

**En Afrique des savanes,
le fractionnement des unités d'exploitation rurales
ou
le chacun pour soi
L'exemple des Moose du Burkina Faso**

Jean-Yves MARCHAL

Géographe ORSTOM, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10

RÉSUMÉ

En prenant l'exemple des Moose, nous montrons ce qu'il est advenu du groupe d'exploitation « traditionnel », perçu comme tel dans le début des années 1910, selon un témoignage de l'époque. Il est question de fractionnements et d'individus de plus en plus isolés face aux difficultés liées au procès de production.

MOTS-CLÉS : Afrique de l'Ouest — Zone soudanienne — Composition du groupe domestique — Fragmentation — Individualisme — Contexte d'émigration.

ABSTRACT

*In the savanas, dividing farms among the Moose of Burkina Faso,
or : each one for himself*

Among the Moose, in Burkina Faso, the farms, which were described by 1910, have been increasingly divided till nowadays. The individuals feel lonely facing the hardships in the farming system and the land is divided in very small plots.

KEY WORDS : West Africa — Sudanese area — Household — Fragmentation — Individualism — Migration.

Les systèmes de production ne cessent d'attirer l'attention à mesure que l'on cherche à diffuser des méthodes agricoles modernes jugées performantes et que l'on s'aperçoit notamment qu'il existe des freins ou des blocages à la diffusion de l'innovation technique en milieu rural. Plus généralement, on s'accorde à reconnaître aux systèmes de production le rôle de clé de voûte de l'organisation économique et sociale, décidant ainsi du maintien ou de la transformation à plus ou moins long terme des sociétés intéressées. Nous parlons ici de sociétés africaines à dominante rurale.

L'analyse des unités d'exploitation rurales en pays *mooga*, dont il va être

question, se situe dans le domaine strict de l'examen structural (1). Il s'agit de définir la communauté de travail, au sens où l'entend GASTELLU (1980), puis de suivre son évolution au cours des dernières décennies. Nous analysons une structure d'exploitation en posant les questions suivantes : s'agit-il de la famille et, dans ce cas, de quelle famille ? S'agit-il d'un groupe rassemblant les « *membres du système de production* » (BONNEFOND, 1980), de l'unité de résidence, du ménage ? Et, le temps passant, nous assisterons à la disparition des centres de décision et à l'évolution de la taille et de la composition de l'exploitation.

En bref, nous allons constater que, dans un ensemble socio-culturel d'une même région de savanes, la notion d'unité d'exploitation subit des variations, même si le thème reste inchangé : il ne s'agit pas seulement de produire mais d'exploiter, de tirer parti d'un espace donné. Pour se reproduire.

QUELLE EXPLOITATION EN PAYS MOOGA ?

Il est coutume de dire qu'en Afrique la famille est le support de l'économie rurale et que, par conséquent, « *l'analyse de la parenté reste un apport essentiel pour comprendre la composition des unités domestiques* » (GASTELLU, 1980). Alors, commençons par le commencement.

En pays *mooga*, nous sommes en présence d'une atomisation de la population en lignages ou fragments de lignage dont le terme invariable est *buudu*.

Il est dans la nature des choses qu'un lignage s'accroisse et se fractionne ; de ce fait, le *buudu* n'est que très exceptionnellement uni-local. L'unité la plus large que l'on puisse rencontrer est le *saka* (plur. *sakse*), qui peut se traduire par « quartier » (sous-entendu : quartier villageois). D'autres unités, de plus en plus restreintes, procèdent de clivages internes au *saka* : les *yiya* (sing. *yiri*), puis les *zakse* (sing. *zaka*) qui sont des segments de *yiri*. Chacune de ses unités a son propre doyen (*kasma*) : *sak kasma*, *yir kasma* et *zak kasma*.

En résumé, le *buudu* est la référence généalogique, le *saka* est l'unité locale homogène du point de vue lignager, le *yiri* est l'unité d'émission et de réception des femmes (ancienne famille « étendue »), ainsi qu'unité domestique de production et de consommation et enfin le *zaka* est l'unité familiale restreinte.

Tout du moins est-ce ainsi que la structure sociale est présentée par les anthropologues quand ils se réfèrent à la société *mooga* « idéale », disons : précoloniale, telle qu'elle persiste dans la mémoire collective et transparaît dans ce qu'il est convenu d'appeler : la tradition orale. En fait, la séparation stricte des sous-ensembles l'emporte aujourd'hui sur l'emboîtement d'unités hiérarchisées. C'est ainsi que le *buudu* n'est plus qu'une référence généalogique délocalisée tandis que la plus grosse unité sociale encore perceptible est le *saka* (ou quartier villageois), ce qui ne signifie pas que les *yiya* (anciennes unités familiales de production) qui le constituent soient restés groupés. Le plus souvent, ces sous-unités de quartier forment des nébuleuses en ordre plus ou moins lâche, selon leur degré de décomposition. Il est donc très rare que les *yiya* correspondent encore aux groupements de personnes apparentées qu'ils étaient autrefois quand chacun d'eux se présentait — selon ce qu'en dit la coutume — comme la superposition (absolue ?) d'une unité segmentaire de lignage, d'une unité d'habitat, d'une unité de détention des droits d'usage de la terre et, enfin (ce qui nous intéresse au premier chef), d'une unité domestique de travail, de production et de consommation. Dans la grande majorité des cas, les *yiya* se sont effrités libérant

(1) *Mooga* (sing.) ; *moose* (plur.) correspondent à l'orthographe officielle, définie par le décret de 1969 de la République de Haute-Volta, de *mossi* (sing.) et de *mossis* (plur.).

autour d'eux une multitude de *zakse*, qui sont devenus aujourd'hui des cellules familiales de production indépendantes. Toutefois, caractère essentiel à retenir, quel que soit le degré de décomposition des anciens segments socio-économiques de la société *mooga*, il n'y a pas de séparation entre groupe et espace quel que soit ce groupe. Aussi l'étude d'un terroir villageois conduit-elle à reconnaître une aire fragmentée en autant de parts qu'il y a eu de segmentations à l'intérieur de la collectivité humaine qui y réside. Et le processus s'est développé jusqu'à faire disparaître les « terres communes » d'antan.

Expliquons-nous sur ce point particulier. A l'intérieur d'un lot de terre remis à un segment lignager fondateur d'un *saka* (quartier), le partage s'est fait entre les *yiya*, chaque *yiri* disposant d'une portion du lot : le *buud zīga*. Cependant, ce n'est pas la totalité de la dotation de terre revenant au quartier qui était naguère partagée. Il existait deux lots : le premier, celui des *buud zīse* (plur. de *buud zīga*) où chaque *yiri* cultivait effectivement son « grand champ » : le *pugkēnga* (plur. *pugkēense*) entouré de parcelles contiguës, plus petites, revenant à chaque *zaka* (la plus petite unité familiale) et le second, celui des « terres communes » où tous les habitants du quartier, de quelque *yiri* qu'ils soient, pouvaient cultiver autant de parcelles qu'ils le pouvaient : les champs personnels (*beolse* ; sing. *beolga*). Mais, une fois encore, l'évolution a joué. A mesure que les effectifs des quartiers ont grossi et que les *zakse* issus des *yiya* sont devenus autonomes, les *buud zīse* se sont agrandis aux dépens des « terres communes », puisque chaque nouveau *zaka* créé a eu droit à un lot de terre lui revenant en propre, sur le même modèle que celui des dotations faites naguère aux *yiya* aînés. Ceci étant, les « terres communes » de chaque quartier se sont amenuisées puis ont disparu. Elles ont été d'autant mieux occupées et divisées que l'ancien habitat groupé a éclaté et que les petites cellules familiales sont venues s'établir en plein champ, chacune d'elles y construisant son habitat.

Telle est l'évolution que nous pouvons saisir en étudiant une carte d'occupation des sols d'un terroir *mooga*.

UNITÉS COALESCENTES OU RUPTURES DE LA CHAÎNE FAMILIALE ?

Dans le procès de production sur lequel le *yiri* était fondé, une distinction très nette apparaissait entre le travail au niveau du *yiri*, le travail au niveau du *zaka* et le travail individuel. Il existait donc à la fois un partage de l'espace et un partage du temps entre les différentes activités. C'est précisément sur la base de cette distinction entre les différentes formes de travail que la fragmentation des *yiya* s'est généralisée depuis le début de la période coloniale (début des années 1910).

« En introduisant l'impôt de capitation l'administration coloniale a fait comme si l'édifice familial était constitué d'une collection abstraite d'individus substituables les uns aux autres. L'implicite de la capitation a été récupéré comme discours explicite sur le caractère inéluctable de l'atomisation du yiri : puisque chacun était imposé, chacun paierait son impôt, autrement dit : chacun produirait par son travail une quantité de grains équivalente au montant de la capitation. Cette société a (donc) fait l'expérience de ce que la manipulation des grains n'est pas de même nature que celle de la monnaie (...) : par la médiation d'un travail posé comme étant à finalité primordiallement collective, la terre communautaire produit des biens agricoles endo-stockés, endo-distribués, endo-consommés. Pour le paiement de l'impôt, c'est une finalité de nature individuelle

qui surdétermine le caractère atomisé de la quête de l'argent, reçu à l'extérieur de la communauté en contrepartie d'un travail étranger à l'activité traditionnelle, et donnée à l'extérieur de celle-ci, puisque à l'administration (...). L'espace du yiri n'intervient donc (plus) dans cette circulation monétaire (...). Nous assistons ainsi, au lendemain de la guerre de 1914-1918, (...) à l'initialisation d'un lent effritement du yiri» (IZARD, 1980, pp. 212-213).

TAUXIER (1917) a été témoin de cette autonomisation des *zakse*. Il écrit :

« La famille totale (entendons le yiri pour la bonne compréhension de notre exposé), dans toute son extension, comprend généralement 100 à 150 personnes et plusieurs habitations séparées (...) Si la famille mossi était absolument communautaire et parfaitement intégrée, les 100 à 150 personnes habiteraient et travailleraient ensemble (...), formeraient un tout compact (...). Un degré de communauté moins accentuée, mais encore très appréciable, serait que l'habitation formât un groupement économique compact (...), toutes les personnes qui l'habitent travaillant et consommant ensemble sous l'autorité et la direction du chef de maison. En fait, chez nos Mossis, il y a une désintégration avancée de la famille. Dans chaque maison, il y a des groupes de travail qui varient en nombre d'après l'importance de la maisonnée (...); un groupe de travail se compose de deux à plusieurs ménages (2). Il faut en venir au groupe de travail pour avoir le groupe économique réel. »

L'auteur reconnaît, qu'au moment où il écrit, l'éclatement des familles est un phénomène en cours. Il remarque qu'au milieu d'une multitude de groupes de travail, dont les plus petits sont composés d'une douzaine de personnes et la majorité de 18 à 20 personnes, se détachent toujours des groupes de 70 à 80 personnes, voire de 100 à 160 personnes, notamment dans les familles des chefs de village et des grands dignitaires.

Plus précis encore, TAUXIER détaille le processus des scissions familiales :

Les frères mariés ne travaillent plus pour le chef d'habitation mais à part. Les fils mariés travaillent pour leur père tant qu'il vit (...). C'est au moment du décès des pères de famille (...) que les groupes de travail se remanient pour se diviser. En fait, ces groupes sont en voie d'accroissement constant (...). »

Ce témoignage est suffisamment explicite pour ne pas le doubler d'un commentaire de notre part. Retenons seulement que l'évolution s'est poursuivie puisque, à titre d'exemple, les plus grosses unités agraires que nous avons recensées dans les années 1970 rassemblent à peu près le même nombre de personnes résidentes que les plus petites observées dans les années 1910, soit une douzaine de personnes.

IZARD (1980, pp. 302-304) expose la manière dont le travail était réparti au sein de l'ancienne unité domestique : le *yiri*.

Sur le champ commun (*pugkêenga*) ou, ce qui revient au même, sur l'ensemble des parcelles « détenues » par le chef de *yiri*, le groupe familial était astreint à travailler au moins le tiers du temps, pendant toute la durée du cycle cultural. Un second tiers (ou un peu plus) était consacré aux activités sur les champs communs d'importance secondaire, propres à chaque *zaka* et, dans ce

(2) Un « ménage » est, d'après TAUXIER, composé de six personnes : moyenne calculée sur la base d'un recensement d'une vingtaine de villages aux alentours de Ouahigouya, en 1914.

cas, la totalité de la main-d'œuvre de chaque *zaka* était concernée. Enfin, le dernier tiers (ou un peu moins) était laissé libre pour que les membres de tous les *zakse* composant le *yiri* puissent cultiver leurs champs individuels (3).

Au trois temps particuliers correspondaient donc trois activités hiérarchisées, de la plus communautaire à la plus individuelle. Notons, cependant, que le *beolga* pouvait tout aussi bien être le lieu d'une activité strictement personnelle que d'une activité « semi-collective », dans la mesure où les co-épouses pouvaient s'entraider et les enfants travailler avec leur mère. La distinction la plus fondamentale entre les trois activités (localisées en trois lieux) tenait donc surtout au partage ou à l'absence de partage de la production résultant du travail.

La production du *pugkêenga* était placée sous le contrôle direct du chef de *yiri* (ou *yir-kasma*) et celle du champ de *zaka* sous le contrôle du *zak-kasma*, à charge pour eux d'en faire la répartition entre ceux qui avaient participé au travail, et donc de subvenir à leurs besoins les plus élémentaires. La production des *beolse* demeurait, au contraire, sous la seule responsabilité des titulaires de ce type de parcelles.

La complémentarité, ou la conjonction, entre un domaine familial collectif, celui propre à chaque *zaka* et, enfin, un domaine strictement personnel, constituait donc le fondement de la structure sociale de production, articulé sur des « centres de décision » hiérarchisés.

QUI PRODUIT ET QUI CONSOMME ?

On pourrait penser que, suivant la hiérarchisation des activités sur les champs, la production des *beolse* n'était consommée qu'en dernier ressort, celle des champs de *zakse* en seconde position, tandis que la production collective du *pugkêenga* était, une fois divisée, consommée en premier. Mais tel n'est pas le cas, au moins dans la région mossi où nous avons séjourné (le Yatênga). La consommation des produits en provenance des différents types de champ se faisait (et se fait toujours) précisément dans l'ordre inverse. Les femmes puisaient d'abord dans leurs greniers, pour elles-mêmes, leurs enfants et leur mari. Puis, une fois ces greniers épuisés, ceux des champs collectifs de *zaka* étaient ouverts pour la consommation interne au *zaka*. Enfin, seulement, et *in extremis*, les portes des greniers, où était déposée la récolte du *pugkêenga*, étaient ouvertes à leur tour sous le contrôle du chef de *yiri*; c'est-à-dire au moment de la soudure, quand les travaux des champs avaient repris et qu'il fallait nourrir ceux qui semaient et sarclaient sur le *pugkêenga*.

Ce mode de distribution a sans doute pu fonctionner sans trop de heurts dans le contexte d'une société régie par des préceptes de stricte dépendance à l'égard des chefs et des « doyens », quoique en période de disette le fait d'ouvrir les greniers collectifs *in extremis* ait pu attiser les dissensions entre les dépendants et les aînés. Mais avec l'introduction de l'impôt de capitation, et donc avec la nécessité pour chaque homme marié de mettre en réserve la quantité de grains équivalente à l'imposition requise, il est évident que les rivalités n'ont pu que se révéler puis se développer au sein des *yira*. Il est facile d'imaginer que les chefs de

(3) Ce partage du temps pouvait se faire sur la base de la journée : le matin, travail sur le *pugkêenga*; à la mi-journée, travail sur les champs de *zaka* et, en fin de journée, sur les *beolse*. Cependant, dans l'ordre de priorités et en fonction de l'urgence du moment, le travail sur les champs personnels pouvait être abandonné au profit de celui réclamé par les champs de *zakse*; ce dernier pouvait, à son tour, être arrêté au profit du travail le plus collectif de tous, sur le *pugkêenga*.

zaka ont dû réclamer plus tôt l'ouverture des greniers collectifs et ce d'autant plus que le taux de l'impôt augmentait d'année en année. Les tensions ont dû être encore avivées lorsque les récoltes étaient déficitaires.

Sur cet aspect de la question, TAUXIER apporte une nouvelle fois son témoignage. Il ne dit pas que l'impôt est l'élément perturbateur du système (il ne fait pas la relation) mais il écrit :

Il paraît que c'est depuis cinq-six ans que l'habitation se désintègre (...). A noter qu'en 1914, l'année de famine, la communauté s'est rompue (...) chaque ménage cherchant lui-même sa nourriture et travaillant à part. Cela prouve l'influence destructrice de la misère et des catastrophes violentes sur les communautés. Les chefs d'habitation ne pouvant plus nourrir les membres de l'habitation, disent à chacun de se tirer d'affaire. C'est un sauve-qui-peut économique (1917, pp. 528-531).

L'éclatement des grandes familles en petites unités a entraîné la disparition des *pugkéense*. De même, à mesure que l'autonomie a été reconnue aux sous-groupes composant les *zakse*, les champs communs de *zakse* se sont eux-aussi réduits au point de ne plus être que des *champs de ménage* relevant de ceux que nous nommons aujourd'hui chefs d'exploitation. Ce qui était complémentarité est devenu opposition entre les principes collectifs et les aspirations individuelles. Une fois scindées, les unités ont agi suivant des contraintes et des logiques différentes.

Fixons maintenant notre attention sur les sous-unités actuelles ou *ménages* et observons la dynamique qui les anime à leur tour, dynamique apparaissant sous la forme d'une multiplication des *beolse* sous les deux formes que nous leur connaissons : prêts internes à l'exploitation (notamment, parcelles prêtées par les maris à leurs épouses) et prêts externes à l'exploitation (notamment, prêts accordés aux femmes par d'autres chefs de ménages ou d'exploitation).

Entre les chefs d'exploitation ou les chefs de ménage (fils ou frères mariés du chef d'exploitation) et leurs épouses, la question de la distribution de la production paraît de plus en plus difficile à régler du fait que chaque épouse a son ou ses grenier(s) distinct(s) des greniers collectifs du ménage, dont le responsable n'ouvre les portes qu'une fois épuisés les greniers des épouses. A titre d'exemple, voici comment la distribution de la production céréalière provenant des différents champs se fait chez un exploitant (enquête dans le Yaténga).

Dans un premier temps, chacune des épouses prépare le repas, chaque jour, pour elle et ses enfants, en puisant dans les greniers où se trouve la production de ses *beolse*. En plus, à tour de rôle (un jour sur deux environ), chaque épouse, toujours en prélevant sur sa propre récolte, prépare le repas du mari et de son jeune frère célibataire. Cette pratique se poursuit jusqu'à ce que les greniers des femmes soient épuisés. C'est alors que, dans un second temps, le mari (chef d'exploitation) distribue chaque jour à sa première épouse le mil nécessaire à la préparation des repas de tous les membres du petit groupe, étant entendu que chaque épouse continue séparément à préparer la nourriture de ses propres enfants.

Les hommes disent que les femmes sont réputées pour ne jamais manquer de mil, bien qu'elles se plaignent de ne jamais en avoir. Elles détourneraient une partie de leur réserve pour leur seul bénéfice (fabrication de bière de mil, vendue sur les marchés). En revanche, les femmes accusent volontiers les hommes de les rationner pour réaliser, à leur insu et à celle de leurs enfants, des économies dont ils seraient les seuls à bénéficier (dépenses personnelles ou achat de petit bétail). Il s'agit, bien entendu, de récriminations formulées sur le ton de la plaisanterie (au moins devant les étrangers) mais celles-ci recèlent un fond de vérité, à savoir que chacun des protagonistes cherche à tirer le meilleur profit possible de sa propre production.

« La vie économique du ménage recèle une contradiction, qui ne peut être surmontée à la satisfaction de tous, entre la stricte séparation des budgets de l'homme et de chacune des femmes, d'une part, et l'inéluctable communauté qui lie, de bon ou de mauvais gré, les membres du ménage entre eux, d'autre part. L'organisation de la répartition des céréales au sein du ménage n'est pas séparable d'un perpétuel ajustement de rapports de force, tel que le mari essaie de ne distribuer son mil que le plus tard possible, tandis que ses femmes entreprennent très tôt de l'obliger à puiser dans ses greniers » (IZARD, 1980, p. 303).

Toujours est-il que, contrairement à ce qui est souvent dit, les champs des femmes ne sont pas des petits « carrés de terre » qui leur seraient concédés pour elles seules. C'est une nécessité pour elles de cultiver ; c'est une obligation qui leur est faite. L'Islam ne change rien à cette situation. Retenons que leur production, dite personnelle, leur est retirée et que, s'il leur reste quelque chose, il ne peut être utilisé « personnellement » qu'avec l'accord du mari.

Ajoutons que ces rapports de force ne doivent pas être ramenés aux seuls rapports entre les deux sexes. Il arrive, en effet, que la répartition des prêts de parcelles accordés aux femmes par leur époux, d'une part, et le partage des céréales puisées dans les greniers du ménage, d'autre part, ne soient pas des plus rigoureux. Cette inégale répartition peut être cause de tensions entre les co-épouses et ce d'autant plus que, lorsque le moment est venu pour le chef de ménage d'ouvrir ses greniers, ce dernier ne se charge pas personnellement de distribuer les grains à chacune de ses épouses, mais remet la ration journalière à la première d'entre elles : la *pugkeema* (littéralement : « celle qui dit ce qu'il faut faire »). C'est la première épouse qui organise le travail des femmes et distribue les céréales. Là encore, même si la répartition du mil du mari ne doit pas, en principe, être sujet de discorde, il est possible, si la ration est faible (et nous venons de voir que la distribution peut être parcimonieuse), que des rivalités entre co-épouses soient alors à noter en fonction du nombre d'enfants qu'elles ont à charge.

Il est aisé de comprendre que, dans les conditions qui viennent d'être énoncées, l'intérêt des femmes soit de s'assurer le maximum d'indépendance vivrière. Aussi cherchent-elles à se « débrouiller seules » en empruntant des parcelles autres que celles accordées par leur mari. Elles empruntent à d'autres hommes, qui sont toujours des aînés par rapport à leur époux. Pour ce faire, elles usent volontiers du fait qu'elles sont étrangères au village ou au quartier de leur époux et qu'il faut les aider. A ce propos, CLAIRIN (1970) indique que 91 % des hommes sont nés dans le village où ils sont recensés contre 54 % des femmes ; 31 % viennent de villages voisins et 15 % d'une autre circonscription administrative.

L'obtention d'une parcelle est un droit reconnu par la coutume, dès lors que la parcelle répond aux obligations domestiques. Dans le cas où le mari ne peut donner une terre, parce qu'il n'en a pas en suffisance, qu'il ne jouit pas de ses biens (lui-même ayant emprunté), ou qu'il ne veut pas agréer la demande de son épouse, il incombe à l'instance supérieure (frère aîné, doyen du quartier) de résoudre le problème. Ce doyen octroiera toujours, après arrangement avec d'autres aînés, une parcelle qui sera remise à la bénéficiaire comme une aide (voire un don) de la part de la « grande famille » de son mari.

Signalons enfin que l'émigration des hommes vient renforcer la recherche « nécessaire » de parcelles. Quand le chef de famille est absent, et même s'il confie sa ou ses épouses à son père ou à son frère aîné, pendant que, de son côté, il part seul ou accompagné d'une de ses épouses, les femmes ressentent encore davantage le besoin de demander des parcelles qu'elles cultivent avec l'aide de leurs enfants, parfois.

CONCLUSION :
LE « CHACUN POUR SOI » OU L'INDÉPENDANCE DES FEMMES

L'observation de cette tendance à l'indépendance féminine doit être complétée par une dernière remarque concernant la fragilité des liens matrimoniaux. La fréquence élevée des séparations de courte ou de longue durée, voire des séparations définitives, est en effet notable pour qui se trouve baigné dans la vie d'un village plusieurs mois durant.

Nous ne disposons pas sur ce sujet d'un recensement précis mais nous pouvons estimer que 20 à 30 % des femmes mariées ont divorcé au moins une fois. Nous ne comptons pas les femmes qui, pour une durée plus ou moins longue, ont « fui » en Côte d'Ivoire, seules ou en compagnie d'autres hommes. A la mobilité de ceux-ci (migration) s'ajoute une double mobilité des femmes (migration et mobilité matrimoniale). CAPRON et KOHLER (1975) ont observé, sur une durée de douze ans (1961-1973), 35,6 % de mariages dissous. Ils précisent :

« Dans un peu moins de deux cas sur trois, la femme, si l'on se fie aux déclarations recueillies, agit seule ; ce sont les difficultés rencontrées dans la vie conjugale (...) qui la pousse à abandonner son époux. Cette prédominance de la dissolution par divorce à l'initiative de l'épouse se retrouve quelle que soit la catégorie de mariage » (traditionnel ou musulman).

Ceci signifie qu'un nombre appréciable de femmes ont changé de cellule domestique et qu'en conséquence elles ont bénéficié, pendant un certain temps, de prêts de parcelles dont elles ne disposent plus, étant entendu qu'elles jouissent dans le moment présent de nouveaux prêts concédés par leur nouveau mari ou d'autres membres de la famille de celui-ci. L'instabilité matrimoniale entraîne donc, en contrecoup, l'instabilité de l'usage de terres prêtées.

PAGEARD (1969) a relevé que : *la contribution de l'épouse aux charges du ménage est supérieure à celle du mari. L'économie mossi repose en grande partie sur le travail féminin, et ceci fait contraste avec l'effacement de la femme dans la direction des affaires familiales.*

Pour sa part, le *Coutumier mossi du Yatenga* fixe comme règle que *le mari doit nourrir et habiller sa femme et ses enfants* (article 78), mais la réalité est autrement plus nuancée : *le mil est la seule chose que le mari est tenu de procurer à la femme (...); c'est le mwende, que la femme reçoit vers cinq heures du soir. Parfois, il se passe deux ou trois jours sans qu'on lui donne la mesure habituelle de mil. Le mari trouvant toujours à manger chez la rumde (la « femme préférée »), les autres femmes doivent se débrouiller* (OUEDRAOGO, 1951, p. 47, cité par PAGEARD, *ibid.*).

L'habillement étant réglé une fois l'an, anciennement par la remise d'un panier de coton et actuellement par l'achat de quelques pagnes, la seule véritable obligation d'un homme marié vis-à-vis de sa ou de ses épouse(s) peut se résumer au règlement de l'impôt personnel de celle(s)-ci, tant qu'elle(s) participe(nt) aux travaux sur les *champs de ménage*.

C'est précisément (et encore) à propos de l'impôt que l'on peut atteindre à la séparation la plus complète des productions à l'intérieur du ménage. Il arrive, en effet, que la femme propose au mari d'apporter sa quote-part à l'impôt familial. Si le mari est dans le besoin, il a des difficultés à repousser cette offre et, même

sans qu'il le soit, il peut agréer cette proposition par simple commodité. Mais dès la permission donnée, l'épouse dispose alors intégralement et définitivement de sa production, qu'elle peut gérer comme bon lui semble. Dans certains cas, parmi les plus caricaturaux, l'épouse ne participe même plus au travail sur les *champs de ménage*, ceux-ci étant devenus les « champs du mari ». C'est de cette façon — la seule à notre connaissance — qu'une femme, après avoir accédé à sa complète indépendance, peut devenir propriétaire d'un troupeau de chèvre : capital mobile pouvant lui permettre de faire face à toute éventualité : mauvaise récolte ou rupture consommée de l'alliance matrimoniale.

Les cas de femmes « maîtres d'exploitation » sont pourtant rares. C'est un statut temporaire représenté seulement par les veuves. Du fait de la fragmentation des unités domestiques, il arrive que des hommes âgés ne vivent qu'en compagnie de leur(s) épouse(s). C'est souvent le cas quand les enfants sont, soit établis à la périphérie des terroirs, soit ont quitté le village. Si le vieil homme meurt, trois possibilités s'offrent à l'épouse : elle reste seule ; elle est prise en charge par un des frères cadets du défunt ou par un de ses fils ou, ultime solution, regagne son quartier d'origine.

Retenons le cas de la veuve restée seule. Ou bien elle est âgée et, dans ces conditions, elle sera prise en charge par des parents, ou bien elle est encore jeune, avec des enfants. C'est seulement dans ce cas précis que l'on peut rencontrer des femmes devenues (accidentellement) chefs d'unités domestiques. Elles ne le restent pas longtemps. Ou bien elles se remarient et leurs parcelles sont reprises par la famille du mari défunt, ou bien elles attendent qu'un de leur fils (revenu, par exemple, de la Côte d'Ivoire) prenne la direction de l'exploitation. Le statut de femme-chef d'exploitation ne peut être que transitoire.

**

De l'examen auquel nous venons de procéder se dégage le constat d'une exploitation agraire évanescence dont le dernier fragment encore perceptible est celui de l'*unité minimale de résidence* habitée par le *ménage* : un homme, sa ou ses épouse(s), ses enfants non mariés, auquel se rattache parfois et de manière temporaire un ascendant ou proche parent. Nous sommes même en droit de nous demander si l'appellation de « chef » d'exploitation est toujours pertinente quand ce « chef » n'est plus responsable d'un ensemble mais d'un frêle agrégat de forces désunies, chacun des co-résidents cultivant pour son propre compte des parcelles éclatées témoins d'un ancien patrimoine familial.

Assiste-t-on donc à l'aboutissement d'un processus inéluctable de désagrégation des groupes familiaux d'exploitation ? A l'intérieur du pays mossi : oui. Mais cela ne signifie pas que les forces ne se reconstituent pas ailleurs. A contre-courant, on assiste dans les aires d'accueil où s'établissent, depuis les années 1920, des ménages mossi, au renforcement de ces derniers par l'arrivée de parents ; ce qui provoque la constitution de *zakse*. Ceux-ci s'étoffent jusqu'à pouvoir constituer des *yiya* qui, groupés, forment les quartiers mossi des villages de l'Ouest burkinabe ou de la Côte d'Ivoire.

Si la division des ensembles socio-économiques et résidentiels l'emporte aujourd'hui en pays mossi, le champ spatial des Mossi (BENOIT, 1973) montre en de multiples lieux l'organisation de groupes d'exploitation étoffés comme il en existait naguère dans les vieilles chefferies précoloniales.

Paris, août 1986

BIBLIOGRAPHIE

- BENOIT (M.), 1973. — «Le champ spatial des Mossi dans les pays du Voun-Hou et de la Volta Noire (cercle de Nouna, Haute-Volta)», *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.*, vol. X, n° 1 : 115-37.
- BERTRAND (G.), 1975. — «Pour une histoire écologique de la France rurale», *Histoire de la France rurale*, Seuil, Paris, t. 1.
- BONNEFOND (P.), 1980. — «L'étude de la force de travail en milieu rural africain», *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.*, vol. XVII, nos 1-2 : 117-23.
- CAPRON (J.) et KOHLER (J.-M.), 1975. — «Migrations de travail et pratique matrimoniale», *Enquête sur les mouvements de population à partir du pays mossi*, Min. COOP. — ORSTOM, Paris-Ouagadougou, t. 2, fasc. 2.
- CLAIRIN (P.), 1970. — *Enquête démographique par sondage en République de Haute-Volta : 1960-61*, INSEE-COOP., Paris, 2 tomes.
- GASTELLU (J.-M.), 1980. — «Mais où sont donc ces unités économiques que nos amis cherchent tant en Afrique?» *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.*, vol. XVII, nos 1-2 : 3-11.
- IZARD (M.), 1980. — *Les archives orales d'un royaume africain. Recherche sur la formation du Yatênga*, Thèse, Univ. Descartes, Paris.
- PAGEARD (R.), 1969. — *Le droit privé des Mossi : tradition et évolution*, CNRS-CVRS, Recherches voltaïques, t. 10-11.
- TAUXIER (L.), 1917. — *Le Noir du Yatênga*, Larose, Paris.