité, qu'il s'agisse d'un lien de parenté patrilinéaire ou d'un lien par le lignage utérin et quelle qu'en soit l'ancienneté. En d'autres termes, l'ensemble des descendants d'un même ancêtre ou d'une même aïeule est soumis à la règle d'exogamie dès lors que le fait de la descendance est connu, même s'il n'est pas possible d'établir avec précision les divers échelons généalogiques.

Il arrive qu'après le mariage, on découvre l'existence d'un lien de consanguinité entre des époux. Si ce lien se réfère à un ancêtre proche, le mariage doit être dissous. Dans le cas contraire, on effectue des sacrifices propitiatoires aux ancêtres pour obtenir leur permission de maintenir l'union, et les conjoints — ou l'un d'eux seulement — portent des bracelets magiques [2] pour prévenir les sanctions religieuses dont ils sont passibles.

La règle d'exogamie favorise l'extension permanente des réseaux d'alliance et l'intégration sociale des groupements locaux et des étrangers. Aucune communauté restreinte ne peut vivre repliée sur elle-même. Mais les groupements locaux sont d'autant plus contraints à s'ouvrir sur l'extérieur que leur importance démographique est plus réduite. La tendance naturelle de tout groupe à multiplier les alliances dans l'espace géographique restreint qui lui est familier est donc contrariée par la règle

1. Il est fréquent que le mariage africain présente une « expression rituelle ou symbolique du fait que le mariage est une atteinte à la solidarité unissant la femme à la famille dans laquelle elle est née et a grandi » — « hostilité simulée entre deux groupes de parents lors de la cérémonie de mariage, ou enlèvement de la femme par la force ». RADCLIFFE-BROWN et DARYLL FORDE, 1953 (pp. 61-62).

2. *Kalembanga*: bracelet torsadé, composé de fils de fer et de cuivre.

d'exogamie. Lorsqu'un quartier ne comprend que des membres d'un même lignage, l'exogamie est absolue; mais elle est également habituelle dans les quartiers qui regroupent plusieurs lignages ou segments de lignage: soit que les alliances contractées par ces groupes dans le passé aient épuisé les possibilités d'union en généralisant la consanguinité, soit tout simplement en vertu d'une exogamie que l'on pourrait qualifier de géographique. Lorsqu'une localité ne comprend que quelques quartiers de faible importance numérique, la règle d'exogamie rend souvent impossible les échanges matrimoniaux à l'intérieur de la localité: « En beaucoup de régions du pays mossi, écrit PAGEARD (1966, p. 116), l'exogamie est déjà beaucoup plus de village que de quartier ». Les empêchements de mariage se multiplient donc en même temps que les alliances matrimoniales entre groupes sociaux. Théoriquement, ce processus entraîne un blocage progressif du système des échanges matrimoniaux.

Comme le savoir généalogique ne remonte que rarement au-delà de la quatrième génération, la « limitation de la mémoire ôte à la règle d'exogamie une partie de ses inconvénients » (PAGEARD, 1966, p. 120) [1]. Les liens de consanguinité utérine sont oubliés plus rapidement que les liens contractés par l'intermédiaire de la lignée paternelle. Les empêchements de mariage ne peuvent se référer à un ancêtre éloigné que dans les cas où les traditions orales rapportent des données généalogiques: pour les parents des chefs en particulier, et pour les descendants des fondateurs de nouvelles unités sociales. Les lignages du commun ne retiennent des généalogies que les informations concernant les groupes avec lesquels ils entretiennent un commerce social important; sauf exception, ces groupes appartiennent à une même aire géographique restreinte.

2. — L'AIRE DES RELATIONS MATRIMONIALES.

Les mille trois cents femmes mariées à Pilimpikou sont originaires de près de quatre-vingt-dix localités, situées en majorité à moins de 25 km de Pilimpikou. Mais plus des quatre cinquièmes de ces femmes proviennent de seize localités appartenant aux cantons de Samba — sept localités —, Dakola — cinq localités —, Nanoro — trois localités —, et au Konkistenga — une localité. L'aire des relations matrimoniales s'inscrit donc dans un espace assez bien circonscrit, étiré d'est en ouest, mais de faible hauteur, et qui correspond à l'axe principal des échanges de biens et de services à l'intérieur du canton de Samba [2]. La piste qui traverse le massif birrimien de Lantaga à Samba, voie historique de la pénétration mossi, relie au chef-lieu du commandement régional un ensemble de localités qui regroupent la moitié de la population du canton.

Les groupements locaux nouent entre eux des relations à l'occasion des marchés et des fêtes, et lors des séances de travail communautaire. De nombreuses amitiés sont nées autrefois sur les chantiers de travaux prestataires, où l'entraide était d'autant plus précieuse que les conditions de vie étaient plus dures. Par ailleurs, des relations s'établissent à l'occasion des manifestations de la vie politique, lors des fêtes ou des déplacements des chefs ou, de façon plus banale, à l'occasion des séances

1. HAMMOND, 1966 (p. 110), a également remarqué que les limites de la mémoire généalogique des lignages du commun présentent des aspects positifs: « The attitude of the Mossi toward this genealogical ignorance, despite the attention they give to kinship, is reflective of the functional unimportance, perhaps even the functional advantage of such ignorance. »

2. IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1958 (p. 33), ont noté à propos des aires matrimoniales, que « le groupe au sein duquel s'effectuent les prestations matrimoniales est généralement peu étendu, il dépasse rarement trois à cinq villages ». Cf. PAGEARD, 1966 (p. 135): « Dans les cas étudiés, le champ géographique des échanges matrimoniaux a un rayon maximum d'une trentaine de kilomètres; la plupart des alliances se font néanmoins dans un rayon de l'ordre d'une dizaine de kilomètres. »

L'aire des relations matrimoniales de Pilimpikou est sans doute plus large en raison du volume démographique exceptionnel de cette localité. Les facilités de communication apportées par l'usage de plus en plus répandu des bicyclettes ont pour conséquence une extension des aires matrimoniales.

de délibération qui réunissent autour des chefs les doyens de lignage et d'autres personnes. L'aire des relations matrimoniales correspond par conséquent à l'espace à l'intérieur duquel les rapports ordinaires entre groupements locaux sont les plus fréquents. L'existence de groupes de parenté dans les localités voisines conduit naturellement à intensifier ces relations, au point d'entraîner parfois l'établissement de circuits privilégiés d'échanges de femmes; chaque groupe recherche auprès de ses parents, des femmes pour ses alliés.

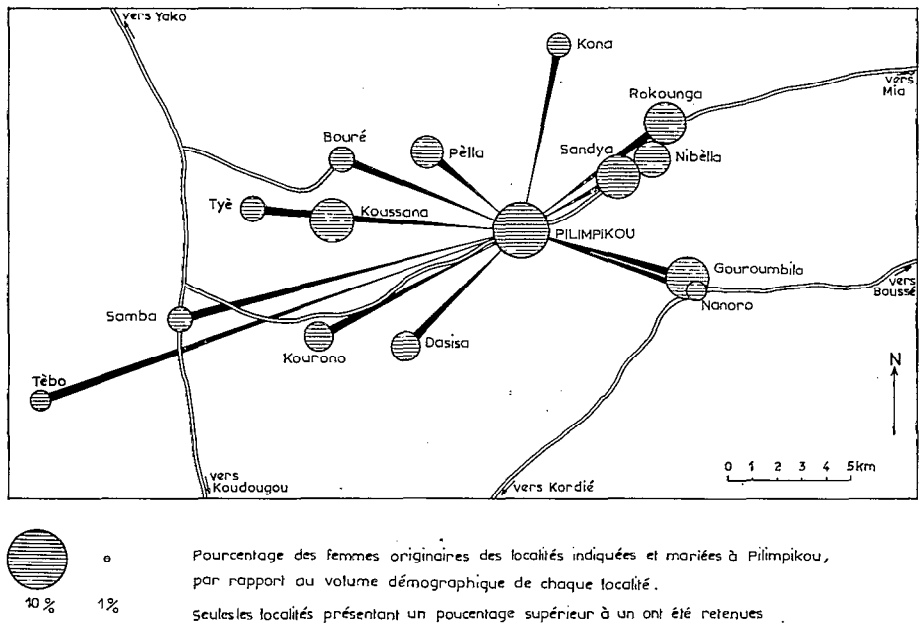


FIG. 31. — Intensité des courants matrimoniaux à Pilimpikou, en 1968.

Parmi les femmes mariées à Pilimpikou, on en compte 41 % originaires de la localité même; un tel taux d'endogamie locale est en rapport direct avec l'importance numérique de la population implantée en ce lieu. Près de 9 % des femmes mariées à Pilimpikou proviennent de Pélla, et 5 % de Rokounga; la proportion de femmes originaires des autres localités n'atteint en aucun cas le dernier pourcentage cité. Mais pour connaître avec précision l'intensité réelle des courants d'échanges matrimoniaux entre les groupements locaux, il faut prendre en considération le rapport existant entre le nombre des femmes engagées dans les circuits matrimoniaux et le volume démographique des communautés locales. C'est entre les quartiers de Pilimpikou que les échanges sont les plus importants: les femmes données en mariage à l'intérieur de la localité représentent 9 % de l'ensemble de la population. Les localités de Sandya, Koussana, Gouroumbila, Rokounga ont fourni à Pilimpikou un nombre de femmes équivalent à environ 5 % de la population de chaque localité; pour Nibélla, ce pourcentage descend à 4, et il est à peine supérieur à 3 pour Pélla. Les circuits matrimoniaux privilégiés sont déterminés par deux ordres de facteurs liés entre eux: la proximité des communautés dans l'espace et l'existence de liens lignagers entre elles.

LA RÉPARTITION DES FEMMES

1. — DISTRIBUTION DES HOMMES SELON LEUR AGE ET LEUR SITUATION MATRIMONIALE.

La distribution des hommes selon leur âge et le nombre de leurs épouses montre que les hommes en âge d'être mariés manquent de femmes et que les femmes mariées sont inégalement distribuées entre les hommes. Pour cent hommes de vingt ans et plus, on ne compte que quatre-vingt-quatorze femmes mariées, dont les plus jeunes se recrutent dans la tranche d'âge de quinze à dix-neuf ans [1]. Ce manque de femmes est principalement dû au veuvage d'un pourcentage notable de femmes âgées qui préfèrent rester à la charge d'un fils adulte, ou seules, et refusent de se remarier. Les veufs sont plus rares parce qu'un écart d'âge souvent considérable entre les époux accroît les chances des hommes de conserver une épouse jusqu'à leur mort, et ces chances sont encore multipliées par la polygamie. Tandis que les hommes âgés de soixante ans et plus représentent plus de 16 % de l'ensemble des hommes en âge d'être mariés, les femmes mariées de même âge constituent moins de 10 % de l'ensemble des femmes mariées [2]; or on sait que le nombre des femmes excède celui des hommes dans les tranches d'âge supérieures. La fuite des femmes âgées hors des circuits d'échange de femmes n'est de loin pas compensée par l'entrée dans la circulation matrimoniale de jeunes femmes appartenant à la tranche d'âge de quinze à dix-neuf ans: celles-ci ne représentent que 2 % des femmes mariées.

La distribution des femmes est d'autant plus inégale que leur pénurie est aggravée par la polygamie. Environ 38 % de l'ensemble des hommes âgés de vingt ans et plus sont célibataires ou veufs. Près des trois quarts des hommes de la tranche d'âge de vingt à vingt-neuf ans n'ont pas de femmes, et la même situation est réservée au tiers des hommes de la tranche suivante. Au-delà de quarante ans, un homme sur six à peu près est célibataire ou veuf. Les monogames représentent 39 % de l'ensemble des hommes âgés de vingt ans et plus: leur pourcentage à l'intérieur des tranches d'âge augmente progressivement avec l'âge jusqu'à atteindre la proportion maximum d'un homme sur deux monogame pour le groupe d'âge de soixante-dix ans et plus. Les polygames constituent un peu moins du quart de la population de sexe masculin en âge d'être mariée: 17 % de l'ensemble des hommes ont deux femmes, 6 % ont trois femmes et plus. Un bon tiers des hommes appartenant au groupe d'âge de quarante à quarante-neuf ans est polygame, et le taux de polygamie augmente parallèlement à l'âge dans le groupe suivant: près de 40 % des hommes de la tranche d'âges de soixante à soixante-neuf ans ont au moins deux femmes, un homme sur six a trois femmes ou plus [3]. Au-delà de soixante-dix ans, les hommes veufs ou monogames représentent une majorité de 70 %: le décès des épouses âgées et la quasi impossibilité pour ces vieillards de contracter de nouvelles unions entraînent un abaissement sensible du taux de polygamie. Pour l'ensemble de l'échantillon, le taux de polygamie est de 1,52;

1. On peut supposer que les femmes parties avec des migrants n'ont pas été toutes recensées: un grand nombre de celles qui se trouvent dans une situation matrimoniale irrégulière n'ont sans doute pas été déclarées.

2. Pour la tranche d'âge de cinquante-cinq à cinquante-neuf ans, le pourcentage des hommes par rapport à l'ensemble des hommes en âge d'être mariés est à peu près équivalent au pourcentage des femmes par rapport à l'ensemble des femmes mariées: cette tranche d'âges ne comprend donc pas un grand nombre de veuves non remariées.

Les pourcentages cités pour les tranches d'âge de soixante ans et plus sont probablement trop élevés en raison de la surestimation de l'âge d'un certain nombre de personnes appartenant en réalité à la tranche de cinquante-cinq à cinquante-neuf ans, mais ces erreurs — commises pareillement pour les hommes et pour les femmes — n'affectent pas le rapport entre le pourcentage relatif aux hommes et celui qui concerne les femmes.

3. SKINNER, 1960 (p. 388) a fait la même observation: « In general [...] the older men who control most of the good and services of the household are those who receive and keep the largest number of wives. »

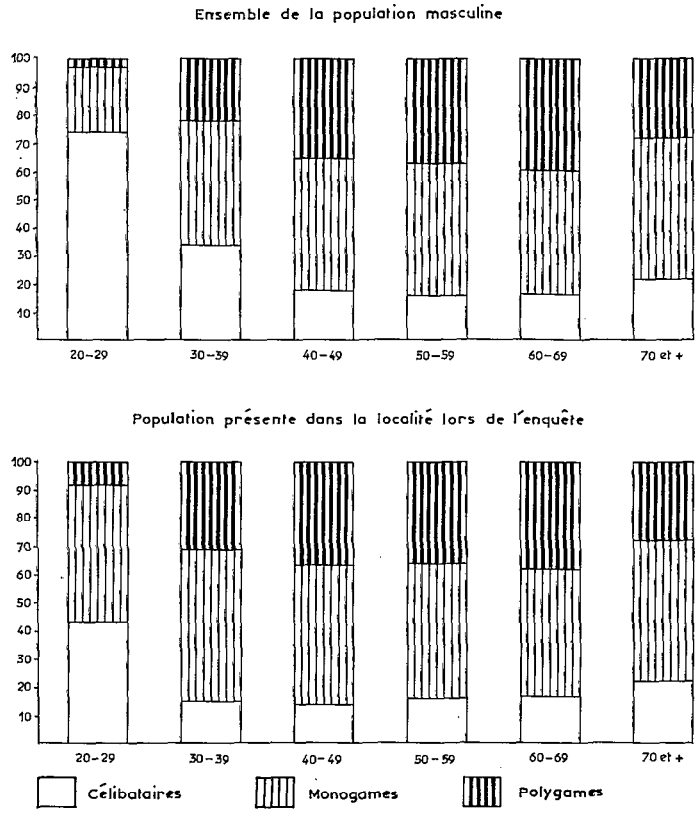


FIG. 32. — Répartition des hommes de Pilimpikou selon leur âge et leur état matrimonial. (cent hommes par groupe décennal d'âge).

les polygames, qui représentent 23 % de la population masculine adulte, accaparent 59 % des femmes mariées [1].

Les chiffres qui précèdent concernent l'ensemble de la population de Pilimpikou, c'est-à-dire les personnes présentes lors de l'enquête et les migrants. Comme près de 30 % des hommes sont absents et que l'on compte plus de deux tiers de migrants dans le groupe d'âge de vingt à vingt-neuf ans (surtout composé de célibataires), un examen de la distribution des hommes présents selon le nombre de leurs épouses revêt une signification sociologique particulière — d'autant plus que la majorité des migrations sont de longue durée.

Pour cent hommes âgés de vingt ans et plus, présents à Pilimpikou, on compte cent vingt-quatre femmes mariées présentes. Les célibataires et les veufs constituent un peu moins du cinquième de l'échantillon, les monogames en forment la moitié, et les polygames le reste — plus de 8 % des hommes ont plus de deux femmes.

La proportion des célibataires et veufs partis en migration par rapport à l'ensemble des célibataires et des veufs de Pilimpikou est de 63 %. Pour les monogames, la proportion des migrants dépasse à peine un dixième ; et elle est inférieure à 5 % pour les polygames. Le célibat est à la fois une cause et une conséquence des migrations. C'est pour se soustraire à l'autorité des aînés dont ils dépendent aussi longtemps qu'ils n'ont pas de femme que de nombreux jeunes gens migrent. Mais

1. HOFFMAN, 1957 (p. 33), rapporte pour la localité de Taghalla un taux de polygamie de 1,78.

la migration constitue par elle-même un obstacle au mariage dans la mesure où elle tient les migrants à l'écart des courants d'échanges sociaux qui fondent les relations matrimoniales [1].

2. — LA DISTRIBUTION DES FEMMES ENTRE LES GROUPES SOCIO-ETHNIQUES ET A L'INTÉRIEUR DE CES GROUPES.

Les Mowando paraîssent privilégiés du point de vue matrimonial puisqu'ils comptent cent onze femmes mariées pour cent hommes (célibataires et mariés de vingt ans et plus, présents et migrants), mais ce taux est gonflé par un cas aberrant — Ouedraogo Sibiri a seize femmes; si on élimine ce cas, il reste juste cent femmes mariées pour cent hommes. Les autres groupes socio-ethniques manquent de femmes. Parmi eux, les Nakomse sont les moins défavorisés: ils ont quatre-vingt-dix-sept femmes pour cent hommes. Pour le même nombre d'hommes, le nombre correspondant d'épouses est de quatre-vingt-treize chez les Nyonyose, quatre-vingt-neuf chez les Ninisi et seulement quatre-vingt-trois chez les Sikoaba. Les Mowamdo et les Nakomse ont peut-être de plus grandes facilités pour se procurer des femmes en raison de leur statut politique: les premiers commandent la localité, et une partie des seconds appartient au lignage du chef de canton.

Les principaux groupes socio-ethniques peuvent échanger des femmes entre eux, il n'existe pas d'interdiction de mariage. On rapporte cependant que les gens du commun sont d'habitude réticents à donner leurs filles à des membres des lignages nakomse, surtout aux proches parents des détenteurs actuels du pouvoir politique; ils ne peuvent pas imposer à ces derniers le mariage *pug-siure*, qui assure une sorte de compensation matrimoniale différée. Cette réticence est en proportion inverse de l'importance sociale des Nakomse, qui se rapprochent des gens du commun à mesure qu'ils s'éloignent des détenteurs du pouvoir [2]. Les Yarse, qui n'acceptent pas la coutume *pug-siure*, se marient de préférence à l'intérieur de leur groupe socio-ethnique.

A l'intérieur des groupes socio-ethniques, la répartition des femmes entre les hommes présente une structure assez constante. Le pourcentage des célibataires par rapport à l'ensemble des hommes âgés de vingt ans et plus (présents et migrants) change peu entre ces groupes: il est proche de trente-neuf pour les Nakomse, les Nyonyose et les Ninisi, il est de trente-cinq chez les Mowamdo et de quarante-deux chez les Sikoaba. La proportion des monogames par rapport à l'ensemble des mariés varie de 54 % à 68 % entre les groupes socio-ethniques: le plus faible pourcentage caractérise les Mowamdo et le plus élevé le groupe ninisi, les Nakomse comptent 57 % de monogames tandis que les Sikoaba et les Nyonyose en comptent 65 %. Les polygames sont donc les plus nombreux chez les Mowamdo, puis — par ordre décroissant — chez les Nakomse, les Sikoaba et les Nyonyose; les Ninisi ont le taux de polygamie le plus faible.

1. L'étude de l'état matrimonial des personnes présentes à Dakola en 1965 a porté sur deux cent soixante personnes âgées de vingt ans et plus — hommes célibataires ou mariés, et femmes mariées. Les célibataires représentaient un peu moins du tiers de la population masculine; les trois-quarts des hommes âgés de vingt à vingt-neuf ans n'avaient pas de femme, mais cette proportion n'était que d'un tiers pour la tranche d'âge suivante. La moitié des hommes étaient monogames; un peu moins du cinquième des hommes étaient polygames, et accaparaient environ 45 % des femmes: 15 % des hommes avaient deux femmes et 4 % en avaient trois. Les polygames étaient proportionnellement les plus nombreux dans la tranche d'âges de cinquante à cinquante-neuf ans. Le taux de polygamie était de 1,33.

En ajoutant les migrants à la population présente, la proportion des célibataires et veufs par rapport à l'ensemble des hommes dépassait légèrement 40 %.

2. IZARD, (*Colloque sur les cultures voltaïques*-Sonchamp, 1967, p. 183), a fait observer que « les *Nakomsé* étaient autrefois les plus défavorisés matrimonialement, aussi épousaient-ils volontiers des femmes d'origine captive, que des Mossi du commun par contre répugnaient à épouser. Les *nakomsé* étaient les seuls, en outre, à pratiquer le mariage par rapt ou par accord mutuel, car il n'y avait pas de *pogh-siure* de *budu* pour les Nakomsé. »

LES FORMES DE MARIAGE

A. — LES MARIAGES COUTUMIERS.

1. Le mariage « pug-siure ».

a) DÉFINITION.

Cette forme de mariage, la plus traditionnelle et la plus commune [1], est actuellement choisie dans les quatre cinquièmes des cas de mariage conclus en accord avec les aînés qui ont le droit de donner en mariage les filles de leurs lignages (hormis les cas d'héritage de veuves). L'accord *pug-siure* peut être conclu à tout moment sur l'initiative des aînés ; les Mossi de la région étudiée ne connaissent pas la pratique des cérémonies *pug-siure* trisannuelles décrites par SKINNER (1960a, p. 21 ; cf. aussi IZARD, 1967, p. 278).

L'institution de la compensation matrimoniale différée de type *pug-siure* a pour effet de maintenir plus étroits les liens entre les unités sociales alliées, tout en assurant une sorte de réparation du dommage subi par le lignage qui a cédé une femme. Il n'existe pas de compensation matrimoniale immédiate qui correspondrait au « prix » de la femme du point de vue social et économique, mais la coutume *pug-siure* montre quelle valeur est attachée à la femme. Une femme ne peut pas être échangée contre des biens matériels, mais c'est une façon de reconnaître son « prix » et de l'honorer que d'exiger le retour de sa première fille au donateur. En récupérant cet enfant, le lignage donateur retrouve des possibilités nouvelles d'étendre le champ de ses relations sociales, il peut créer de nouvelles alliances propres à faciliter pour ses membres masculins l'accès aux femmes. Ce type de mariage constitue en somme un double investissement du point de vue sociologique : la première alliance qui résulte du mariage comporte la promesse d'une seconde alliance par l'intermédiaire d'une fille de la femme donnée. D'autre part, le mariage *pug-siure* renforce considérablement l'autorité des aînés dans le domaine fondamental de la circulation des femmes, puisque chaque femme donnée en mariage par eux leur apporte la promesse de nouveaux droits sur une femme à naître. Aux hommes jeunes échappent ainsi les droits sur leur propre progéniture, et en même temps eux-mêmes demeurent dépendants des aînés qui leur ont donné leurs épouses.

Les détenteurs du pouvoir régional contrôlent traditionnellement d'importants circuits matrimoniaux de type *pug-siure*, qui s'étendent géographiquement au-delà des limites anciennes de leurs commandements [1]. Autrefois, ils recevaient de nombreuses femmes qu'ils redistribuaient ; bien que

1. TIENDREBEOGO, 1964 (p. 28), a écrit que l'institution du mariage *pug-siure* avait été « une conséquence de celle des songhonkâmba [pages des chefs] » par le moro-naaba Warga : « [Celui-ci] estima que, s'appauvrissant d'une jeune fille [donnée comme épouse à un ancien page], il avait le droit de retenir le premier fils et la première fille issus du mariage de son protégé. » Nous pensons que l'institution du mariage *pug-siure* est bien antérieure au règne de naaba Warga ; mais ce chef fut peut-être le premier à exploiter cette institution à des fins politiques.

Plusieurs auteurs ont présenté à tort le mariage *pug-siure* comme une institution uniquement liée à l'organisation du pouvoir centralisé. PAGEARD, 1966 (p. 119), signale que l'ancienne coutume gourmantché connaissait une forme de mariage comportant un « droit de reprise », comparable au mariage *pug-siure*.

2. Lors d'une succession, le nouveau chef hérite de l'ensemble des droits matrimoniaux de son prédécesseur : il hérite des épouses du chef défunt, tous les droits résultant d'anciens mariages *pug-siure* lui reviennent, et de même le droit de donner en mariage les filles aînées des ménages de sa communauté lignagère. Une situation semblable a été observée par SKINNER, 1964 (p. 18), dans le royaume de Ouagadougou : « Every Mossi ruler, whether he held the nam of a kingdom, principality district or village, was ipso facto « Boodkasma » [...] of the local segment of his boodoo. »

La position des chefs mossi par rapport à leurs lignages est différente au Yatenga. Cf. IZARD (*Colloque sur les cultures voltaïques*, — Sonchamp, pp. 113 et 122) : « [Le roi peut être chef de lignage], mais très généralement il ne l'est pas [...]. Quand un *nakomsé* devient roi, il sort du lignage, et l'un des aspects majeurs de la logique du système politique mossi est la séparation entre le souverain et les *nakomsé* qui sont tenus à l'écart » et « le roi est complètement extérieur à la société mossi et d'abord au vaste groupe de descendance aristocratique dont il est issu ».

leur capacité d'intervention dans le domaine matrimonial s'amoindrisse actuellement, elle demeure importante. Outre les femmes données par des personnes désireuses de s'assurer par ce geste la bienveillance et la protection des chefs, ceux-ci reçoivent un grand nombre des femmes exclues de leurs patrilignages à la suite de fautes graves — par exemple un inceste, des adultères répétés, une grossesse avant le mariage. Les chefs gardent pour eux-mêmes les femmes qui leur plaisent, ils en donnent aux membres de leurs lignages qu'ils ont la charge de pourvoir, et les autres sont distribuées avec l'exigence de la compensation matrimoniale *pug-siure* à des individus qu'ils veulent récompenser et lier à leur personne. Ainsi, les chefs procurent habituellement une femme *pug-siure* aux serviteurs qui sont demeurés auprès d'eux depuis l'adolescence jusqu'à l'âge adulte [1]; ils distribuent des femmes aux dignitaires de cour, aux détenteurs du pouvoir politique dans les localités, aux chefs de lignage les plus influents, à des personnages importants dans l'ordre religieux, et même à des étrangers qu'ils tentent de retenir ainsi dans leur commandement (riches commerçants par exemple). Tout chef se trouve donc au centre d'un réseau de dépendants qui a pour fondement les circuits matrimoniaux, et il l'utilise pour assurer le bon fonctionnement du système politique [2]. BOUTILLIER (1964, p. 22) a proposé l'hypothèse selon laquelle les liens de dépendance politique qui régissent la féodalité mossi passent essentiellement par le contrôle de la circulation des femmes. Il est exact que les stratégies matrimoniales jouent un rôle certain au niveau des structures et de l'exercice du pouvoir politique régional, puisqu'elles assurent pour une part le maintien, le renouvellement ou l'instauration de relations de dépendance. On ne relève toutefois pas de pratique systématique dans ce domaine. Si les chefs utilisent les possibilités du système matrimonial en vue d'objectifs qui leur sont propres — pour consolider l'organisation du pouvoir centralisé —, les aînés des lignages tirent parti des mêmes possibilités pour accéder à des positions dont la prééminence au niveau des structures lignagères est également d'essence politique. Le pouvoir central exploite à son avantage et sur une plus vaste échelle une institution qui est en réalité un élément fondamental de l'organisation lignagère.

b) ANALYSE.

On distinguera d'abord les mariages *pug-siure* selon qu'ils sont conclus avec un individu indépendamment de son chef de lignage ou bien avec un chef de lignage qui traite l'affaire au nom de son lignage. Ensuite, seront analysés successivement les points suivants: appartenance socio-ethnique des individus ou groupes donneurs de femmes *pug-siure* et des hommes mariés selon la coutume *pug-siure*, fréquence de ce type de mariage et polygamie, taux de mariages *pug-siure* dans les différents groupes d'âge de femmes, relations entre la fréquence de ce type de mariage et la variation des écarts d'âge entre les époux [3].

1. TIENDREBEOGO, 1964 (p. 28), rapporte qu'à Ouagadougou, « le temps de service d'un soghoné était de neuf ou de douze ans: On le libérait vers l'âge de dix-neuf ans et il recevait une épouse qui pouvait être une fille du chef s'il avait donné toute satisfaction dans son service. »

2. Cf. SKINNER, 1960a (p. 22): « Women are used to establish economic, political and social relationships between the chiefs and their subjects, and to incorporate strangers and captives into [the society]. »

Durant l'époque coloniale, certains chefs ont tenté de placer sous leur contrôle les représentants locaux de l'autorité administrative, en leur donnant des femmes; les relations matrimoniales devaient ainsi servir leurs desseins politiques. Dans le bulletin mensuel de mars 1932, le commandant du cercle de Koudougou écrivait: « Je dois signaler en bonne place le chef de Ramongo qui, pour se prémunir contre tout accident et être renseigné sur ce qui se passe à Koudougou, a distribué 7 de ses filles ou parentes à des fonctionnaires indigènes, brigadiers ou gardes. Dès que le dossier sera en état, je vous demanderai des mutations pour débarrasser le cercle d'agents qui n'ont plus aucune indépendance vis-à-vis des chefs et qui, étant apparentés à eux, contre-carrent en dessous l'action du commandement. » (Arch. C.V.R.S., Ouagadougou.)

3. Pour l'analyse des autres formes de mariage à partir des conclusions quantitatives de l'enquête, on suivra la même démarche que pour l'analyse du mariage *pug-siure*.

Dans la grande majorité des mariages *pug-siure*, l'aîné qui détient le droit de donner une femme en mariage accorde directement celle-ci à l'individu bénéficiaire [1]. Cette pratique présente l'avantage de créer des liens plus directs et plus contraignants entre le donateur et celui qui reçoit la femme, au bénéfice du premier. Quand un chef de lignage donne une femme à un individu important ou à un jeune homme qui s'est enrichi en Côte d'Ivoire, il peut en attendre plus d'avantages matériels que s'il la donne à un chef de lignage âgé en lui laissant la liberté de l'attribuer à n'importe qui. Les possibilités économiques individuelles sont souvent prises en considération avant le statut traditionnel de l'individu dans la société. Bien que ces pratiques matrimoniales continuent à créer des liens entre lignages par l'intermédiaire des individus concernés, elles mettent en évidence la dégradation du système lignager. C'est seulement dans moins de 8 % des mariages *pug-siure* que la femme à marier est confiée à un chef de lignage qui sera libre de la garder pour lui-même ou de l'accorder à un de ses dépendants.

Toutes les femmes données en mariage à Pilimpikou par un chef de canton ou par un proche parent du chef l'ont été avec l'exigence de la compensation matrimoniale *pug-siure*. Les mariages avec une femme donnée par un chef représentent plus de 3 % de l'ensemble des mariages, ce qui suggère la relative importance du contrôle exercé par les chefs sur les circuits matrimoniaux: chaque chef a des droits de type *pug-siure* sur plusieurs centaines de femmes réparties dans les localités de son commandement et ailleurs. Les mariages *pug-siure* avec des femmes n'appartenant qu'à la parenté éloignée d'un chef mossi constituent environ les trois quarts des mariages coutumiers contractés avec de telles femmes (hormis les cas d'héritage de veuves). Et les quatre cinquièmes des mariages coutumiers (hormis l'héritage) contractés avec des femmes appartenant à des lignages du commun sont de type *pug-siure*. Les pourcentages des mariages *pug-siure* par rapport à l'ensemble des unions ne varient pas beaucoup en fonction de l'appartenance socio-ethnique des donneurs de femmes, sauf pour les Ninisi. Alors que la proportion des mariages *pug-siure* est de 46 % par rapport à l'ensemble des mariages, elle n'est que de 27 % pour les femmes ninisi.

Le don d'une femme à un chef de canton ne saurait comporter l'exigence d'une compensation matrimoniale, car aucun sujet ne peut imposer des contraintes personnelles à un chef. Il en est de même pour les dons de femmes accordés aux fils d'un chef, à ses parents les plus proches ou aux dignitaires puissants du commandement: on évite d'indisposer ces personnages dangereux par l'exigence d'une compensation qu'ils ont toute liberté d'oublier par la suite. Chez les Nakomse ordinaires, les mariages *pug-siure* représentent la moitié des mariages — soit un pourcentage légèrement supérieur à la moyenne. Ce pourcentage est le plus faible chez les Sikoaba — 44 —, et le plus élevé chez les Nyonyose — 60. Chez les Mowamdo et chez les Ninisi, les mariages de ce type constituent respectivement 48 et 46 % de l'ensemble des mariages.

Tout monogame étant virtuellement polygame, l'étude des mariages monogamiques actuels ne présente pas d'intérêt en soi. Mais l'examen de la fréquence du mariage *pug-siure* en fonction de la polygamie révèle une augmentation parallèle de cette fréquence et du taux de polygamie: de 42 % de mariages de ce type pour l'ensemble des mariages avec la première épouse, ce pourcentage passe à soixante-quatre pour les mariages procurant une cinquième épouse ou un nombre d'épouses supérieur. L'importance sociale et économique d'un homme augmentant en même temps que le nombre de ses femmes, les alliances sont les plus profitables et donc les plus recherchées avec les individus déjà polygames — mis à part les chefs qui sont trop puissants, et ceux qui partagent directement leur pouvoir. L'augmentation progressive du pourcentage des mariages *pug-siure* parallèlement à celle du taux de polygamie doit également être mise en relation avec la diminution pareillement régulière des mariages par consentement mutuel et par héritage de veuves au fur et à mesure de l'accroissement du taux de polygamie. Un homme qui a plusieurs femmes est passé du côté de ceux qui profitent de

1. Les pratiques de mariage actuelles ne se conforment généralement plus au modèle traditionnel du mariage mossi défini par IZARD, 1967 (p. 278), comme « un système d'échange entre *budu* [lignages] avec répartition des femmes reçues à l'intérieur du *budu* ». La description donnée par SKINNER, 1964 (p. 22), se réfère également au passé: « When a man wished to give a daughter to a friend as a wife, he had to consult his Boodkasma, who than gave the woman to the friend's Boodkasma. The latter accepted the woman as a wife for the lineage rather than for the man involved. »

l'ordre social établi et qui emploient leur autorité à le maintenir, il cherche à accroître son pouvoir dans le cadre du système traditionnel et condamne les mariages pratiqués en-dehors des voies qu'il contrôle — en particulier les rapts et les mariages avec des femmes évadées. D'autre part, les aînés préfèrent recevoir de leurs alliés et amis des jeunes femmes *pug-siure* plutôt que d'hériter de veuves âgées.

La variation de la fréquence du mariage *pug-siure* en fonction de la polygamie suggère comment varie cette fréquence en fonction de l'âge des hommes, puisque le taux de polygamie s'accroît régulièrement en même temps que l'âge. Le pourcentage des mariages *pug-siure* augmente parallèlement à l'âge des hommes. L'étude de la variation de cette fréquence en fonction de l'âge des femmes donne des résultats inverses: tandis que 55 % des femmes de moins de trente ans sont mariées selon la coutume *pug-siure*, ce pourcentage tombe à moins de 30 % pour les femmes âgées de soixante-dix ans et plus, et la diminution est régulière pour les tranches d'âge intermédiaires. Cette variation s'explique par l'accroissement, parallèlement à l'âge des femmes, du pourcentage des mariages par consentement mutuel avec des veuves libres ou par héritage de veuves.

Les écarts d'âge sont donc souvent considérables entre époux mariés selon la coutume *pug-siure*. Dans 96 % des cas, l'âge de l'homme est équivalent ou supérieur à l'âge de la femme [1]. Tandis que pour les époux d'âge égal, les mariages *pug-siure* représentent 34 % de l'ensemble des unions, le nombre de ces mariages atteint environ sept sur dix pour la catégorie des époux ayant un écart d'âge égal ou supérieur à trente-cinq ans — l'homme étant l'aîné; entre ces deux extrêmes, le pourcentage des mariages *pug-siure* augmente régulièrement à mesure que les écarts d'âge entre époux s'accroissent. C'est que, d'une part, les hommes importants déjà âgés reçoivent souvent en mariage des jeunes femmes: le prestige et le plaisir qu'ils retirent de telles unions assurent un maximum d'avantages à leurs alliés; d'autre part, un grand nombre des mariages entre époux à peu près de même âge ont été contractés par consentement mutuel, alors que leur position sociale interdit pratiquement aux hommes âgés les mariages non conformes à la coutume.

2. Le mariage par don.

a) Définition.

Le mariage par don, sans compensation matrimoniale, est la seconde forme du mariage coutumier. Mais ce type de mariage est beaucoup plus rare que le mariage *pug-siure*, il ne représente que le cinquième des cas de mariage conclus en accord avec les aînés qui ont le droit de donner en mariage les filles de leurs lignages (hormis les cas d'héritage de veuves). Cette forme de mariage est choisie dans deux situations opposées: quand la femme donnée « ne vaut plus rien » à la suite d'un déshonneur, ou bien pour satisfaire et honorer un homme qui a obligé le donateur de la femme. Une fille coupable d'une faute grave — par exemple, une grossesse avant le mariage — ne « vaut » pas de compensation matrimoniale. Si elle appartient à un lignage du commun, elle est généralement amenée avec discrétion chez son mari, par l'intermédiaire d'un neveu utérin de la famille; si elle est membre d'un lignage nakomse de la proche parenté d'un chef, elle est envoyée à un chef étranger à la famille, qui la garde pour lui-même ou la donne à un de ses parents. Au contraire, un homme peut donner une de ses filles sans exiger de contrepartie quand il veut manifester sa reconnaissance et son attachement à un bienfaiteur ou à un ami intime.

b) Analyse.

Dans plus de 95 % des mariages par don, la femme est accordée directement à l'individu bénéficiaire; rares sont les dons de femmes à des chefs de lignage en tant que tels.

1. Les écarts d'âge entre époux sont inférieurs à dix ans dans la quasi totalité des mariages *pug-siure* où la femme est plus âgée que l'homme.

Tous les groupes socio-ethniques, y compris les Nakomse, donnent une proportion à peu près équivalente de leurs femmes en mariage sans exiger de compensation matrimoniale. Pourtant, les Nakomse et les Mowamdo se distinguent des autres groupes socio-ethniques par le fait que les mariages par don à leur bénéfice sont moins nombreux — 5 % de l'ensemble des unions contractées par les premiers et 7 % des unions conclues par les Mowamdo. Ches les Sikoaba, ce type de mariage représente 14 % des unions, tandis que ces pourcentages sont respectivement de treize et douze chez les Nyonyose et les Ninisi. Ces disparités sont peut-être liées aux différences du statut politique des groupes. Donner une femme à des personnes puissantes, c'est accepter de la perdre: ce sacrifice n'est consenti que si le donateur peut espérer en retour des avantages d'une autre nature — une protection par exemple. Or, malgré leur statut supérieur, les Nakomse et les Mowamdo de Pilimpikou ne jouissent pas de pouvoirs très étendus; les gens du commun préfèrent donc ne pas lier avec eux des rapports personnels trop onéreux.

La fréquence du mariage par don augmente parallèlement au taux de polygamie: la proportion des mariages de ce type par rapport à l'ensemble des mariages avec une première épouse est de 11 %, mais ce pourcentage dépasse quatorze pour les mariages conclus avec une seconde épouse. La liaison entre la fréquence de ce type de mariage et le taux de polygamie rappelle une relation semblable, déjà notée, concernant le mariage *pug-siure*: les mêmes explications rendent compte de cette corrélation pour les deux formes de mariage.

Le pourcentage des mariages par don augmente parallèlement à l'âge des hommes; mais il n'existe pas de rapport constant et simple entre la fréquence de ce type de mariage et l'âge des femmes: la proportion des mariages par don par rapport aux autres formes de mariage varie assez peu en fonction des tranches d'âge féminines. Par contre, comme pour le mariage *pug-siure* et pour les mêmes causes, on note une augmentation progressive du nombre des mariages par don à mesure que s'accroît l'écart d'âge entre les époux — l'homme étant l'aîné [1]. Les mariages par don ne représentent que 6 % de l'ensemble des unions contractées par des époux d'âge égal, mais ce pourcentage est presque triplé pour les mariages contractés par des époux ayant un écart d'âge égal ou supérieur à trente ans; la progression est régulière entre les extrêmes. Seule une diminution progressive dans le temps de la fréquence du mariage par don peut expliquer le fait que la proportion des mariages de ce type (par rapport aux autres formes de mariage) varie peu en fonction des tranches d'âge féminines, alors que la fréquence de ces mariages augmente parallèlement à l'âge des hommes et à mesure que s'accroît l'écart d'âge entre les époux. Le nombre relativement élevé de ces mariages pour les femmes âgées suffirait à montrer que ce type de mariage a été autrefois plus souvent pratiqué que maintenant.

3. Le mariage par héritage.

a) DÉFINITION.

Par le mariage, une femme appartient pour toujours au patrilignage de son mari — même après la mort de celui-ci. Devenue veuve, elle ne peut quitter ce groupe lignager que pour des raisons qui justifient normalement le divorce. Les alliances par mariage ne sont, en principe, pas affectées par le décès de l'un des conjoints. Quand un homme meurt, ses parents héritent de sa femme (ou de ses femmes) et s'acquittent vis-à-vis des beaux-parents des obligations inhérentes aux alliances matrimoniales telles qu'elles ont été conclues à l'origine. Les mariages par héritage de veuves représentent plus de 13 % de l'ensemble des mariages. Si la mort frappe une jeune épouse, les parents de celle-ci s'arrangent pour réparer le dommage subi par le mari — à moins que le mari ou sa famille ne soit présumé ou reconnu coupable du décès de la femme.

1. Etant donné la diminution de l'importance numérique des tranches d'âge à mesure que l'âge augmente, les jeunes femmes mariées par don, sont en réalité nettement plus nombreuses que les femmes âgées mariées de la même façon. La plupart de ces jeunes femmes ont été données à des hommes plus âgés qu'elles.

Une veuve âgée, et en particulier lorsqu'elle a un fils déjà adulte auprès de qui elle peut se réfugier, ne consentira généralement pas à se remarier — ce qui ne saurait lui être reproché. La veuve âgée qui n'a pas d'enfant pour l'héberger ou qui est devenue infirme doit normalement être prise en charge par un parent de son mari défunt; cependant, des veuves âgées et impotentes sont parfois abandonnées et se trouvent contraintes de pourvoir elles-mêmes à leur subsistance.

Quand un homme laisse des veuves jeunes ou tout au moins encore capables d'activités sexuelles, elles sont rapidement remises dans le circuit matrimonial: aussitôt après les funérailles solennelles de leur mari défunt, elles sont réparties entre les parents qui ont droit à l'héritage. Cette répartition s'effectue en fonction des priorités définies par les lois coutumières relatives à tout héritage. Ainsi, un homme peut prendre la femme de son frère défunt (aîné ou cadet) ou une femme de son père décédé — sauf sa propre mère. Afin de prévenir les querelles conjugales et leurs suites, on tient habituellement compte — dans la mesure du possible — des préférences exprimées par les femmes au sujet des hommes qu'elles doivent rejoindre. Les patrilignages des femmes comme les intéressés eux-mêmes souhaitent que ce passage s'effectue sans incident, pour que les alliances soient maintenues et l'ordre social respecté.

Les lois qui règlent la distribution des veuves sont identiques à celles qui commandent l'héritage des biens matériels. On ne doit pas en conclure que les femmes circulent comme des marchandises banales. Ce sont, au contraire, les richesses ordinaires qui ont tendance à suivre les mêmes circuits que les femmes. La femme représente une valeur supérieure qui ne saurait en aucun cas être évaluée au prix de richesses matérielles ou échangée contre elles. L'expression « héritage des veuves » est donc ambiguë [1]. La coutume de remarier les veuves s'inscrit de manière simple et adéquate dans le cadre du système social traditionnel, caractérisé par la priorité donnée aux alliances sur la liberté des personnes. D'autre part, la coutume de l'héritage des veuves permet à celles-ci de rester auprès de leurs enfants, qui appartiennent au lignage de leur père.

b) ANALYSE.

Le mariage par héritage est pratiqué par tous les groupes socio-ethniques et quel que soit le statut social du patrilignage des veuves; c'est-à-dire que les lois régissant la permanence des alliances matrimoniales sont appliquées par tous les groupes de la société sans distinction.

L'étude de la fréquence de ce type de mariage en fonction de la polygamie révèle une légère baisse de cette fréquence à mesure qu'augmente le taux de polygamie: 14 % des mariages contractés avec une première épouse sont des unions avec des veuves héritées, mais cette forme de mariage ne se trouve réalisée que dans 9 % des cas de mariage avec une troisième ou une quatrième épouse. La majorité des veuves sont donc données à des célibataires — 70 % d'entre elles. Les monogames héritent du quart des veuves disponibles. Les ayants droit à l'héritage des veuves organisent la répartition de celles-ci en fonction des besoins des groupes dont ils sont responsables et selon les pressions dont ils font l'objet. Ils doivent pourvoir en premier lieu les célibataires; d'ailleurs, ils préfèrent souvent donner à leurs dépendants des veuves et se réserver les jeunes femmes qui leur sont proposées en mariage par don ou *pug-siure*. De ce fait, les veuves héritées forment près des deux tiers des femmes mariées plus âgées que leurs époux; et dans cette catégorie de femmes, les veuves héritées sont d'autant plus nombreuses que les écarts d'âge entre époux sont plus grands. Inversement, les mariages par héritage de veuves sont proportionnellement de plus en plus rares à mesure qu'augmente les écarts d'âge quand la femme est plus jeune que son mari. Tandis que les unions où la femme est l'aînée représentent moins du dixième de l'ensemble des mariages, on relève pour les mariages par héritage de veuves, quatre fois plus d'unions de ce type. Cette forme de mariage constitue en quelque sorte un système de compensation qui permet aux aînés de désamorcer régulièrement les contestations dont ils sont l'objet à cause des prérogatives qu'ils s'arrogent dans le domaine matrimonial.

1. Il est faux de prétendre que « la femme, considérée comme un bien meuble, fait elle-même partie de la succession au même titre que les autres biens laissés par le défunt », *Coutumes mossies...*, 1933, (p. 91).

B. — LES MARIAGES PAR CONSENTEMENT MUTUEL.

Le mariage par consentement mutuel n'a pas les mêmes implications sociales selon qu'il est contracté avec une jeune fille enlevée de sa famille à l'insu de son père et contre son gré, avec une femme évadée ou divorcée, ou avec une veuve libre. Dans l'ensemble, ces unions sont assez peu stables ; les renseignements recueillis ne permettent malheureusement pas de préciser l'importance de la polygamie diachronique.

1. Le mariage par enlèvement.

a) DÉFINITION.

Le mariage par consentement mutuel avec une jeune fille est souvent présenté par les nouvelles générations comme le type de mariage préférable, qui devra se substituer aux autres formes de mariage. Mais jusqu'à présent, ce type de mariage n'a guère de chance de se réaliser autrement que par enlèvement de la jeune fille. Les aînés se plaignent des désordres sociaux qu'entraîne le mariage par rapt, qui permet aux jeunes d'échapper à leur autorité ; et ils estiment que l'accroissement progressif du nombre de mariages de ce type est une cause et un indice certain du processus de dégradation rapide du système social.

Jeunes gens et jeunes filles font connaissance et lient amitié aux marchés qu'ils fréquentent presque quotidiennement durant la saison sèche [1], ou à l'occasion des fêtes coutumières — notamment aux funérailles solennelles. Moyennant quelques menus cadeaux, les jeunes filles obtiennent la complicité de leurs mères, ce qui facilite les sorties nocturnes. Pour passer une nuit avec leurs amants, elles quittent l'enclos familial quand tout le monde est endormi et rejoignent les garçons venus les attendre, puis ils partent ensemble à bicyclette ; le reste de la nuit est passé dans la case du jeune homme, mais la jeune fille doit être de retour dans sa propre case avant l'aube. L'instauration et le maintien de telles relations exigent que le garçon fasse des cadeaux à la jeune fille. Bien des jeunes filles ont plusieurs amants et tentent d'obtenir de chacun d'eux un maximum de cadeaux — notamment de l'argent de la part des jeunes gens rentrant de Côte d'Ivoire. Ces liaisons sont généralement instables en raison de la concurrence qui règne entre les célibataires pour l'accès aux filles, et parce que celles-ci changent de partenaires en fonction des profits qu'elles espèrent. Toutefois, certaines filles recherchent le mariage par consentement mutuel : se sachant promises à un homme qui leur déplaît, elles s'arrangent pour qu'un garçon de leur choix les enlève. Bien que contraires à la coutume, les relations sexuelles avec des jeunes filles promises à des tiers sont fréquentes : elles ne mettent pas réellement en question l'ordre social, elles permettent même de désamorcer l'agressivité que provoque le sentiment de frustration chez les célibataires. Toutefois, ces relations préparent souvent les mariages par enlèvement.

Un jeune homme ne peut pas choisir pour un mariage par enlèvement une jeune fille d'un quartier proche du sien : à cause des pressions conjuguées que sont en mesure d'exercer sur lui les deux lignages concernés et leurs alliés du lieu. Dans l'espace restreint occupé par une communauté résidentielle, le respect des règles matrimoniales apparaît essentiel pour sauvegarder la paix sociale [2].

1. Dans de nombreuses localités, il y a des marchés tous les trois jours, à tour de rôle.

2. En 1968, au cours de la saison sèche, un célibataire appartenant au lignage Kologo de Tyè, a enlevé une jeune femme promise en mariage à un membre du lignage Zoungrana de Bouré. Après de longues discussions vaines, le chef du lignage Zoungrana a décidé de rappeler à Bouré les douze femmes originaires de son lignage et mariées à des hommes du lignage Kologo. Ces représailles ont amené les membres du lignage Kologo à faire pression sur leur jeune parent pour qu'il rende la femme enlevée.

C'est donc dans des quartiers éloignés ou dans des localités voisines que les jeunes gens chercheront de préférence des filles disposées à se laisser enlever. Le rapt sera souvent opéré avec la complicité intéressée de la mère de la jeune fille, et de violentes querelles peuvent en résulter avec le chef de famille. Comme en aucun cas le mariage par enlèvement ne crée directement une situation de droit, de nombreux jeunes gens fuient au loin avec leur femme « volée » : ils restent quelque temps en Côte d'Ivoire par exemple, en espérant qu'à leur retour les querelles suscitées par leur comportement seront apaisées et que sera plus aisément entérinée la situation de fait qu'ils tentent d'imposer [1]. Le délai apporté par une migration est parfois suffisant pour arranger le contentieux engendré entre deux lignages par l'enlèvement d'une femme promise ; cependant, il n'est pas exceptionnel qu'une fille enlevée continue à être réclamée longtemps avec véhémence par son patrilignage, et les recours en justice sont fréquents.

Les mariages par rapt s'inscrivent parfois d'une façon singulière dans le contexte traditionnel des relations entre lignages : quand un groupe lésé par un enlèvement admet qu'un de ses membres prenne à son tour une femme dans le groupe qui lui a porté préjudice. Lorsque cela se produit, les deux lignages considèrent que justice est faite — l'équilibre est rétabli ; et les mariages finissent par être admis. Cette pratique des représailles matrimoniales calculées peut se présenter de façon très subtile quand les protagonistes ne sont pas seulement au nombre de deux directement opposés, mais quand des groupes alliés sont également en cause. Lorsque, par suite d'un rapt, un lignage a été privé d'une jeune fille promise à l'un de ses membres, il peut suggérer à un parent ou même à un ami de l'individu lésé d'enlever à son tour une femme dans le lignage de celui qui a commis le rapt ou dans un lignage allié à ce dernier.

Ce type de mariage est assimilé à un vol commis par le jeune homme au détriment du patrilignage de la jeune fille et, éventuellement, au détriment du lignage ou de l'individu à qui la jeune fille avait été promise. Ce mode de mariage enlève aux aînés le principal moyen à leur disposition pour contrôler et exploiter leurs dépendants, car il permet aux jeunes gens d'accéder quasi directement, et par leur propre et seule initiative, à un statut qui leur confère une appréciable autonomie sur le plan économique et social. Les aînés perdent le bénéfice provenant de la force de production des dépendants qui leur échappent. Mais le dommage qu'ils subissent sur le plan social est beaucoup plus grave et comporte des répercussions plus lointaines. Le mariage par rapt mine fondamentalement l'ordre traditionnel : il compromet les alliances établies et empêche les aînés de réaliser les stratégies sociales qu'ils conçoivent. En perdant la possibilité de marier les femmes de leurs groupes en fonction des avantages sociaux qu'eux-mêmes et leurs groupes doivent retirer des transactions matrimoniales, les ainés ne restent pas en mesure de garantir l'unité et la force des ensembles qu'ils dirigent, et leur autorité décroît.

Quand c'est une fille déjà promise qui est enlevée, celui qui a fait la promesse et en garantissait la réalisation se trouve placé dans une situation difficile. Normalement, il doit honorer sa promesse en remplaçant par une autre la fille qui s'est échappée ; mais comme cela est fréquemment impossible, les querelles engendrées par de telles situations sont nombreuses et parfois insolubles. L'initiative passe aux jeunes ; et les vieux ne peuvent avoir d'autre espoir que de voir plus tard leurs dépendants revenir à l'ordre social soit sous la contrainte d'impératifs religieux, soit simplement quand leur tour sera venu de profiter du système. Le mariage par enlèvement est sans doute une des plus graves atteintes à l'organisation sociale traditionnelle ; mais si ce type de mariage finit le plus souvent par être entériné par les autorités lignagères, c'est parce qu'en même temps il représente un moyen de résoudre des tensions qui pourraient conduire les éléments les plus agressifs de cette société à des formes de refus ou de révolte plus préjudiciables pour la société globale.

1. Les jeunes couples irréguliers qui s'enfuient en Côte d'Ivoire attendent souvent d'avoir un enfant pour revenir, avec l'espoir que leurs aînés interpréteront cette naissance comme une bénédiction des ancêtres. Toutefois, la coutume prévoit que toute femme peut être retirée à qui l'a prise sans droit, qu'elle ait procréé ou non.

b) ANALYSE.

Les mariages par rapt représentent plus du dixième de l'ensemble des unions. Les groupes socio-ethniques qui sont le plus souvent victimes des « vols de femmes » sont les Nyonyose et les Ninisi : plus du cinquième des femmes nyonyose et ninisi mariées à Pilimpikou ont été enlevées. Les Mowando forment le groupe le plus épargné : moins de 2 % des femmes mowamdo mariées à Pilimpikou l'ont été à la suite d'un rapt. Cela s'explique peut-être par le fait que les groupements mowamdo de la région, peu nombreux et souvent unis par des liens de parenté, s'appuient sur les Mowamdo de Pilimpikou — qui jouissent dans cette localité d'une prééminence politique — pour se défendre contre les enlèvements. Ce n'est pas sans risques qu'un habitant de Pilimpikou pourrait enlever une fille mowamdo du lieu ou d'une localité voisine. Les Nakomse ne sont pas à l'abri des « vols de femmes » : 11 % des femmes nakomse mariées à Pilimpikou ont été enlevées — un tiers d'entre elles sont originaires de localités qui n'échangent pas habituellement de femmes avec Pilimpikou, les autres sont venues de localités appartenant à ce qu'on pourrait appeler l'aire privilégiée des relations matrimoniales de Pilimpikou. Il peut paraître étonnant que les Nakomse ne se défendent pas mieux contre les ravisseurs de femmes. C'est qu'ils ne sont pas tous proches d'un chef capable d'intervenir en leur faveur — certains lignages nakomse n'ont que des attaches ténues avec des chefs régnant sur des régions éloignées, d'autres appartiennent à des branches depuis longtemps écartées du pouvoir ; ils sont à la merci des Nakomse plus puissants. Par ailleurs, la dégradation progressive de toutes les formes de l'autorité traditionnelle (y compris l'autorité des chefs) diminue les risques de sanction encourus par les délinquants.

L'examen de la fréquence du mariage par rapt selon l'appartenance socio-ethnique du mari ne conduit pas à des conclusions clairement significatives. Les pourcentages des mariages de ce type dans les divers groupes socio-ethniques, par rapport à l'ensemble des unions contractées par les hommes de ces groupes, varient de 9 % à 17 % ; ces mariages sont les plus rares chez les Nyonyose et les plus fréquents chez les Ninisi. Environ 14 % des femmes mariées avec des Nakomse ont été enlevées, et ce pourcentage est de 12 % pour les Mowamdo.

La proportion des mariages par enlèvement par rapport à l'ensemble des unions contractées par des célibataires — 14 % — est supérieure au double de la proportion de ces mariages par rapport à l'ensemble des unions contractées par des hommes mariés — monogames ou polygames. En effet, plus des quatre cinquièmes des mariages par enlèvement sont contractés par des célibataires qui se procurent ainsi leur première épouse. Cette forme de mariage aboutit dans 13 % des cas à la bigamie ; et le reste des unions de cette sorte permet à des hommes déjà polygames de s'attribuer une femme supplémentaire. En raison de la pénurie dont ils souffrent, les célibataires sont les plus enclins à violer l'ordre social en commettant des enlèvements ; d'autre part, un nombre croissant de jeunes filles se montrent réticentes à rejoindre des hommes déjà mariés et beaucoup plus âgés qu'elles.

Environ 16 % de l'ensemble des femmes mariées de moins de trente ans ont contracté des unions par enlèvement ; pour les femmes mariées âgées de trente à trente-neuf ans, ce pourcentage tombe à 12 % et il est de 7 % pour l'ensemble des femmes âgées de quarante ans et plus. Les dates de mariage n'étant pas connues, il n'est pas possible d'aboutir à des conclusions certaines et précises concernant la fréquence du mariage par enlèvement dans le passé. Toutefois, les informateurs attestent que ce type de mariage a toujours existé, et le nombre des femmes âgées mariées par rapt indique que ce mode de mariage a déjà été pratiqué autrefois par une proportion notable de la population [1] ; l'enquête révèle seulement un accroissement du nombre de mariages de ce type au cours des vingt-cinq dernières années — accroissement largement facilité par les migrations.

1. SKINNER, 1960b (p. 388), écrit à propos des mariages par enlèvement : « Wife-stealing seems to have been endemic even in pre-European times. Then, in contrast to now, the lovers could not go far away, and both social and political pressure forced the restitution of stolen women. »

Cf. DENIEL, 1967 (p. 141) : « Le refus de se plier aux transactions matrimoniales et le « vol de femmes » existaient bel et bien chez les Mossi avant qu'ils ne prennent massivement le chemin du Ghana ou de la Côte d'Ivoire. Mais la facilité avec laquelle on peut désormais se déplacer, et donc fuir pour échapper à d'éventuelles représailles, diminue les risques et les hasards de l'entreprise. On hésitera moins à la tenter. »

Les écarts d'âge entre les époux mariés par enlèvement sont nettement moins importants que ces écarts entre époux unis selon d'autres formes de mariage. Les mariages par rapt représentent presque le cinquième des unions caractérisées par un écart d'âge entre les époux inférieur à dix ans — l'homme étant l'aîné. Quand cet écart atteint dix ans ou les dépasse, la proportion des mariages par rapt ne représente plus que 6 % de l'ensemble des unions de cette catégorie. Dans 3 % des mariages par enlèvement, la femme est plus âgée que l'homme, mais l'écart ne dépasse jamais quatre ans. En somme, ce genre de mariage unit le plus souvent des personnes de même âge ou d'âge peu différent — pour les deux tiers des mariages par rapt, l'écart entre époux est inférieur à dix ans; cet écart est en moyenne nettement plus sensible pour tous les autres types de mariage.

2. Le mariage avec une femme évadée.

a) Définition.

Souvent, à la suite de mauvais traitements par exemple, des femmes s'évadent de l'enclos familial de leur mari pour retourner dans leur propre famille. La réconciliation est négociée entre le patrilignage de la femme et le mari qu'elle a quitté ou le lignage de celui-ci; en cas d'échec, c'est le divorce. Mais de nombreuses femmes s'évadent pour rejoindre aussitôt des amants et rester avec eux: leur évasion est préméditée et organisée avec la complicité de l'amant.

Le mariage avec une femme évadée présente de nombreux points de comparaison avec le mariage par enlèvement. Dans les deux cas, l'ordre social est violé et l'autorité des aînés est bafouée, quels que soient les liens qui les unissent aux délinquants. Mais le désordre qui résulte de l'évasion d'une femme mariée et de son remariage est d'une certaine façon plus grave que le désordre causé par un enlèvement: puisque c'est une alliance effective qui est rompue et deux lignages qui sont directement lésés. Le patrilignage de la femme peut être accusé d'avoir fourni une femme de médiocre valeur, incapable de demeurer l'intermédiaire d'une alliance stable et féconde; parfois même, il sera soupçonné de connivence. Ce groupe social devra par conséquent faire pression sur le lignage de l'homme qui a pris la femme évadée, afin que celle-ci soit rendue à son mari légitime. Le lignage du mari lésé agira de même. Mais pour éviter de devoir se soumettre aux exigences de l'ordre social, les délinquants prennent habituellement la précaution de passer quelques années à l'étranger sans donner de leurs nouvelles; et à leur retour, ils évitent de s'installer trop près des lignages que leur comportement a lésés [1].

La plupart des explications avancées plus haut pour rendre compte des mariages par enlèvement permettent de comprendre également les conditions concrètes, assez semblables, des mariages avec des femmes évadées. Elles ne seront donc pas répétées au cours de l'analyse qui suit.

b) Analyse.

Les mariages avec des femmes évadées représentent un peu plus de 6 % de l'ensemble des unions. Les femmes qui s'évadent pour se remarier avec un amant sont originaires de tous les groupes socio-ethniques; mais elles représentent à peine plus de 1 % des femmes mowamdo mariées à Pilimpikou, tandis que ce pourcentage est respectivement de huit et de neuf pour les femmes nakomse et ninisi mariées dans cette localité.

Les mariages avec des femmes évadées sont proportionnellement les plus fréquents chez les Mowamdo et chez les Nakomse: 13 % et 9 % de l'ensemble des unions contractées respectivement dans chaque groupe. Pour les autres groupes socio-ethniques ce pourcentage tombe à cinq.

1. Pour ne pas faciliter la recherche d'une femme enlevée, on se contentera souvent de l'appeler *saamba*, c'est-à-dire "étrangère"; seuls le mari et quelques amis connaissent son nom et sa localité d'origine.

Le terme *saamba* sert par ailleurs à désigner toute femme nouvellement arrivée dans une localité, car la politesse interdit qu'on l'appelle de suite par son nom.

La proportion des mariages avec des femmes évadées par rapport à l'ensemble des unions contractées par des célibataires est supérieur à 7 % ; mais le pourcentage des mariages avec des femmes évadées par rapport à l'ensemble des unions contractées par des hommes déjà mariés n'est que de 4 %. Plus des trois quarts des mariages avec des femmes évadées sont contractés par des célibataires, et un peu moins d'un cinquième par des monogames.

C'est la classe d'âge de trente à trente-neuf ans qui fournit le plus important contingent de femmes remariées après évasion : plus de 11 % des femmes de cette tranche d'âge. Pour les tranches d'âge précédente et suivante, les pourcentages des femmes évadées et remariées sont environ de cinq seulement.

Par ailleurs, les mariages par consentement mutuel avec des femmes évadées se caractérisent, comme les mariages par enlèvement, par le fait que l'écart d'âge entre les époux est en moyenne nettement plus faible que pour les autres types de mariage. Ainsi, les mariages avec des femmes évadées représentent 16 % de l'ensemble des unions contractées par des époux de même âge.

3. Le mariage avec une femme divorcée ou répudiée, ou avec une veuve libre.

a) Définition.

Les femmes divorcées ou répudiées, relativement nombreuses, peuvent normalement contracter de nouvelles unions matrimoniales selon leur choix. Plus rares sont les veuves laissées libres de se remarier, celles donc qui n'ont pas été héritées par les parents de leur mari défunt — soit par défaut de parents, soit à la suite de querelles avec les héritiers.

Une femme libre est habituellement assez peu considérée. Lorsqu'il s'agit d'une divorcée ou d'une répudiée, l'échec de son précédent mariage la rend suspecte — on lui prête volontiers mauvais caractère ; et quand il s'agit d'une veuve, le décès de son mari lui est parfois imputé. D'autre part, le mariage avec une femme libre a peu d'implications sociales : il n'engendre pas d'alliance entre les lignages des partenaires, ni des hostilités comme celles qui, lors des enlèvements, sont parfois à l'origine d'importantes restructurations des relations sociales. L'union avec une femme libre est perçue comme une forme plus ou moins stable de concubinage, un mode de relation marginal et peu efficace dans l'ordre social. Cependant, les femmes libres ne tardent jamais à trouver un mari : nombreux sont en effet les hommes, et en particulier les célibataires, qui les recherchent et les accueillent avec empressement. Ce genre d'union n'est pas onéreux et peut être rompu à tout moment sans entraîner de conséquences fâcheuses pour les partenaires ou leurs familles.

b) Analyse.

Les unions contractées avec des femmes libres (divorcées, répudiées ou veuves) représentent près de 8 % de l'ensemble des mariages recensés à Pilimpikou.

La moitié des femmes gourounsi, le cinquième des femmes silmi-mossi et le dixième des femmes yarse mariées à Pilimpikou ont été femmes libres au moment de leur dernier mariage. A part ces groupes extérieurs à l'ensemble mossi, ce sont les Ninisi qui ont fourni, proportionnellement à leur importance numérique, le plus de femmes libres remariées — 16 %. Ce pourcentage est le plus faible chez les Mowambo — à peine supérieur à un —, et il varie de six à huit pour les autres groupes socio-ethniques.

Ce sont les Nakomse qui épousent le plus fréquemment les femmes libres — 13 % de l'ensemble des mariages contractés par les hommes de ce groupe. Chez les Ninisi et les Nyonyose, la proportion des unions contractées avec des femmes libres par rapport à l'ensemble des unions recensées dans chaque groupe est respectivement de 7 et 8 % ; mais ce pourcentage tombe à deux pour les autres groupes.

Tandis que les mariages avec des femmes libres représentent près du dixième des mariages contractés par les célibataires, cette forme de mariage ne se trouve réalisée que dans 6 % des unions avec une seconde épouse, et ce pourcentage s'abaisse quand le taux de polygamie augmente.

La fréquence des mariages avec des femmes libres s'accroît parallèlement à l'âge des femmes : on ne trouve que 3 % d'unions de ce genre dans la catégorie des mariages contractés avec des femmes de moins de trente ans, mais le dixième des femmes âgées de trente à trente-neuf ans ont été femmes libres au moment de leur dernier mariage, et cette proportion augmente encore chez les femmes de quarante ans et plus. Cela est en partie dû à l'accroissement progressif du nombre des veuves dans les classes d'âge supérieures des femmes ; mais on en conclut aussi que les femmes sont d'autant plus facilement laissées libres qu'elles sont plus âgées, c'est-à-dire moins valorisées en raison de la diminution de leur capacité de travailler et de procréer.

En ce qui concerne les écarts d'âge entre les hommes mariés avec des femmes libres et celles-ci, on observe une diminution de la fréquence relative de ces unions à mesure que les écarts augmentent — ce qui est une caractéristique générale des mariages par consentement mutuel.

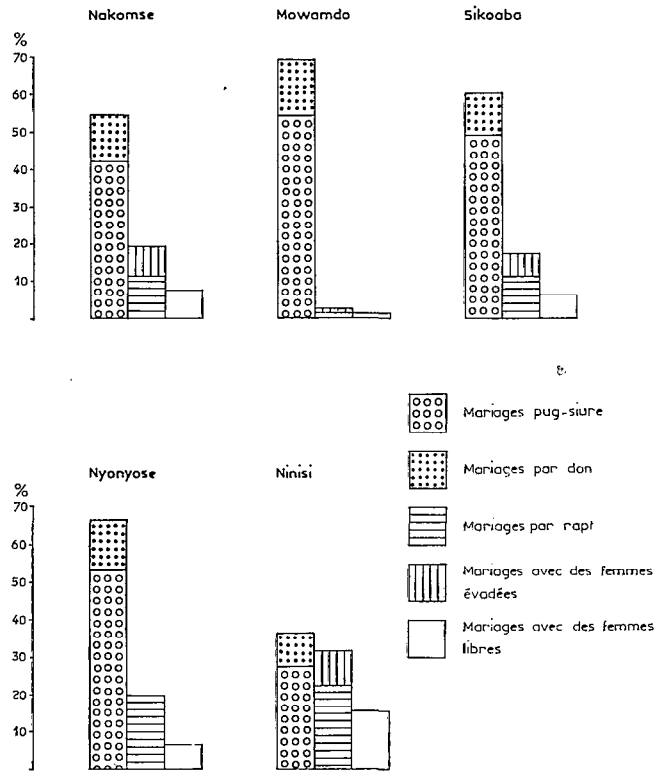


FIG. 33. — Principales formes de mariage et appartenance socio-ethnique des femmes.

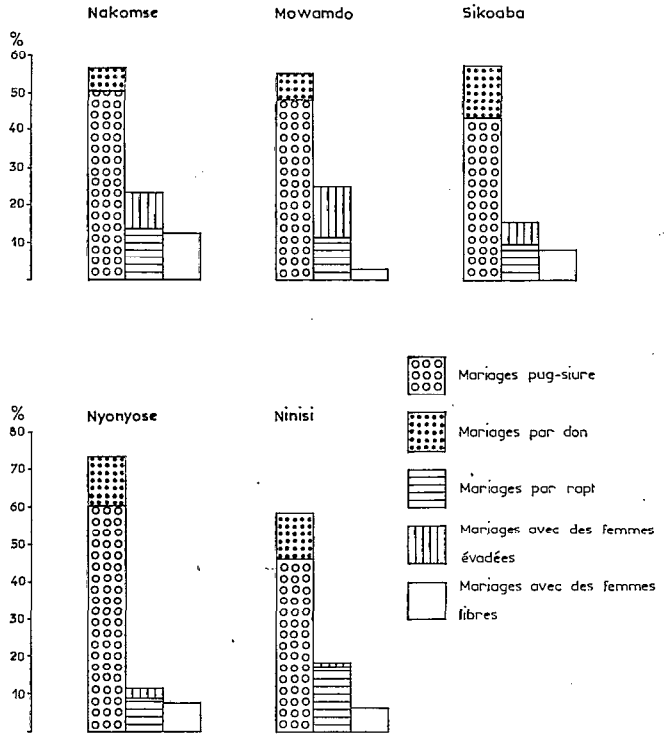


FIG. 34. — Principales formes de mariage et appartenance socio-ethnique des hommes.

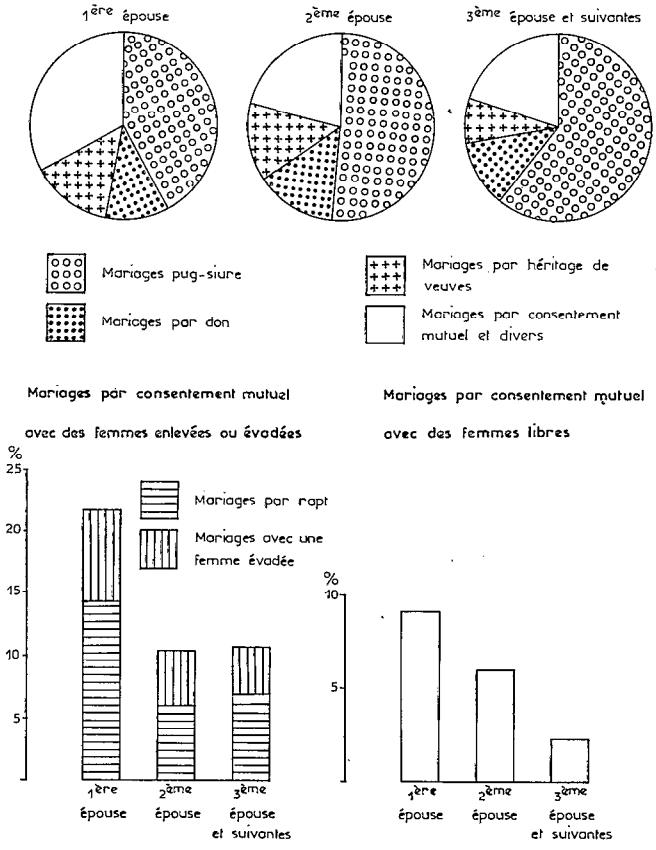


FIG. 35. — Principales formes de mariage et polygamie.

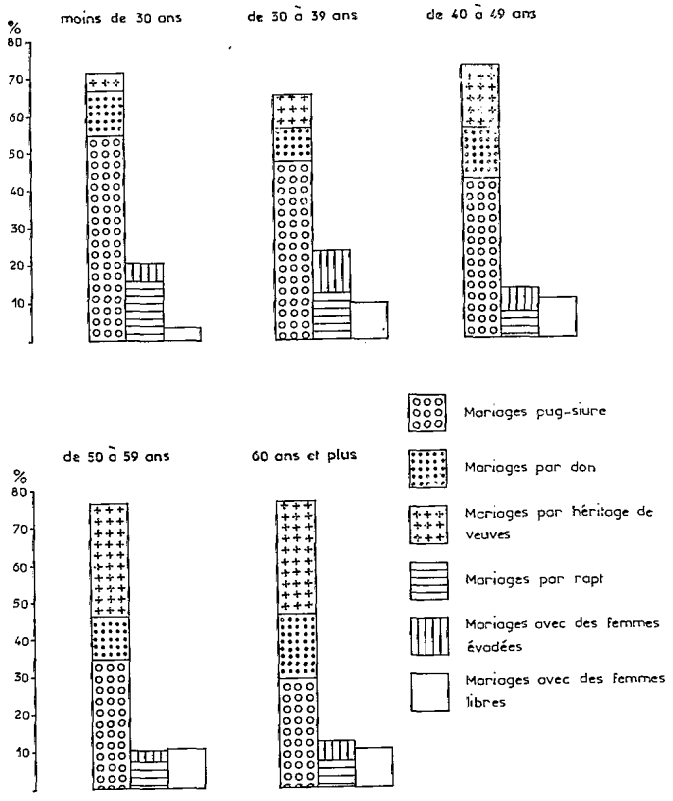


FIG. 36. — Principales formes de mariage et âge des épouses.

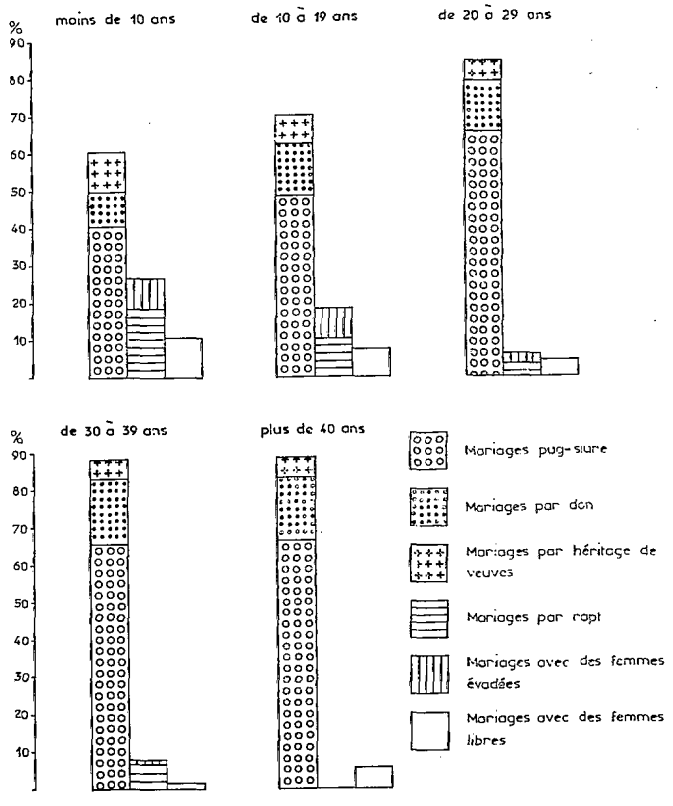


FIG. 37. — Principales formes de mariage et écarts d'âge entre époux (âge du mari égal ou supérieur à l'âge de la femme).

Annexe II

Informations sur l'évolution des structures politiques et sur l'action administrative

La production des biens matériels nécessaires à la subsistance est la première condition de la survie d'une société. Pour cette raison, les formes de l'organisation sociale sont largement déterminées par les contraintes qu'imposent les facteurs de production — main-d'œuvre, outils, terre, etc. —, et l'étude des activités agricoles présente un intérêt capital pour comprendre la vie d'une société rurale. Dans ses changements récents, toutefois, la société mossi de la région de Dakola ne semble pas avoir été surtout déterminée par des facteurs technologiques ou économiques, et la seule étude de ces facteurs ne permet pas de définir les éléments fondamentaux de la dynamique qui anime actuellement cette société. On a déjà vu que les activités agricoles n'ont, jusqu'à présent, pas été orientées vers la création d'une puissance économique efficace par elle-même: il n'était pas utile de produire plus que la part exigée par la consommation familiale puisqu'aucune richesse ne pouvait être transformée en puissance sociale, les biens économiques n'étaient guère valorisés socialement.

Chaque forme particulière d'organisation de la production suppose et modèle une structure sociale correspondante: mais à ce niveau de la réalité socio-économique, les déterminismes sont d'autant plus élémentaires, plus universels et plus stables que les conditions techniques de la production sont plus simples et plus archaïques. L'agriculture en pays mossi se caractérise par un bas niveau technique, et on observe une stagnation économique dans le cadre de l'organisation traditionnelle de la subsistance. Cependant, la société mossi a connu une vie politique intense et mouvementée durant l'époque coloniale comme dans le passé; et les transformations politiques ont profondément modelé la dynamique sociale et ont eu une influence importante sur les conditions de la production.

La description des seules activités agricoles ne saurait conduire à une explication globale des transformations socio-économiques, l'étude des phénomènes d'ordre politique y est nécessaire.

Une autre raison rend indispensable de rapporter l'évolution des structures de production à celle des structures politiques : c'est l'influence immédiate exercée par les autorités administratives sur les activités de production depuis l'époque coloniale jusqu'à présent.

L'organisation politique centralisée, traditionnellement dominée par une aristocratie peu nombreuse, avait remodelé en un système original l'ancienne structure lignagère à tendance égalitaire. Sous la domination coloniale, le pouvoir des chefs coutumiers s'est transformée en force de coercition. Et la vie politique contemporaine est encore commandée par les séquelles de la situation coloniale, mais de nouvelles forces sont à l'œuvre. Ce qui est surtout important dans les relations sociales de nos jours, c'est de s'assurer une position forte pour se protéger contre les exactions des puissants et s'imposer aux faibles. Le principe de cohésion de cette société réside essentiellement dans une certaine structure des rapports politiques, et c'est précisément cette structure qui est d'abord mise en question par les changements actuels. L'évolution des formes de l'autorité rend donc bien compte de la dynamique sociale, les déterminations économiques restant momentanément secondaires là où elles demeurent traditionnelles. Mais la société ancienne se désintègre ; et à mesure que l'autorité se morcelle et se dégrade à tous les niveaux, des innovations économiques modernes s'avèrent possibles.

ORGANISATION LIGNAGÈRE ET POUVOIR CENTRALISÉ AVANT LA COLONISATION

En reprenant un point de vue commun à de nombreux auteurs, ILBOUDO (1968, p. 26) affirme que « les Etats mossi sont constitués d'un ensemble de divisions administratives s'emboîtant les unes dans les autres ». Selon KABORE (1966, p. 96), chaque chef de canton, dans l'impossibilité d'intervenir directement dans l'administration des localités, « laisse le plus souvent un représentant de sa cour, un fils ou un homme de confiance, auprès du chef de village pour assurer en permanence la bonne administration de celui-ci ». L'organisation administrative de l'empire mossi se serait conformée à un modèle unique, homogène et rigoureusement hiérarchisé, le pouvoir central étant servi par un corps de fonctionnaires spécialisés. Un système permanent de prélèvements, de taxes et de prestations aurait fourni à l'organisation administrative le fondement économique nécessaire. Dans *Coutumes mossies...* (1933, p. 13), on lit que chaque « chef de canton fixait la quantité de cauris et de céréales à prélever dans chaque village en tenant compte du nombre d'habitants » ; et DELOBSOM, auteur présumé de l'ouvrage cité, donne par ailleurs des précisions sur l'importance et les modalités de l'imposition [1].

Nous pensons que cette image de l'organisation administrative traditionnelle reproduit la théorie élaborée par le pouvoir central, et qu'elle a été précisée sous l'influence du contrôle colonial et selon ses modalités. S'arrêtant dans la cour du moro-naaba avant la colonisation, BINGER (1892, p. 504) avait remarqué ceci :

« Quoique Naba Sanom fasse administrer son pays par 333 naba, comme il le dit avec emphase, ses revenus ne sont nullement réglés. Il vit d'aumônes et d'offrandes qui lui sont portées en vue d'obtenir justice ou de lui faire quelque réclamation. »

1. DELOBSOM, 1933.

Si le terme « aumône » a été certainement mal choisi et l'importance des revenus de naaba Sanem minimisée, on retient cependant de l'observation de BINGER que le moro-naaba, bien que détenant des privilèges économiques et se trouvant au point de convergence de multiples courants de biens et de services [1], ne disposait pas à l'époque pré-coloniale de ressources fixes [2]. L'administration traditionnelle ne s'appuyait pas sur un système de contrôle de la vie économique ; et nous partageons l'avis de SKINNER (1964, p. 125), faisant état d'une faiblesse structurelle de l'organisation politique mossi due à l'étroitesse et à la précarité de la base économique du système [3].

Les lignages que d'étroits liens de parenté unissaient aux détenteurs du pouvoir central jouissaient de certaines prérogatives politiques, mais ils n'avaient pas d'avantages économiques institutionnellement reconnus et permanents. Certes, comme l'écrit KABORE (1966, p. 119), « les Nakombsé recevaient de nombreux cadeaux des sujets mossi [...], des présents faits, le plus souvent, en vue d'avoir une certaine tranquillité, une paix dans la possession paisible de [leurs] biens ». Mais ils ne pouvaient exiger ces cadeaux au titre d'un droit. En fait, les Nakomse étaient craints parce qu'ils s'adonnaient impunément à des exactions au préjudice des gens du commun [4]. Dans l'Ouest-Mossi, ils n'étaient pas les intermédiaires normaux entre les chefs et les populations : ils n'avaient ni charge de commandement, ni ressources économiques particulières leur revenant de droit en raison de leur statut social. C'est par abus qu'ils pouvaient se permettre de vivre sans travailler.

En aucun temps, le pouvoir des chefs n'a été inconditionnel : « Le casse-tête ne saurait rassembler les pintades », dit un proverbe mossi. Une personne mécontente de son chef a toujours été libre de le fuir pour se placer avec sa famille sous l'autorité d'un autre chef. Mais comme l'intérêt de tous les chefs était de rassembler et de maintenir dans leur commandement le plus grand nombre possible de personnes, ils veillaient à ne pas indisposer leurs sujets sans raison, et ils imposaient certaines limites aux actes d'intimidation et de rapine perpétrés par leurs parents. D'une façon générale, les localités, les quartiers et les lignages jouissaient d'une large autonomie pour la plupart de leurs activités [5]. Le pouvoir central n'a jamais exercé de contrôle rigoureux et permanent sur les activités économiques, les prestations coutumières étaient limitées. Du reste, les conditions technologiques de la production étaient et sont encore d'un niveau trop bas pour permettre une exploitation profitable du travail au bénéfice de ceux qui détiennent le pouvoir — au Yatenga, HAMMOND (1966, p. 89) est arrivé à la même conclusion.

1. Cf. TIENDREBEOGO, 1964 (p. 152) : « Jadis le Moro Naba n'avait pas de champs de culture personnels : il dépendait de ses sujets pour le ravitaillement de sa maison. »

Au Yatenga, « les chefs faisaient cultiver leurs terres, vastes et bien situées, par des paysans requis, nourris mais non dédommagés. Chaque village était affecté à une opération déterminée. D'autres « corvées », en fait des services coutumiers, consistaient à construire des cases, aménager des chemins, etc. » IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 54).

2. Cf. SKINNER, 1964 (pp. 119-120) : « Several of my respondents declared that the collection of this tribute was rather informal [...]. Il seems that Dim Delobsom rationalized and regularized a rather informal system of contributions. »

3. HAMMOND, 1966 (p. 210), a noté de même : « It is the economic system as its organization is limited by the technology that affects the other aspects of Mossi society. »

4. Cf. SKINNER, 1964 (p. 26) : « Nobles were often unwelcome, feared and resisted, because they tended to exploit the village people and to take advantage of the commoners. »

Selon KABORE, 1966 (p. 119), « le pillage n'a jamais été la grande ressource des nakombsé » ; mais ILBOUDO, 1966 (p. 37), exprime un avis opposé : « Avant l'occupation française, les principales occupations des Mossi [Nakomse] étaient la guerre, la chasse, et le pillage des caravanes. Par préjugé, ils répugnaient aux travaux des champs [...]. »

5. Une étude générale des rapports du système lignager avec l'organisation politique centralisée serait du plus grand intérêt. La plupart des études ethnologiques ou sociologiques effectuées jusqu'à présent auprès de la société mossi, ont privilégié à tort, l'aspect formel du pouvoir central. Cependant, HAMMOND, 1966 (p. 144 et suiv.), a souligné l'importance primordiale des structures lignagères, estimant secondaire l'efficience du pouvoir central : « Most problems related to the maintenance of social cohesion among the Mossi can be dealt with without recourse to the political system », « The entire local political organization derives its structure from the kinship system. »

PAGEARD (*Colloque sur les cultures voltaïques* —, Sonchamp, 1967, p. 21) est allé jusqu'à dire : « Je crois personnellement très peu à la force des relations politiques dans le groupe que nous étudions, enfin du moins chez les Mossi. La véritable loi de l'individu, c'est celle du lignage. »

LE POUVOIR DES CHEFS SOUS LA DOMINATION FRANÇAISE

L'administration française a longtemps entretenu quelques illusions sur les possibilités agricoles du Mossi — divers projets de mise en valeur en témoignent; mais la principale ressource de cette colonie était sa main-d'œuvre, systématiquement exploitée sur des chantiers extérieurs et sur les plantations de la Côte. L'expansion démographique, qui devait alimenter les courants de main-d'œuvre prestataire, constituait l'un des premiers critères de la prospérité de ce pays. Dans ce contexte, le développement de l'agriculture présentait cependant un caractère de nécessité: préserver l'équilibre vivrier compromis par l'accroissement de la population et par la ponction permanente de travailleurs. Par ailleurs, l'administration a imposé des cultures d'exportation, et elle a tenté de les développer en fonction des besoins de la métropole; ces cultures constituaient une autre atteinte à l'économie traditionnelle.

Pour rationaliser l'exploitation économique du pays, l'administration coloniale avait l'ambition de refaire la société colonisée selon un modèle conçu par elle, et aucun domaine de la vie sociale et économique ne devait échapper à son contrôle ou se développer selon une voie originale. La domination devait être totale, même pour les détails de la vie quotidienne. Chaque localité devait se transformer en un village-modèle, construit d'après un plan élaboré au cercle, et certains administrateurs n'ont pas hésité à prescrire des réglementations aux détails les plus insignifiants:

« [...] 6° Exiger que les gens se lavent et lavent leur linge fréquemment et avec du savon.
7° Balayer chaque jour les cases et les cours.
8° Creuser loin de leurs cases une fosse et y jeter les ordures.
9° Interdire que les gens aillent satisfaire leurs besoins à proximité des cases; construire à cette fin des cases rondes avec puits à fond perdu bouché par des canaris [...]. »

L'auteur de ces prescriptions a enjoint aux chefs de canton de « tenir ferme à l'exécution rapide de ces ordres »: « Le chef de subdivision et moi exercerons un contrôle sévère au cours de nos prochaines tournées » [1].

Cependant, les interventions de l'administration étaient plus lourdes de conséquences dans le domaine de la production agricole. La culture du riz et du coton étaient imposées sur des champs collectifs [2]. Pour échapper à ces contraintes, des familles entières ont fui leurs communautés et leurs terroirs. Des gardes de cercle et des goumiers étaient envoyés dans les localités aux divers moments de la saison agricole:

« Dès le mois de mai, des gardes avaient été envoyés pour faire préparer les étendues de terrains nécessaires à une production normale de sorgho et des autres produits vivriers, surtout à une récolte six ou sept fois plus importante d'arachides. Ils sont retournés sur place fin juin et début juillet pour s'assurer que les ensemencements étaient faits; ils y retourneront en août, septembre et octobre pour veiller au désherbage des champs » [3].

Après les activités de production, c'est l'usage des produits qui était contrôlé par l'administration. Elle imposait « la constitution de réserves collectives, de réserves pour semences, de réserves familiales [...] et de stocks de produits destinés à l'alimentation de troupes et de tous les services

1. Note de l'administrateur de Koudougou aux chefs de canton, Koudougou, 14 novembre 1941, ms., Arch., C.V.R.S. Ouagadougou.

2. Bulletin mensuel de novembre 1925, Cercle de Koudougou, ms., Arch., C.V.R.S. Ouagadougou.
Pour la culture obligatoire du coton sur champs de village, cf. annexe IV.

3. Rapport économique, deuxième trimestre 1934, Cercle de Koudougou, Sudbivision de Yako, ms., Arch., Yako.

publics » [1]. Des prescriptions minutieuses, dont l'exécution était vérifiée par des inspections fréquentes, avaient été diffusées pour le maintien en bon état des greniers — « désinfectés par le feu après enlèvement de la toiture [...], étanches, protégés des rats et des termites » [2]. Cette ingérence de l'administration était mal supportée par les cultivateurs, et « le grenier du Blanc » constituait dans le paysage mossi un signe détesté des contraintes administratives.

La part de la production destinée à la commercialisation n'échappait pas davantage au contrôle de l'appareil politico-commercial de la puissance coloniale. Les prix étaient imposés, et pour éviter que les marchandises ne quittent les marchés officiels lorsque ces prix étaient trop bas, leur vente pouvait être interdite sur les marchés traditionnels. Un autre moyen de pression consistait à n'autoriser les transactions sur les marchés traditionnels que si les paiements étaient effectués en argent français — ainsi, l'usage des cauris a été interdit en 1926 [3]. Enfin, par l'impôt, l'administration intervenait encore plus directement, agissant à sa guise sur l'économie locale pour en assurer l'exploitation la plus efficace. En 1926, l'administrateur de Koudougou s'exprime à ce sujet dans les termes suivants :

« Parmi les considérations qui me rendent favorable à une augmentation du taux de l'impôt jusqu'à 8 franc] pour 1927, il y a celle-ci que, il y a quelques années, 4 à 5 ans, les indigènes se procuraient [cette somme contres 4 000 cauris alors qu'actuellement, pour le même nombre de cauris, ils peuvent se procurer la somme de 35 francs environ ; or le nombre des cauris en circulation n'a pas varié depuis cette époque. Il s'ensuit donc un enrichissement *illégitime* de l'indigène possesseur de cauris et il est *juste* qu'il subisse des charges nouvelles dans une même proportion » [4].

L'exploitation économique devait nécessairement « s'appuyer sur une prise de possession politique » : pour que la domination fût globale, il fallait « contrôler le pays, le « tenir », ... s'insérer au cœur même des sociétés colonisées » [5]. Dans le pays mossi, l'organisation coutumière des commandements régionaux a fourni le moyen de cette insertion. L'autorité coloniale reconnut les pouvoirs des chefs traditionnels et les étendit en fonction de sa propre stratégie de domination, sans se soucier de savoir si la nature ancienne de ces pouvoirs permettait qu'ils fussent tout d'un coup appliqués à tous les domaines de la vie économique et sociale. L'administration a toujours postulé à tort que l'accroissement du pouvoir des chefs affermissait automatiquement la cohésion interne du système politique existant, et augmentait l'efficacité de ses interventions. Elle renforça ces pouvoirs en assurant aux chefs la garantie de la couverture administrative et en leur prêtant main-forte en cas de nécessité. La relative autonomie politique des groupements locaux devait disparaître au bénéfice d'un pouvoir centralisé puissant, et un rapport de force brute allait se substituer aux rapports nuancés qui se trouvaient antérieurement fondés sur un compromis tacite entre le pouvoir central et les lignages.

« Nous nous efforçons constamment de rehausser leur prestige, d'affermir davantage encore leur autorité, par des avantages matériels et des satisfactions morales. Les chefs sont en effet la clef de voûte de la bonne situation politique du pays. Il importe donc de les rendre chaque jour plus forts et en même temps plus dévoués et plus confiants » [6].

Dès le début de la colonisation, les chefs ont été systématiquement compromis par les autorités françaises. En 1916, ils durent participer à la répression de la révolte gourounsi ; le chef de Samba reçut à cette occasion la Médaille coloniale comme récompense [7]. Ici apparaît nettement « le caractère instrumental » de la politique coloniale française, qui n'était définie qu'en fonction des objectifs

1. Rapport du Premier Bureau, Aff. Pol. et Adm., 27 février 1927, ms., Arch., Yako.

2. Note sur l'organisation du travail de contrôle de la population, Société de Prévoyance, Cercle de Koudougou, 23 mai 1938, ms., Arch., C.V.R.S. Ouagadougou.

3. Bulletin mensuel, mai 1926, Cercle de Koudougou, Arch., Abidjan (sans numéro).

4. Bulletin mensuel, février 1926, Cercle de Koudougou, Arch. Abidjan (sans numéro). C'est nous qui soulignons les termes "illégitime" et "juste".

5. Cf. BALANDIER, 1963 (pp. 5 et 12).

6. Rapport du Premier Bureau, Aff. Pol. et Adm., 27 mars 1919, ms., Arch., Abidjan, n° D 213 A.P.

7. L'administration a toujours utilisé les distinctions honorifiques pour s'attacher les chefs. Dans le carnet signalétique de naaba Tigré, chef de Samba, on lit ceci pour l'année 1928 : « Mérite pleinement d'avoir une décoration quelconque pour laquelle je le propose chaleureusement. Signé : Tellier. » Arch., Yako.

de la métropole [1]. A l'égard des populations, on laissa aux chefs la liberté de prendre certaines initiatives peu conformes aux arguments moralisants qui, par ailleurs, devaient justifier l'entreprise coloniale:

« Nous ne commandons en effet efficacement que par l'intermédiaire des naaba: si nous voulons contrôler trop strictement les moyens qu'ils emploient pour obtenir les résultats que nous leur assignons [...] nous risquerons de ne rien obtenir, de saper le droit coutumier et d'ébranler la société indigène » [2].

Dans l'Ouest-Mossi, le pouvoir colonial a tenté de s'imposer de la même manière que dans le reste du pays, bien que la situation politique traditionnelle n'y fût sans doute pas identique. Autrefois, le pouvoir coutumier des chefs devait s'y accommoder d'une certaine anarchie de fait, fondée sur l'organisation lignagère [3]. En raison de ce passé, les chefs de l'Ouest ne furent jamais en mesure de répercuter immédiatement et avec efficacité les ordres de l'administration. Ils étaient théoriquement contraints à exercer une domination quasi inconditionnelle, mais en réalité ils ne disposaient pas d'une puissance de coercition suffisante. Aussi les chefs se contentaient-ils souvent de transmettre les ordres administratifs, puis d'avertir le chef de subdivision de « l'inertie invincible des populations ». Cette inertie était une forme de résistance passive et collective opposée au pouvoir colonial; elle s'exprimait le plus souvent à l'occasion du recrutement des prestataires ou de la production forcée:

« Je tiens à signaler le mauvais vouloir apporté par les habitants des villages de Silmiougou, Falou, Karéo et Biongo (canton de Dakola) pour la fourniture des prestataires. Quand les envoyés du chef de canton se présentèrent dans les villages, ils ne trouvèrent que des femmes et des invalides. Les hommes valides avaient pris la fuite [...]. Je n'ai pas puni les chefs de ces villages m'étant rendu compte qu'ils étaient complètement impuissants à combattre et à vaincre la mauvaise volonté des habitants de leurs villages. J'ai essayé de savoir si dans ces villages se trouvaient des meneurs, je n'en ai pas trouvé » [4].

Dans le bulletin mensuel de mars 1926, le chef de la subdivision de Yako rend compte de prévisions médiocres pour la récolte de kapok, et il incrimine « la stupidité des indigènes qui, en certains endroits, ont abattu de nombreux kapokiers pour en récolter plus facilement les gousses » [5]. En fait, le bon sens desdits indigènes n'était pas en cause; bien au contraire: pour améliorer leurs sauces, leurs ancêtres ont de tout temps cueilli les fleurs du kapokier sans abattre les arbres, mais leur comportement nouveau exprimait simplement leur détermination à s'opposer au pouvoir colonial.

Le leitmotiv des rapports administratifs de cette époque ne change guère:

« Les villages obéissent toujours avec quelque retard aux ordres donnés par les chefs de canton, qui eux-mêmes laissent passer trois ou quatre jours avant de transmettre les miens » [6].

L'intervention coloniale a profondément ébranlé l'ordre traditionnel; mais la société n'a pas répondu à l'agression qui lui était faite par une réponse unique et nette, donnant lieu à une restructuration sociale originale. Il n'y a eu que des réactions partielles et occasionnelles, généralement sous forme de résistance passive. La cohésion interne du système politique coutumier s'est disloquée, tandis que l'autorité des chefs s'est trouvée dénaturée [7].

1. Cf. BALANDIER, 1963 (p. 5).

2. Rapport du Premier Bureau, Aff. Pol. et Adm., 12 octobre 1926, ms., Arch., Abidjan, 2 561 A.G.

3. PAGEARD est un des rares auteurs ayant perçu la grande variété de situations que connaît en réalité la société mossi. Il a d'autre part, essayé d'appréhender la conscience politique concrète des Mossi en-deçà du système uniforme et des comportements conformistes qu'on leur prête généralement. Dans *Colloque sur les cultures voltaïques*—, Sonchamp, 1967, p. 18, il s'exprime ainsi: « Contrairement à l'idée généralement reçue, j'ai eu l'impression que le pays mossi est caractérisé par une anarchie secrète très profonde. Alors qu'on présente habituellement la société mossi sous des dehors d'une grande homogénéité, j'ai eu l'impression de me trouver en présence d'un des peuples les plus individualistes d'Afrique Noire, et l'un des plus secrets. »

4. Bulletin politique, Subdivision de Yako, 30 avril 1926, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).

5. Bulletin mensuel, Subdivision de Yako, mars 1926, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).

6. Bulletin mensuel, Subdivision de Yako, novembre 1926, ms., Arch,. Abidjan (sans numéro).

7. Si le contrôle que les chefs mossi ont continué à exercer sur leurs sujets pendant la colonisation est resté effectif, ses domaines d'application et ses modalités ont beaucoup changé par rapport à la situation antérieure. Nous ne partageons pas le jugement suivant de SKINNER, 1960 (p. 377): « French rule modified the political organization of the Mossi without changing it substantialy. »

Les chefs ne conservaient qu'une médiocre marge de manœuvre politique. D'après un rapport administratif de 1925 [1], naaba Kom, chef de Yako, serait mort empoisonné par ses sujets parce qu'il avait apporté une collaboration trop empressée au pouvoir colonial. Son successeur, naaba Koutou, « n'a jamais donné un ordre directement aux habitants » et a opposé à l'administration un comportement passif pour échapper au sort de son prédécesseur. Naaba Wobgo, qui succéda en 1925 à son frère décédé, naaba Koutou, faillit à son tour mourir empoisonné à cause de son dévouement à l'autorité coloniale. On en vint au point où l'administration se trouva dans l'obligation de protéger la vie des chefs contre « les tentatives criminelles des populations » :

« J'emploierai tous les moyens administratifs en mon pouvoir pour protéger ce naba contre les bandits de sa province. La population veut bien un chef, mais de nom seulement, c'est-à-dire qui ne la commanderait pas et la laisserait tranquille » [2].

D'une part, l'autorité des chefs traditionnels s'est trouvée renforcée en étant investie d'un pouvoir coercitif étendu et puissant; d'autre part, elle s'est dégradée, provoquant la décomposition du système politique ancien. Avant la colonisation, cette autorité était organiquement intégrée dans un système social fondé sur un compromis entre le pouvoir central et les lignages, elle était intériorisée comme une donnée de la situation traditionnelle. Sous la domination de l'administration française, elle s'est transformée en un facteur de la politique coloniale, elle est devenue extérieure à la société. Pour imposer les ordres qu'ils recevaient des autorités étrangères, les chefs ont eu recours à la force qu'elles leur prêtaient. Le nouveau type de pouvoir a engendré chez les populations une attitude de profonde aliénation; celle-ci se manifeste jusqu'à présent par une obéissance passive qui endort l'imagination et l'esprit d'initiative. Les cultivateurs obéissent sans chercher à contester le pouvoir qu'ils subissent. Cette aliénation correspond sans doute à ce que les rapports administratifs ont appelé le « tempérament fataliste de la population [qui] accepte comme inéluctable l'injustice du sort » [3]; elle explique aussi pourquoi l'administration n'a pas craint, dans cette société, le danger des crises politiques graves qui peuvent surgir du mécontentement public occasionné par des difficultés économiques.

LES VICISSITUDES DE L'ADMINISTRATION COLONIALE

L'autorité se définit et se fortifie au fur et à mesure qu'elle s'exerce pratiquement. L'autorité coloniale ne pouvait être perçue et obéie par les populations que si elle se manifestait en permanence avec une constante fermeté. Ce ne fut pas le cas à Yako. Faute de moyens humains et matériels, l'administration de cette subdivision fut souvent négligée. Des périodes où l'autorité s'exerçait avec une exceptionnelle vigueur alternaient avec des périodes de vacance du pouvoir. Ces variations eurent de graves conséquences sur la vie politique et économique locale.

L'exemple suivant donnera une idée des effets de l'instabilité du pouvoir colonial. « La subdivision de Yako fermée pendant deux mois, du 1er avril au 1er juin 1925, est retombée dans son état d'anarchie habituelle » [4]: la brève interruption du commandement européen a eu pour conséquence

1. Bulletin mensuel, Subdivision de Yako, septembre 1925, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
2. Bulletin mensuel, Subdivision de Yako, septembre 1925, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
3. Rapport du Premier Bureau, Aff. Pol. et Adm., 21 octobre 1926, Arch., Abidjan, 2 617 A.G.
4. Bulletin mensuel, Subdivision de Yako, juin 1925, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).

immédiate un comportement généralisé de désobéissance aux ordres administratifs transmis par les chefs et un retour à la situation pré-coloniale dans plusieurs domaines où le pouvoir avait apparemment réussi à imposer des innovations. Ainsi, les habitants des « villages de regroupement » construits le long des pistes s'étaient empressés de retourner dans les localités abandonnées pour y reconstruire leurs anciennes demeures ; les travaux avaient cessé dans les « villages de regroupement » en cours de construction, et aucun nouveau chantier n'avait été ouvert malgré les injonctions de l'administration. Quant aux Nakomse qui avaient été rassemblés dans un quartier de Yako pour pouvoir y être surveillés plus facilement, ils s'étaient également enfuis, rejoignant des localités éloignées du chef-lieu ou quittant le cercle.

Le retour de l'autorité coloniale était généralement d'autant plus brutal que son retrait avait été plus profondément ressenti comme une libération et davantage mis à profit par les populations. En 1925, les Nakomse qui s'étaient sauvés de Yako ont été recherchés, ramenés au chef-lieu de la subdivision et emprisonnés durant quinze jours. Par l'intermédiaire des chefs, il devait être porté à la connaissance de tous les habitants de la subdivision que quiconque donnerait asile à un Nakomse en fuite serait sévèrement puni. Du reste, le chef de subdivision avait reçu de son supérieur hiérarchique des ordres précis à ce sujet :

> « Il est absolument indispensable de reprendre en main les indigènes ; cette effervescence, cet esprit d'indépendance voulant se soustraire à toute autorité doivent cesser. Les mesures de clémence interviendront par la suite, s'il y a lieu » [1].

En 1939, un chef de subdivision signale que la circonscription se trouve dans une situation critique, imputable à une « organisation lamentable [...] qui ne fait pas honneur à l'administration [...], à l'absence de programme défini et au manque d'esprit de continuité dans la politique intéressant la production et ses débouchés » [2]. De 1925 à 1939, la subdivision a été fermée dix fois, soit durant à peu près six ans. Entre 1933 et 1939, on relève quatre fermetures totalisant trente-neuf mois. De 1943 à 1947, la subdivision resta de nouveau sans titulaire [3]. En somme, pendant une longue période, la subdivision n'a été administrée que la moitié du temps. En outre, les chefs de subdivision ont souvent manqué des moyens en hommes, en argent et en matériel qui eussent été nécessaires à la bonne exécution de leur tâche. Cette inconstance du pouvoir et sa médiocrité matérielle ont entraîné une détérioration profonde et durable de l'ensemble des structures politiques et économiques de cette société.

Il peut paraître surprenant que la vacance du pouvoir colonial ait eu pour conséquence une situation d'anarchie dans une région du pays mossi, et on pourrait être tenté de croire qu'il ne s'agissait dans le rapport cité plus haut que d'un qualificatif hyperbolique sous la plume d'un administrateur pessimiste. Toutefois, il est exact — d'autres informations écrites et orales le confirment — que les variations de l'autorité administrative ont entraîné maintes fois dans cette région une situation proche de l'anarchie. Par l'exercice de leur pouvoir de coercition, les chefs avaient dénaturé les liens qui les unissaient antérieurement à leurs sujets ; mais pour l'exercice de ce pouvoir, ils étaient entièrement dépendants de l'autorité coloniale. Toute vacance du pouvoir colonial privait les chefs de leur puissance nouvelle, sans les replacer dans leur situation d'autorité traditionnelle : la possibilité de gouverner leur échappait dès que se retirait la puissance étrangère qui les soutenait — du moins ne leur était-il pas possible de reprendre en main du jour au lendemain une situation qu'ils ne contrôlaient plus par leur propre autorité. L'ambiguïté et les variations de l'autorité ont eu pour autre conséquence un désarroi social, qui a engendré un sentiment d'insécurité généralisé et provoqué un repli sur elles-mêmes des petites unités sociales. Dans ce contexte, la suspicion devait remplacer l'esprit communautaire.

1. Bulletin mensuel, Subdivision de Yako, juin 1925, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
2. Considérations générales sur le développement économique de la subdivision, premier semestre 1939, ms., Arch., Yako.
3. Rapport économique 1947, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.

Il faudrait encore analyser quelles furent les conséquences directes de l'instabilité du pouvoir dans le domaine des activités de production. L'absence d'un programme d'intervention suivi, les initiatives intempestives de certains administrateurs, l'alternance de périodes de production forcée et de laisser-aller, et la mauvaise organisation de la commercialisation des produits de traite entraînèrent la réserve, voire l'opposition des populations. Dès que cela devenait possible au cours d'une vacance de l'autorité, les populations abandonnaient les obligations imposées dans le domaine des productions agricoles ; elles ne pouvaient toutefois pas retrouver exactement les formes traditionnelles de l'organisation de la production, car la situation sociale s'était entre-temps dégradée dans son ensemble.

Indépendamment de leur attitude générale de refus en face des entreprises coloniales, l'inertie que les cultivateurs ont opposée aux programmes agricoles de l'administration relevait parfois de la plus élémentaire prudence. C'est pour maintenir l'équilibre précaire de leur économie de subsistance qu'à juste titre ils ont refusé certaines innovations, dont les résultats leur paraissaient aléatoires [1]. En 1934, dix tonnes de semences de riz, en provenance de Bouaké, ont été enfouies sans résultat :

« Ce riz n'a pas germé quel que soit le terrain où il était ensemencé dans toutes les parties du cercle [...]. Déçu, l'indigène a semé du riz du pays, riz de marais. Celui-ci est bien venu » [2].

La même année, la Société de prévoyance avait distribué des graines de soja : cette culture « n'a presque absolument rien donné en raison de la mauvaise qualité des semences (trop vieilles, elles avaient perdu leurs qualités germinatives). Là où les graines étaient de bonne qualité, les rendements ont été très faibles — de l'ordre de 200 kg à l'hectare » [2]. Le rapport cité conclut que les efforts déployés par la Société de prévoyance dans les subdivisions de Koudougou et Yako — qu'ils aient porté sur l'arachide, sur le sésame ou le soja — « ont abouti à des échecs : [...] les indigènes sont incapables de rembourser les semences distribuées, [la Société de prévoyance] en sort appauvrie et son action s'en trouve amoindrie ».

Enfin, la variation des prix fut une cause permanente du refus des cultivateurs de s'adonner aux cultures industrielles. Les rapports des administrateurs l'ont maintes fois relevé. En 1931, le prix d'achat officiel du kilogramme de coton était inférieur au tiers du prix moyen payé pour le kilogramme de mil : le coton était acheté 0,50 francs CFA à Koudougou et 0,35 francs CFA à Yako, tandis que le mil était vendu au prix moyen de 1,50 francs CFA ; un hectare de mil pouvait rapporter 900 francs CFA, mais une superficie égale cultivée en coton ne rapportait que 40 francs CFA environ — le rendement à l'hectare étant très faible. Un rapport économique de 1934, du cercle de Koudougou, précise à propos des produits d'exportation, qu'une production trois fois plus importante que celle des années précédentes a rapporté des revenus inférieurs de moitié [3]. L'économie locale ne présentait aucune consistance propre en-dehors de la sphère de la subsistance, elle était absolument dominée par des structures économiques étrangères et fluctuantes.

1. Le même comportement se rencontre parfois jusqu'à l'heure actuelle à l'égard des programmes des sociétés d'intervention. L'encadreur qui se trompe continuera à percevoir son traitement pendant que le cultivateur et sa famille souffriront de la faim. Pour former des coopératives fictives et justifier ainsi l'obtention de financements extérieurs, n'a-t-on pas distribué de l'argent aux cultivateurs sans leur préciser qu'il s'agissait de crédits à rembourser et sans s'être inquiété des conséquences psychologiques, sociales et économiques de l'opération ? N'a-t-on pas vendu des instruments agricoles dans des localités où leur utilisation était techniquement sans intérêt, voire impossible ? etc.

2. Rapport économique, premier semestre 1934, Cercle de Koudougou, ms., Arch. C.V.R.S. Ouagadougou.

3. Rapport économique, deuxième semestre 1934, Cercle de Koudougou, ms., Arch. C.V.R.S. Ouagadougou.

LA SITUATION ACTUELLE

L'administration voltaïque a hérité du passé les rapports de domination et d'aliénation qui s'étaient profondément inscrits dans la réalité sociale et économique. Le pouvoir politique et technocratique moderne (avec ses prolongements) et la société traditionnelle demeurent extérieurs l'un à l'autre, et antagoniques. Cependant, les tensions anciennes sont en cours de se résoudre à mesure que progresse le processus de décomposition des structures et des valeurs traditionnelles — dislocation des unités sociales et économiques, crise de l'autorité, faillite de la religion des ancêtres, etc. L'initiative individuelle, aidée par l'assistance technique et le crédit, constitue l'élément moteur d'une réorganisation de la société, elle est indépendante des statuts sociaux traditionnels et emprunte pour la compétition sociale et économique des stratégies que les normes traditionnelles condamnent. Elle s'appuie sur les capacités technologiques et économiques des individus novateurs et rend possible — par le contrôle des facteurs de production — l'explicitation des éléments les plus défavorisés de la société par une nouvelle « classe ». Dans ce contexte, l'administration a tendance à se mettre au service du mouvement de restructuration sociale et de développement économique, et de nouvelles forces politiques se préparent à défendre le type de société qui se construit à leur profit.

Annexe III

Les migrations

Les voyages des commerçants à l'époque précoloniale, les mouvements migratoires provoqués et entretenus par l'administration française, les migrations de travail volontaires et la colonisation de terres neuves en pays gourounsi et samo ne sont pas comparables. Leur nature et leurs conséquences diffèrent profondément. Néanmoins, on analysera successivement ces diverses formes de migrations pour préciser les changements économiques et sociaux qui en résultèrent ou en découlent actuellement.

AVANT LA COLONISATION ET DURANT L'ÉPOQUE COLONIALE

Vers la fin du siècle dernier, BINGER (1892, p. 501) a noté que le commerce était « à peu près nul » dans le pays mossi. Et quand MONTEIL (1894, p. 124) a qualifié les Mossi de « grands voyageurs, [qu'on] retrouve sur tous les marchés importants du Soudan », il a sans doute parlé des Yarse qui détenaient quasiment le monopole du commerce [1]. Des Haoussa, établis depuis longtemps dans certaines régions du Mossi, étaient également d'habiles commerçants. Mais les Mossi eux-mêmes voyageaient peu, et ils n'ont commencé à s'adonner au grand commerce que durant l'époque coloniale, pressés par la nécessité de s'acquitter de l'impôt (TAUXIER, 1912, pp. 538-539).

Les Yarse pratiquaient surtout le commerce des barres de sel gemme, des noix de cola, et des bandes de coton entre le Sahel et les régions forestières. Utilisant des ânes pour le transport des marchandises, ils effectuaient des voyages réguliers à Djenné, Mopti, Tombouctou au Soudan, et à Wa, Tamale, Salaga et Koumassi en Gold Coast. BINGER (1892, p. 124) rapporte que Dori était un grand marché entre Tombouctou et le Mossi : on y échangeait surtout du sel contre des cotonnades, et contre des cauris importés par la côte du Bénin. Il existait donc, longtemps avant la colonisation française, des voies commerciales relativement importantes à travers le Mossi, et la circulation des hommes accompagnant les marchandises était intense. Mais ces voyages étaient surtout pratiqués par des individus spécialisés ; ils n'entraînaient que d'assez faibles échanges culturels, qui n'affectaient guère les modes d'existence de la société mossi. Le développement ultérieur des migrations n'a pas eu pour point de départ les voyages des commerçants de l'époque précoloniale.

A l'origine, les migrations de travail furent commandées par le pouvoir colonial, qui institua le travail prestataire pour la réalisation de travaux d'infrastructure tels que les pistes, les chemins de fer, et pour la colonisation de terres neuves. La main-d'œuvre recrutée par l'administration permettait de réaliser à peu de frais, presque sans moyens mécaniques, les travaux nécessaires pour le contrôle administratif et l'exploitation économique du pays. Grâce à l'imposition, les indemnités versées aux prestataires revenaient à peu près intégralement au trésor public. Par ailleurs, l'administration a également exercé son pouvoir de coercition au bénéfice d'entreprises privées de la Côte, qui venaient chercher en Haute Volta une main-d'œuvre bon marché ; cette collaboration servait ses intérêts puisque les salaires distribués lui revenaient sous forme d'impôts. Nombreux furent donc les hommes déplacés contre leur gré. Mais plus nombreux encore furent, à certaines époques, ceux qui fuyaient la colonie française, pour se soustraire aux obligations de travail imposées par l'administration.

En plus de la contrainte physique directe exercée par le pouvoir colonial, l'impôt exigé en monnaie française constituait une forme de pression constante et calculée qui entretenait des courants migratoires permanents.

En 1925, les rapports administratifs font état de l'opposition que rencontre le recrutement de main-d'œuvre prestataire auprès de la population de l'ouest du Mossi :

> « Le canton de Toléha n'a présenté à Koudougou que des vieillards et des enfants ; le canton de Gomponssom n'a rien fourni du tout, les jeunes gens valides ayant passé sur les territoires de Kaya et Ouahigouya lorsqu'on a été les chercher » [2].

1. En se référant à un ouvrage de DUBOIS, intitulé *Tombouctou la mystérieuse* (1889, p. 300), SKINNER, 1960b (p. 378), insiste également sur les aptitudes anciennes des Mossi au commerce : « The Mossi also grow cotton and indigo from which they produce cloth which they have always traded north to the Sahara and south to the forest region. Numerous herds of cattle, sheep, goats, donkeys and horses, flocks of half-wild Guinea hens, and innumerable chickens provide the basis for an important external caravan trade between the Sahara and the forest zone. »

2. Bulletin mensuel, juin 1925, Subdivision de Yako, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).

Au cours des années suivantes, tandis que le contrôle des populations était devenu plus effectif à l'intérieur des circonscriptions administratives du pays mossi, ceux qui voulaient échapper au travail prestataire ne pouvaient plus se contenter de changer de circonscription. Ils se voyaient obligés de s'enfuir vers les colonies anglaises. Les rapports administratifs de 1928 font état d'un exode vers la Gold Coast et demandent que soit établie « une surveillance sérieuse dans les cercles frontières » [1]. Il était devenu trés difficile de recruter les contingents requis pour « les chantiers publics de la colonie », et pour les entreprises privées. Les chefs qui devaient assurer les recrutements, ou tout au moins faciliter la tâche des agents recruteurs de l'administration, se trouvaient placés entre le pouvoir colonial et les populations dans une situation fausse et intenable; leur autorité s'en est trouvée dénaturée et amoindrie, ce qui a eu pour conséquence une distorsion et un relâchement de toute l'organisation sociale traditionnelle.

En 1930, un administrateur écrit:

« Il serait bon [...] de diminuer le chiffre des manœuvres à demander annuellement pour l'intérieur ou pour l'extérieur [...], car le Cercle se vide peu à peu de sa population qui diminue régulièrement au lieu d'augmenter, chaque année » [2].

En 1931, le cercle de Koudougou devait fournir mille hommes pour les chantiers du chemin de fer de la Côte d'Ivoire. C'était une exigence considérable compte tenu du mauvais état sanitaire de la population, gravement affectée par la maladie du sommeil. Sur plus de trois mille individus de dix-huit à vingt-cinq ans présentés aux séances de recrutement, trois cents seulement furent jugés en bonne santé et purent être retenus [3]. De plus, les manœuvres qui revenaient de la Côte d'Ivoire décrivaient leur vie sur les chantiers en des termes qui n'encourageaient personne. Un administrateur écrit en 1932 que « malgré tous [ses] efforts, la répulsion des indigènes pour ce recrutement est irréductible » tandis que de nombreux jeunes gens envisagent « avec favcur » leur incorporation dans les troupes de tirailleurs [5]. Pour tenter de diminuer cette répulsion, il proposa que les contrats d'un an fussent remplacés par des contrats de six mois et qu'on établît des « carnets de pécule » pour les manœuvres [4].

En 1933, le commandant du cercle de Koudougou plaide de nouveau pour une réduction des prestations, en faisant valoir que chaque recensement permet de constater une diminution de la population. C'est que « trois mille jeunes gens dans la force de l'âge, les plus aptes aux travaux de culture, [sont annuellement] enlevés à la terre »: un tiers est recruté pour la Côte d'Ivoire, le second tiers pour Ouagadougou, et le reste pour l'armée [6].

Les salaires offerts en Gold Coast étant nettement supérieurs aux indemnités versées par l'administration française aux manœuvres prestataires, le courant de migration vers la colonie anglaise s'était encore amplifié. Les contingents requis ne pouvaient être rassemblés au complet que par contrainte, les méthodes de recrutement fondées sur la persuasion et prescrites par diverses circulaires administratives étant absolument inefficaces: « Certain recruteur particulièrement redouté n'était-il pas connu à Koudougou sous le nom de *voleur d'hommes* et les travaux en Côte d'Ivoire et au chemin de fer de *forcés*? [7] ».

Pour tenter de contrôler les mouvements migratoires, l'administration exigea que chaque migrant se fît établir un laisser-passer. D'autres dispositions furent encore prises pour enrayer les migrations vers la Gold Coast, qui se traduisaient pour la colonie française par une diminution préjudiciable de la force de travail disponible. L'institution de taxes d'importation sur les marchandises a certainement contribué à décourager de nombreux migrants, d'autant plus que cette imposition donnait lieu à des abus. En 1934, un commandant de cercle rapporte que de nombreux migrants reviennent dans leur pays « entièrement dépossédés », soit en raison de « quelques défaillances

1. Rapport annuel, 1928, Subdivision de Yako, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
2. Rapport annuel, 1930, Cercle de Koudougou, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
3. Rapport économique, quatrième semestre 1931, Cercle de Koudougou, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
4. Doc. 6 mars 1932, Koudougou, ms., Arch. Koudougou.
5. Bulletin mensuel, septembre 1932, Cercle de Koudougou, ms., Arch. Koudougou.
6. Rapport annuel 1933, Cercle de Koudougou, ms., Arch., C.V.R.S., Oagadougou.
7. Rapport annuel 1933, Cercle de Koudougou, ms., Arch., C.V.R.S., Ouagadougou.

individuelles de la part du personnel indigène des douanes », soit parce que tout ce qu'ils rapportent — « marchandises, argent, moyen de transport et parfois [leurs] outils de travail » — est « saisi d'office » à la place de l'argent qui leur manque pour acquitter les taxes d'entrée des marchandises [1].

Quelques années plus tard, les rapports administratifs font état d'une réduction des contingents de travailleurs recrutés pour la Côte d'Ivoire — sept cent cinquante manœuvres pour le cercle de Koudougou en 1937 et 1938 au lieu de mille au cours des années précédentes. Par ailleurs, un courant de migration volontaire vers la Côte d'Ivoire s'est peu à peu développé, à mesure que les conditions de travail offertes aux migrants se sont améliorées. L'argent français rapporté de Côte d'Ivoire est changé contre des cauris à un taux intéressant: ceux qui restent en Haute Volta sont obligés de l'acheter pour acquitter leurs impôts. Les entreprises agricoles de la Basse-Côte qui recrutent de la main-d'œuvre dans le cercle de Koudougou en 1937 — Elias Sahyoune de Gagnoa, Feller et Meier d'Oumé — trouvent des travailleurs bénévoles en nombre presque suffisant. Et dans le rapport économique annuel de 1937, le commandant de cercle de Koudougou écrit:

« Plusieurs contingents de travailleurs sont revenus [de Côte d'Ivoire]. Bien traités et bien payés, ces derniers ont fait une propagande active en faveur des prochains recrutements. Certains signes indiquent un revirement parmi les indigènes de la région qui chaque année allaient en Gold Coast; ces derniers semblent manifester le désir de se rendre désormais en Basse-Côte » [2].

Le passage des migrations forcées aux migrations volontaires fut lent et incertain parce que la politique suivie en ce domaine par l'administration n'était ni nette ni ferme. Des interventions intempestives de l'autorité faillirent compromettre à plusieurs reprises l'évolution qui commençait à s'inscrire dans les esprits et dans les faits. Un rapport de 1938 met en garde contre un retour à la politique antérieure de recrutements massifs de travailleurs:

« Le recrutement de la main-d'œuvre pour la Basse Côte permettra vraisemblablement de détourner le courant d'émigration des Mossi vers la Gold Coast. Toutefois il ne faudrait pas trop exagérer dans ce sens, car des recrutements massifs, comme cela a été le cas au cours des deux derniers mois, pourraient provoquer des résultats contraires à ceux que l'on attend » [3].

Durant la seconde guerre mondiale, un effort considérable a été imposé à la population, mettant en péril l'équilibre précaire de l'économie de subsistance. Plus de sept mille travailleurs furent recrutés en 1942 dans le cercle de Koudougou, dont près de mille quatre cents dans la subdivision de Yako; deux mille de ces manœuvres ont été employés sur les chantiers du chemin de fer. Même les normes administratives n'étaient plus respectées:

« Le pourcentage des recrutés par rapport au nombre total de prestataires (86 200) est donc de 8,2 exactement. Le plafond réglementaire des recrutements étant fixé à 5 % du chiffre des prestataires, le cercle de Koudougou a donc fourni plus de 3/5 en sus de son contingent réglementaire de main-d'œuvre. [...] Cette situation ne saurait se prolonger sans provoquer des répercussions sérieuses tant au point de vue politique qu'au point de vue économique » [4].

Plus de la moitié des hommes de Dakola actuellement âgés de cinquante ans et davantage ont été recrutés au moins une fois durant l'époque coloniale pour le « travail forcé » en Côte d'Ivoire, au Mali ou sur les chantiers de la Haute Volta. En moyenne, chacun d'eux a effectué sept mois de travaux pour l'administration ou les entreprises qui bénéficiaient de l'appui de celle-ci. La proportion des manœuvres recrutés par rapport au nombre total des prestataires a été habituellement un peu supérieure à 3 %, elle a atteint et même dépassé 6 % à plusieurs reprises.

Un certain nombre d'hommes atteints de maladies graves n'ont jamais été recrutés. De même ceux qui s'étaient enfuis et ceux qui jouissaient de la protection du chef de canton — rares étaient les Nakomse contraints aux travaux prestataires.

1. Rapport économique semestriel, premier semestre 1934, Cercle de Koudougou, ms., Arch., C.V.R.S., Ouagadougou.
2. Doc. ms., Arch. Koudougou, C.V.R.S. Ouagadougou.
3. Rapport semestriel économique, deuixème semestre 1938, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.
4. Rapport politique et social, année 1942, Cercle de Koudougou, ms., Arch., Yako.

En 1946, les travaux prestataires furent supprimés en pays mossi. Les migrations volontaires, qui s'étaient déjà beaucoup développées, ont pris une ampleur croissante. Tandis que les cultures commerciales ont nettement baissé dès que la pression du pouvoir administratif s'est relâchée, les migrations de travail devinrent le principal moyen d'acquérir l'argent de l'impôt. Elles constituent depuis lors un élément permanent du système économique mossi — les migrations saisonnières étant mieux intégrées dans ce système que les migrations de longue durée.

Toutefois, les phénomènes migratoires n'ont pas toujours été appréciés en fonction de leur importance réelle. Ainsi lit-on dans le rapport économique de 1959-1960 de la subdivision de Yako:

« Toujours est-il que ces départs [en migration] passent inaperçus et n'ont aucune répercussion sur le chiffre de la population, ni aucune conséquence sur la vie économique du pays »[1].

ÉTUDE DES MIGRATIONS DE TRAVAIL ACTUELLES

1. Résultats d'une enquête statistique effectuée dans le cercle de Yako.

En février 1964, le service de la statistique de la République de Haute Volta a recueilli des informations sur les migrations auprès d'une population de neuf mille personnes environ, répartie dans six localités du cercle de Yako: Rallo, Namassa, Kaba, Nahirsin, Pèlla et Bastioua — ces deux dernières localités faisant partie de la subdivision de Samba (respectivement des cantons de Dakola et de Batono). Les résultats de cette enquête n'ont pas été publiés. Mais le dépouillement des principales informations disponibles, effectué par nos soins en 1965, a conduit aux conclusions qui suivent.

La proportion des migrants absents depuis moins de six ans par rapport à la population totale des six localités est légèrement supérieure à 6 % ; mais elle est variable selon les localités — de 3 % à Nahirsin jusqu'à 8 % à Pèlla [2]. Les informations disponibles sur les migrants des localités de Nahirsin, Pèlla et Kaba ont permis d'établir la structure par âge de la population migrante: les individus de moins de vingt ans représentent presque le cinquième de l'ensemble des migrants, ceux de vingt à vingt-neuf ans en constituent les deux tiers — 40 % pour la tranche d'âge de vingt à vingt-quatre ans — et les autres migrants sont âgés de trente ans ou davantage. Les neuf dixièmes des migrants sont des hommes, dont 84 % sont célibataires. Les lieux de migration ne sont connus que pour les migrants originaires des localités de Rallo et Bastioua: les quatre cinquièmes d'entre eux se sont rendus en Côte d'Ivoire. Par ailleurs, on connaît les durées d'absence pour les migrants des six localités: 4 % d'entre eux sont partis depuis moins d'un an, deux migrants sur trois sont absents depuis un an ou deux — dont 42 % depuis un an —, 14 % des migrants ont quitté leur localité depuis trois ans, et un pourcentage à peu près égal depuis quatre ou cinq ans. Les hommes mariés qui emmènent leurs épouses en migration restent absents plus longtemps que les célibataires: 40 % des migrants mariés sont absents depuis trois ans et plus, 14 % depuis cinq ans.

1. Doc. ms., Arch., Yako.

2. Il n'est pas possible de préciser si les variations des pourcentages de migrants par rapport à la population totale sont sûres et liées à des différences objectives des conditions socio-économiques entre les localités (densité de la population, contraintes exercées sur la production, régime foncier, organisation lignagère et politique, système matrimonial, etc.), ou bien si ces variations résultent simplement d'une inégale qualité des enquêtes elles-mêmes. Les résultats de ces enquêtes sont seulement présentées comme matériaux provisoires, dont d'autres enquêtes permettront d'apprécier la valeur.

2. Caractéres généraux des migrations à Pilimpikou.

Les informations sur les migrations à Pilimpikou ont été recueillies à l'occasion de l'enquête effectuée dans cette localité en hivernage 1967 pour l'étude du système matrimonial. Cette enquête a touché près de trois mille personnes âgées de vingt ans et plus. Malgré l'importance relative de cet échantillon, on se gardera de donner une portée régionale aux conclusions de l'enquête. Une nouvelle étude, spécialement consacrée aux migrations, serait nécessaire pour préciser et sans doute corriger les informations actuellement disponibles, qui ne constituent que les sous-produits d'une enquête dont les objectifs furent différents. Enfin, pour une appréciation satisfaisante des phénomènes migratoires, une enquête en saison sèche devrait compléter l'étude effectuée en hivernage.

L'enquête a touché tous les hommes âgés de vingt ans et davantage — quelle que fût leur situation matrimoniale —, mais seulement les femmes mariées des tranches d'âge correspondantes. Pour obtenir le nombre total des femmes âgées de vingt ans et plus, on a majoré de 8 % le nombre des femmes mariées, de façon à tenir compte des veuves et des femmes divorcées ou répudiées qui ne sont pas remariées. Les migrants — hommes et femmes âgés de vingt ans et davantage — représentent environ 17 % de l'ensemble de la population des tranches d'âge correspondantes. Pour les hommes, le nombre des migrants atteint presque 30 % ; mais ce pourcentage est inférieur à 6 % pour les femmes. Plus des quatre cinquièmes des migrants recensés sont donc de sexe masculin; toutefois, il est vraisemblable qu'un nombre important de femmes parties avec des migrants n'ont pas été déclarées lors de l'enquête, « oubliées » involontairement ou à dessein — en particulier les femmes qui ont été enlevées par des migrants. Par rapport à la population âgée de vingt ans et plus et présente dans la localité lors de l'enquête, les migrants représentent plus du cinquième.

Les deux tiers des migrants (hommes et femmes, âgés de plus de dix-neuf ans) ont moins de trente ans; et le quart d'entre eux appartient à la tranche d'âges de trente à trente-neuf ans [1]. Parmi les migrants, les femmes de moins de trente ans constituent les trois quarts de l'effectif féminin, tandis que pour les hommes d'âge correspondant cette proportion est environ de 10 % inférieure. Les hommes du groupe d'âge de trente à trente-neuf ans forment un peu plus du quart de l'ensemble des migrants de sexe masculin. Par rapport au groupe d'âge de vingt à vingt-neuf ans, les migrants hommes forment un peu plus des deux tiers. Mais ils ne sont que 36 % du groupe de trente à trente-neuf ans. Parmi les hommes de quarante à quarante-neuf ans, à peine un homme sur dix est absent. Et la proportion des migrants est négligeable chez les hommes âgés de cinquante ans et plus.

Le nombre relativement important de femmes jeunes parties en migration s'explique par plusieurs raisons intimement liées. Une partie de ces femmes ont été enlevées par des migrants alors qu'elles se trouvaient encore dans l'enclos de leur père. Certaines se sont évadées de l'enclos d'un mari âgé qui leur fut imposé, et se sont enfuies avec un amant. Les autres ont été emmenées par des maris prévoyants, désireux d'éviter ainsi le risque de perdre leur femme durant leur absence — par enlèvement ou évasion.

Un peu plus de 80 % des migrants sont célibataires. Et près des quatre cinquièmes des migrants mariés sont monogames. La quasi totalité des célibataires se sont rendus en Côte d'Ivoire. Parmi les migrants mariés, on ne compte que 85 % qui ont choisi cette destination, et les autres sont restés en Haute Volta. Par rapport à l'ensemble des migrants, la proportion de ceux qui restent en Haute Volta est négligeable; de même, le nombre des migrants partis au Ghana est insignifiant.

Un cinquième des migrants sont partis au cours de l'année qui a précédé l'enquête, et un pourcentage à peu près égal de migrants étaient absents depuis deux ans. Ceux qui avaient migré depuis trois ans ou plus, représentaient près de 60 %, 17 % étaient absents depuis quatre ou cinq ans, et près du quart des migrants sont partis depuis plus de cinq ans.

1. Les migrants de Nahirsin, Pèlla et Kaba sont dans l'ensemble plus jeunes que ceux de Pilimpikou, puisque les quatre cinquièmes d'entre eux — si on limite l'échantillon aux émigrés de vingt ans et plus — appartiennent à la tranche d'âge de vingt à vingt-neuf ans. Les migrants de trente à trente-neuf ans ne représentent que 17 % de cet échantillon.

3. Les migrations à Dakola.

a) Volume des mouvements migratoires.

En hivernage 1965, les migrants représentaient un peu plus de 6 % de l'ensemble de la population de Dakola; mais pour dix personnes absentes, on ne comptait qu'une femme. Trois ans plus tard, durant la même saison, la proportion des migrants par rapport à la population totale de la localité atteignait presque 12 %, et les femmes formaient près du quart des personnes absentes — 16 % de migrants par rapport à l'ensemble de la population masculine, et plus de 6 % de femmes absentes par rapport à l'ensemble des femmes. Rapporté à la population présente dans la localité au moment de ces enquêtes, le pourcentage des migrants est passé de sept à quatorze.

L'enquête de 1965 a peut-être comporté quelques omissions, mais qui n'ont certainement pas été nombreuses. Par ailleurs, on peut supposer que le nombre des migrants est en augmentation constante du fait de l'accroissement des difficultés économiques, en liaison avec l'expansion démographique et la stagnation des conditions de production, et en raison de la dégradation progressive des structures traditionnelles de la société et de la détérioration du climat social. Mais ces données ne sauraient rendre compte du doublement du nombre des migrants entre 1965 et 1968. Il apparaît donc vraisemblable qu'il existe d'importantes variations inter-annuelles des mouvements migratoires. Pour en établir les causes, on devrait disposer d'observations portant sur une longue période et concernant un échantillon de localités judicieusement choisies dans une région homogène. En attendant, il ne sera possible d'avancer que des hypothèses.

Les fluctuations de la production agricole agissent certainement sur les mouvements migratoires, au moins d'une façon secondaire. Une succession de bonnes récoltes contribue à maintenir les populations sur leurs terroirs et à encourager certains migrants à revenir pour la saison des pluies. Une mauvaise récolte ou a fortiori une suite de récoltes médiocres, qui annonce inévitablement une soudure pénible et de grandes difficultés pour trouver l'argent de l'impôt, provoque de nombreux départs et donne aux absents des raisons de rester au loin plus longtemps. Il serait intéressant de savoir s'il existe une corrélation entre les résultats annuels de la culture du coton, qui est à peu près l'unique culture commerciale de la région, et l'importance des migrations. On peut le présumer, bien qu'une telle relation ne se traduise pas au niveau des chiffres (en raison de la faible importance relative de la production de coton). En dehors du coton, en effet, la principale source de l'impôt se trouve en Côte d'Ivoire. Mais le problème des relations entre le développement de la production agricole et l'évolution des migrations est complexe. Une bonne récolte de coton peut aller de pair avec une mauvaise récolte de céréales: il est fréquent qu'une sécheresse prolongée au début de la saison agricole oblige les cultivateurs à abandonner leurs cultures de céréales précoces, et ils sèment alors du coton. D'autre part, le développement de la production de coton entraîne presque nécessairement une diminution des cultures vivrières aussi longtemps que les conditions techniques de la production demeurent rudimentaires.

Les contraintes économiques qui déterminent les migrations sont amplifiées par de puissants facteurs psycho-sociologiques directement liés à la conjoncture économique. Après de mauvaises récoltes, l'impression prévaut qu'il est préférable de partir parce qu'il n'existe sur place aucun remède efficace à la misère quasi endémique — la terre est trop pauvre et les aléas climatiques déjouent trop souvent les espérances même les plus modestes. Les jeunes s'en vont pour se donner des perspectives plus larges et plus attrayantes que l'horizon bouché de leur campagne natale.

Comme il existe plusieurs micro-climats entre les massifs birrimiens de la région de Dakola et à leur proximité, des localités proches connaissent parfois au cours d'une même saison agricole des conditions climatiques assez différentes. L'ampleur variable des phénomènes migratoires selon les localités est sans doute en partie déterminée par les divers niveaux qu'atteint la production en fonction de l'inégale répartition des pluies sur cette région.

b) Le signalement des migrants.

Age des migrants.

La répartition des migrants par tranches d'âge révèle que le quart d'entre eux a moins de vingt ans, et plus des trois quarts sont âgés de moins de trente ans [1]. Les hommes migrants âgés de vingt à vingt-neuf ans représentent 70 % de la population totale de leur classe d'âge; et l'ensemble des migrants de sexe masculin âgés de vingt ans et plus constitue plus du quart de la population totale correspondante. Comme à Pilimpikou et pour les mêmes raisons, les femmes parties avec les migrants sont dans l'ensemble nettement plus jeunes que leurs compagnons: la plupart d'entre elles ont moins de vingt ans, et une femme sur dix seulement a plus de vingt-neuf ans. Un peu plus du cinquième des hommes, par contre, sont âgés de trente ans et plus: ce sont des célibataires, des veufs ou des divorcés qui éprouvent des difficultés pour se marier ou se remarier, et on compte aussi parmi eux quelques rares chefs d'exploitation qui n'ont pas de dépendants en âge de chercher au loin l'argent de l'impôt.

Statut matrimonial des migrants.

La proportion des migrants célibataires par rapport à l'ensemble des migrants âgés de vingt ans et plus est légèrement supérieure aux deux tiers. Tous les migrants mariés sont monogames; les quatre cinquièmes d'entre eux ont emmené leurs femmes avec leurs enfants en bas âge, ou les ont fait venir auprès d'eux quelque temps après leur départ — ce qui indique généralement leur intention de demeurer absents assez longtemps.

Statut économique des migrants.

Il est exceptionnel que les chefs d'exploitation partent eux-mêmes en migration — dans 2 % des cas seulement. Et d'une manière générale, un chef d'exploitation regrette le départ en migration d'un ou plusieurs de ses dépendants: il perd ainsi une partie de la force de travail qu'il contrôle [2]. La compensation économique que représentent les envois d'argent par les migrants n'est en effet jamais assurée.

Les hommes mariés qui n'ont pas d'exploitation propre préviennent de leur départ en migration le chef de l'unité de production dont ils sont membres: le plus souvent, ce dernier essaye de refouler sa mauvaise humeur pour éviter la rupture définitive de l'unité qu'il dirige. Il n'en va pas de même pour les célibataires: deux migrants sur dix environ quittent l'enclos familial sans avertir leurs aînés, et la plupart des autres se voient obligés de braver leur père ou le frère dont ils dépendent. Les départs sont relativement plus fréquents dans les unités de production qui rassemblent plusieurs frères sous l'autorité de l'aîné; de tels départs préludent parfois à une scission de l'unité de production.

c) Les conditions de la migration.

Les modalités de voyage.

Les migrants partent généralement par petits groupes de deux ou trois individus. Arrivés en Côte d'Ivoire, ils se séparent afin de trouver un emploi. Pour le premier départ en migration, ils s'en vont à l'aventure dans neuf cas sur dix; et dans le dernier cas, ils rejoignent des parents ou des camarades avec lesquels ils sont en correspondance. Pour les migrations ultérieures, le tiers des migrants retournent à leur précédent lieu de travail, tandis qu'un autre tiers rejoint des parents ou des camarades, et le reste part de nouveau à l'aventure. Les premiers départs s'effectuent plus fréquemment

1. Sauf indication contraire, les chiffres énoncés dans la suite de ce texte résultent de l'enquête effectuée en 1968. L'échantillon de l'enquête précédente était trop faible pour permettre une exploitation systématique.

2. Izard-Héritier et Izard, 1959 (p. 89), ont relevé qu'au Yatenga, « ce n'est jamais le chef de famille qui envoie [ses enfants] travailler en Côte d'Ivoire. Outre des raisons d'ordre familial et social, le départ en Côte d'Ivoire est désapprouvé pour des motifs d'ordre économique: si le nombre des consommateurs diminue, celui des producteurs diminue aussi. »

au hasard parce que, partant à l'insu de leur entourage, les migrants ne préparent guère leur voyage par crainte de dévoiler leur dessein.

Un peu plus de la moitié des migrants voyagent par voiture automobile jusqu'à Koudougou, un bon tiers part à pied, et les autres à bicyclette — ces derniers vendent généralement leur machine à Koudougou pour se procurer l'argent nécessaire à la poursuite du voyage. A Koudougou, près des deux tiers des migrants prennent le train, tandis que les autres voyagent par camion; quelques rares migrants sont allés jusqu'en Côte d'Ivoire à pied [1]. Pour le retour de migration, les moyens de locomotion sont à peu près les mêmes que pour le départ. Ceux qui rapportent suffisamment d'argent pour se payer une bicyclette neuve font cette acquisition à Koudougou, d'autres attendent d'être arrivés chez eux pour acheter une machine d'occasion.

Durée et époque des migrations.

La moitié des migrants mariés ont quitté Dakola depuis au moins trois ans. Par rapport à l'ensemble des migrants de sexe masculin — sans considération du statut matrimonial —, ceux qui sont absents depuis trois ans et plus forment un bon tiers, tandis qu'un autre tiers des migrants est parti au cours de l'année qui a précédé l'enquête. La durée moyenne des absences a été légèrement supérieure à deux ans pour les migrants qui sont revenus à Dakola depuis 1965 [2]. Il ne semble pas qu'on puisse établir une corrélation entre la durée des absences et l'importance numérique des unités de production auxquelles appartiennent les migrants.

Contrairement à une opinion répandue, un nombre relativement important de migrants s'en vont juste avant la saison agricole ou même pendant le temps des cultures [3]: près des trois quarts des migrants qui ont quitté Dakola au cours des douze mois avant l'enquête sont partis en avril ou plus tard — et on compte aussi des mariés parmi eux. Inversement, la plupart des migrants qui rentrent s'arrangent pour revenir chez eux au cours de la saison sèche, afin de pouvoir tirer le maximum de profit des biens qu'ils rapportent — prestige et avantages sexuels —; ils se pavanent sur les marchés, fréquentent les fêtes coutumières, et ils participent aux diverses formes de vie sociale intense qui caractérisent cette saison.

Occupations professionnelles des migrants.

Les occupations des migrants en Côte d'Ivoire se divisent en quatre grands groupes. Plus de la moitié des migrants sont manœuvres, un cinquième s'adonne au commerce, un migrant sur six exerce une profession spécialisée, et un sur dix s'est installé comme entrepreneur agricole [4]. Les deux tiers des manœuvres sont employés pour l'entretien des plantations de café, de cacao ou de bananes et pour la récolte de ces produits; la plupart des autres travaillent sur des chantiers forestiers; quelques-uns sont occupés à l'ouverture ou à l'entretien de pistes en forêt. Parmi les migrants qui exercent des professions spécialisées, on compte une majorité d'apprentis chauffeurs-mécaniciens, et des jardiniers, des puisatiers, des apprentis menuisiers, des restaurateurs, etc.

Les migrants qui effectuent leur premier séjour sur la Côte sont le plus souvent employés comme manœuvres. Au cours de leurs migrations ultérieures, nombreux sont ceux qui, après avoir gagné quelque argent comme manœuvres, tentent la chance en ouvrant un petit commerce. Selon l'importance de leur fortune, ils vendent des allumettes, des cigarettes, des bracelets-montres, des

1. Les migrants qui partent à pied emportent, pour se nourrir, de la farine de mil dans une peau de bouc. Pour être consommée, cette farine est simplement délayée dans de l'eau.

Comme la contrebande est d'un bon rapport, elle est la cause la plus habituelle des retours à pied — par des chemins à l'écart des postes de la douane.

2. D'après l'enquête de 1965, la durée moyenne des absences était inférieure à deux ans.

Au Yatenga, en 1959, IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 46), ont observé que « les jeunes gens partent presque tous vers la basse côte pour une durée de deux à trois ans, contre le gré de leur père et le plus souvent à son insu. »

3. DENIEL, 1967 (pp. 128-129), a fait la même observation: « Souvent [les jeunes célibataires] quittent le village avant l'hivernage, à l'époque où s'ouvrent les labours. »

4. Les migrants qui s'installent comme entrepreneurs agricoles deviennent des émigrés, dont la situation doit être traitée à part. Cependant, le passage du statut de migrant à celui d'émigré se produit généralement par étapes.

lunettes solaires, des sandales en matière plastique, des habits bon marché, etc.; quelques-uns sont employés comme vendeurs dans des maisons de commerce gérées par des Européens, et plusieurs migrants pratiquent le commerce des volailles. Ce n'est qu'après une série de migrations fructueuses qu'un migrant peut espérer créer une exploitation agricole, car une telle entreprise suppose d'anciennes et bonnes relations avec des personnes établies depuis longtemps en Côte d'Ivoire, et elle nécessite quelques ressources.

A l'exception de ceux qui apprennent ou exercent un métier et de ceux qui pratiquent le commerce, les migrants ne retirent de leurs occupations en Côte d'Ivoire aucune formation professionnelle qui puisse leur être utile à leur retour. L'entretien des plantations en forêt ne présente guère de points communs avec la culture des mils sur terres sèches.

d) Les motivations.

Chercher de l'argent pour payer l'impôt et acheter des produits de subsistance au moment de la soudure est le motif le plus souvent invoqué pour expliquer les départs en migration. Allégué pour justifier 27 % des départs, ce motif constitue de fait une cause réelle et fréquente de migrations; mais il sert aussi de prétexte à des jeunes gens qui n'osent pas avouer les véritables raisons qui les poussent loin de leurs familles. Le quart des migrants expliquent leur départ par le désir de s'enrichir pour « être plus à l'aise » et gagner en importance sociale; beaucoup d'entre eux estiment qu'ils ne peuvent acquérir quelque prestige devant leurs camarades et surtout aux yeux des filles qu'à condition d'avoir « réussi » en Côte d'Ivoire [1]. Les lunettes solaires, les habits en tergal et les postes à transistors, qui jouent un rôle considérable dans la société des jeunes, sont l'apanage de ceux qui reviennent de la Côte. Un peu plus du cinquième des migrants déclarent s'en aller pour se procurer l'argent nécessaire à l'achat d'une bicyclette: ce motif est fréquent chez les jeunes gens de moins de vingt ans qui partent pour la première fois. La bicyclette est par excellence « l'instrument » des relations sociales entre jeunes : elle permet de se rendre rapidement et sans fatigue aux fêtes et aux marchés, d'y emmener des filles et d'en chercher pour la nuit — ces relations revêtent une grande importance du fait que les jeunes gens sont condamnés à un célibat prolongé; d'autre part, la bicyclette est utile pour les déplacements vers les champs éloignés durant la saison agricole. Le désir de gagner de l'argent pour monter un petit commerce — de sel, de noix de kola, ou de pièces détachées de bicyclettes — est invoqué pour justifier 5 % des départs en migration. Un peu plus de 3 % des migrants partent au loin pour se faire soigner d'une maladie — notamment de maladies des yeux. Un migrant sur dix invoque, comme motif de départ, une mésentente au sein de la famille. L'intention de changer momentanément de mode de vie à la suite d'une contrariété ou d'une grave épreuve — interdiction de créer sur les terres familiales une exploitation autonome, évasion ou décès d'une épouse — est présentée comme motif de migration dans 8 % des cas. Enfin, plusieurs hommes se sont enfuis en Côte d'Ivoire pour garder une femme enlevée.

En partant pour la Côte d'Ivoire, le jeune migrant recherche d'abord une expérience de vie riche en possibilités nouvelles sur le plan matériel et culturel; une expérience libératrice des rigides contraintes que lui impose dans son pays natal une société d'autant plus stricte que la nature y est indigente. C'est une conception de l'homme et de l'avenir qui, en profondeur, se trouve en question. Le migrant se place dans la voie de la réussite, tandis que celui qui demeure au pays reste dépourvu de ces biens qui assurent le prestige et facilitent l'accès aux femmes [2]. Le cadre de vie offert dans l'enclos

1. « Le grand voyage vers Abidjan est une façon de s'affirmer aux yeux des autres et de soi-même [...]. Les femmes sont censées préférer épouser des hommes revenant de la basse côte, ce qui est peut-être lié à des raisons très matérielles », Izard-Héritier et Izard, 1959 (p. 109).

Cf. aussi Hoffman, 1957 (p. 52), et *Périmètre de restauration...*, s.d., (vol. II, p. 33).

2. Hochet, 1964 (p. 19), souligne que la « conscience qu'ont les jeunes paysans de leur impuissance à améliorer leur niveau de vie dans leur cadre d'origine est augmentée par la différence énorme entre l'équipement social et économique de la ville et celui de la brousse. »

Les migrations saisonnières, plus fréquentes dans le sud du pays mossi, sont moins prestigieuses que les migrations de longue durée. Cf. Skinner, 1960 (p. 283): « Migration itself brings little lasting prestige [...]. The men who go away are not considered brave but poor. »

familial ne permet pas aux jeunes de réussir selon les normes nouvelles qui s'imposent à eux, car les valeurs attachées au succès individuel ont supplanté celles relatives à l'intégration communautaire. Autrefois, chaque célibataire pouvait espérer recevoir sa première épouse par l'intermédiaire de ses aînés, après avoir travaillé longtemps dans l'unité de production familiale. Mais à moins de s'être résigné à une longue patience, le célibataire préfère maintenant vivre sa vie loin de ses aînés, et nombreux sont ceux qui enlèvent des femmes grâce à leurs propres ressources. Les formes traditionnelles de solidarité se dégradent en même temps que l'éloignement de leurs membres disloque les communautés locales, et cette évolution est aggravée par le caractère individuel des risques que prennent les migrants en quittant leur famille à l'insu des aînés. L'argent qu'ils rapportent leur confère une puissance indépendante de leur statut personnel dans l'organisation sociale traditionnelle [1].

Le développement des phénomènes migratoires peut être présenté comme une conséquence des transformations survenues dans les conditions traditionnelles de la vie économique, sociale et culturelle. Mais devenues une nécessité économique après avoir été directement ou indirectement imposées par un pouvoir extérieur, les migrations ont été peu à peu investies de fonctions multiples sur le plan social et culturel. Elles sont donc aussi l'un des principaux moteurs des changements [2].

Il serait vain de tenter d'apprécier séparément les facteurs sociologiques et les facteurs économiques qui déterminent les migrations, puisqu'ils sont en permanence interférents. R. DENIEL (1967, pp. 65-66) écrit à ce propos:

« On est tenté d'attribuer les départs à des motifs essentiellement économiques. On peut au contraire être sensible à la densité de la vie sociale villageoise et à la subtilité des courants qui la traversent. On estimera alors que la migration est au service des relations humaines et que la quête des biens matériels n'est que le moyen d'accéder à un statut social stable et de haut niveau [...]. La pression sociale se fait sentir au maximum lors du premier départ, [tandis que] la pression économique est plus nette lors des départs postérieurs, surtout s'il s'agit d'hommes mariés, plus encore si ces hommes sont des chefs de famille. »

Le prestige de ceux qui réussissent en Côte d'Ivoire s'appuie sur l'argent et les marchandises qu'ils rapportent. Ces biens sont surtout recherchés par les migrants en vue d'être investis dans la sphère sociologique — soit en étant redistribués en fonction de stratégies traditionnelles ou modernes, soit en étant simplement exhibés. L'univers défini par les limites étroites de l'économie de subsistance est socialement dévalorisé dans la mesure où il ne permet pas d'accéder aux richesses — monnaie et marchandises d'importation — qui sont actuellement chargées d'une efficacité croissante dans les relations entre les hommes [3]. Les migrations constituent pour le moment la principale et quasi unique voie d'accès à ces biens qui renflouent les circuits traditionnels de biens et de services en même temps qu'ils instaurent des circuits nouveaux caractérisés par l'utilisation objective de la puissance économique. Les jeunes partent pour acquérir les richesses qui leur assurent la considération sociale, mais leur départ est sans doute nécessaire pour assurer le dépassement de l'univers économique traditionnel — du moins en l'absence d'une politique efficace de développement.

e) BILAN ÉCONOMIQUE.

Il est difficile d'obtenir des informations valables sur les sommes d'argent envoyées par les migrants à leurs parents et sur celles rapportées par eux au terme de leurs séjours en Côte d'Ivoire. Tandis que les parents restés au pays ont tendance à minimiser l'aide qui leur est fournie par les migrants, ceux-ci tentent parfois d'accroître leur prestige en exagérant l'importance des épargnes qu'ils rapportent. Quoiqu'il en soit, les informations recueillies à Dakola n'ont pas de valeur générale, car l'enquête était trop limitée; elles ne serviront que d'illustration.

Dans l'ensemble, les relations entre les migrants et leurs parents restés à Dakola sont assez régulières malgré la distance et les difficultés de communication. Les nouvelles sont échangées soit

1. En 1960, SKINNER, 1960 (p. 283), pouvait écrire: « Once the celebrations are over the migrant is quickly absorbed into his local community»; aujourd'hui, le migrant introduit dans sa communauté d'origine de multiples et virulentes formes de contestation.

2. Cf. SKINNER, 1960 (p. 375).

3. Peu de cultivateurs s'enrichissent par l'agriculture.

par l'intermédiaire de parents ou de camarades qui rentrent au pays ou en reviennent, soit plus rarement par la poste. Près de la moitié des migrants envoient à leurs parents une lettre en moyenne par an. Pour répondre aux besoins que la famille à Dakola leur rappelle généralement par des correspondances insistantes, les trois quarts des migrants font parvenir à leurs parents ou à un frère aîné de l'argent « pour payer l'impôt ». En moyenne, ils envoient annuellement chez eux la somme de 2 800 francs CFA. Pour un séjour d'un an, les migrants qui rentrent rapportent en moyenne moyenne 13 500 francs CFA en argent liquide et des marchandises pour une valeur de 4 000 francs CFA — bicyclettes, vêtements et chaussures, valises ou cantines, postes à transistors, lampes de poche, lunettes solaires, etc. En somme, un séjour d'un an en Côte d'Ivoire rapporte en moyenne à chaque migrant 20 000 francs CFA à peu près [1], soit une somme sensiblement supérieure au profit qu'un agriculteur peut espérer tirer de ses cultures dans l'état actuel des techniques de production [2].

Les migrations des populations de l'ouest du Mossi ont été jusqu'à présent considérées comme des phénomènes essentiellement saisonniers; on se reportera par exemple au rapport annuel de 1963 de la subdivision de Yako: « Ces mouvements de faible importance ne gènent guère l'économie du pays, puisque la plupart de ces jeunes reviennent pendant les cultures » [3]. Ce point de vue est inexact. Dans l'Ouest, la plupart des migrants partent pour plus d'un an et un grand nombre reste absent durant plusieurs années. Ces migrations entraînent donc une diminution considérable de la capacité de production du pays, car les migrants sont dans l'ensemble jeunes. Cependant, l'argent envoyé au pays par les migrants et les sommes et marchandises qu'ils rapportent contribuent de façon importante à maintenir l'équilibre précaire de la situation économique. Les migrants de retour au pays ne peuvent guère utiliser l'expérience acquise au loin pour améliorer les conditions techniques de la production agricole; mais motivé par des besoins nouveaux de biens de consommation, ils ont tendance à porter un intérêt accru à la culture du coton et beaucoup d'entre eux montent un petit commerce. Plus du tiers des bicyclettes de Dakola ont été achetées avec de l'argent provenant de la Côte d'Ivoire. L'influence des migrations est également très nette dans le domaine de l'ameublement et du confort: mis à part les anciens combattants pensionnés, ce sont les migrants qui ont les exigences les plus grandes dans ce domaine. C'est chez eux qu'on trouve les lampes à pétrole, les valises, les cantines et les caisses à vêtements, les seaux, les marmites en fonte, les chaises pliantes, les lits de fabrication locale, et plusieurs d'entre eux ferment leurs cases avec des portes en tôle.

Les richesses rapportées de l'extérieur ne sont pas toujours employées en fonction de leur utilité objective mais peuvent servir, indépendamment de leur fin propre, dans la compétition pour le prestige. Quand un poste radiophonique est utilisé au maximum de sa puissance pour des émissions en une langue étrangère incomprise par les auditeurs, il ne sert pas selon sa fonction première qui est de transmettre des messages intelligibles, mais il doit attirer l'attention du public sur son propriétaire et lui procurer du prestige. Certains accoutrements révèlent des motivations semblables. Dans cette optique, le prestige et la puissance ne résultent pas, comme dans l'ordre traditionnel, de la redistribution des richesses, mais de leur accumulation et de leur exhibition.

1. D'après l'enquête de 1965, chaque migrant rapportait approximativement 18 000 francs CFA, compte tenu des marchandises achetées au retour.

2. Au Niger également, les jeunes ont tendance à abandonner l'agriculture pour s'adonner aux migrations de travail. Cf. RAULIN, 1963a (p. 82): « Autrefois, les jeunes gens mariés ou non cultivaient tous des parcelles dont la production leur revenait au moins en partie [et] constituait un puissant moteur d'activité. Aujourd'hui ces champs de jeunes sont de plus en plus rares [...]. Aucun garçon [...] n'avait manifesté l'intention de se procurer de l'argent par ce moyen. Seul compte pour eux [...] celui que l'on rapporte de la Côte, les vêtements font du jeune homme revenant du Ghana, un modèle pour la jeunesse locale. »

3. Doc. ms., Arch., Yako.

Dans les régions proches du Ghana, les migrations sont plus souvent saisonnières. Cf. SKINNER, 1960 (p. 381): « Ideally, the migrants should not leave for work in the cities, mines, vegetable and cacao farms of Ghana until the end of November, when most of the crops have been harvested. They should remain in Ghana for about five months [...]. » On ne peut cependant pas partager le point de vue de cet auteur quand il écrit à la suite du texte cité: « One of the major characteristics of migration on Mossi agriculture is the failure of about 20 per cent of the migrants to return home in any one year. » Pour l'ensemble du pays mossi, le pourcentage des migrants qui ne rentrent pas pour la saison des cultures est certainement depuis longtemps supérieur au chiffre cité.

COLONISATION DE TERRES NEUVES : l'exemple de Raotenga

1. Fondation de la localité et répartition des pouvoirs politiques et religieux.

Raotenga a été fondé en 1936 par un Yarse originaire du quartier Yargo de La Toden ; il s'appelait Sanfo Raogo, d'où le nom de la localité — Raotenga pour Raogo-tenga, ce qui signifie "localité de Raogo". Après le décès de son père, et parce que les terres exploitées par la famille étaient insuffisantes et épuisées, Raogo quitta La Toden avec la plupart de ses jeunes frères dont il avait la charge. Il vint d'abord s'établir à Namanegué (nom mossi de la localité Toba, du canton de Yaba), auprès de parents de même patrilignage ; puis il migra à Kola, où il apprit qu'il lui serait aisé d'obtenir de bonnes et vastes terres de culture dans la brousse appartenant au village samo Koen. Raogo reçut du chef de cette localité la permission de s'établir à l'emplacement actuel de Raotenga, à l'ouest de Yisépougo déjà habité par des Mossi. Les limites du territoire placé sous son commandement furent précisées par la suite : la localité samo Yago au nord, Yisépougo à l'est, un cours d'eau à l'ouest, et son affluent au sud.

Raogo compta parmi ses premiers voisins des forgerons venus de Niességa (Yatenga) dont le nom n'a pas été retenu ; ils ne sont pas restés longtemps à Raotenga. Le premier habitant de Dakola venu à Raotenga était un Nakomse du quartier Zemkom, Ouédraogo Kougri : il avait été chassé de son lignage et de son pays natal à la suite de relations coupables avec la femme d'un de ses frères. Ouédraogo Kougri est mort à Raotenga en 1950 et y a été enterré, son unique fils est décédé en Côte d'Ivoire. Durant l'année qui a suivi son installation, Raogo a accueilli auprès de lui Guiguemdé Kango, qui avait appris par Ouédraogo Kougri, son oncle maternel, que de bonnes terres étaient disponibles à Raotenga. Il y vint accompagné par trois jeunes frères, et fut ensuite rejoint par un frère aîné. Kafando Tiga vint à Raotenga la même année. Par la suite, d'autres membres du lignage Guiguemdé du quartier Widi et des habitants de Loungo dont le nom est Zongo migrèrent également à Raotenga. Mais aux Yarse de La Toden et aux Mossi de Dakola se joignirent bientôt des familles originaires d'autres localités. C'est aux environs de 1945 que l'immigration semble avoir été la plus considérable, motivée par une disette et peut-être aussi par les multiples contraintes exercées à cette époque par l'administration. Guiguemdé Kankanga, installé à Raotenga depuis 1958, est le dernier arrivé des émigrés de Dakola. Au cours des années, un certain nombre d'habitants de Raotenga ont quitté cette localité à la recherche de terres neuves plus faciles d'accès que celles de la brousse de Koen ; ainsi, Guiguemdé Paliguipinda et Zongo Ram se sont rendus à Koma (quartier de Moguéya), tandis que Guiguemdé Kouka s'est installé à Birou (au nord-est de Godyir).

Le commandement de Raotenga fut confié au fondateur de la localité et à sa descendance par le chef de Koen. Mais celui-ci se réservait la prérogative d'accorder aux nouveaux immigrants la permission de s'installer à Raotenga. Etant Yarse, Raogo ne pouvait pas exercer les fonctions rituelles de maître de la terre au bénéfice des Mossi qui l'avaient rejoint. Il demanda donc à Guiguemdé Kango, premier des émigrés de Dakola, de bien vouloir assumer cette fonction. Celui-ci obtint de son doyen de lignage, prêtre de la terre de Dakola, la permission d'effectuer à Raotenga tous les rituels relatifs à la terre ; il n'y eut cependant aucun transfert d'autel. Dans ses fonctions religieuses, Guiguemdé Kango est assisté par Kafando Tiga venu à Raotenga peu après lui.

Les fonctions de maître de la terre de Raotenga sont uniquement religieuses ; la juridiction foncière se trouve sous l'autorité du chef de la localité : c'est lui qui distribue les terres et garantit le respect des droits acquis. L'absence de coopération rituelle entre les Mossi et leurs hôtes autochtones en ce qui concerne le culte de la terre et des divinités locales semble assez général dans l'Ouest. IZARD-HÉRITIER et IZARD (1959, p. 61) l'ont également observé : « Religieusement, [les Mossi] n'ont aucun rapport avec le chef de terre Samo (ou avec le propriétaire effectif de la brousse concédée) pour l'exécution des sacrifices relatifs à la terre. »

2. La population de Raotenga.

D'après le cahier de recensement de Raotenga établi en 1965, la localité comptait à cette époque environ deux cent trente habitants, tous originaires du pays mossi ou issus de parents nés au Mossi — 28 % d'entre eux appartenaient au groupe yarse. En hivernage 1968, on a dénombré cent vingt Mossi se rattachant à Dakola — c'est-à-dire nés dans cette localité ou issus de parents qui en sont (ou en furent) originaires, et entretenant d'étroites relations avec leur souche lignagère. C'est sur ce groupe de personnes qu'a porté l'enquête dont les résultats sont présentés ci-dessous. La faiblesse numérique de l'échantillon ne permet d'énoncer aucune conclusion générale sur les Mossi installés en pays samo ou gourounsi; l'enquête n'avait qu'un but monographique.

La répartition par sexe des Mossi de Raotenga rattachés à Dakola révèle un léger excédent du nombre des femmes. Etant donné l'ancienneté et la stabilité relative de l'installation de cette colonie mossi, il n'est pas surprenant que la structure démographique soit à peu près normale. La répartition de cette population par grands groupes d'âge n'est guère différente de celle de Dakola: les enfants âgés de moins de quinze ans en constituent 44 %, les personnes de quinze à cinquante-neuf ans représentent 50 % de la population; quant aux vieillards, ils sont à peu près aussi nombreux que dans l'ouest du Mossi.

Comme les membres de la famille Zongo, originaires du quartier Loungo de Dakola, ont quitté Raotenga pour Moguéya, il ne reste à Raotenga que deux segments de lignage appartenant à des lignages distincts: les trois quarts des hommes adultes se rattachent au lignage Guiguemdé du quartier Widi de Dakola et le reste au lignage Kafando de Segden. Hormis Ouédraogo Kougri qui trouva refuge à Raotenga dans des circonstances exceptionnelles, les membres du quartier Zemkom de Dakola n'ont jamais émigré à Raotenga: étant proches parents du chef de canton et traditionnellement peu intéressés par l'agriculture, ils estiment n'avoir aucun intérêt à « s'enfuir en brousse ». Loin du commandement, ils perdraient les prérogatives sociales et économiques attachées à leur statut privilégié.

La plupart des Mossi venus à Raotenga ont directement rejoint cette localité après leur départ de Dakola; quelques-uns seulement s'étaient d'abord fixés dans des localités gourounsi. Tous présentent comme unique motif de leur migration le besoin impérieux où ils se sont trouvés de pouvoir exploiter de vastes terres de culture pour assurer leur subsistance [1]. Ce motif a certainement joué un rôle primordial; mais dans bien des cas, la décision de partir n'a été arrêtée qu'à la suite de querelles. Celles-ci ont le plus souvent opposé le futur migrant aux frères de son père décédé, ou à ses propres frères aînés. La plupart des séparations sont intervenues parce que le migrant s'est estimé lésé lors d'un partage de terres ou de bétail, ou bien à l'occasion d'un arrangement matrimonial. Souvent, le migrant a entraîné avec lui ses frères cadets, diminuant de cette façon le nombre des dépendants et le prestige de l'aîné dont il s'est séparé [2]. En raison des conditions fâcheuses qui ont préparé de nombreux départs pour Raotenga, les cultivateurs de Dakola gardent un certain ressentiment à l'égard de ceux qui les ont quittés pour « la brousse ». Ce sentiment peut se traduire par un léger mépris, que les cultivateurs de Raotenga se hâtent d'expliquer par une jalousie ayant pour motif leur plus grande richesse.

Les Mossi émigrés de Dakola ne présentent pas de caractéristiques remarquables en ce qui concerne leur organisation sociale. Les enclos familiaux regroupent en moyenne près de douze personnes, mais cette moyenne s'abaisse à neuf si on élimine l'enclos de Guiguemdé Kango qui

1. Le territoire de Dakola compte 86 habitants au kilomètre carré; une partie de ce territoire étant formée de zones stériles, les terres de culture sont nettement insuffisantes dans les conditions techniques actuelles de la production. La densité de la population sur le territoire de Raotenga n'est pas connue; bien que les cultivateurs se plaignent de ce que les terres commencent à s'épuiser parce qu'elles ne sont pas laissées en jachère assez longtemps, faute d'espace, chacun a la possibilité de mettre en culture des superficies nettement plus vastes que le cultivateur de Dakola. De nombreux cultivateurs de Raotenga cultivent de grands champs de brousse, pratique inconnue à Dakola.

2. Cf. IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1958b (p. 60): « Les départs sont mal vus par l'entourage [...]. On ne prévient jamais le chef [...]. (Tout départ se traduit pour la famille par une perte de travailleurs). »

— avec trente-cinq personnes — constitue un cas aberrant. L'importance numérique moyenne des enclos familiaux de Raotenga est donc peu différente de celle des enclos de Dakola.

Les hommes célibataires représentent un bon quart de l'ensemble de la population masculine âgée de vingt ans au moins. Les polygames, qui forment plus du tiers des hommes mariés, accaparent la moitié des femmes — la proportion des polygames est plus élevée à Raotenga qu'à Dakola; il en résulte des tensions sociales aboutissant souvent à des enlèvements de femmes [1]. La plupart des femmes de Raotenga sont originaires de la région de Dakola, les relations matrimoniales avec les Samo sont exceptionnelles — un seul mariage avec une femme samo.

Les unités de production regroupent en moyenne 3,6 travailleurs — hommes et femmes âgés de quinze à cinquante-neuf ans —, ce qui est peu différent de Dakola. Mais près de la moitié des unités comptent seulement un ou deux travailleurs, et le quart des unités sont composées de trois travailleurs. L'organisation sociale de la production économique est donc très morcelée [2].

3. Formation d'une communauté rurale.

Les deux tiers des hommes âgés de plus de dix-neuf ans sont nés à Dakola; la plupart des autres sont nés en pays samo, soit à Raotenga même, soit dans une autre localité où leurs parents s'étaient fixés pour quelques temps. Par rapport à l'ensemble de la population, les personnes nées à Raotenga forment à l'heure actuelle la majorité. Ceux qui meurent dans cette localité y sont enterrés, et leurs funérailles sont célébrées sur place. Quand il s'agit des funérailles solennelles d'un vieillard, ses parents de Dakola se rendent à Raotenga avec les objets rituels requis pour les cérémonies. Ainsi, le sol étranger devient une terre sacrée en recevant en son sein les corps de ceux qui, sans doute, seront bientôt considérés comme les ancêtres de la communauté. Chaque saison marque un progrès de l'enracinement des hommes de Raotenga dans leur terroir: de nombreuses naissances et de bonnes récoltes assurent la prospérité de la communauté; et à la grande satisfaction des cultivateurs, la formation progressive d'un parc à balanzans constitue le signe tangible d'une stabilité féconde et prometteuse. Les récoltes ne sont plus considérées comme étant seulement le produit objectif et aléatoire d'un effort individuel sur une terre étrangère, mais on croit qu'elles sont données à la communauté dans la mesure où ses membres vivent en harmonie entre eux et en accord avec les puissances surnaturelles. Les sacrifices effectués sur les autels de Raotenga affermissent les liens entre les hommes et leur nouvel univers géographique, et ils leur donnent un contenu sacré. Cependant, cette évolution vers l'autonomie religieuse de la communauté n'est pas achevée, car la majeure partie des habitants de Raotenga n'a pas encore ses propres autels d'ancêtres [3]. Les membres du lignage Guiguemde sont obligés de se rendre à Dakola pour les rituels qui doivent nécessairement se dérouler en présence de ces autels — en particulier pour le port des feuillages par les femmes enceintes, dans les sanctuaires des ancêtres de leurs maris. Sans doute faudra-t-il attendre la disparition de la première génération des colons de Raotenga pour que la nouvelle communauté soit considérée comme vraiment majeure et reçoive les objets sacrés lui permettant de s'adresser directement à ses propres ancêtres.

L'attachement des émigrés à la terre natale de leurs pères est lié à l'impossibilité provisoire où ils se trouvent placés par des interdits de pratiquer eux-mêmes diverses techniques rituelles leur assurant sécurité et prospérité. Cet attachement diminue sensiblement lorsqu'ils acquièrent, avec ces

1. Au cours de l'hivernage 1968, quatre célibataires de Raotenga se sont enfuis en Côte d'Ivoire avec des jeunes filles enlevées.

2. Il n'est pas possible de présenter de conclusions sur les migrations des Mossi de Raotenga en Côte d'Ivoire — l'échantillon étant trop réduit. Lors de l'enquête, les émigrés représentaient 9 % de la population, dont six hommes pour dix personnes. La plupart de ces migrations ont eu pour motif des enlèvements de femmes.

3. L'autel des ancêtres du lignage Kafando se trouve actuellement à Raotenga, entre les mains du doyen de ce lignage. Celui-ci n'a pas jugé utile de rentrer à Dakola pour exercer les fonctions religieuses dont il a hérité en 1965, car aucun interdit n'empêche le transfert de cet autel.

L'autel du lignage Guiguemde ne doit pas être transféré.

techniques, leur autonomie religieuse. A propos des migrants originaires du Yatenga, IZARD-HÉRITIER et IZARD (1959, p. 114) ont récusé « certaines conclusions hâtives notamment en ce qui concerne l'attachement des émigrants à leur village d'origine [...]. On a voulu décrire un attachement profond, d'origine religieuse, or rien de tel n'est révélé par l'observation directe. »

L'enquête n'a pas permis de déterminer si l'enracinement dans le terroir de Raotenga de la communauté mossi originaire de Dakola constitue un phénomène banal ou exceptionnel. D'après des informations qui nous ont été communiquées oralement par M.-G. RÉMY, l'ensemble de la population mossi installée dans la région de Toma se caractériserait, au contraire, par une assez grande mobilité [1]. Mais cette mobilité diminuera sans doute parallèlement au renforcement de la colonisation mossi dans cette région.

Dans la situation transitoire, toute installation demeure plus ou moins sous le signe de la précarité. Une communauté offrant les apparences d'un réel attachement à son lieu d'implantation peut être amenée à migrer de nouveau pour les raisons les plus variées. Etant donné l'importance généralement réduite des groupes de parenté qui s'établissent ensemble sur les terres neuves, le départ d'une fraction du groupe — qu'il soit motivé par des raisons sociologiques ou économiques — affecte l'équilibre et la stabilité de la communauté restante. Seules des études comparatives permettront d'établir à partir de quel seuil le volume démographique des communautés et l'ancienneté de leur installation constituent des facteurs déterminants et irréversibles de l'enracinement des communautés de colons dans leurs terroirs d'accueil. A défaut de certitude, on a retenu comme une hypothèse vraisemblable que les émigrés de Dakola installés à Raotenga ont atteint ce seuil — en particulier les membres du patrilignage Guiguemdé.

1. En ce qui concerne les Mossi implantés dans la vallée du Sourou, IZARD-HÉRITIER et IZARD, 1959 (p. 63), ont noté : « Les Mossi se considèrent comme chez eux dans leur nouveau village : nul n'envisage d'aller finir ses jours là où il est né, non plus que de retourner cultiver avec ses parents. Seuls les sacrifices familiaux doivent être faits par le chef de la grande famille et nécessitent un déplacement. »

Annexe IV

Le développement de la production cotonnière

La culture du coton est une tradition très ancienne dans le Mossi. Chaque femme sait filer le coton ; et dans la plupart des enclos familiaux, un ou plusieurs hommes ont appris à le tisser avec des métiers de fabrication locale. Les vêtements sont confectionnés dans le cadre de la famille ; le tailleur spécialisé n'intervient que pour les habits d'apparat. Le surplus de coton a toujours fait l'objet d'un commerce traditionnel important. Sur les marchés locaux, les femmes proposent du coton filé ou, par petits tas, du coton non égréné ; les hommes vendent des bandes de coton tissé, par mesures de la main ou du coude, ou bien par rouleaux entiers ; on y trouve également, exposés pour la vente, des pagnes, des culottes et des chemises confectionnés avec des bandes de coton tissées. Autrefois, les rouleaux de coton étaient en grand nombre acheminés vers le Sahel par des Yarse, et échangés contre du sel gemme.

Durant la campagne agricole 1964-1965, le cercle de Yako a commercialisé 881 tonnes de coton [1] ; la part fournie par la subdivision de Samba dépassait 339 tonnes. Le quart de la population du cercle avait donc produit près de 40 % du coton vendu à la C.F.D.T. dans ce cercle. Deux années plus tard, la production avait presque doublé, et la commercialisation de même. Ces résultats ont été obtenus dans des régions où la densité de la population est considérable — souvent supérieure à 75 habitants au km^2 —, et où le manque de terre impose de sérieuses contraintes au système de production. Au

1. Les chiffres relatifs à l'économie cotonnière cités sans référence dans ce texte nous ont été communiqués par la Compagnie Française pour le Développement des Fibres Textiles (C.F.D.T.).

vu de ces résultats globaux assez surprenants, on a été tenté de croire que l'agriculture de subsistance était en métamorphose subite, se transformant sans délai en une agriculture commerciale caractérisée par une utilisation optimale des facteurs de production. Mais l'étude approfondie de l'économie cotonnière dans cette région montre que les bulletins de victoire contenus dans certains rapports administratifs ne sont pas fondés. Certes, les progrès impressionnants de la production et de la commercialisation du coton constituent dans cette région un atout majeur pour une politique de développement. Mais pour le moment, l'agriculture cotonnière n'a pas provoqué de véritable décollage économique, et il n'est pas assuré qu'un tel décollage puisse s'effectuer dans les conditions actuelles. La culture du coton reste, jusqu'à présent, assez bien intégrée dans le système de production traditionnel, commandé par les impératifs d'une économie de subsistance de bas niveau technique.

HISTORIQUE

A. — LA POLITIQUE COTONNIÈRE DE L'ADMINISTRATION COLONIALE JUSQU'EN 1950.

1. Travail collectif obligatoire sur champs de village.

Aucune indication précise n'a pu être recueillie sur la production de coton antérieurement à l'application par l'administration coloniale d'une politique de production collective et obligatoire. Selon certaines estimations, la subdivision de Yako aurait produit annuellement de 150 à 200 tonnes de coton pour couvrir les besoins locaux et alimenter les circuits commerciaux traditionnels.

En 1925, la subdivision a produit pour l'exportation 192 tonnes de coton, et ce chiffre est passé à 220 tonnes l'année suivante [1]. Le coton était commercialisé à des foires organisées dans le chef-lieu ou dans des localités importantes pendant la saison sèche. Ainsi en 1926, une première foire de coton eut lieu le 24 janvier à Yako: 64 tonnes de coton furent achetées au prix de 0,90 franc CFA le kg; 35 tonnes furent achetées au même prix à Bouria, trois jours plus tard [2]; le 4 mars, une nouvelle foire eut lieu à Yako: les transactions portèrent sur près de 52 tonnes [3]; enfin, une troisième foire fut organisée au chef-lieu de la subdivision: 69 tonnes de coton furent achetées à 0,90 franc CFA. Ces chiffres donnent une idée de l'importance des quantités de coton commercialisées dès cette époque. Pour obtenir ces résultats, l'administration faisait une importante propagande auprès des chefs et leur assurait des avantages en rapport avec le volume de production qu'ils obtenaient dans leurs cantons. De plus, elle envoyait des gardes dans les divers cantons pour aider les représentants des chefs à surveiller les travaux de culture. La contrainte était multiforme. Le portage du coton depuis les localités éloignées jusqu'aux lieux de foire constituait une corvée détestée, et le pouvoir devait faire pression pour l'obtenir.

En 1926, le coton était cultivé obligatoirement sur champs collectifs de village à raison de 4 ha par cent habitants. Ce mode de production permettait un contrôle administratif relativement facile. Plaidant pour le maintien de cette formule, le chef de la subdivision de Yako insista dans un rapport de 1926 sur le fait que la production diminuerait certainement de façon « inquiétante » si on passait de l'exigence du champ collectif au champ individuel [4]. Pourtant, les populations supportaient mal

1. Bulletin politique, Subdivision de Yako, avril 1926, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
2. Bulletin politique, Subdivision de Yako, janvier 1926, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).
3. Bulletin politique, Subdivision de Yako, mars 1926, ms., Arch. Abidjan (sans numéro).
4. Bulletin politique, Subdivision de Yako, mai 1926, ms., Arch., Abidjan (sans numéro).

les contraintes inhérentes à la culture obligatoire des champs collectifs. Pour atteindre les objectifs fixés, la présence des gardes était nécessaire, mais elle provoquait un vif sentiment de répulsion à l'égard de l'économie cotonnière. Contrairement à ce que pensaient de nombreux administrateurs, il y avait une solution de continuité radicale entre les formes traditionnelles d'organisation du travail communautaire et le travail collectif obligatoire sur champs de village. Des différences essentielles et irréductibles existaient entre ces deux formules : à la liberté était substituée l'obligation, l'ambiance de festivité faisait défaut, la fourniture de travail n'impliquait aucun service en retour, les séances de culture obligatoires se trouvaient fréquemment en concurrence avec des travaux de culture urgents sur les champs consacrés à la production des biens vivriers, enfin le profit de ce travail était médiocre voire même inexistant. Il n'était pas rare, en effet, — les rapports administratifs et les jugements des tribunaux en témoignent —, que les ressources provenant des champs collectifs fussent empochées par les chefs, sans le moindre bénéfice pour les travailleurs. Les intérêts des chefs et des cultivateurs étaient donc tout à fait opposés : ceux-là imposaient une contrainte d'autant plus sévère que ceux-ci faisaient plus d'efforts pour s'y soustraire. Au surplus, les cultivateurs de cette région sont très jaloux de leur indépendance ; et le champ de village était une innovation qui n'avait aucune assise traditionnelle. C'est pourquoi ces champs étaient négligés dès que la contrainte s'affaiblissait.

2. L'échec de la production libre.

Dès 1930, l'administration dut constater que la politique de production forcée de coton sur champs collectifs avait échoué. Sans une surveillance draconienne, les champs étaient négligés ou même abandonnés ; les populations se montraient mécontentes du contrôle qui leur était imposé. Contrairement aux prévisions optimistes de l'administration, la libre initiative des communautés n'avait pas pris la relève de l'obligation imposée par le pouvoir colonial. Il restait alors deux possibilités : ou bien la contrainte devait s'appliquer avec une rigueur croissante, devenant d'autant plus pénible à supporter et ayant pour conséquence inéluctable une nouvelle baisse des rendements déjà médiocres ; ou bien il fallait changer de politique. Le gouverneur de la Haute Volta fit lui-même l'analyse de l'échec de la politique de production obligatoire sur champs collectifs, et indiqua la nouvelle voie à suivre[1] :

« La culture individuelle ou familiale devra être impérativement substituée aux champs collectifs [...]. Ici, comme partout ailleurs, l'action collective, c'est-à-dire anonyme, se révèle stérile ; cette action qui se rapproche davantage de l'inertie ne favorise que la paresse et l'incompétence. La méthode de l'action collective, nécessaire sans doute à la période des expériences et des démonstrations de début, exclut le jeu des facteurs matériels et moraux particuliers, la perspective du bénéfice certain, la satisfaction du succès personnel, les stimulants de tous ordres qui sont les leviers de l'énergie humaine [...]. L'heure est venue de *n'admettre que l'initiative et le travail de l'individu* » (souligné dans le texte).

Ce texte illustre ce que furent, à cette époque, les illusions de l'administration coloniale au sujet des motivations des cultivateurs voltaïques. On prêtait au cultivateur mossi les motivations d'un paysan français exerçant sa profession dans le cadre d'une économie de profit. L'esprit d'initiative, le désir individuel du gain et la recherche du succès personnel devaient assurer l'essor d'une libre production de coton. Une telle vision n'était qu'utopie dans le contexte traditionnel, où pèse lourdement sur les individus la solidarité qui les unit et un égalitarisme qui les entrave. Dans le cadre de l'économie de subsistance, l'aventure individuelle est condamnée par la communauté qui a la charge de tous les individus. Chaque initiative doit être subordonnée à l'approbation du groupe. La réussite économique individuelle présente plus de dangers que d'avantages, elle peut entraîner pour l'individu l'exclusion de la communauté ou même sa suppression physique. Il n'était donc pas possible de

1. Gouverneur p.i. Volta, Circulaire, 1930, Mise en valeur de la Haute Volta et de son plan cultural, ms., Arch., Yako.

passer avec succès de la production collective à la production individuelle par simple circulaire administrative; les modalités de la production du coton étaient déterminées par l'ensemble du contexte concret et complexe de la société traditionnelle dans la situation coloniale. La culture de coton pour l'exportation était perçue par les cultivateurs comme une activité liée à une contrainte exercée par une force étrangère, mettant en question l'univers traditionnel.

Quelques années plus tard, un administrateur constata que les séquelles de la culture collective obligatoire et les tentatives malheureuses pour fonder une économie cotonnière sur l'initiative individuelle avaient abouti à la quasi disparition des champs de coton destiné à l'exportation :

« Les méthodes de culture obligatoire par champs collectifs (qui ne profitaient en fait qu'aux chefs), l'organisation des marchés où le produit se vendait à des prix dérisoires vu les cours de l'époque, avaient abouti à un fiasco si lamentable qu'il ne peut plus être actuellement question de recommencer l'expérience avant que ne change la mentalité indigène et que l'oubli ne se fasse » [1].

L'abandon des méthodes de contrainte pour la culture du coton a donc eu pour conséquence immédiate et durable une chute importante de la production. Un rapport de 1938 [2] consigne que les cultivateurs ne s'appliquent qu'aux seules cultures de subsistance, négligeant l'ensemble des cultures commerciales ainsi que la cueillette des produits de traite.

Au cours de la seconde guerre mondiale, en 1943, la production de coton se relève momentanément pour remédier à la rareté des cotonnades importées. Cette hausse est commandée par un besoin immédiat lié à la subsistance : le coton n'est pas cultivé pour être commercialisé dans un circuit moderne, mais pour servir au tissage des vêtements indispensables. Le surplus de la production, filé et tissé sur les métiers traditionnels, est vendu aux commerçants yarse.

En 1947, le chef de subdivision prévoit que la récolte de coton sera probablement insuffisante pour satisfaire les besoins locaux, qu'il évalue à environ 150 tonnes par an.

En somme, la politique de libre production poursuivie durant une vingtaine d'années s'est soldée par un échec. Libéré de la contrainte, le cultivateur s'est replié sur son univers traditionnel, se consacrant aux cultures vivrières qui assurent sa subsistance. Les revenus provenant de la culture forcée avaient été quantitativement trop faibles, et trop dévalorisés du point de vue qualitatif, pour être en mesure d'entraîner une transformation par l'intérieur de la structure globale de l'économie de subsistance. Et il n'existait pas d'entrepreneurs agricoles individuels pour lancer une production cotonnière importante; une telle aventure eût été impossible pour des raisons à la fois sociologiques et économiques : à cause de la pression communautaire, de la mauvaise organisation des marchés, et des fluctuations du cours du coton.

B. — RELANCE DE LA PRODUCTION COTONNIÈRE ET COMMERCIALISATION PAR LA COMPAGNIE FRANÇAISE POUR LE DÉVELOPPEMENT DES FIBRES TEXTILES.

1. Avant l'Indépendance.

La C.F.D.T. a entrepris sa première campagne cotonnière à Yako en 1951, à un moment où la production de coton était en voie de relèvement sous l'effet d'une intense propagande menée par l'administration. Dans le rapport économique de 1949, on lit ceci :

« Récolte satisfaisante. Il faut escompter une cueillette de 320 tonnes environ. 200 tonnes feront l'objet de transactions sur les marchés locaux. De gros tonnages sont déjà vendus sur les marchés à des acheteurs venus de Ouahigouya et de Kaya » [3].

1. Considérations générales pour le développement du Cercle de Koudougou, janvier 1934, ms., Arch., Yako.
2. Rapport économique semestriel, deuxième semestre 1938, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.
3. Rapport économique, 1949, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.

Le rapport économique de 1950 prévoyait que 250 tonnes de coton environ seraient exportées par la subdivision [1].

La C.F.D.T. a inauguré son action par la distribution gratuite de graines d'une variété de coton sélectionnée — variété Allen —, par un effort de vulgarisation des méthodes modernes de culture, et par l'organisation de la commercialisation. Pour ce premier essai, la C.F.D.T. a concentré son action sur trois centres: Darigma, Bouré et Pilimpikou. Les progrès de la production et de la commercialisation du coton furent relativement rapides sous son impulsion.

En 1951, la C.F.D.T. a distribué trois tonnes de graines Allen; dans le cercle de Yako, l'année suivante, près de cinq fois plus; et en 1953, 47 tonnes de graines ont été distribuées gratuitement [2]. Les superficies cultivées en Allen auraient progressé durant le même temps de 90 ha à 1 148 ha, et la production Allen de 33 tonnes à 158 tonnes. Les quantités de coton commercialisées par la C.F.D.T. au cours de ces années sont passées de 29 à 55 tonnes, puis à 41 tonnes.

Toutefois, en 1953, les cultivateurs ont préféré vendre leur coton sur les marchés traditionnels où le cours était supérieur à celui de la C.F.D.T.: le kilogramme de coton y était payé 45 francs CFA en moyenne, tandis que la C.F.D.T. achetait à 27 francs CFA seulement le deuxième choix et à 32 francs CFA le premier choix. Au reste, les cultivateurs avaient été déçus par une baisse du cours de la C.F.D.T.: en 1951, le « coton tout venant » était payé 30 francs CFA le kilogramme, tandis que le « coton de qualité » valait 35 francs CFA — une baisse de 3 francs CFA par kilogramme correspondait à peu près à 10 % de la valeur du produit [3].

En 1954, le rapport économique de la subdivision fait état d'une production totale de coton Allen de 400 tonnes environ, dont 138 ont été commercialisées par la C.F.D.T. Le centre de Pilimpikou a produit 70 tonnes et le centre de Bouré trente-cinq, soit pour ces deux centres un peu plus du quart de la production totale de la subdivision de Yako. On lit dans le même rapport: « La cause du coton C.F.D.T. semble définitivement gagnée... Les cultures de coton local *punctatum* ont considérablement diminué » [4].

Pour parvenir à ces résultats, la propagande auprès des cultivateurs est appuyée par une action menée auprès des chefs. Le 14 juillet 1956, les chefs des cantons de Samba et de Dakola reçoivent des « médailles-récompenses » offertes par la Chambre de Commerce de Bobo-Dioulasso: pour qu'ils persuadent les cultivateurs sous leur autorité d'étendre les cultures de coton. D'ailleurs, les chefs étaient eux-mêmes grands producteurs de coton, recourant au travail prestataire ou aux formes traditionnelles d'organisation du travail.

Au cours de la campagne 1955-1956, les centres de Batono, Bouré et Pilimpikou ont livré à la C.F.D.T. respectivement 37, 57 et 97 tonnes de coton; et pendant la campagne suivante, la commercialisation par la C.F.D.T. a porté dans ces trois centres sur 58, 70 et 112 tonnes, soit une augmentation globale d'environ 25 % [5].

En 1957, la récolte de coton fut très bonne dans le cercle de Yako — environ 900 tonnes. D'après le rapport économique annuel, la commercialisation aurait rapporté aux cultivateurs vingt-cinq millions de francs CFA environ [6]. Aussi, l'impôt put-il être perçu facilement.

Au cours de la campagne agricole 1957-1958, la production commercialisée pour l'exportation dépassa 640 tonnes. Puis, survint un subit et notable fléchissement de la production et de la commercialisation: 314 tonnes de coton commercialisées par la C.F.D.T. en 1958-1959, et 53 tonnes seulement l'année suivante (ce qui ne rapporta aux cultivateurs que la somme modique d'environ 1 800 000 francs CFA).

L'analyse de ce brusque effondrement de la production et de la commercialisation du coton permet de définir quelle fut à cette époque l'assise socio-économique de la production cotonnière

1. Rapport économique, 1950, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.
2. Rapport économique, 1953, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.
3. Rapport économique, 1951, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.
4. Rapport économique, 1954, Subdivision de Yako, ms., Arch., Yako.
5. Rapport économique, 1956, et Rapport économique, 1957, Cercle de Yako, ms., Arch., Yako.
6. Rapport économique, 1959-1960, Cercle de Yako, ms., Arch., Yako. Cette somme comprend les revenus provenant de la commercialisation du coton sur les marchés traditionnels.

dans cette région [1]. De mauvaises conditions climatiques et une intense propagande prônant la vente du coton sur les seuls marchés traditionnels furent les principales causes d'une baisse générale de la production et de la commercialisation, qui a affecté l'ensemble du territoire de la Haute Volta — la production commercialisée par la C.F.D.T. n'a atteint « que 50 % du programme et 82 % des résultats de la campagne 1957-1958 ». A Yako, une sécheresse précoce a sévi au mois d'octobre, entraînant une baisse certaine de la récolte; mais le facteur décisif de l'échec de la commercialisation fut la propagande menée par les hommes politiques locaux contre la C.F.D.T.:

« C'est dans le cercle de Yako [...] que la contre-propagande à l'égard des apports sur les marchés cotonniers organisés par la C.F.D.T. a sévi avec le plus d'intensité. Il n'est pas niable que ces marchés ont été systématiquement désertés [...]. Les producteurs ont nettement obéi à des mots d'ordre qui leur laissaient abusivement espérer un relèvement des prix officiels [...].

« Il est navrant de constater [...] que ces mots d'ordre émanaient de personnalités politiques locales qui ont fait passer sans hésitation leurs intérêts électoraux avant les intérêts véritables des cultivateurs et de leur pays. »

Comme la culture du coton pour l'exportation était depuis longtemps intimement liée dans l'esprit des cultivateurs à la présence du colonisateur et au souvenir des méthodes de production forcée, la propagande contre l'action de la C.F.D.T. représentait, à la veille de l'Indépendance, un élément de choix du combat politique mené par les leaders africains. L'incitation à refuser de livrer à l'étranger la production du pays, à un prix qualifié de dérisoire, devait être considérée comme une preuve de nationalisme.

En somme, l'économie cotonnière n'avait pas d'assise solide, pas de fondement propre; elle n'était pas organiquement intégrée dans la sphère socio-économique traditionnelle. Elle ne constituait en fait qu'un secteur marginal de l'économie de subsistance, largement déterminé par des facteurs extérieurs. L'économie du coton était liée à l'évolution de la situation politique, c'est-à-dire à la transformation historique des rapports de force entre l'administration coloniale, les élites politiques locales et les populations. C'est pourquoi elle était extrêmement sensible à toutes les variations de ces facteurs qui la déterminaient de l'extérieur. Les cultivateurs de cette région ne produisaient du coton pour l'exportation que par contrainte: pour payer les impôts ou pour satisfaire les exigences du chef et des nouveaux notables; mais cette culture n'avait en soi guère d'importance dans leur univers.

L'intervention technique massive n'a pas été en mesure de transformer cette situation: elle a toujours été perçue comme étrangère. La propagande politique, au contraire, s'appuyant sur des sentiments concrets et passionnés, a réussi à détruire sans peine ce qui restait des effets de la propagande technique:

« Ces [mauvais] résultats démontrent [...] l'inefficacité d'un encadrement technique poussé, comme celui réalisé dans le cercle de Yako, où la densité d'encadrement était bien supérieure à la moyenne. Que les cultivateurs aient pu montrer une perméabilité aussi grande à une propagande purement démagogique, après de nombreuses années d'action de la C.F.D.T., est à la fois décevant et peu encourageant pour l'avenir. »

Dans cette situation, l'unique espoir de la C.F.D.T. résidait « dans l'appui efficace des autorités gouvernementales et de toutes les élites locales ». L'économie cotonnière allait demeurer pour le cultivateur un secteur agricole étranger, commandé par des impératifs extérieurs à son univers propre.

2. Les progrès de la production cotonnière depuis 1960.

La propagande démagogique que les leaders politiques avaient orchestrée contre la C.F.D.T. a dû être abandonnée après l'accession du pays à l'Indépendance. La production de coton devait

1. Pour cette analyse, nous nous référons à un rapport de la C.F.D.T. intitulé: Résultats de la campagne cotonnière 1958-1959 en Haute Volta, C.F.D.T., ms., s.l.n.d.

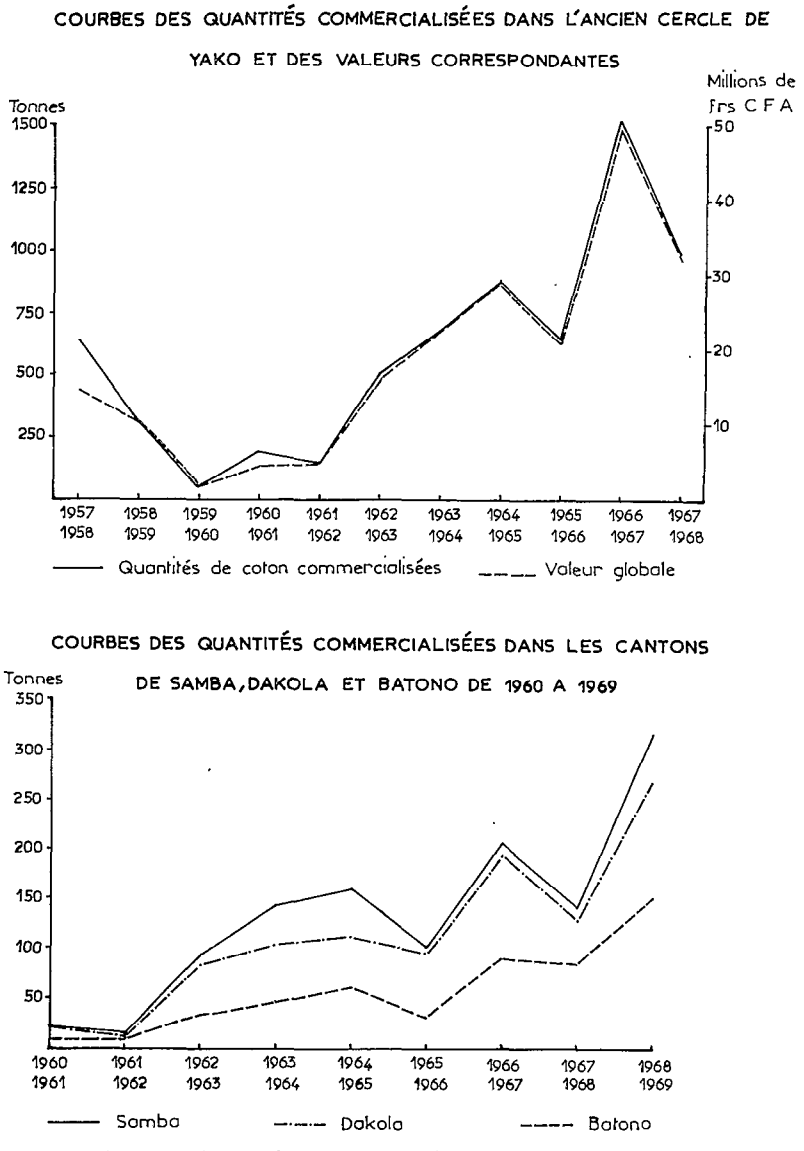


FIG. 38. — Evolution de la commercialisation du coton d'exportation (d'après les chiffres fournis par la C.F.D.T. et l'O.R.D. de Koudougou).

devenir le signe de l'esprit de progrès dont on voulait animer la nation. Pourtant, les séquelles du passé ont persisté un moment encore, d'autant que les anciens leaders politiques chargés de la nouvelle propagande s'étaient ralliés au système administratif et avaient perdu de ce fait une part importante du crédit dont ils jouissaient auprès des populations.

La production du coton s'est accrue de façon régulière à partir de la campagne 1961-1962. Au cours de la campagne 1966-1967, la commercialisation par la C.F.D.T. a atteint le chiffre record de 1 521 tonnes dans le cercle de Yako; l'année suivante, elle ne fut que de 995 tonnes [1].

1. On a observé que la proportion de coton commercialisé par la C.F.D.T., par rapport au volume global de la production, n'est pas constante d'une année à l'autre. Lorsqu'une mauvaise récolte en suit une bonne, la chute enregistrée à la commercialisation est plus importante que la chute de la production. C'est qu'une quantité notable du coton produit dans la région de Yako est alors vendue sur les marchés traditionnels du Yatenga, où la production ne suffit pas à satisfaire les besoins locaux en mauvaise année. A mesure qu'on monte vers le nord, la pluviométrie rend plus aléatoire la culture cotonnière; mais les besoins pour le tissage artisanal ne varient pas.

Bien qu'un important effort de vulgarisation agricole ait été poursuivi par la Société d'Assistance Technique et de Crédit — S.A.T.E.C. — depuis 1965 dans la région de Yako, les innovations techniques n'ont pas été déterminantes dans l'accroissement spectaculaire de la production cotonnière. La propagande des agents du développement n'a eu un écho auprès des cultivateurs que dans la mesure où elle a coïncidé avec des options liées à la transformation générale de la conjoncture socio-économique. S'il est incontestable que la production cotonnière apparaît maintenant à un nombre croissant de cultivateurs comme un facteur positif de transformation du système social et économique traditionnel, on ne doit cependant pas exagérer l'importance réelle de cette conversion. L'inertie des structures anciennes demeure pour le moment largement déterminante. Le progrès de la production cotonnière s'explique en premier lieu par ce fait banal: les cultivateurs ont progressivement découvert que cette production constitue pour eux le moyen le plus facile et le plus sûr de se procurer l'argent de l'impôt; la stabilité du cours du coton et l'efficacité de l'organisation des marchés cotonniers par la C.F.D.T. ont joué un rôle primordial dans cette évolution. Les chefs de famille qui, en raison de leur âge et de leurs responsabilités, répugnent à migrer peuvent s'en dispenser depuis qu'un minimum de ressources monétaires leur est assuré par la production cotonnière. Pour s'acquitter des impôts, les aînés préfèrent maintenant compter sur une source de revenus qu'ils contrôlent directement plutôt que sur l'argent envoyé ou rapporté par les jeunes migrants qui se montrent de plus en plus jaloux de leur autonomie.

Les superficies moyennes cultivées en coton par unité de production restent faibles, les techniques culturales commencent seulement à s'améliorer, et — hormis quelques cas exceptionnels — on n'a pas vu l'économie cotonnière engendrer des entreprises agricoles d'un type nouveau. En somme, le coton a simplement élargi sa place ancienne dans le système de production traditionnel.

Le coton ne sera pas en mesure d'assurer une transformation radicale de l'économie dans l'Ouest aussi longtemps que les conditions techniques de la production stagneront à leur niveau actuel, interdisant tout profit important. Les capacités de production des cultivateurs sont d'abord et presque entièrement mobilisées pour assurer la subsistance. La médiocre productivité actuelle du coton et sa plus grande vulnérabilité aux aléas climatiques n'incitent guère le commun des cultivateurs à substituer une agriculture commerciale à l'agriculture vivrière. Le décollage économique ne sera possible que par un accroissement de la productivité susceptible d'assurer un niveau de revenus supérieur au niveau de la simple subsistance; il devra s'appuyer sur des revenus supplémentaires que le cultivateur investira directement dans le système de production.

Si elle doit toucher la masse, l'action des services de développement devra porter à la fois sur les cultures de rapport et sur les cultures vivrières; mais elle se heurtera à l'inertie du système de production traditionnel. Si, au contraire, on opte pour des interventions de développement sélectives — ne s'adressant qu'à des entrepreneurs agricoles dûment choisis en fonction de leur réceptivité et de leurs possibilités économiques, ou de leurs engagements politiques —, celles-ci pourront sans inconvénient ne concerner que les cultures commerciales. La conjoncture socio-économique actuelle, caractérisée par les progrès de l'individualisme et l'absence d'idéologie communautaire ou socialiste, est sans doute favorable à des expériences de développement sélectives et libérales — dont une conséquence inéluctable sera la naissance de classes sociales.

ANALYSES DE DEUX CAS DE CONVERSION A L'ÉCONOMIE COTONNIÈRE

Konkobo Nouaga et son fils Poussi, habitant à Samba le quartier Segden, ont cessé depuis 1963 de produire du mil pour assurer la subsistance de leurs familles. Ils cultivent du coton sur l'ensemble

de leurs terres [1]. Et c'est avec l'argent provenant de la vente du coton à la C.F.D.T. qu'ils se procurent les biens de subsistance.

Ce cas est exceptionnel dans la région étudiée. Toutefois, il vaut la peine d'être examiné parce qu'il représente une tentative intéressante de passage d'une agriculture de subsistance à une agriculture commerciale, et parce que cette entreprise constitue en quelque sorte une violation de l'ordre social et économique traditionnel. Dans une communauté vivant en économie de subsistance, chaque groupe doit d'abord s'occuper de ses cultures vivrières, quels que soient les autres services qu'il peut être amené à rendre; ainsi, tous les artisans cultivent des céréales durant l'hivernage. Et les diverses formes d'entraide ou de solidarité sociale ne peuvent intervenir que dans le cadre d'un effort communautaire tendant à assurer en premier lieu la subsistance. En supprimant les cultures vivrières, Konkobo Nouaga et son fils ont pris des risques individuels que la communauté ne peut pas assumer; en ce sens, ils se sont placés en dehors de l'ordre établi [2].

Konkobo Nouaga et son fils vivent avec leurs femmes et leurs enfants dans un même enclos familial, mais leurs unités de production et leurs budgets sont distincts. Le fils cultive des terres qui appartiennent à la famille et qui lui ont été cédées par son père. Nous analyserons successivement la gestion des deux unités de production.

1. L'unité de production de Konkobo Nouaga.

a) Indications biographiques concernant le chef d'exploitation.

Konkobo Nouaga est âgé de plus de soixante ans. Avant 1930, il a effectué divers séjours hors de la Haute Volta: il a travaillé durant un an dans une plantation de la région de Koumassi au Ghana, et à plusieurs reprises il s'est rendu au Mali (à San et à Mopti) pour vendre des noix de kola et rapporter des barres de sel destinées au commerce local de son canton d'origine. Puis, il s'est définitivement installé à Samba pour fonder une famille et s'adonner aux cultures. En devenant doyen d'un lignage mineur et prêtre de l'autel des ancêtres, Konkobo Nouaga a abandonné la religion islamique adoptée au cours de ses voyages. Pendant plus de trente ans, Konkobo Nouaga a cultivé le mil sur les terres qui avaient fourni la nourriture quotidienne à ses ancêtres. Sa conversion à l'agriculture commerciale ne semble pas avoir été directement préparée par des événements particuliers de sa vie antérieure.

Pour expliquer cette conversion, ce cultivateur n'invoque que des arguments économiques après avoir pris le soin d'écarter les objections relatives aux traditions:

« Les ancêtres ne sont pas opposés à ce qui arrange l'homme...: Jusqu'à l'âge de soixante ans j'ai cultivé le mil; mais hormis la nourriture de ma famille, cela ne m'a rien rapporté. L'argent provenant de la vente de petites quantités de mil au marché est aussitôt utilisé. Mais la vente du coton au « lamdo-nasaara » [3] procure en un seul jour une grosse somme d'argent qui permet de faire des prévisions pour s'enrichir... »

b) Terre, main-d'œuvre et façons culturales.

Le champ de coton de Konkobo Nouaga a une superficie d'environ 3,5 ha; c'est une possession héritée des ancêtres, située sur l'aire d'extension des champs permanents de la localité. En passant de la culture des mils à la culture du coton, Konkobo Nouaga a conservé ses conceptions anciennes

1. Leur expérience a été suivie durant trois campagnes agricoles.

2. Le chef de canton de Dakola a affirmé qu'il chasserait de son canton tout individu qui abandonnerait la culture des mils pour ne produire que du coton.

3. *Lamdo-nasaara*: littéralement, le « Blanc du coton » (*lamdo*: coton; *nasaara*: le Blanc); cette expression désigne le chef de secteur de la C.F.D.T. ou un de ses employés (même s'il s'agit d'un Africain). La C.F.D.T. est perçue comme une entreprise étrangère.

au sujet de la terre et des puissances qui l'habitent. Il continue à faire des sacrifices aux génies *kinkirsi* sur son champ de coton. Avant les semailles, il leur offre du lait, du gâteau de mil et il sacrifie un poulet dont il répand sur la terre le sang et le foie en disant: « Que les bons *kinkirsi* de la brousse viennent et mangent, et qu'ils protègent mon champ ». En brisant une aile et une patte du poulet, il dit: « Je brise le bras et la jambe de mon ennemi qui souhaite pour moi une mauvaise récolte de coton. »

A proximité de l'enclos familial, Konkobo Nouaga cultive en commun avec son fils aîné une parcelle de sorgho rouge d'environ 5 a, empruntée à un voisin. La production de cette parcelle est destinée à des usages coutumiers: offrandes rituelles aux ancêtres, notamment à l'occasion de la fête annuelle de la nouvelle bière de mil; mais la plus grande part des épis est consommée par les enfants au fur et à mesure du mûrissement. La culture du sorgho en petite quantité reste donc une nécessité: « Les ancêtres ont besoin de mil: ils ne prennent pas le coton; sans mil, comment pourrait-on les contenter? » Tandis que les champs qui procurent des revenus monétaires sont cultivés séparément par le père et le fils, ceux-ci effectuent ensemble la culture du mil qui doit assurer leur sécurité dans l'ordre religieux traditionnel.

Les femmes de Konkobo Nouaga ont chacune un petit champ d'arachides et une parcelle de pois de terre. Elles cultivent elles-mêmes ces champs qui leur sont prêtés par leur mari. Les produits de ces champs sont la propriété des femmes qui en commercialisent une partie sur les marchés locaux et conservent le reste pour nourrir la famille quand vient à manquer le mil lors de la soudure.

Konkobo Nouaga a trois femmes, et onze enfants. Toutefois, ses ressources en main-d'œuvre agricole sont médiocres: il ne peut compter que sur ses trois femmes et sur un de ses fils âgé de 15 ans. Son premier fils, Poussi, âgé de 30 ans, gère une unité de production séparée; son dernier fils n'a que 3 ans; quatre filles sont déjà mariées; et quatre autres filles sont trop jeunes pour prendre part au travail agricole.

Pour cultiver son champ de coton, Konkobo Nouaga travaille donc lui-même malgré son âge, aidé par ses femmes et son deuxième fils. Mais pour les travaux importants, il demande le concours de ses voisins et amis, et il les paye en contrepartie. Nourriture et boisson sont servies lors des séances de culture organisées avec des travailleurs étrangers. Konkobo Nouaga prétend ne pas pouvoir organiser de *rabense* parce qu'il ne trouve pas d'unité de production amie disposant d'une main-d'œuvre égale à celle de son unité. Et il évite le plus possible d'organiser des *sososе* ou d'avoir recours au *naam*, parce qu'il estime que l'incertitude concernant le nombre de travailleurs qui se rendent à ces invitations et les risques de mauvais temps rendent trop aléatoires les résultats de ces séances de culture. Du reste, ce cultivateur affirme que les travailleurs rémunérés cultivent plus vite et mieux que les invités des séances traditionnelles de travail communautaire, et c'est pourquoi il recourt de préférence à la main-d'œuvre salariée chaque fois qu'il en a les moyens financiers. Il s'agit là d'un comportement original, où les considérations relatives à la quantité et à la qualité du travail fourni priment l'attention portée aux valeurs sociales inhérentes aux formes traditionnelles d'entraide.

Nous analyserons ci-dessous comment fut organisé le travail pour la culture du champ de coton durant la campagne agricole 1964-1965, et quel fut le coût approximatif de la main-d'œuvre étrangère employée:

— Préparation de la terre et semailles, par le chef d'exploitation, ses trois femmes et son second fils.

— Premier sarclage par le personnel de l'unité de production et trente cultivateurs payés 100 francs CFA durant une journée. Dépenses [1]:

Rémunération	3 000 F CFA
10 canaris de bière	1 150 F CFA
Gâteau de mil et sauce	600 F CFA
Total	4 750 F CFA

1. Chiffres arrondis.

— Sarclage d'entretien, par le personnel de l'unité de production et vingt-cinq cultivateurs payés 100 francs CFA durant une journée. Dépenses :

Rémunération	2 500 F CFA
Gâteau de mil	250 F CFA
Une chèvre	500 F CFA
Total	3 250 F CFA

— Second sarclage d'entretien, par le personnel de l'exploitation.
— Troisième sarclage d'entretien: *sosoaga* de vingt-cinq personnes, plus le personnel de l'unité de production. Dépenses:

Dix canaris de bière	1 150 F CFA
Gâteau de mil et sauce	650 F CFA
Total	1 800 F CFA

— Récolte, par le personnel de l'unité de production.

Le coût total de la main-d'œuvre étrangère à l'unité de production s'éleva donc à 9 800 francs CFA, soit plus du quart des ressources provenant de la culture de ce champ (36 250 francs CFA). Cette somme a été prélevée pour une part sur l'argent rapporté par la vente du coton de la campagne précédente, l'autre part provenant de la vente d'un mouton (1 200 francs CFA).

Les deux premiers sarclages ont coûté particulièrement cher. Peu habitué à faire des prévisions financières précises, Konkobo Nouaga a été généreux pour ces deux séances de culture. Du reste, il prouvait de cette façon que les revenus procurés par le coton sont importants et qu'il les redistribue en partie: ce comportement devait assurer son renom et le mettre à l'abri des critiques dont il était l'objet. Une autre raison du coût élevé de ces sarclages est que, très occupés sur leurs propres champs, les cultivateurs ne se libèrent pas volontiers au moment de ces façons culturales et il est nécessaire de bien les rémunérer pour obtenir leur collaboration. Par contre, à l'époque où sont effectués les derniers sarclages d'entretien sur les champs de coton, ils se rendent avec plaisir à des invitations de culture.

En ce qui concerne les façons culturales, Konkobo Nouaga applique avec soin les méthodes ancestrales et ne se distingue par aucune innovation. Malgré le manque de main-d'œuvre familiale et le désir exprimé de ne recourir aux formes traditionnelles d'organisation du travail que le moins possible, il exclut la culture attelée. Il allègue qu'il est trop âgé pour se servir d'une houe ou d'une charrue, et que son second fils est trop jeune; d'autre part, l'entretien et le gardiennage des animaux de trait oblige à des travaux et à des dépenses qu'il juge excessifs.

Konkobo Nouaga n'utilise pas de fumure chimique: il n'a jamais assisté à une démonstration d'épandage d'engrais, mais il pense que les engrais seraient emportés par les eaux de ruissellement et ne serviraient qu'aux terres situées en contrebas des siennes. Il pratique la fumure organique traditionnelle avec le fumier de son petit bétail et les ordures ménagères. Ne sachant pas comment on effectue les traitements insecticides, il ne traite pas son coton; il se contente d'arracher les feuilles contaminées et de les enterrer. Le défaut d'engrais et de traitement pourrait entraîner des conséquences graves à plus ou moins bref délai: appauvrissement du sol et multiplication des parasites; mais le cultivateur n'en a guère conscience.

Konkobo Nouaga a obtenu en 1964-1965 un rendement moyen d'environ 300 kg de coton à l'hectare, ce qui était sans doute supérieur aux rendements obtenus par la plupart des cultivateurs de Samba. C'est que Konkobo Nouaga a apporté sans cesse un soin particulier à la culture de son coton: les diverses façons culturales ont été effectuées à temps, tandis que le coton des autres cultivateurs n'était soigné qu'après les mils. Le rendement du coton de Konkobo Nouaga pourrait certainement être augmenté par l'utilisation d'engrais minéral et l'application de traitements insecticides; mais de telles innovations impliqueraient des risques supplémentaires.

c) Bilan de l'opération.

Konkobo Nouaga a vendu à la C.F.D.T., 1 068 kg de coton, ce qui lui a rapporté 36 250 francs CFA. Avec 19 000 francs CFA, il a acheté du sorgho — soit à peu près 1 000 kg; il a payé son impôt et celui de son fils — environ 3 500 francs CFA. Le reste de l'argent devait servir pour les travaux de culture de la campagne suivante, pour l'habillement et les autres besoins de la famille.

Konkobo Nouaga ne sait pas évaluer avec précision l'importance de la production de mil qu'il obtenait autrefois sur le champ qu'il cultive maintenant en coton. Et n'ayant jamais commercialisé le mil, sauf occasionnellement de minimes quantités sur le marché local, il n'a pas fait de calcul pour déterminer quelle était la valeur marchande de sa production de mil. Il n'a donc pas comparé la rentabilité de la culture des mils avec celle de la culture du coton. Pour lui, la différence réside dans le fait que le mil ne rapporte pas d'argent parce que normalement il n'est pas vendu: cette céréale est essentiellement le moyen de la subsistance; tandis que le coton est par nature un végétal destiné au commerce.

En supposant que Konkobo Nouaga obtenait autrefois environ 500 kg de céréales à l'hectare — rendement moyen dans cette région [1] —, son champ de 3,5 ha en produisait 1 750 kg. Au prix arrondi de 20 francs CFA le kg, ce champ cultivé en céréales pouvait donc lui rapporter un revenu de peu inférieur au revenu procuré par le coton. Mais si on prend en considération les aléas climatiques et économiques susceptibles d'affecter la production et la commercialisation de ces produits, les revenus monétaires que l'on peut espérer de la culture du coton paraissent les plus incertains. Avec la monoculture du mil, le cultivateur demeure dans le cadre de l'économie de subsistance, où une faible partie de la production seulement est vendue au fur et à mesure des besoins monétaires, tandis que la culture exclusive du coton introduit dans l'économie de marché où surgissent des risques nouveaux, sociaux et économiques, et où doivent intervenir — tant soit peu — des prévisions financières.

2. L'unité de production de Konkobo Poussi.

Imitant son père, Konkobo Poussi n'a cultivé que du coton durant la campagne agricole 1964-1965, sur un champ de 1,5 ha. Il a obtenu 302 kg de coton, soit un rendement de 200 kg/ha. La vente de ce coton à la C.F.D.T. lui a rapporté 10 550 francs CFA. Avec 4 000 francs CFA, il s'est procuré du mil; il a acheté une bicyclette d'occasion à 3 000 francs CFA, et des pièces détachées au prix de 2 000 francs CFA pour achalander son stand de mécanicien-réparateur au marché. Il ne lui restait donc plus d'argent pour payer la main-d'œuvre employée aux cultures, l'année suivante.

Konkobo Poussi n'a pas fourni lui-même un gros effort sur son champ. La majeure partie de son temps a été occupée à la réparation des cycles au marché. Comme son père, Konkobo Poussi a distribué des salaires pour faire effectuer les travaux culturaux importants:

— Premier sarclage par le personnel de l'unité de production (Konkobo Poussi et son épouse) et douze cultivateurs payés 100 francs CFA durant une journée. Dépenses [2]:

Rémunération	1 200 F CFA
Trois canaris de bière	300 F CFA
Gâteau de mil et sauce	200 F CFA
Total	1 700 F CFA

1. Le rendement de 500 kg de céréales à l'hectare est une estimation inférieure aux chiffres publiés dans les rapports du service de l'agriculture.

2. Chiffres arrondis.

— Premier sarclage d'entretien, par le personnel de l'unité de production et dix cultivateurs payés 100 francs CFA durant une journée. Dépenses:

Rémunération	1 000 F CFA
Deux canaris de bière	200 F CFA
Gâteau de mil et sauce	200 F CFA
Total	1 400 F CFA

— Deuxième sarclage d'entretien, par le personnel de l'unité de production.

— Troisième sarclage d'entretien, par le personnel de l'unité de production et neuf cultivateurs payés 100 francs CFA durant une journée. Dépenses:

Rémunération	900 F CFA
Gâteau de mil et sauce	150 F CFA
Total	1 050 F CFA

— Récolte, par le personnel de l'unité de production.

Coût total de la main-d'œuvre étrangère: 4 150 francs CFA, soit environ 40 % des ressources provenant de la culture de ce champ.

Konkobo Poussi aurait sans doute pu obtenir sur son champ une récolte de céréales d'une valeur monétaire supérieure à celle de sa récolte de coton. Mais il n'a pas fait ce calcul. Il affirme simplement que le mil ne l'intéresse plus parce qu'il ne rapporte pas d'argent: la comparaison entre le mil et le coton porte sur les modes habituels d'utilisation des récoltes. et non pas sur la rentabilité économique des deux cultures. Konkobo Poussi a conscience d'être entré dans une nouvelle forme d'économie, et il espère y trouver les moyens d'une promotion économique et sociale.

Ouagadougou, février 1969.

Bibliographie

OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS [1].

ALEXANDRE (G., Rév. P.). — 1953. — « La Langue More ». Dakar, Institut Français d'Afrique Noire. Tome II: *Dictionnaire more-français*, 506 p. Coll. « Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire », n° 34.

BALANDIER (G.). — 1963. — *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris, PUF, 529 p.

BALANDIER (G.). — 1967. — *Anthropologie politique*. Paris, PUF, 240 p.

BARLET (P.). — 1962. — « La Haute Volta ; Essai de présentation géographique. » *Etudes Voltaïques*, 3, pp. 9-77.

BINGER (L. C., Cap.). — 1892. — *Du Niger au golfe de Guinée par le pays Kong et le Mossi, 1887-1889*. Paris, Hachette, vol. I, 616 p. ; ill. ; cartes.

BOUTILLIER (J. L.). — 1964. — « Les structures foncières en Haute Volta. » *Etudes Voltaïques*, 5, pp. 5-181.

Colloque sur les cultures voltaïques. Sonchamp, 6-8 décembre 1965. *Recherches Voltaïques*, 8, Paris, 1967, 188 p.

Coutumes mossies du Cercle de Ouagadougou. Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, Colonie de la Côte d'Ivoire, 1933. V +128 p. +XVIII (inédit).

DAVEAU (S.), LAMOTTE (M.), ROUGERIE (G.). — 1962. — « Cuirasses et chaînes birrimiennes en Haute Volta. » *Annales de géographie*, 387, pp. 460-482.

DELOBSOM (A. A. D.). — 1933. — *L'empire du Mogho-Naba; Coutumes des Mossi de Haute Volta*. Paris, Domat-Montchrestien, VII +303 p., ill.

DENIEL (R.). — 1967. — *De la savane à la ville; Essai sur la migration des Mossi vers Abidjan et sa région*. Aix-en-Provence, Centre Africain des Sciences Humaines Appliquées, 185 p., ill.

1. Les documents d'archives cités dans cette étude, appartenant à des lots déposés à Ouagadougou, Koudougou, Yako et Abidjan, ne sont pas rappelés dans cette bibliographie.

DUBOURG (J.). — 1957. — « La vie des paysans mossi. Le village de Taghalla. » *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 40, oct.-déc., pp. 285-324.

FORTES (M.) et EVANS-PRITCHARD (E. E.). — 1964. — *Systèmes politiques africains.* Traduction de P. Ottino, Paris, PUF, 266 p.

GOSSELIN (G.). — 1963. — « Pour une anthropologie du travail rural en Afrique Noire. » *Cahiers d'Etudes Africaines*, 12, III, 4e cah., pp. 511-550.

HAMMOND (P. B.). — 1966. — *Yatenga; Technology in the culture of a West African Kingdom.* New York, The Free Press, London, Collier-Macmillan Limited, 231 p.

HOCHET (J.). — 1964 — *Origines psycho-sociologiques de l'exode rural des jeunes en Haute Volta.* Ouagadougou, 20 p. (inédit).

HOFFMANN (M.). — 1957. — *Problèmes d'enseignement en Haute Volta; Monographie de village mossi.* Bordeaux, Institut des Sciences Humaines Appliquées, 57 p., ill., ronéo.

HOUIS (M.). — 1960. — « Principes d'orthographe du more. » *Notes africaines*, avril, n° 86, pp. 52-55.

ILBOUDO (P.). — 1966. — « Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des Mossi. » *Recherches Voltaïques* 3, Paris, 108 p., ronéo.

IZARD-HÉRITIER (F.) et IZARD (M.). — 1958a. — *Bouna; Monographie d'un village pana de la vallée du Sourou.* Bordeaux, Institut des Sciences Humaines Appliquées, 192 p., ronéo.

IZARD-HÉRITIER (F.) et IZARD (M.). — 1958b. — *Aspects humains de l'aménagement hydro-agricole de la vallée du Sourou.* Bordeaux, Institut des Sciences Humaines Appliquées, 78 p., ronéo.

IZARD-HÉRITIER (F.) et IZARD (M.). — 1959. — *Les Mossi du Yatenga; Etude de la vie économique et sociale.* Bordeaux, Institut des Sciences Humaines Appliquées, (2) +114 p., ill., ronéo.

IZARD (M.). — 1967. — *Introduction à l'histoire des royaumes mossi.* Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 557 p. (inédit).

KABORE (G. V.). — 1962. — « Caractère « féodal » du système politique mossi. » *Cahiers d'Etudes Africaines*, 8, II, 4e cah., pp. 609-623.

KABORE (G. V.). — 1966. — « Organisation politique traditionnelle et évolution politique des Mossi de Ouagadougou. » *Recherches Voltaïques*, 5, Paris, 220 p., ronéo.

LAMBERT (G. E., Cap.). — *Le pays mossi et sa population; Etude historique, économique et géographique suivie d'un essai d'ethnographie comparée.* Ouagadougou, 1907 (inédit). Archives du Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique.

La situation démographique en Haute Volta; Résultats partiels de l'enquête démographique 1960-1961. — 1962. — République de Haute Volta, Service de la Statistique, Paris, 54 p.

MAINET (G.) et NICOLAS (G.). — 1964. — « La vallée du Gulbi de Maradi; Enquête socio-économique. » I.F.A.N.-C.N.R.S., Paris, *Documents et Etudes Nigériennes*, 16, 315 p. +Bibliogr. +Tabl. mat.

MALCOIFFE, JENNY, GILG. — 1964. — *Rapport de tournée dans la région de Pilimpikou (Cercle de Yako).* I.R.A.T.-C.F.D.T., 17 p. (inédit).

MANGIN (E., Rév. P.). — 1960. — *Les Mossi; Essai sur les us et coutumes du peuple mossi au Soudan occidental.* Maison Carrée, 166 p. [1].

MARC (L., Lieut.). — 1909. — *Le pays mossi.* Paris, Larose, 186 p., ill.

MARIE-ANDRÉ DU SACRÉ-CŒUR (Sœur). — 1938. — « La femme mossi; sa situation juridique. » *Ethnographie*, n° 35-36, pp. 15-33.

MEILLASSOU (C.). — 1964. — *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire; De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale.* Paris, La Haye, Mouton et Co., 382 p.

MELINE (J. B.). — 1937-1938. — « Les Sukomse. » *Grands Lacs*, 54, pp. 191-194.

MONTEIL (P. L., Lieut.-Colonel). — 1894. — *De Saint-Louis à Tripoli par le Tchad, 1890-1892.* Paris, Alcan, 463 p., ill., cartes.

OUEDRAOGO (J.) et PROST (A., P.). — 1948. — « La propriété foncière chez les Mossi. » *Notes Africaines*, 38, avril, pp. 16-18.

PAGEARD (R.). — 1963. — « Recherches sur les Nioniossé. » *Etudes Voltaïques*, 4, pp. 5-71.

PAGEARD (R.). — 1966. — « Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossi traditionnelle. » *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXXVI, fascicule 1, pp. 109-140.

PAULME (D.). — 1963. — « Régimes fonciers traditionnels en Afrique Noire. » *Présence Africaine*, 48, pp. 108-132.

PELISSIER (P.). — 1953. — « Les paysans sérères; Essai sur la formation d'un terroir du Sénégal. » *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 22, avril-juin, pp. 105-127.

PELISSIER (P.). — 1968. — *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance.* Saint-Yrieix Imprim. Fabrègue, 939 p.

1. L'ouvrage cité ci-dessus est une copie « pro manuscripto » d'une série d'articles parus sous le même titre, dans *Anthropos* 9, 1-2, janvier-avril 1914, pp. 98-124; 3-4, mai-août 1914, pp. 477-493; 5-6, septembre-décembre 1914, pp. 705-736; 10-11, 1-2 janvier-avril 1915-1916, pp. 187-217; 3-4, mai-août 1915-1916, pp. 323-331; ill.

La revue *Anthropos*, 1914-1916, ne se trouve pas à Ouagadougou; les citations de l'étude du R.P. E. MANGIN ont par conséquent dû être faites d'après la copie « pro manuscripto ».

Périmètre de restauration des sols de Ouahigouya; Projet d'aménagement et de mise en valeur agricole. République de Haute Volta, Communauté Economique Européenne, Groupement Européen de Restauration des Sols. Etude effectuée par Carbon, du Bureau pour le Développement de la Production Agricole. S.l.n.d., 3 tomes, 4 rapports d'études, 1 jeu de cartes (60 p., 101 p. +An., 51 p., 85 p., 68 p., 38 p., 15 p.).

RADCLIFFE-BROWN (A. R.) et DARYLL FORDE. — 1953. — *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique.* Traduction révisée par M. Griaule, Paris, PUF, 527 p.

RAULIN (H.). — 1963a. — « Techniques et bases socio-économiques des sociétés rurales nigériennes ». I.F.A.N.-C.N.R.S. Paris, *Etudes Nigériennes,* 12, 143 p.

RAULIN (H.). — 1963b. — « Enquête socio-économique rurale 1961-1963. I.F.A.N.-C.N.R.S. » Paris, *Etudes Nigériennes,* 14, 142 p. +An.

ROUAMBA (T. P.). — « Yaoghin: Etude d'un terroir mossi ». S.l.n.d., Doc. C.V.R.S., Ouagadougou, n° 236, 59 p. (inédit).

SAUTTER (G.). — 1962. — « A propos de quelques terroirs d'Afrique Occidentale ; Essai comparatif. » *Etudes rurales,* 4, pp. 24-86.

SAVONNET (G.). — 1960. — « Un système de culture perfectionnée, pratiqué par les Bwaba-Bobo-Oulé de la région de Houndé (Haute Volta). » *Etudes Voltaïques,* 1, pp. 19-52.

Secteur de restauration des sols de Ouahigouya. I. « Livret de la carte morpho-pédologique ». Rapport. — II. « Livret de la carte morpho-pédologique », Annexes. — III. « Livret de la carte de végétation ». — IV. « Fiches botaniques ». — V. « Le Faidherbia Albida ». — VI. « Résumés et conclusions ». République de Haute Volta, F.E.D.O.M., Groupement Européen de Restauration des Sols. S.l., avril 1965 (I: 64 p. ; II: non paginé ; III: non paginé ; IV: 54 p. ; V: non paginé ; VI: 10 p.).

SKINNER (E. P.). — 1960a. — « The Mossi pogsioure ». *Man,* 60, février, pp. 20-23.

SKINNER (E. P.). — 1960b. — « Labour migration and its relationship to socio-cultural change in Mossi society.» *Africa,* 30, 4, octobre, pp. 375-401.

SKINNER (E. P.). — 1964a. — *The Mossi of the Upper Volta; The political development of a Sudanese people.* Stanford, California, Standford University Press, 236 p.

SKINNER (E. P.). — 1964b. — « The effect of co-residence of sisters' sons on african corporate patrilineal descent groups. » *Cahiers d'études africaines,* 16, IV, 4e cah., pp. 467-478.

Société d'Aide Technique et de Coopération, Etude sociologique pour un programme de développement de la zone intégrée de Ouagadougou. Ouagadougou, Ministère de l'Economie Nationale, 1964, 99 p. , ronéo.

TAUXIER (L.). — 1912. — *Le Noir du Soudan; Pays mossi et gourounsi.* Paris, Larose, 8 +793 p.

TIENDREBEOGO (Y.). — 1964. — *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou.* Chez le Larhallé Naba, Ouagadougou, 204 p.

VERDIER (R.). — 1965. — « *Chef de terre* » et « *Terre du lignage* »; *Contribution à l'étude des systèmes de droit foncier négro-africains.* Coll. « Etudes de droit africain et malgache », Paris, Lugas, pp. 334-359.

ZAHAN (D.). — 1961. — « Pour une histoire des Mossi du Yatenga. » *L'Homme,* 1, 2, mai-août, pp. 5-22.

Table des illustrations

I. — *Planches photographiques* [1].

I. — Vestiges archéologiques 27
II. — Les autorités politiques 36
III. — Le milieu naturel de Dakola 41
IV. — Paysage et habitat 43
V. — Demeures de chefs 45
VI. — Aménagement des terres 73
VII. — Entretien et restauration de la fertilité des sols 81
VIII. — Nouvelles techniques culturales 89
IX. — Activités de saison sèche 92-93
X. — Masques de feuilles et masques de fibres 99
XI. — Autels et objets magiques 101
XII. — Travaux culturaux 107-109

1. Ordre des photographies sur chaque planche: numérotation de gauche à droite et de haut en bas.

II. — *Figures.*

1. — Croquis de situation de la région de Dakola 12
2. — Principales localités de l'ouest du Mossi et de la région gourounsi autrefois dominée par les Mossi 14
3. — Les précipitations à Yako 20
4. — Les précipitations à Nanoro 21
5. — Croquis physique de la région de Dakola 22
6. — Croquis du commandement régional de Dakola 28
7. — Croquis du commandement régional de Samba 28
8. — Croquis du commandement régional de Batono 29
9. — Répartition des localités selon le nombre des habitants 32
10. — Croquis des cantons et subdivisions du cercle de Yako 34
11. — Croquis des cantons de la subdivision de Samba 34
12. — Structure par âge et par sexe de la population de la subdivision de Samba 37
13. — Croquis des densités de population 39
14. — Croquis du milieu naturel du territoire de Dakola 40
15. — Enclos familiaux à Dakola 46
16. — Croquis de l'enclos familial du chef de Dakola 47
17. — Quartiers sociologiques de Dakola en 1967 49
18. — Ancienneté de l'habitat à Dakola en 1967 51
19. — Distribution des superficies cultivées selon les principales aires géographiques du terroir de Dakola 56
20. — Importance relative des cultures 59
21. — Plan de l'exploitation de Guiguemde Panebsamda (cultures sur champs permanents de l'aire habitée) 60
22. — Distribution des cultures selon les types de champs; pourcentages calculés par rapport à l'ensemble des superficies cultivées 61
23. — Champs individuels 67
24. — Fumure des différents types de champs 83
25. — Outils du cultivateur mossi I 86
26. — Outils du cultivateur mossi II 87
27. — Calendrier agricole 94
28. — Répartition mensuelle du travail agricole 96
29. — Droits fonciers et types de champs 161
30. — Possession et usage de la terre par quartiers 161
31. — Intensité des courants matrimoniaux à Pilimpikou en 1968 182
32. — Répartition des hommes de Pilimpikou selon leur âge et leur état matrimonial 184
33. — Principales formes de mariage et appartenance socio-ethnique des femmes 197
34. — Principales formes de mariage et appartenance socio-ethnique des hommes 198
35. — Principales formes de mariage et polygamie 198
36. — Principales formes de mariage et âge des épouses 199
37. — Principales formes de mariage et écarts d'âge entre époux 199
38. — Evolution de la commercialisation du coton d'exportation dans le cercle de Yako et la subdivision de Samba 233

Table des matières

AVANT-PROPOS 9

INTRODUCTION 11

CHAPITRE I. — *Présentation générale de la région et de la localité de Dakola* 19
Caractéristiques régionales 19
A. Aspects géographiques 19
B. Le peuplement 25
Habitat et paysage agraire à Dakola 39
A. Le milieu naturel 39
B. L'implantation de l'habitat 44
C. Occupation du sol et répartition des cultures 53

CHAPITRE II. — *Les modalités de la production agricole* 63
L'organisation sociale de la production et de la consommation 63
Les conditions objectives de la production 72
A. Description technologique 72
B. Calendrier agricole et temps de travaux 91
Croyances religieuses, procédés magiques, et production 98

CHAPITRE III. — *Formes particulières d'organisation du travail* 105
Le travail communautaire libre 105
A. L'aide réciproque, *rabense* 106
B. Les invitations de culture, *sososе* 115
C. Les sociétés de culture des jeunes, *naam* 125
Le travail salarié 134

CHAPITRE IV. — *Le régime foncier* 139
Implications religieuses et politiques des relations entre les hommes et la terre 139
A. La terre, source de toute vie et cadre géographique de l'organisation sociale ... 139
B. Historique sommaire des relations entre les hommes et la terre dans la région de Dakola 142
Les modalités de l'appropriation et de l'usage de la terre 148
A. Remarques préliminaires 148
B. Les rapports entre l'organisation sociale et le système de répartition des droits fonciers 149
C. Définition des divers droits fonciers actuels et des règles de succession 153
Analyse de la répartition des terres de Dakola entre les unités sociales et à l'intérieur de ces unités 155
A. Les droits de possession 155
B. L'usage de la terre 159

CONCLUSION 165

ANNEXES I. — Le système matrimonial à Pilimpikou 173
II. — Informations sur l'évolution des structures politiques et sur l'action administrative 201
III. — Les migrations 211
IV. — Le développement de la production cotonnière 227

BIBLIOGRAPHIE 241

TABLE DES ILLUSTRATIONS 245

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DES
IMPRIMERIES RÉUNIES
DE CHAMBÉRY
3, RUE LAMARTINE, 3
73 — CHAMBÉRY
EN MARS MCMLXXI
N° 5130

Les Editions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer tendent à constituer une documentation scientifique de base sur les zones intertropicales et méditerranéennes et les problèmes que pose le développement des pays qui s'y trouvent.

CAHIERS ORSTOM.

— *Séries périodiques :*

- **entomologie médicale et parasitologie :** articles relatifs à l'épidémiologie des grandes endémies tropicales transmises par des invertébrés, à la biologie de leurs vecteurs et des parasites, et aux méthodes de lutte.
- **géologie :** études sur les trois thèmes suivants : altération des roches, géologie marine des marges continentales, tectonique de la région andine.
- **hydrobiologie :** études biologiques des eaux à l'intérieur des terres, principalement dans les zones intertropicales.
- **hydrologie :** études, méthodes d'observation et d'exploitation des données concernant les cours d'eau intertropicaux et leurs régimes en Afrique, Madagascar, Amérique du Sud, Nouvelle-Calédonie...
- **océanographie :** études d'océanographie physique et biologique dans la zone intertropicale, dont une importante partie résulte des campagnes des navires océanographiques de l'ORSTOM ou utilisés par lui.
- **pédologie :** articles relatifs aux problèmes soulevés par l'étude des sols des régions intertropicales et méditerranéennes (morphologie, caractérisation physico-chimique et minéralogique, classification, relations entre sols et géomorphologie, problèmes liés aux sels, à l'eau, à l'érosion, à la fertilité des sols) ; résumés de thèses et notes techniques.
- **sciences humaines :** études géographiques, sociologiques, économiques, démographiques et ethnologiques concernant les milieux et les problèmes humains principalement dans les zones intertropicales.

— *Séries non périodiques :*

- **biologie :** études consacrées à diverses branches de la biologie végétale et animale.
- **géophysique :** données et études concernant la gravimétrie, le magnétisme et la sismologie.

MÉMOIRES ORSTOM : consacrés aux études approfondies (synthèses régionales, thèses...) dans les diverses disciplines scientifiques (44 titres parus).

ANNALES HYDROLOGIQUES D'OUTRE-MER : depuis 1959, deux séries sont consacrées : l'une, aux Etats africains d'expression française et à Madagascar, l'autre aux Territoires et Départements français d'Outre-Mer.

FAUNE TROPICALE : ouvrages concernant l'Afrique du Nord, l'Afrique tropicale, Madagascar, la Réunion et la partie orientale de l'Atlantique tropical (18 titres parus).

INITIATIONS/DOCUMENTATIONS TECHNIQUES : mises au point et synthèses au niveau, soit de l'enseignement supérieur, soit d'une vulgarisation scientifiquement sûre (15 titres parus).

TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM : cette collection, très souple dans ses aspects et ses possibilités de diffusion, a été conçue pour s'adapter à des textes scientifiques ou techniques très divers par l'origine, la nature, la portée dans le temps ou l'espace, ou par leur degré de spécialisation (6 titres parus).

L'HOMME D'OUTRE-MER : exclusivement consacrée aux sciences de l'homme, cette collection est maintenant réservée à des auteurs n'appartenant pas aux structures de l'ORSTOM (13 ouvrages parus).

De nombreuses **CARTES THÉMATIQUES,** accompagnées de **NOTICES,** sont éditées chaque année, intéressant des domaines scientifiques ou des régions géographiques très variées.

BULLETINS ET INDEX BIBLIOGRAPHIQUES : Bulletin analytique d'entomologie médicale et vétérinaire (mensuel) et Index bibliographique de botanique tropicale (trimestriel).

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER

Direction générale
24, rue Bayard, PARIS-8e

Service Central de Documentation
70-74, route d'Aulnay, 93-BONDY, FRANCE

Imprimeries Réunies de Chambéry, Chambéry (FRANCE)
O.R.S.T.O.M. Editeur
Dépôt légal : 1er trimestre 1971