

## Aînés, aînées ; cadets, cadettes

### Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) -

par Marc-Éric GRUÉNAIS (1)

Dans la perspective désormais devenue classique de l'appréhension de la relation aîné/cadet, les femmes n'apparaissent guère autrement qu'en tant qu'individus contrôlés qui servent le jeu du rapport de domination/subordination entre aînés et cadets. Autrement dit, puisque les femmes et leur production, c'est-à-dire leur travail et leurs enfants, permettant d'accéder au prestige social et à la richesse économique, en contrôlant, et par là-même, en limitant l'accès de certains individus à ces femmes sources de richesses, on parvient à contrôler ces individus et à les maintenir dans la dépendance de celui qui contrôle la circulation des femmes. Cette modalité de la domination, dans des sociétés où la

(1) L'appellation « Mossi » est utilisée pour désigner un vaste ensemble ethniquement et socialement hétérogène (tous les groupes représentés dans le pays mossi ne relèvent pas de la catégorie vernaculaire *moose* qui est à l'origine du terme francisé « Mossi »). Le pays mossi regroupe au moins deux millions et demi d'individus sur une zone qui correspond approximativement au bassin de la Volta Blanche. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à la veille de la colonisation, le pays mossi était divisé en dix-sept royaumes dont les plus anciens remonteraient à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Dans cet ensemble de royaumes, deux formations étatiques ont prédominé, tant par leur importance numérique que par leur rôle dans l'histoire politique de cette région : le Yatenga, au nord, et le royaume de Ouagadougou, au centre. C'est avant tout une langue commune (le *moore*) à l'ensemble des Mossi et un même système politique et social qui fait l'unité du pays mossi. Mais, en dépit de l'unicité du système dans l'ensemble du pays mossi, des différences importantes existent entre les unités politiques (royaumes ou unités politiques internes aux royaumes). Etant donné ces disparités, nous ne saurions prétendre à un niveau de généralité qui embrasserait l'ensemble du pays mossi. Dans cet article, il s'agira des Mossi du centre ; nous spécifierons lorsqu'il sera question des Mossi d'autres régions. Les informations que nous présentons proviennent, pour la plupart, d'une enquête menée de décembre 1979 à octobre 1980 dans une unité politique interne à l'ancien royaume de Ouagadougou ; cette enquête a pu être effectuée grâce au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France que nous tenons à remercier ici.



domination ne passe pas par le contrôle des moyens de production, peut être actualisée dans plusieurs contextes (lignager, politique, domestique). Dans le contexte de l'« univers domestique », c'est-à-dire dans le contexte des relations entre individus considérés dans leur appartenance à des unités domestiques, celui qui domine est l'aîné, celui qui est dominé est le cadet. Le cadet travaille pour l'aîné et dépend de lui pour acquérir une femme, femme qui sera pour le premier le moyen de se promouvoir au rang d'aîné ; l'aîné contrôle la circulation des femmes en étant le détenteur des richesses qui autorisent l'accès aux femmes et dispose ainsi d'un moyen pour retarder la promotion du cadet (2). Mais dans des sociétés où la production est très individualisée et où l'alliance ne donne lieu à aucun transfert de richesse, comment s'exprimera la relation aîné/cadet ? D'autre part, un tel raisonnement, pour « universellement » valable et reconnu qu'il soit, du moins dans son principe, considère qu'il n'y a d'aînés et de cadets que d'hommes ; la femme, quant à elle, apparaît comme l'instrument de la domination des aînés sur les cadets. Ne pourrait-on pas, cependant, étendre cette opposition aîné/cadet aux relations des femmes entre elles ?

Après avoir présenté le « contexte domestique » dans lequel nous situerons pour appréhender la relation aîné/cadet, nous envisagerons successivement les différentes étapes parcourues par les hommes et par les femmes dans l'« univers domestique » mossi pour montrer que la relation aîné/cadet peut être appréhendée autrement qu'en fonction de la dépendance économique et de la dépendance matrimoniale, d'une part, et que les femmes, bien loin d'être l'instrument de la domination des aînés sur les cadets, prennent une part active à ce processus de domination, d'autre part.

### 1. Morphologie des localités et des unités domestiques

Dans les limites de l'ancien royaume de Ouagadougou, les localités, qui peuvent comprendre de 50 à 5 000 habitants (Skinner, 1964 : 24), présentent des différences très sensibles dans leur organisation. Les localités peuvent regrouper des membres d'un ou plusieurs segments de patri-lignage ou *buudu* (3) (la résidence est patri-virilocale). Selon leur taille,

(2) Cf. MEILLASSOUX, Cl. « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance. » *Cahiers d'Études Africaines*, 4, décembre 1960 : 38-66 ; et *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, paris-La Haye, Mouton, 1964, 382 p.

(3) Là où bon nombre de langues africaines différencient les niveaux de segmentation en appliquant un terme spécifique à chacun de ces niveaux, le *moore* n'utilise guère que le terme *buudu*. Le champ sémantique du terme *buudu* est très étendu puisque ce terme peut aussi bien s'appliquer aux hommes qu'aux animaux ou aux choses ; dans ce sens général, il désigne un ensemble dont les éléments, indépendamment de leur nature, sont de la même espèce. Dans une acception particulière qui renvoie aux groupes de descendance, le terme *buudu* est utilisé pour désigner tous les ensembles de parents en ligne agnatique, depuis le lignage jusqu'au segment localisé.

elles seront composées d'un ou plusieurs « quartiers » (4) ou *sakse* (sing. *saka*) ; ces « quartiers » ne regroupant pas toujours des membres d'un même *buudu*. D'autre part, indépendamment de la composition lignagère des localités, c'est-à-dire que ces localités soient composées d'un ou plusieurs « quartiers » regroupant des membres d'un ou plusieurs *buudu*, certaines seront sous l'autorité d'un *kasma*, « doyen » de lignage, d'autres seront sous l'autorité d'un *naaba*, « chef » (5).

Enfin, les localités pourront être intégrées de manière très diverses dans les unités politiques du royaume et cela quelque soit leur composition lignagère et l'autorité à laquelle elles sont soumises : certaines seront directement dépendantes du « roi », d'autres seront sous l'autorité d'un chef local qui peut soit dépendre directement du « roi », soit dépendre d'un chef régional qui à son tour dépendra du « roi ». De plus, le royaume est divisé en unités « religieuses » de maîtrise de la terre qui ne coïncident pas toujours avec les unités politiques.

La diversité des formes d'organisation des localités, les manières différentes dont elles s'intègrent dans des unités politiques et « religieuses » rendent peu pertinent l'emploi du terme « village » pour décrire les localités mossi. La simple observation de la répartition de l'habitat illustre la difficulté d'isoler une entité villageoise en pays mossi : ce que l'administration coloniale a nommé « quartiers » ne sont, en fait, que des îlots d'habitations, éloignés les uns des autres, et dont on ne saurait dire, a priori, s'ils forment une localité à eux-seuls ou s'ils se rattachent à tel « quartier » plutôt qu'à tel autre pour former une localité (6). De plus, les relations entre « quartiers » d'une même localité sont souvent très tenues.

L'absence de modèle villageois chez les Mossi du centre est important à souligner puisque, comme nous le verrons, les associations ou les solidarités générationnelles qui se créeront ne seront pas toujours en relation avec une unité sociale que l'on peut strictement circonscrire dans l'espace. Autrement dit, on ne trouvera pas toujours une entité villageoise qui s'efforcera d'assurer une cohésion « supra-lignagère » « en se donnant une

(4) Selon Lacoste (1966 : 6-7) : « on compte le plus souvent 4 quartiers par « villages », chacun des « villages » rassemblent en moyenne 70 à 75 familles (90 dans le cercle de Bousse, 51 dans celui de Ziniare). Celles-ci correspondent à des effectifs assez inégaux et le quartier qui compte de 15 à 20 familles, rassemble en moyenne de 100 à 200 personnes (114 dans le Kombisiré, où la famille est en moyenne de 7 individus ; 258 dans le cercle de Bousse où la famille dépasse 12 personnes ».

(5) Le *kasma* s'oppose au *naaba*, du point de vue de l'autorité, en ce que le premier tient son autorité de son rang et de son âge au sein de son lignage (théoriquement, le *kasma* est l'homme le plus âgé de la génération la plus ancienne) ; le second est nommé par un *naaba* « supérieur », un homme pouvant être nommé *naaba* à la condition que son père fut lui-même *naaba*.

(6) Bien souvent, deux « quartiers » de deux localités distinctes sont plus rapprochés que deux « quartiers » d'une même localité. L'analyse des cartes et des photographies aériennes ne permet pas davantage d'isoler, physiquement, une « entité villageoise » : « la lecture de la carte ne permet pas toujours de préjuger de l'appartenance d'un enclos familial à tel ou tel quartier et l'on peut passer d'un village à l'autre sans qu'apparaisse une solution de continuité dans le paysage. Cette dilution de l'habitat rend très difficile la distinction d'entités villageoises bien définies » (Lahuec, 1971 : 24-25).

organisation dans le temps qui vient renforcer son inscription sur le sol » (Paulme, 1971 : 11).

Au sein des « quartiers », les unités domestiques apparaissent très individualisées. Si la « modernité » a certainement renforcé cet « individualisme », mossi, ce phénomène ne semble cependant pas récent puisque dès 1912 Tauxier remarquait pour le royaume de Ouagadougou : « La famille mossi est une famille décommunautarisée en partie, voilà la première constatation que nous avons à faire... cette famille est même très décommunautarisée mais pas partout de même » (Tauxier, 1912 : 542) ; observant plus loin que le type de famille le plus répandu était celui où chaque ménage habitait et travaillait à part et où les filles n'étaient pas mariées par leur père mais par le « chef de famille » (ibid. 544). En 1914, Mangin fait des observations identiques pour l'est du pays mossi. La conquête coloniale française du pays mossi s'achevant en 1896, il est peu probable qu'en moins de 20 ans l'administration française fut suffisamment implantée pour avoir déstructuré l'organisation familiale dans l'ensemble du pays mossi au point de « décommunautariser » totalement une cellule familiale initialement « communautaire ». Selon toute vraisemblance, l'« individualisme » mossi est antérieur à la colonisation.

Aujourd'hui, les unités domestiques mossi n'offrent pas une image très différente de celle décrite par les auteurs anciens. La plupart du temps, l'unité domestique (*zaka*, plur. *zakse*) est réduite à la famille polygyne qui constitue l'unité de production et de consommation ; parfois elle regroupe deux hommes mariés et leur famille (un père et un fils, ou un frère aîné et un frère cadet. Il est rare de trouver aujourd'hui plus de deux hommes mariés cohabitant au sein du même *zaka*.

L'autonomie des familles polygynes dans le domaine économique ne recouvre pas toujours une autonomie totale du point de vue social. Bien évidemment, aucune unité domestique n'est totalement indépendante, socialement parlant, dans la mesure où leurs membres font partie d'un lignage et sont donc soumis aux obligations que confèrent l'appartenance à ce lignage. Mais, si nous nous attachons plus particulièrement à l'« univers domestique » en nous interrogeant sur le « premier niveau » en prise de décision, dans l'ordre de la segmentarité, qui contrôle la reproduction économique et sociale des unités domestiques, alors peuvent apparaître des unités plus larges que l'unité de production et de consommation. S'il existe, au sein des « quartiers », des enclos familiaux isolés et totalement indépendant, on observe également des regroupements de familles polygynes (de trois à cinq en moyenne) qui forment alors un même ensemble d'habitations ou *yiri* (plur. *yiya*) ; chaque *zaka* conservant une totale autonomie économique au sein de ces *yiya*. Ces *yiya* regroupent des « frères » et/ou des « pères », réels ou classificatoires, dont l'un d'entre eux, le *yirsoba* (« maître du *yiri* ») est dit « à la tête » de cet ensemble. « Être à la tête » signifie être celui qui donnera les « filles » du *yiri* ou sera le destinataire des dons de femmes ; c'est aussi être le représentant de ce groupe (le *yirsoba* reçoit l'« étranger ») ; c'est, enfin, être le juge, en première instance, des affaires concernant les membres de son *yiri*. Compte tenu de l'organisation des *yiya*, une pré-

mière manière d'appréhender l'opposition aîné/cadet sera d'opposer les *yirsoba*, « maîtres des *yiya* », aux *zaksoba*, « maîtres des *zakse* ». Cette opposition n'a pas de fondement économique, puisque les *zaksoba* sont à la tête d'unités de production et de consommation autonomes, mais un fondement segmentaire, le *yirsoba* étant un « père » ou un « frère » aîné des *zaksoba*.

Bien que le *yiri* ne soit pas l'unité de production et de consommation (7), celle-ci s'établissant au niveau du *zaka*, certains *zaksoba* du *yiri* peuvent travailler dans les « champs de case » d'autres *zaksoba* de ce même *yiri*. En effet, autour des habitations, on trouve des champs de petites dimensions dans lesquels sont cultivés essentiellement du maïs (8), des plantes à sauce, et parfois du mil. La production des « champs de case » est donc loin de fournir l'essentiel de l'alimentation qui repose sur le sorgho cultivé dans les « champs de brousse » dont dispose chaque *zaksoba*. Or, si chaque « famille » est économiquement autonome, c'est-à-dire qu'elle exploite à elle seule un ou plusieurs « champs de brousse » dont la production est consommée par les membres du *zaka*, tous les *zaksoba* ne disposent pas d'un « champ de case ». Seuls les aînés des *yiya*, qui ne sont pas seulement les *yirsoba*, car plusieurs *zaksoba* d'un même *yiri* peuvent disposer d'un « champ de case », ont un droit sur un « champ de case » ; les *zaksoba* cadets travaillant dans les « champs de case » des *zaksoba* aînés. L'opposition aîné/cadet s'établira ici en fonction d'une opposition détenteurs d'un « champ de case »/non détenteurs d'un « champ de case », opposition qui ne recouvre pas l'opposition *yirsoba/zaksoba* puisque plusieurs *zaksoba* d'un même *yiri* peuvent disposer d'un « champ de case ».

L'« univers domestique » mossi est aussi un univers « religieux » qui s'exprime par le *segre*. Le *segre* peut être défini comme la part de l'ancêtre, consanguin masculin ou féminin, qui revient dans ses descendants. Au sein d'un même segment de lignage localisé, tout le monde n'a pas le même *segre* car tout le monde n'a pas le même ancêtre pour antécédent ; l'ancêtre qui revient étant identifié par un devin à la naissance. Le *segre* fait l'objet d'offrande à l'occasion des rituels de la fin de la saison des pluies : à l'intérieur de certains *zakse* est dressée une représentation du *segre* sous la forme d'une petite motte de terre sur laquelle un poulet sera sacrifié et de la bière de mil versée.

Si chacun a un *segre*, et notamment, si théoriquement chaque homme marié peut dresser dans sa cour une représentation de son *segre*, il ne pourra pas pour autant lui offrir poulet et bière de mil. Un homme ne peut offrir les prémices des récoltes à son *segre* tant que son père est vivant, ou, si le père est mort, seul l'aîné d'un groupe de frères utérins

(7) Dans le Yatenga, royaume mossi du nord, le *yiri* constitue l'unité d'habitation, l'unité de détention des droits d'usage sur la terre, l'unité de travail, et l'unité de production et de consommation. Les *yiya* les plus anciens ont une profondeur généalogique de 5 à 6 générations et peuvent être divisés en une quarantaine de *zakse* ayant une profondeur de 2 à 3 générations (Izard, 1980 : 211-214). Ni les auteurs anciens, ni les auteurs contemporains, ni notre propre enquête n'ont permis d'identifier de tels *yiya* pour les Mossi du centre.

(8) Les « champs de case » sont appelés *kamana*, terme désignant le maïs.

pourra sacrifier à son *segre*. Ceci explique pourquoi les *zakse* ou tous les *yiya* ne possèdent pas une représentation d'un *segre*, des frères utérins cadets pouvant faire partie d'un *yiri* distinct de celui où réside l'aîné de ces frères utérins ; inversement, plusieurs représentations de *segre* peuvent se trouver au sein des *zakse* d'un même *yiri*, si des aînés de groupes de frères utérins cohabitent en un même *yiri*. L'aïnesse ne s'exprime plus ici en termes d'autorité (détention d'un pouvoir sur des *zaksoba*) ou en termes économiques (détention d'un « champs de case ») mais en terme « religieux » en empruntant la voie de la filiation et de la collatéralité : les aînés (père ou frère aîné) détenteurs du *segre* s'opposent aux cadets (fils ou frères cadets) non détenteurs du *segre* ; cette opposition ne recouvrant pas obligatoirement les deux précédentes.

La relation aîné/cadet est habituellement envisagée comme un phénomène global qui renvoie au contrôle de la circulation des femmes, aux modalités d'accès aux moyens de production, au contrôle du savoir (technique, rituel, généalogique, etc.). Mais de quels aînés et, partant, de quels cadets parle-t-on ? Si, comme nous le faisons ici, on ne s'intéresse qu'au seul « univers domestique », c'est-à-dire aux relations entre individus en tant que membres de segments de lignage localisés, en excluant les domaines qui dépassent cet « univers domestique » (telles que les relations entre aînés de lignage et aînés de segments de lignage, entre segments de lignage aînés et segments de lignage cadets, etc.) il se détache encore, à l'échelle de l'« univers domestique », plusieurs « niveaux » de l'aïnesse. Nous avons vu que les cadets pouvaient se définir par opposition aux aînés en ce que les premiers ne sont pas détenteurs de « champs de case », contrairement aux seconds. Mais ces aînés ne seront pas les mêmes que ceux que l'on dit « à la tête » des *yiya*, puisqu'au sein d'un *yiri* plusieurs hommes peuvent détenir des « champs de case » ou, plus exactement, parmi tous les détenteurs de « champs de case », seuls quelques uns sont « à la tête » des *yiya*, contrôlant la circulation des femmes, etc. Les aînés seront alors seulement ces derniers. Mais tous les *yirsoba*, s'ils ne sont pas les aînés d'un groupe de frères utérins, ne seront pas en mesure d'offrir les prémices des récoltes à leur *segre* étant donné que seuls les aînés des groupes de frères utérins ont le droit de le faire. Comme on l'aura constaté, tous ces critères qui peuvent permettre de cerner la relation aîné/cadet en pays mossi (« champ de case », contrôle de la circulation des femmes, sacrifices au *segre*) relèvent, peu ou prou, des propositions énoncées ci-dessus au sujet de l'analyse de cette relation comme phénomène global (contrôle de la circulation des femmes, de l'accès aux moyens de production, du savoir rituel). Mais selon le critère retenu, selon les termes retenus pour l'analyse de la relation aîné/cadet et selon la nature des éléments qui entrent dans les termes de l'analyse, si l'on aura bien toujours affaire à des aînés, ce ne seront pas toujours les mêmes aînés. Autrement dit, la détention d'un « champ de case » caractérise, certes, le statut d'aîné ; mais l'aîné qui n'est que détenteur d'un « champ de case » sera, à la limite, le cadet de l'aîné du *yiri* qui sera lui-même le cadet de son frère aîné qui a la possibilité de sacrifier à son *segre*. Ainsi, l'analyse de la relation aîné/cadet telle qu'elle apparaît généralement, c'est-à-dire, notamment, en réduisant la relation aîné/cadet

à une relation à deux termes, n'est-elle pas, par trop simplificatrice en contribuant à éluder l'aspect évolutif de la relation aîné/cadet : on est toujours l'aîné de quelqu'un et le cadet de quelqu'un d'autre, sauf lorsque l'on est mort puisqu'il n'y a guère d'espoir d'aller beaucoup plus loin que la situation d'ancêtre. A la limite, on n'est jamais aîné, on le devient toujours. Dès lors, comment devient-on un cadet et comment devient-on un aîné ?

## 2. Les hommes entre eux

Pour les jeunes hommes mossi, la rupture avec le statut d'enfant s'effectuera, comme dans toutes les sociétés, à partir de l'adolescence. Cesser d'être un enfant, c'est aussi commencer à être un « homme », c'est-à-dire commencer à être un cadet dans la mesure où le cadet est défini comme un individu dont les aspirations viennent se heurter au monde des aînés qui « gèrent » les rapports sociaux.

Chez les Mossi, cette rupture avec le statut d'enfant va se traduire par une rupture résidentielle et commensale avec le père, rupture qui interviendra après la circoncision. La circoncision, qui se réduit aujourd'hui le plus souvent à la seule opération, n'est pas le fait de tous les Mossi. Selon Tiendrébéogo (1964 : 38-39), la généralisation de la circoncision, pour une partie de la population mossi, remonterait à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle au moment où débute la pénétration de l'influence musulmane. Mais Izard (1970 : 166) précise que « en fait, la circoncision fut introduite dans l'initiation traditionnelle, qui changea progressivement de caractère ; c'est ainsi que l'âge de l'initiation fut considérablement avancé » (la circoncision a lieu entre 8 et 14 ans ou même plus), suggérant par là l'existence d'une initiation « purement » mossi qui aurait pu être plus répandue que ne l'est actuellement la circoncision. Les auteurs du début du siècle (Mangin, 1914 ; Tauxier, 1912) font état de la pratique de la circoncision dans le cadre d'une véritable initiation (camp de circoncision, réclusion des circoncis pendant trois mois, apprentissage d'une langue spéciale, etc.) qui n'a rien de très islamique, renforçant ainsi l'hypothèse de Izard. Bien qu'aujourd'hui la circoncision perd de plus en plus tout caractère initiatique en se réduisant à la seule opération qui se déroule en une seule journée (du moins, tel était le cas dans la région où nous avons enquêté), elle n'en contribuera pas moins, pour ceux qui la pratiquent, à ébaucher une mise en forme du monde des cadets.

L'initiative et l'organisation de la circoncision reviennent aux localités, néanmoins des garçons étrangers à la localité organisatrice sont circoncis en même temps que les enfants de la localité en question : un homme peut profiter de l'organisation d'une « journée de circoncision » dans la localité d'un de ses parents ou amis pour y envoyer son fils. Le recrutement des circoncis étrangers à la localité organisatrice ne s'effectue pas dans un cadre géographique déterminé mais en fonction des relations de parenté ou d'amitié existant entre un homme et un membre de la localité où la circoncision est pratiquée. Certes, un tel recrutement des circoncis

peut être lié à la situation actuelle : les camps d'initiation ayant disparu et la circoncision n'ayant plus lieu dans un contexte strict, les raisons contingentes ont pu l'emporter sur les raisons structurelles ; rien ne dit que les camps d'initiation ne rassemblaient pas plutôt des enfants d'une même localité ou les enfants de plusieurs localités déterminées. Mais Mangin, qui donne une description assez précise de cette initiation circoncision, a observé que l'initiative de celle-ci revenait à un homme riche ayant les moyens de nourrir plusieurs circoncis (1914 : 491), suggérant par là que l'initiation-circoncision était une opération de prestige pour un individu donné et non pas un rituel effectué spécifiquement dans un contexte « villageois ». En raison de la faible prégnance du modèle « villageois » en pays mossi, et étant donné la manière dont se recrutent aujourd'hui les circoncis, il est possible qu'un recrutement « déterritorialisé » des circoncis prévalait déjà dans les camps de circoncision. Ceci nous semble d'autant plus vraisemblable que l'initiation-circoncision va créer des solidarités entre les jeunes hommes qui formeront des associations : « In the years immediately following initiation the members are much involved in group activities, e.g., the arrangement of social dances, and co-operation in work groups composed of male and female age-sets, and during this period joking is important » (Hammond, 1964 : 23). Or ces associations sont souvent composées de jeunes hommes de plusieurs localités.

Après la circoncision, pour ceux qui la pratiquent, et en général à cette étape de la vie d'un garçon qui commence vers 13-14 ans et qui marque le passage du statut d'enfant au statut de cadet, va intervenir la séparation du jeune homme de la cour de son père. Au début de l'adolescence, le jeune homme cessera de résider dans la cour paternelle : il se construira, à quelques mètres de la cour de son père, une case où il habitera désormais. Selon F. et M. Izard (1959), dans le Yatenga, royaume du nord du pays mossi, cette séparation résidentielle intervient après la circoncision (9). A partir de ce moment, le jeune homme cessera également de pendre ses repas en compagnie de son père et des aînés de son *yiri*. D'autre part, c'est aussi à ce moment qu'un jeune garçon se verra accorder un champ personnel par son père ; selon Pageard (1969 : 260) l'attribution d'un champ personnel au célibataire intervient après la circoncision. Le père donne parfois à son fils une parcelle prise sur son champ de brousse mais il s'agit le plus souvent du champ individuel d'une des épouses du père (en général celui de la mère du jeune homme) décédée ou devenue trop âgée pour se rendre dans ce champ éloigné. Si l'espace le permet, ce sera ce même champ individuel que le jeune homme agrandira à mesure de ses besoins et, éventuellement, dans lequel il travaillera avec son épouse lorsqu'il sera marié. La production du champ individuel, dans lequel le jeune homme travaillera en dehors des heures consacrées au champ du père, appartient en propre au jeune homme ; bien que, lorsque le jeune homme ne dispose pas d'un grenier

(9) Dans le Yatenga, contrairement à ce qui se passe dans le royaume de Ouagadougou, le jeune homme ne se construira pas sa propre case mais ira habiter dans la case des jeunes gens (F. et M. Izard, 1959).



personnel, la production de ce champ soit entreposée dans l'un des greniers du père. Théoriquement, un homme n'a aucun droit de regard sur la production du champ individuel de son fils. Le jeune homme y cultivera rarement des produits qui entrent dans la composition de l'alimentation de l'unité domestique, mais plutôt des produits commercialisables (arachides notamment) ; la vente de la production de son champ individuel procurera au jeune homme les revenus nécessaires à son habillement, à l'achat d'une bicyclette, etc.

Après la circoncision, et avec le début de l'adolescence, la séparation entre le père et le fils est très clairement marquée, même si le second reste totalement dépendant du premier. Cette séparation est concomitante de l'installation de relations de plus en plus « froides » entre le père et le fils au point d'isoler progressivement ce cadet des aînés de son lignage : à mesure qu'il avance en âge, le fils devient une force de travail de plus en plus conséquente et son père exigera de lui des tâches demandant un effort et des déplacements physiques, alors qu'il commence à avoir des aspirations propres qui viennent contredire toujours davantage les exigences du père.

En pays mossi, l'une des relations les plus tendues est incontestablement la relation entre un père et son fils aîné. Les Mossi qualifient eux-mêmes cette relation de relation « dure » (*keelem*), combinaison du « respect » (*waore*) et de la « crainte » (*rabeem*) ; on dit, d'ailleurs, que « jadis il n'y avait pas de considération pour le fils aîné », ou encore que « dans l'ancien temps, les parents avaient honte de leur premier fils » (Izard, 1980 : 184). Il semble que, par définition, le fils aîné veuille la mort de son père : « Mossi fathers are so sensitive about being eventually replaced by their sons that they often resent the boys' growth and development. The first son is the target of this fear and hostility because he is the one who will benefit most from his father's death » (Skinner, 1961 : 57) ; « ... c'est pourquoi le père ne conserve pas auprès de lui son fils aîné marié et l'envoie fonder une soukala au dehors, puis que quand il meurt, ce fils revient s'installer dans la soukala paternelle. Le chef mossi que j'interroge me répond que si le père conservait auprès de lui son fils aîné, celui-ci marié et vieillissant souhaiterait sa mort pour pouvoir être à son tour indépendant. Souhaitant la mort il serait tenté de l'avancer. Au contraire, installé dans sa soukala à lui, chef de ménage, indépendant, il ne nourrira pas de mauvaises pensées contre son père » (Tauxier, 1912 : 550) ; « si le fils aîné osait entrer au grenier (de son père), il manifesterait le désir de succéder à son père, celui-ci se fâcherait contre un fils qui souhaite sa mort » (Zaongo, 1970 : 49). La « dureté » des relations entre père et fils atteint son paroxysme dans les familles de chefs importants. Par exemple, au sujet du fils aîné du Moogo Naaba, « roi » du royaume de Ouagadougou, Skinner écrit : « At the assemblies of district chiefs called by the Mogho Naba, the royal heir was not even greeted by his father ; moreover, the heir usually stood at the edge of the assembly and left without attending the customary feast » (1964 : 48) et, d'une manière générale, un Moogo Naaba ne voyait que très rarement ses fils qui étaient élevés dans le lignage de leur mère jusqu'au moment où il se voyait attribuer une localité pour en devenir chef (ibid.

49). Quant au fils aîné du Yatenga Naaba, « roi » du royaume du Yatenga, il quittait le palais au sevrage pour ne revoir son père que mort (Izard, 1980 : 185). Aujourd'hui encore, dans les familles de « mossi du commun », il est rare de trouver un homme et un fils aîné cohabitants dans le même *zaka*.

Les relations entre père et fils ne prennent pas toujours, chez tous les Mossi, un tour aussi dramatique ; et les relations entre un homme et ses fils cadets sont généralement moins tendues que les relations avec son fils aîné (sans doute parce que la mort du père profitera moins aux cadets). Mais, ce clivage entre père et fils qui intervient à partir de l'adolescence, qui se caractérise par une séparation résidentielle et commensale, par l'acquisition d'un champ individuel qui permet au fils de subvenir à ses besoins personnels grâce aux revenus que lui fournit la vente de la production de son champ, et par la dureté des relations interpersonnelles entre le père et le fils, mettra le jeune homme dans une position de plus en plus ambiguë. En isolant ainsi le fils du père, le premier est, dans une certaine mesure, contraint à une relative indépendance ; mais un jeune homme ne pourra rien espérer, ne pourra prétendre à une indépendance économique et sociale reconnue, tant que son père sera en vie. La séparation, d'abord physique, puis économique, du père va aller en s'accroissant ; et les conflits avec le père, dont la tutelle est de plus mal ressentie, se multiplieront.

Lorsque la question du mariage viendra à se poser pour le jeune homme, il se heurtera irrémédiablement au monde des aînés. Chez les Mossi, comme dans toutes les sociétés africaines, les aînés qui contrôlent la circulation des femmes ne sont jamais très pressés de donner des épouses à des cadets. Comme l'écrit Skinner (1961 : 56) : « since it is mainly the older men who have women and goods at their disposal and can make friends, they are the ones who receive wives. As a result, young men usually lack wives and must content themselves with occasional lovers until they inherit wives from lineage members... » (10).

Pourquoi en est-il ainsi dans une société où un homme n'a pas obligatoirement à attendre le bon vouloir de son père pour se marier mais peut prendre lui-même l'initiative de la contraction de l'alliance et prendre en charge sa réalisation matérielle. Nulle « dot » n'est versée à l'occasion de la contraction d'une alliance ; seule une série de prestations spécifiques, dans lesquelles entrent des biens que peut se procurer tout un chacun (cola, poulets, bière de mil, argent), sont dues par le prétendant (11). Les aînés mossi ne contrôlent donc pas la circulation des

(10) Les données statistiques viennent confirmer cette affirmation : « Parmi les femmes rendues libres par le décès de leur époux environ 40 % (proportion calculée sur les vingt cinq dernières années) sont attribuées à des célibataires ; un peu moins de 35 % vont à des mariés monogames ; le reste est partagé entre polygames... chaque année — estimation portant sur les vingt cinq dernières années — environ 15 % des hommes qui accèdent à une première épouse le font à la faveur de l'héritage d'une veuve » (Capron et Kohler, 1976 : 15-16).

(11) Le mariage traditionnel n'est pas une opération coûteuse. Kohler (1971 : 178) qui a tenté d'en chiffrer le coût estime à 10 000 francs CFA l'ensemble des cadeaux qui furent versés entre 1958 et 1968 à l'occasion d'un mariage.

femmes par la « capitalisation » de richesses qui seraient nécessaires à l'établissement de l'alliance.

C'est moins le montant des prestations que la longueur des démarches qui traduisent le contrôle de la circulation des femmes par les aînés. Un jeune homme peut entreprendre lui-même les démarches, mais avant que l'éventuel beau-père promette sa fille, le prétendant doit se livrer à une véritable cour (*belongo*) pour « séduire » le beau-père potentiel afin de le convaincre de commencer les prestations spécifiques qui noueront l'alliance. Lorsqu'un prétendant « courtise » un homme, il doit faire preuve de dévouement envers la famille de la future épouse, s'attirer les bonnes grâces des proches parents de celle-ci, faire en sorte que ses éventuels beaux-parents constatent que le jeune homme a une « grande famille » à ses côtés, etc. On dit que toutes ces démarches préliminaires qui devront décider un homme à promettre sa fille peuvent être commencées par un homme et terminées par son fils. Aussi, bien qu'un jeune homme puisse prendre lui seul l'initiative d'un mariage et en assurer les dépenses, il ne pourra cependant espérer voir sa première épouse le rejoindre avant qu'il ait atteint l'âge de 28 ans environ (12), en raison de la longueur des démarches. Dans un tel cas, qui se trouve effectivement réalisé, le jeune homme sera bien le destinataire de la femme pour autant qu'il ait respecté l'ensemble du processus et qu'il ait fait la preuve qu'il est membre d'un lignage, c'est-à-dire qu'il agit en accord avec les aînés de son lignage.

Si un homme n'avait pas la patience de se livrer à ces démarches ou d'attendre que son père veuille bien lui donner une épouse, il pouvait « sortir » de son lignage et se mettre au service d'un homme important ou d'un chef dans l'espoir d'en recevoir une femme. Par ce moyen, un homme avait souvent la possibilité de se marier plus tôt, mais cela n'allait pas sans contrepartie : outre les obligations de travail, de dons, de salutations que le jeune homme contracte alors avec le donneur de la femme dont il devient le « client » (la femme donnée n'étant pas obligatoirement la propre fille du donneur), lorsque le donneur de la femme était un chef, le premier enfant de la femme ainsi donnée revenait au donneur. Le jeune homme échappait donc à l'autorité des aînés de son lignage, mais pour se mettre dans la dépendance d'un homme puissant ou d'un chef. Aujourd'hui, cette pratique du « placement » du jeune homme tend à disparaître, du moins sous cette forme.

Si aucune des deux formules n'agrée le jeune homme, il se livrera à ce que les Mossi nomment le « vol » (*rekre*) de femmes ; étant entendu que « voler » une femme signifie aussi bien pratiquer le « rapt » pur et simple, avec bien évidemment l'accord de la femme « raptée », que l'« enlever » en bénéficiant de la complicité des « mères » de celle-ci, voire des « pères » dans le cas où la femme « raptée » était l'épouse

(12) Durant les quarante dernières années, moins d'un Mossi sur deux a accédé à une épouse avant trente ans. L'âge moyen au mariage se situe aux environs de 30 ans pour la période 1934-1943, il atteint un minimum de 26,5 ans pour la période 1964-1968 et s'établit à 27,1 ans pour la période 1969-1973 (Capron et Kohler, 1976 : 11-12).

d'un homme devenu indésirable aux yeux des membres du lignage de cette femme. Pour autant que la femme « volée » ne soit pas la « fille » d'une localité ou l'épouse d'un homme d'une localité avec lesquelles le lignage du « voleur » entretient des relations étroites, et que ce « vol » de femme ne risque pas de perturber les relations matrimoniales, ou autres, à venir avec la localité où la femme fut « volée », les aînés du « voleur » entérineront ce « vol » de femme. Peu importe, donc, qu'un cadet « vole » une femme du moment qu'il ne s'agit pas d'une femme qui relève du réseau d'alliances que contrôlent les « pères » de ce cadet. Sans compter que le « vol » de femme peut parfois servir la politique matrimoniale des segments de lignage, c'est-à-dire celle dictée par les aînés : par exemple, un segment de lignage peut répondre par un « vol » de femme au « vol » de femme opéré par un autre lignage sur le premier ; ou encore, on ne fera rien pour empêcher une de ses « filles » de quitter son mari si celui-ci est membre d'un lignage avec lequel les relations se sont tendues. Si le cadet n'effectue pas un « vol » de femme en bonne et due forme, pourrait-on dire, autrement dit, si le cadet agit à l'encontre de la politique matrimoniale des aînés, il y a peu de chance qu'il puisse garder auprès de lui l'épouse « raptée ».

A la limite, quelque soit la voie choisie par le cadet pour accéder à une épouse, il ne remettra pas en cause l'autorité des aînés. Tout au plus, en « raptant » une femme, le cadet ne fait que dénier cet aspect de l'autorité des aînés qui repose sur le contrôle de la circulation des femmes. Le « vol » de femme n'est donc pas un moyen pour tempérer la domination des aînés sur les cadets, d'autant moins que l'acquisition d'une première épouse n'est pas synonyme d'acquisition d'un nouveau statut.

En effet, si l'acquisition d'une première épouse est une étape importante pour un homme, elle ne le fait pas pour autant changer de statut. Preuve en est ce proverbe mossi : « l'homme n'ayant qu'une femme est le chef des célibataires » ; et des jeunes hommes monogames ou même bigames se disent eux-mêmes *dakôre*, « célibataires ». Le cadet est donc bien loin d'être seulement celui dont on retarde l'accès à une première épouse. Le cadet est celui qui ne peut accéder aux épouses sans l'accord, explicite ou implicite, des aînés ; il est celui qui, en général, ne peut agir sans la caution des aînés, celui dont aucun acte individuel ne sera socialement reconnu s'il est fait indépendamment des aînés. Un homme peut avoir une ou deux épouses, être indépendant économiquement parlant, c'est-à-dire constituer avec sa famille une unité de production et de consommation autonome, il sera un cadet dans la mesure où les rapports sociaux ne s'adressent pas à lui en tant qu'individu. La parole individuelle d'un aîné compte, non celle d'un cadet. Tant que le cadet agira dans le cadre des rapports sociaux dont les aînés sont le centre, les cadets n'existeront pas en tant qu'individus. Pour pallier cette situation, les cadets doivent dépasser l'ordre du lignager et des domaines qui relèvent de cet ordre.

Nous avons vu qu'une des réponses possibles de la part des cadets pour remédier à leur difficile position d'agnat était de se placer auprès d'un homme puissant pour en obtenir une épouse ; la dépendance ne

s'exprime plus alors dans un rapport aîné/cadet qui relève du lignager, mais dans un rapport de clientèle. Mais surtout, les conditions actuelles donnent aux cadets des moyens pour échapper à leur situation, comme les départs en migration vers la Côte d'Ivoire, qui sont le fait non seulement des célibataires mais aussi des jeunes hommes mariés (13). Un autre type de réponse pour les cadets qui « restent au village », et qui sont membres, à part entière, de l'unité domestique de leur père, est de se détourner de plus en plus du travail sur le champ paternel pour se consacrer à une activité économique qui ne relève pas du domaine contrôlé par les aînés, à savoir le commerce ; ceci ne va pas sans produire des conflits graves entre le père et le fils.

Mais les jeunes hommes trouvent également des réponses collectives, pour remédier à la situation de cadet, dans les associations de travail qui regroupent aussi bien des jeunes femmes et des jeunes hommes célibataires que des hommes mariés. Toutes les associations de travail (il en existe plusieurs formes) regroupent des individus des deux sexes entre 15 et 30 ans, et ont pour but d'aider les cultivateurs qui le demandent dans les travaux agricoles ou encore de nettoyer les endroits publics (chemins, place de marché, etc.). Ce travail est rémunéré par le demandeur en bière de mil et en sorgho. Actuellement, certaines associations de travail disposent d'un champ qui leur est propre et sur lequel sont cultivés des produits commercialisables. Les raisons invoquées par les jeunes hommes pour la création de ces associations de travail sont très claires : ils refusent l'émigration vers la Côte d'Ivoire où ils sont trop mal traités et désirent donc « rester au village » ; mais demeurer dans sa localité d'origine ne doit pas signifier travailler uniquement dans les champs du père, les associations de travail leur permettent alors de se livrer à des activités économiques qui ne relèvent pas de l'unité domestique paternelle.

Ces associations de travail fournissent surtout le cadre où s'expriment toutes les activités propres à ces cadets : organisation de « marché de jeunesse » (*rasam daaga*), de séances de danse, etc. Elles seront aussi le cadre où se créeront les solidarités nécessaires à la réalisation des aventures amoureuses, par exemple. Certaines solidarités peuvent persister après la dissolution des associations de travail. Celles-ci sont en effet éphémères car « as the members attain adult status the groups tend to lose their structural integrity ; their minor corporate functions dwindle and ultimately disappear as the responsibility of the young people to their kin groups increases » (Hammond, 1964 : 263).

L'une des associations de travail les plus structurées et les plus répandues en pays mossi est appelée *naam*. Le *naam* est un double de la société politique : chacun des membres portent le titre d'un des dignitaires du royaume (roi, grands serviteurs du roi, chefs régionaux ou lo-

(13) Selon Capron et Kohler (1976 : 5) la tranche d'âge la plus touchée par la migration est celle des hommes de 25 à 34 ans. L'essentiel de cette étude de Capron et Kohler cherche à démontrer pourquoi les hommes les plus touchés par la migration ne sont pas des célibataires mais des jeunes hommes adultes, en général, mariés ou non.

caux), ces titres sont utilisés comme termes d'appellation entre les membres du *naam*, et chacun revêt à l'occasion des grandes réunions du *naam* l'habit qui sied à son titre. Il est significatif que ces cadets, qui se constituent en association « pour ne pas travailler seulement dans les champs du père », pour se créer un cadre qui leur est propre avec une organisation propre « calquée » sur le système politique, et où ils peuvent s'affirmer comme individus à part entière à côté du domaine lignager contrôlé par les aînés, forment des associations appelées *naam* : le terme *naam* désigne, en premier lieu, la substance même du pouvoir que détient le chef et qui fait le chef. Or le chef apparaît dans l'idéologie, mais aussi dans la pratique, comme l'antinomie de l'aîné : « *taleq kiem naba, a kiem zalem*, si le roturier est plus âgé que le chef, sa supériorité ne compte pour rien » (Zaongo, 1970 : 20). Par ce proverbe, les Mossi expriment clairement que devant le chef, l'âge n'est rien. En se constituant en associations appelées *naam* et en reproduisant le système politique mossi au sein de ces associations, les cadets nient l'autorité des aînés.

La mort du père va marquer un tournant dans la vie des hommes mossi. Lorsqu'un homme meurt, on va assister à l'éclatement de son unité domestique : les fils mariés qui étaient restés dans le *zaka* du père vont accéder à une totale indépendance économique. Tant que le père était en vie, tous ses fils étaient tenus, bon gré mal gré, de travailler dans son champ. Le père une fois mort, cette obligation de travailler dans le champ d'un aîné disparaît, chaque famille des fils mariés du défunt constituera désormais une unité de production et de consommation autonome. Les germains mariés cesseront de se retrouver dans un même champ pour travailler ; les germains demeurant célibataires après la mort du père étant intégrés à l'unité domestique d'un de leurs frères, généralement celle de l'aîné des frères. D'autre part, les épouses du défunt seront réparties entre ses fils (l'héritage des veuves est pratiqué de préférence au lévirat) et comme nous l'avons signalé, la mort d'un homme permet souvent à ses fils d'accéder à une première épouse ou de devenir polygame. Enfin, le décès du père parachèvera l'éclatement résidentiel de l'unité domestique : « Au Mossi, les enfants, mêmes âgés de 25 et 30 ans, sont au service du père. Ils logent habituellement dans le "carré" même s'ils sont mariés et ce n'est qu'à la mort du père que chacun se construit sa propre maison, laissant à l'aîné le soin d'entretenir dignement la demeure paternelle » (Ouedraogo, 1951 : 48). L'aîné des fils prend la place, au sens propre, du père ; quant aux autres fils soit ils formeront des cours isolés au sein du « quartier », soit ils s'intégreront au *yiri* d'un « père » ou d'un « frère » classificatoires. Au bout du compte, il ne restera plus rien de l'unité domestique du père, hormis parfois sa cour où vient prendre place l'aîné des frères.

Cependant, la disparition de l'unité domestique paternelle est loin d'être toujours ressentie comme une « libération » pour les cadets. Certes, par l'accès à l'autonomie économique, c'est-à-dire par la disparition des obligations de travail envers un aîné, disparaît par là-même une des possibilités de conflit entre aînés et cadets qui résultait du détournement du fils de la production paternelle. Mais comme l'écrit Izard

(1980 : 298) : « la mort du père fait passer l'autorité segmentaire à son fils aîné. Aujourd'hui comme hier, l'autorité du frère aîné n'est pas celle du père : son instauration fait éclater des tensions que la présence de la figure paternelle estompait ». En effet, en dépit des conflits, parfois violents, de la dureté des relations entre père et fils, le premier représentait pour le second une certaine sécurité matérielle, même si le fils participait peu à la production paternelle ; le fils pouvait espérer recevoir, malgré tout, une épouse de son père, avoir l'assurance d'être défendu par son père dans les conflits où il était impliqué. Le père mort, cette sécurité disparaît ; et l'aîné des frères, qui remplace le père dans l'ordre de la segmentarité, s'il n'exige pas de ses frères cadets les mêmes devoirs que le père, n'est pas non plus tenu de les soutenir comme le faisait leur père envers eux. Cela explique sans doute les regroupements qui s'opèrent entre « frères », réels ou classificatoires, ou entre « pères » et « fils » classificatoires après l'éclatement de l'unité domestique paternelle : puisque la disparition du père fait disparaître une sécurité que l'on ne pourra guère retrouver auprès du successeur du père, on cherchera à retrouver une partie de cette sécurité auprès d'agnats avec lesquels des affinités existent.

En revanche, pour le fils aîné qui, comme nous l'avons vu, est le plus délaissé des enfants d'un homme, la mort du père marque un changement de statut. Tout d'abord, si son père était chef, il pourra prétendre à cette charge en ayant de grandes chances de pouvoir y accéder (14). D'autre part, le fils aîné entrera en possession de la cour de son père, de la majorité de ses épouses et de la plupart de ses champs, y compris son champ de case. Contrairement à ses frères cadets, le fils aîné disposera donc de ce champ de case dont nous avons dit, plus haut, qu'il pouvait être considéré comme un critère distinctif de l'aînesse en pays mossi. Enfin, la mort de son père lui ouvre la possibilité d'offrir, à son propre *segre*, les prémices des récoltes, pour lui-même, mais aussi pour ses frères cadets, car seul un père ou un frère aîné peut sacrifier à son *segre* ; le fils aîné devient ainsi le responsable rituel d'un groupe de frères. A la mort de son père, un fils aîné devient un aîné contrairement à ses frères cadets.

Cependant, un homme ne pourra prétendre à la pleine réalisation de son statut d'aîné tant qu'il ne sera pas *yirsoba*, « maître du *yiri* ». Le *yirsoba* est celui que l'on dit « à la tête » du *yiri*, auquel il appartient de donner les « filles » du *yiri*, d'être le destinataire des dons de femmes qui seront les épouses des hommes du *yiri*, de recevoir les « étrangers » visitant un membre du *yiri*, etc. Or, si le fils aîné d'un homme décédé réside au sein du *yiri* d'un « père » classificatoire, il reviendra à ce dernier d'être *yirsoba*. Le fils aîné d'un homme décédé sera alors un aîné « relatif » : aîné du fait qu'il dispose d'un « champ de case », qu'il

(14) Le pouvoir, en pays mossi, ne se transmet pas toujours et partout de père en fils et, en général, plusieurs prétendants concourent ensemble pour accéder au pouvoir. Mais, dans cette course au pouvoir, le fils aîné d'un chef est incontestablement favorisé par rapport à ses frères cadets.

sacrifie à son *segre* pour ses frères cadets, qu'éventuellement des enfants mariés travaillent avec lui ; il n'en sera pas moins soumis à l'autorité du *yirsoba*. En revanche, si le *yiri* est composé uniquement de « frères », le fils aîné d'un homme décédé sera *yirsoba* pour autant qu'il soit l'aîné de ce groupe de « frères ». Ici, « l'appréhension de l'opposition aîné/cadet ne procède de la collatéralité que lorsque la référence générationnelle n'est pas suffisante : c'est le cas pour la génération O ; pour le reste, les membres des générations positives sont des aînés, ceux des générations négatives des cadets » (Izard, 1980 : 181). Ceci est encore plus net lorsque l'on envisage la représentation au sein du conseil des aînés du segment de lignage.

Seuls les plus âgés des hommes du segment de lignage localisé font partie du conseil des aînés, ces hommes étant en général des « frères » réels ou classificatoires. Lorsqu'il s'agira de procéder au remplacement d'un des membres du conseil, seront choisis, parmi les hommes ayant l'âge de participer à ce conseil, les aînés des groupes de frères utérins de la génération la plus ancienne. Ainsi, au sein du groupe d'hommes susceptibles de prendre part au conseil des aînés, seront d'abord privilégiés les « pères » au détriment des « fils », c'est-à-dire les hommes de la génération la plus ancienne, puis, parmi les groupes de frères utérins, les aînés au détriment des cadets. Le statut de *yirsoba* et le rang de naissance par rapport au père est donc étranger aux critères qui présideront au choix d'un membre du conseil des aînés. Autrement dit, un homme qui est l'aîné d'un groupe de frères agnatiques et qui est, en outre, *yirsoba*, ayant l'âge de faire partie du conseil des aînés, ne sera pas choisi s'il y a, au sein du segment de lignage localisé, un agnat appartenant à une génération antérieure à la sienne. L'aînesse à l'échelle d'un groupe de frères utérins et à celle d'un *yiri*, c'est-à-dire les responsabilités économiques, sociales et rituelles d'un individu ne suffisent pas pour pouvoir prétendre présider à la destinée du segment de lignage car, ici, la génération prime. Le « stade suprême » de l'aînesse sera atteint lorsqu'un homme deviendra l'aîné d'un groupe de frères utérins de la génération la plus ancienne.

### 3. Les femmes entre elles

Il n'y a pas coïncidence entre les différentes étapes de la vie d'une femme mossi et celles d'un homme car les seuils qui marquent un changement d'état ne sont pas les mêmes pour les hommes et pour les femmes. Nous avons vu que, pour les hommes, le premier changement d'état intervient au début de l'adolescence. Pour les femmes, il se situera au moment de leur mariage ou, plus exactement, au moment de leur départ définitif de leur localité d'origine pour rejoindre la localité de leur mari ; ce départ ayant lieu entre 17 et 21 ans. Pendant toute la période qui s'étend depuis la naissance jusqu'au mariage, la vie des jeunes filles se distingue peu, par sa nature, de la vie des garçons. Certes, les jeunes filles continuent à demeurer dans la cour paternelle jusqu'à leur mariage



alors que leurs frères la quittent à l'adolescence ; et l'excision, opération qui relève de la sphère domestique, ne revêt pas l'aspect de rite de passage de la circoncision. Mais, outre l'aide qu'elles fournissent à leurs « mères » dans les tâches domestiques, les jeunes filles partagent les mêmes activités que les jeunes garçons. Tout comme ceux-ci, elles peuvent se voir accorder un champ individuel par leur père, et elles participent aux associations de travail.

Contrairement aux jeunes hommes sur le statut desquels le mariage n'avait pas d'effet décisif, leur changement de statut étant intervenu à l'adolescence, pour les jeunes filles mossi le mariage va transformer radicalement leur vie. Vis-à-vis de ses « maris », c'est-à-dire des hommes du segment de lignage localisé de son époux, la jeune fille, de *pugbila* (« petite femme ») lorsqu'elle n'était que promise, devient *pugpaala* (« nouvelle femme ») dès qu'elle se rend définitivement chez son mari. La première année de la vie d'une *pugpaala* est marquée par un arrêt presque total des relations avec ses parents et, pourrait-on dire, une inexistence sociale chez ses « maris ».

En effet, une fois chez ses « maris », une femme ne pourra rendre visite à ses parents tant qu'elle n'aura pas mis au monde son premier enfant (15) (la femme accouchant chez son mari). Une *pugpaala* ne pourra rencontrer des membres de sa localité d'origine qu'à l'occasion des marchés, par exemple, ou lors des rares visites que lui rendront ses « mères ».

A cette interruption presque totale des relations entre la « nouvelle femme » et son milieu familial viennent s'ajouter la longueur et la difficulté de son intégration dans la famille du mari qui rendent particulièrement pénible la première année d'une jeune mariée. Pendant les premiers mois qui suivent son arrivée chez le mari, elle cohabitera avec une des « mères » du mari (en général la propre mère du mari ou la « première femme » du père du mari), cette cohabitation pouvant parfois durer jusqu'à la naissance du premier enfant. La *pugpaala* sera entièrement au service de cette épouse du père de son mari qu'elle appelle « mère » : « Durant une période plus ou moins longue, la jeune femme vit *ma rogo i*, « dans la case de la mère » ; à la place de cette dernière, elle puise l'eau, écrase le mil, cuit la pâte et la sauce. Et le soir, lorsque l'époux ne l'a pas invitée chez lui, elle partage la natte de celle qui bénéficie de ses activités domestiques » (Lallemand, 1977 : 227). Ces relations entre belle-mère et belle-fille sont empreintes d'autorité et d'évitement. C'est la belle-mère qui chassera sa belle-fille si elle constate que cette dernière est enceinte lorsqu'elle arrive chez son mari, c'est elle qui imposera à sa belle-fille sa nouvelle éducation de femme mariée, qui veillera à ce que sa belle-fille respecte les interdits sexuels ou les interdits liés à la grossesse. De plus, une femme ne peut manger avec sa belle-mère et ne peut travailler dans le même champ que sa belle-mère car il est interdit que leur *daba* se touche. On pourrait multiplier les exemples pour

(15) Si la femme tarde trop à être enceinte de son premier enfant, on estime généralement que cet interdit peut être levé au bout d'un an.

montrer que cette étape importante de la vie d'une femme, que sont les premières années de mariage, est placée « sous le signe du "sadisme social" », pour reprendre l'expression de S. Lallemand (1977 : 231), dont sont responsables les belles-mères de la *pugpaala* (16).

En outre la *pugpaala* n'a pas d'existence, si l'on peut dire, 'au sein de l'unité domestique : elle travaille, bien évidemment, dans le champ du père de son mari, elle n'a pas de case, elle n'a pas de cuisine, elle n'a pas sa place sur la meule collective où le mil est écrasé. Comment définir alors la *pugpaala* durant la première année de sa vie maritale sinon négativement, c'est-à-dire comme une femme qui n'a plus de parents, qui n'a aucune existence économique ou sociale et qui est entièrement soumise aux exigences de ses belles-mères.

La naissance du premier enfant améliorera la position de la jeune mariée. D'une part elle renouera ses relations avec ses parents ; d'autre part, au sein de l'unité domestique de son mari, une case lui sera attribuée ainsi qu'une place sur la meule collective, preuves d'un début d'intégration de la jeune femme au sein de l'unité domestique. Elle reste cependant soumise à l'autorité de ses belles-mères et totalement dépendante économiquement du père de son mari. Mais elle sera surtout l'objet d'une surveillance accrue, car, bénéficiant d'une plus grande tolérance de la part des membres de l'unité domestique de son mari, notamment à l'égard de ses déplacements (possibilité de rendre visite à ses parents, plus grande liberté pour aller au marché), elle a, par là-même, l'occasion de nouer des « aventures » en chemin qui pourraient aboutir à son « rapt ». Les jeunes femmes sont, en effet, toujours toutes disposées à quitter un mari qu'elles ne désiraient pas nécessairement pour rejoindre un « amant » qu'elles avaient avant leur mariage, ou encore à ne pas revenir chez leur mari une fois chez leurs parents (17). Alors, son mari l'accompagnera lorsqu'elle ira rendre visite à ses parents, et, sur le marché, les lieux où se réunissent les hommes d'un même segment de lignage sont toujours placés à proximité de l'endroit où les jeunes femmes commerce à fin de surveillance.

Cette défiance à l'égard des jeunes épouses, que l'on soupçonne toujours de vouloir quitter leurs « maris » et qui sauront souvent trouver les arguments pour convaincre des parents bienveillants de ne pas les obliger à retourner chez leurs « maris » (18), n'est sans doute pas sans relation avec la dépossession de leur progéniture. Comme l'a observé S.

(16) Le régime auquel est soumis la *pugpaala* varie en intensité, mais non en nature, lors que la *pugpaala* est une femme qui fut « volée » alors qu'elle était déjà mariée.

(17) A cet égard, les chiffres sont particulièrement parlant : 65 % des unions dissoutes volontairement, c'est-à-dire dont sont exclues les dissolutions dues au décès du conjoint, le sont avant leur dixième anniversaire ; et 93 % des cas de dissolutions volontaires sont le fait de l'épouse (Capron et Kohler, 1976 : 41-42).

(18) Théoriquement, il n'existe pas de cause de « divorce » du fait de la femme qui puisse être reconnue par les parents de celle-ci, et toute femme quittant son mari de son propre chef est exclue de son *buudu*, ce qui se traduit par une interdiction d'adresser la parole à un membre de sa localité d'origine et, à plus forte raison, de se rendre chez ses parents. Bien que de telles situations se produisent, il arrive souvent que les parents de la femme « volée » approuvent officieusement ou entérinent cette séparation.

Lallemand, il est courant, après le sevrage, de confier l'éducation des fils et des filles du lignage à d'autres femmes que leurs génitrices. On remarque quatre tendances, non exclusives les unes des autres, à ce processus de transfert d'enfants entre épouses d'hommes d'un même segment de lignage : ce transfert s'effectue (1) des jeunes femmes vers les plus âgées ; (2) des femmes les plus fécondes vers celles qui sont dépourvues d'enfants ; (3) des femmes nouvellement introduites dans le cercle familial aux femmes les mieux acceptées et les plus prestigieuses ; (4) des femmes les moins bien situées dans la hiérarchie familiale, de par leurs mariages, aux femmes y occupant les meilleures positions (épouses d'un grand-père, épouse d'un frère, d'un grand-père, épouse d'un père) (Lallemand, 1977 : 189-194). Ce sont donc, en général, les vieilles épouses qui bénéficient de la descendance des nouvelles épouses du lignage. N'est-ce pas alors, poursuit S. Lallemand, l'instabilité de ces jeunes épouses, mal intégrées à l'univers familial du mari et que l'on soupçonne, souvent à raison, de vouloir fuir le domicile conjugal, qui inciterait à « confier à la couche la plus stable d'alliées, celle des femmes âgées, le soin d'entretenir et d'éduquer la jeune génération du lignage... On pourra faire la remarque que cette pratique suscite justement le mal auquel elle semble remédier, puisqu'elle accentue la position marginale des jeunes femmes, par le retrait d'une fonction qui les attacherait à leur nouveau foyer et par l'affaiblissement consécutif d'un lien suffisamment fort pour les maintenir dans une communauté à laquelle elle se sentent longtemps étrangères. Cependant le détail des règles de l'adoption infirme en grande partie ce point de vue : les génitrices ne sont pas vraiment privées de la présence enfantine (un enfant peut changer de mère sans nécessairement changer de cour) ; ensuite, elles conservent généralement leur dernier-né auprès d'elles — peut-être justement pour pallier ces velléités de départ. Et si ces séparations partielles ne les incitent guère à rester chez l'époux, elles ne constituent pas un motif de fuite. L'adoption accentuée peut-être — mais dans une mesure qu'il est bien difficile d'apprécier — la mobilité conjugale féminine, mais elle ne la crée pas » (Lallemand, 1977 : 207-208).

Toutes les nouvelles épouses sont logées à la même enseigne ; leur situation sera cependant plus ou moins difficile selon la position du mari. Si son mari est déjà marié, ce que la jeune femme doit endurer de la part de ses « belles-mères » sera partiellement compensé par la coopération et le soutien qu'elle peut trouver auprès de sa (ou ses) co-épouse(s), surtout si une de ses co-épouses est une « sœur ». Si le père du mari est encore en vie, la jeune femme sera certes totalement soumise à sa belle-mère, mais elle aura au moins l'avantage de bénéficier d'une certaine sécurité matérielle du fait de sa participation à l'unité domestique du père de son mari. En revanche, lorsque la jeune femme est la seule épouse d'un cadet dont le père est décédé, elle se trouvera alors dans la situation la plus difficile à laquelle peut être confrontée une jeune épouse, d'autant plus que son mari sera parti en migration vers la Côte d'Ivoire. Elle sera alors non seulement soumise à l'autorité des épouses du frère aîné de son mari, qui joueront le rôle des « belles-mères », mais elle devra, en plus, assurer, avec son mari ou seule si son mari est en Côte

d'Ivoire, sa subsistance et celle de ses enfants que ses « belles-mères » lui auront laissés ; car, du fait du décès du père du mari, ce dernier aura formé une unité domestique autonome. Une telle situation, qui est de moins en moins rare aujourd'hui en raison de l'accroissement de l'émigration mossi vers la Côte d'Ivoire, n'encourage certainement pas les jeunes épouses à demeurer chez leur mari.

Instabilité, faible intégration dans la famille du mari, soumission totale aux « mères » du mari, dépossession de leurs enfants, et souvent très grande difficulté quant aux conditions matérielles, tels sont les éléments qui caractérisent la vie des « cadettes », ces jeunes épouses de 17 à 30 ans.

Nous situons la seconde période de la vie d'une femme mossi entre le moment de la venue d'une co-épouse et le mariage de son fils. Ces deux événements ne doivent pas être considérés comme deux éléments permettant toujours de circonscrire dans le temps un statut féminin déterminé, mais plutôt comme des points de repères souvent pertinents pour saisir ce moment de la vie d'une femme mossi où elle est une femme « mûre », où elle devient une aînée.

Pour une femme solitaire, la venue d'une co-épouse représentera un soulagement. Tout ce qu'elle faisait seule jusqu'à maintenant sera désormais partagé en deux : elle ne sera plus seule à travailler dans le champ du mari, à porter l'eau, le bois, elle fera la cuisine un jour sur deux ; le manque à gagner qu'elle pouvait craindre en cas de maladie prendra une tournure moins dramatique, et ses absences de l'unité domestique poseront moins de difficultés. Bien que la venue d'une nouvelle épouse ne soit pas toujours, loin de là, ressentie favorablement par la première épouse, elle lui apporte un indéniable allègement qui se traduit non seulement par une sécurité matérielle accrue mais aussi par un gain de temps, par rapport aux activités de l'unité domestique, qui lui permettra de se consacrer à ses propres activités. De plus, l'amélioration de ses conditions matérielles d'existence, qui lui donne la possibilité d'accorder davantage de temps à des activités sociales et économiques qui lui sont propres, réfrénera ses envies d'être « volée » ; elle sera donc moins surveillée et elle jouira d'une plus grande confiance auprès des membres de la localité de son mari. Sa stabilisation s'accompagnera d'une intégration plus importante au sein du segment de lignage localisé de son mari ; le temps travaille pour elle. Aussi, toute une série d'effets vont s'enchaîner pour la transformer progressivement en un personnage important qu'il faudra ménager et sur lequel ses « maris » devront compter dans la « gestion » des rapports sociaux.

Tout d'abord, le gain de temps dont elle bénéficie grâce à la venue de co-épouses, et l'intégration supplémentaire dont elle jouit au sein du lignage marital, vont lui permettre d'améliorer sa situation économique personnelle. Les activités commerciales auxquelles elle pourra se livrer plus librement désormais lui procureront peu de bénéfices tant qu'elle ne pourra pas disposer d'une production qui lui appartient ; elle vendra alors au marché des plats cuisinés dont la vente est peu rémunératrice. En revanche, l'argent qu'elle pourra retirer de ses activités commerciales

sera en quantité nettement plus substantielle dès qu'elle disposera d'un champ individuel.

Tout homme est en effet tenu d'accorder à ses épouses un champ individuel. Si la question de l'attribution d'un champ individuel ne se pose pas pendant les premières années de la vie d'une femme mariée parce que toutes les forces de travail doivent être employées à la production de l'unité domestique sur le champ du mari et/ou parce que la nouvelle épouse ne jouit pas d'une intégration suffisante au sein de la localité du mari pour avoir des exigences, il n'en est pas de même dès que l'unité domestique dispose d'une assise économique un peu plus sûre. Un homme doit alors accorder à ses épouses un champ individuel, et s'il désire que ses épouses demeurent auprès de lui, s'il veut éviter qu'elles ne soient « volées », il ne le leur refusera pas. Le mari n'a aucun droit de regard sur la production des champs de ses épouses qui y cultivent ce qu'elles veulent (arachides, sorgho blanc, sorgho rouge qui servira à fabriquer la bière de mil vendue sur le marché) et dont la production leur appartient en propre (19). Chaque femme ayant un champ individuel dispose d'un grenier personnel et en vendra le contenu à sa guise ; les revenus procurés par la vente de la production de leur champ individuel sont leurs. Elles utiliseront l'argent pour leur habillement et celui de leurs enfants, mais aussi pour l'achat de produits alimentaires ou autres (condiments, viande, savon, etc.) qui seront réintégrés dans la sphère de consommation de l'unité domestique.

A mesure qu'elles avanceront en âge, qu'elles auront des enfants, que leur mari aura une position plus assurée au sein du lignage, les femmes commenceront à capter les enfants des jeunes épouses (enfants d'une jeune co-épouse d'une épouse d'un frère cadet du mari, par exemple). Si leur mari fut le destinataire d'un don de femme, ce sont ses épouses qui iront chercher et recevront dans leur case la *pugbila*, « petite femme » promise au mari, venue temporairement dans la résidence de ses futurs « maris ». Pendant son séjour chez ses futurs « maris », la *pugbila* aidera l'épouse qui l'a prise en charge dans ses travaux domestiques. Au cas où le mari a déjà plusieurs épouses, il est probable que cette *pugbila* reviendra à un fils ; l'épouse hôte de la *pugbila* œuvre alors pour son fils en inculquant ainsi à sa future belle-fille les rudiments d'éducation de femme mariée. Mais surtout, il n'est pas rare qu'une femme soit à l'origine d'un don de femme au lignage de son mari à la suite d'amitiés qu'elle peut nouer avec de potentiels donneurs de femmes ; dès lors, la fille ainsi donnée reviendra le plus souvent au fils de cette femme qui fut à l'origine du don. Cette *pugbila* deviendra soit directement l'épouse d'un fils, soit indirectement si la femme donnée devient une co-épouse de l'instigatrice du don et sera héritée, plus tard, par le fils de cette dernière.

Inversement, s'il y a une jeune fille à promettre en mariage dans la

(19) Lorsque la période de soudure s'avère difficile, un homme demandera à ses épouses d'utiliser la production de leur champ personnel pour contribuer à l'alimentation des membres de l'unité domestique. En général, ses épouses ne refuseront pas.

cour de leur mari, les femmes seront l'objet des sollicitations des prétendants qui ne devront pas les oublier lorsqu'ils viendront rendre une visite de « courtoisie » au père de la jeune fille susceptible d'être promise. Du propre aveu des chefs de famille, un homme consentira rarement à donner une de ses filles à un prétendant qui n'agrée pas ses épouses. Dans le cas où, par exemple, le prétendant aurait oublié d'être également prodigue envers les « mères » de la jeune fille à marier, les épouses feront pression sur leur mari pour que leur « fille » soit donnée à un autre homme. Si le mari persiste dans son choix, il risque non seulement de voir ses épouses se liguer contre sa personne, mais surtout il est à craindre que ses épouses fassent tout pour que leur « fille » puisse être « volée » par un prétendant de leur choix. En revanche, lorsqu'un homme parvient à nouer une amitié solide avec une femme, en lui faisant des cadeaux de nattes et de pagnes, en l'appelant « mère », en lui apportant du bois, il y a peu de chance que cet homme ne devienne pas le mari d'une des filles de cette femme. Chez les Mossi, comme dans toutes les sociétés, pour conquérir la fille, il faut d'abord conquérir la mère.

Tout ce que nous venons d'écrire au sujet du rôle des femmes dans le choix du conjoint de son fils ou de sa fille, se situe au niveau des tractations et des luttes d'influence, l'homme restant, théoriquement, le maître du choix. Il est un cas, cependant, où une femme est donnée par une femme. Pour comprendre cette modalité du mariage il nous faut, auparavant, donner quelques précisions sur le renforcement du statut de la femme au sein du lignage de son mari qui s'accompagne d'un renforcement de sa position d'agnat dans son lignage d'origine.

La période où, jeune épouse, elle n'avait que peu de relations avec les membres de sa famille et où les visites qu'elle rendait à ses parents se faisaient sous la surveillance de son mari étant révolue, elle entretient des relations libres et régulières avec ses parents. Chez elle, c'est-à-dire pour ses « frères », elle est une *pugdba*. Le terme *pugdba* désigne, en premier lieu, une sœur d'un « père » réel ou classificatoire ; mais une sœur aînée d'un certain âge sera appelée, par respect, *pugdba* par ses cadets. Le terme *puqdba* ne sera cependant jamais employé pour désigner une jeune sœur aînée ou une jeune sœur d'un « père » ; seules les sœurs aînées et les sœurs de « pères » d'un « certain âge » seront appelées *pugdba*. Le comportement qu'affiche la *pugdba* chez ses « frères » contraste singulièrement avec l'attitude des épouses de ceux-ci : elle prend part librement aux réunions de ses « frères » et est consultée pour les décisions importantes à prendre ; elle réprimande ou insulte, si besoin est, ses « frères » cadets ou ses neveux et nièces et les jeunes épouses de ses « frères » ayant commis quelques fautes ; elles s'assurera de la virginité de ses nièces avant qu'elles ne partent chez leur mari où elle les y conduira. Pour tous, elle est un agnat au même titre que ses « frères » : elle a autorité sur ses cadets, hommes et femmes, et l'on dit d'elle que, si elle avait été un homme, on l'appellerait « père ». Le prestige qu'elle acquiert progressivement dans son lignage ne va pas être sans influencer sur l'unité domestique de son mari.

Pour les jeunes hommes et les jeunes femmes d'un lignage, leur

*pugdba* qu'ils craignent tant saura aussi être la meilleure des alliées. Elle accueillera chez son mari les épouses inexpérimentées de ses jeunes frères, elle accueillera également des frères qui pourront se voir prêter des terres par leur beau-frère ; à ses jeunes sœurs qui se sont enfuies de chez leur mari, elle trouvera un nouveau mari. D'autre part, une *pugdba* peut réclamer un enfant à l'un de ses « frères » lorsqu'elle a besoin de quelqu'un pour l'aider dans ses travaux domestiques. Si bien que, au bout du compte, à mesure qu'une femme avance en âge, que sa position d'agnat se renforce, elle pourra introduire auprès ou dans l'unité domestique de son mari un certain nombre d'agnats qui y résideront plus ou moins longtemps, qui y acquerront des droits divers, et sur lesquels elle a autorité. Dans une certaine mesure, ses jeunes agnats deviennent ses « clients » : s'ils doivent respect et travail à leur *pugdba*, ils peuvent aussi prétendre trouver un conjoint par son intermédiaire, et, pour un jeune homme, se voir accorder des terres par le mari de celle-ci.

Bien évidemment, l'intrusion d'un lignage dans un autre lignage par l'intermédiaire d'une femme, « fille » du premier et « épouse » du second, ne se fait pas sans contrepartie, mais la femme gagne encore à cette contrepartie. En effet, une femme a la possibilité de prendre une fille d'un de ses « frères » pour la donner en mariage dans la localité de son mari ; la fille ainsi donnée par une *pugdba* est appelée *yir paga* (litt. « femme de la maison »). En général, la *yir paga* devient soit une co-épouse de sa *pugdba*, soit l'épouse d'un fils d'une co-épouse de cette *pugdba*. Il arrive qu'une femme puisse introduire ainsi jusqu'à trois de ses « nièces » comme épouses de son mari, des fils de son mari ou des frères de son mari. Cette femme devient donc l'agent principal de la réitération des alliances entre deux segments de lignage, à condition que son mari se soit bien occupé d'elle (20), telle est du moins l'explication que donnent les Mossi à cette pratique : si un homme s'est bien occupé de son épouse, s'il a donné satisfaction aux parents de celle-ci, il est normal que son épouse aille chercher, chez ses « frères », une seconde, voire une troisième et une quatrième épouse pour ses « maris ».

En tant que « donneuse » de femme, l'épouse aînée assoit sa position au sein du lignage de son mari en contribuant à l'établissement des réseaux d'alliance du lignage de ses « maris » ; mais elle construit également, au sein de l'unité domestique de son mari, un groupe d'agnats et d'alliées sur lesquels elle a autorité. En introduisant des nièces comme épouses des hommes du lignage de son mari, d'une part ; en accueillant régulièrement des cadets dans l'unité domestique de son mari, cadets qui peuvent s'installer, voire acquérir des terres auprès du mari de leur aînée, d'autre part ; enfin, en captant les enfants des nouvelles épouses du lignage de leur mari, les aînées peuvent constituer, à l'intérieur de l'unité domestique de leur mari, un groupe composé de cadets et de cadettes de son lignage, mais aussi d'alliées et d'enfants de ces alliées qui sont sou-

(20) Un homme et son lignage ont d'autant plus d'intérêt à « bien s'occuper » d'une épouse qui a introduit des *yir paga* que, si un désaccord intervient entre cette épouse et son mari, désaccord qui aboutirait à une séparation, celle-ci peut, théoriquement, retirer toutes les *yir paga* qu'elle introduisit dans le lignage de son mari.

mis à son autorité de « sœur » aînée, pour les premiers, d'épouse aînée pour les seconds.

Toutes les femmes, depuis le moment où elles se sont stabilisées chez un mari, peuvent, à mesure que leur position d'agnat et d'alliée se renforce, exploiter ces possibilités au mieux de leurs intérêts. Autrement dit, les femmes vont s'attacher à renforcer leur statut d'aînée en captant les enfants des jeunes alliées (les cadettes) du lignage du mari et en introduisant des agnats (cadets et cadettes) dans le lignage du mari ; il s'agit là d'un processus qui peut s'appliquer à toutes les femmes, depuis le moment où elles se seront stabilisées chez un mari et disposeront d'un champ individuel, et qui ira en s'amplifiant jusqu'à leur mort. Cependant, tout comme il n'y a pas une seule catégorie d'aînés, il n'y aura pas une seule catégorie d'aînées ; ou, plus exactement, comme il existe un « stade suprême » de l'aînesse masculine, il existe un « stade suprême » de l'aînesse féminine auquel une femme pourra accéder dès qu'elle aura une belle-fille.

Le mariage effectif, c'est-à-dire le moment où la femme va rejoindre son mari en tant qu'épouse, ayant lieu tardivement en pays mossi (à partir de 27 ans pour les femmes, et à partir de 17 ans pour les hommes), une femme pourra déjà faire partie des « vieilles » (*pugyânga*) lorsque son premier fils se mariera. Si nous situons la transition au moment du mariage du fils c'est en raison de l'exclusion de la femme de l'unité de production de son mari lorsque sa belle-fille y est intégrée. En effet, comme nous l'avons déjà signalé, une femme ne peut travailler dans le même champ que sa belle-fille car leur *daba* ne doivent pas se toucher. Dès lors, une femme travaillera uniquement dans son champ personnel, laissant sa place à sa belle-fille dans le champ collectif de son mari. La belle-mère, vieillissante, abandonnera bientôt la plupart des tâches domestiques qui seront accomplies pour elle par sa belle-fille. De plus, la venue d'une belle-fille entraîne également pour une femme la cessation des relations sexuelles avec son mari. Nous ne reviendrons pas sur la relation entre belle-mère et belle-fille dont il a déjà été question plus haut. Signalons cependant, qu'à ce stade de l'aînesse féminine, il est de règle que des cadets et des cadettes viennent travailler pour cette « mère » âgée qui ne peut plus subvenir seule à ses besoins, contrairement au « stade » précédent où une femme avait ses « client(e)s » qui pouvaient, certes, travailler pour et avec elle mais sans cela ne revête un caractère d'obligation.

En fait, c'est peut-être moins le mariage d'un fils qui caractérise le passage au statut de *pugyânga*, car des femmes peuvent mourir âgées sans que nécessairement un de ses fils soit marié, que son exclusion de l'unité de production du mari, ou du successeur de son mari s'il s'agit d'une veuve héritée. Elle ne représente plus une force de travail de l'unité domestique, elle prend ses repas à part ; elle n'est plus, d'autre part, l'objet de sollicitations aussi vives de la part de prétendants qui courtisent ses « filles » qu'elle l'était auparavant ; enfin, on lui adresse la parole moins facilement et moins librement, mais avec un respect accru car elle est, dans l'unité domestique, celle dont la parole compte.

Au sein des cours des grands polygames se détache très nettement la partie des « vieilles » épouses, séparée de la partie où habite le mari et



ses épouses plus jeunes qui font encore partie de l'unité de production. Les « vieilles » semblent toutes entières tournées vers le respect de la tradition : elles sont les gardiennes de l'autel des ancêtres auxquels elles offrent la bière de mil lors des prémices des récoltes, elles sont les seules à entendre les morts venir s'abreuver de bière de mil ; elles veilleront sur les actes de leur mari et le remettront dans le droit chemin s'il s'écarte, par trop, de la coutume, et celui-ci n'omettra jamais de les consulter avant de prendre une décision, surtout s'il s'agit d'épouses qu'il hérita de son père. Ce sont elles qui, en premier lieu, recevront les nouvelles épouses du lignage et qui seront leurs principales éducatrices. D'autre part, en raison de leur âge, leurs visites à leurs parents se feront plus rares, et elles ne se déplaceront qu'à l'occasion des événements importants qui ont lieu dans leur localité d'origine (funérailles, rituels annuels). Chez elle, comme chez ses « maris », une *pugyānga* peut être requise pour faire des offrandes aux ancêtres : si les épouses d'un homme ne sont pas suffisamment âgées pour pouvoir faire les libations nécessaires qui permettront de consommer le nouveau mil, celui-ci fera alors appel à une vieille « sœur » du lignage. La présence de ces vieilles femmes est souvent très discrète, elle n'en revêt pas moins une importance considérable car elles disposent du savoir.

## Conclusion

L'analyse de la relation aîné/cadet chez les Mossi du centre fait apparaître d'une part des aînés et des cadets, d'autre part des aînées et des cadettes. Dans cette société où l'autorité et le pouvoir des aînés sur les cadets passent peu par la dépendance économique des seconds et encore moins par le contrôle de richesses nécessaires à l'établissement de l'alliance, et où le mariage du cadet, quelle que soit la solution qu'il adopte, n'ébranle pas le monde des aînés, comment définir le cadet et l'aîné ?

Être un aîné signifie être en mesure de pouvoir contrôler tous les rapports sociaux dans le cadre de l'« univers domestique », c'est-à-dire être l'un des individus auquel toute personne devra nécessairement s'adresser lorsqu'elle entre dans un « quartier » mossi. Cet individu qui reçoit l'« étranger » est le destinataire des dons de femmes et le donneur des filles de son *yiri*, il est celui qui aura la charge de résoudre les problèmes au niveau de son *yiri* et qui portera ceux-ci devant une instance supérieure (doyen de lignage ou chef), il sera celui, en général, auquel les relations sociales s'adresseront. L'aîné est l'interlocuteur dans les relations sociales qui concernent l'« univers domestique ». Or, on ne devient l'interlocuteur « suprême », c'est-à-dire celui qui, en participant au conseil des aînés, préside à la destinée de son segment de lignage, que progressivement. La condition minimale pour s'orienter vers cette voie est le décès du père ; la condition maximale à laquelle se réalise le « stade suprême » de l'aïnesse est l'appartenance à la génération la plus ancienne à l'intérieur de laquelle on se trouve être l'aîné d'un groupe de frères utérins. La con-

dition maximale n'étant atteinte que progressivement, le groupe des aînés sera composé d'individus qui ne devront leur position d'interlocuteur qu'à leur situation d'aîné de groupe de frères utérins ; d'autres la devront à leur situation de *yirsoba*, d'autres encore seront à la fois *yirsoba* et aînés d'un groupe de frères utérins. Chaque cas de figure correspond à un niveau toujours plus élevé dans le contrôle des rapports sociaux.

Inversement, les cadets sont ceux dont la parole ne compte pas dans l'« univers domestique ». Ces individus, qui deviennent des cadets à partir du moment où on les met à part, résidentiellement parlant, de l'unité domestique, ne pourront agir, au sein des relations sociales propres à l'« univers domestique » sans nécessairement s'adresser aux aînés. De ce fait, leur dépendance s'exprime par une absence totale de prise en considération de toute initiative individuelle. Et l'accès à une épouse, ou la mort du père, s'ils ne sont pas les aînés d'un groupe de frères utérins, ne modifiera pas leur statut. Ils trouveront alors leur « salut » dans les actes individuels ou collectifs qui ne relèvent pas de l'« univers domestique » (départ en migration, commerce, associations de travail) et, par tant, sur lesquels le monde des aînés n'a pas prise.

Les aînés sont tels, avons-nous dit, de par leur contrôle des rapports sociaux ; et le contrôle de la circulation des femmes n'est qu'un des aspects, certes important, du contrôle qu'ils exercent. Mais contrôle de la circulation des femmes ne signifie pas contrôle des femmes : les aînés contrôlent la circulation des femmes en ce qu'ils donnent les femmes et sont les destinataires des dons de femmes, mais ils ne contrôlent pas le « producteur du producteur. » Ce sont bien plutôt les femmes elles-mêmes qui se contrôlent entre elles. Les aînées nouent et dénouent les amitiés qui sont à l'origine des dons de femmes, elles donnent elles-mêmes des femmes à leurs « maris ». Elles contrôlent plus que tout autre, la descendance des cadets, hommes et femmes, en déposant les plus jeunes femmes de leurs enfants. Si elles peuvent agir ainsi, c'est parce qu'elles sont les épouses des aînés : présentes dans le « quartier » de leurs « maris » depuis longtemps, ayant fait la preuve que leur mari est un « bon mari », ce qui vaudra à ce dernier de recevoir d'autres épouses, elles participent étroitement au pouvoir des aînés en ayant la charge d'intégrer dans le segment de lignage les nouvelles épouses et les nouveaux enfants. Mais les agissements de ces aînées ne sont pas désintéressés : si elles sont les épouses des aînés, elles sont également des aînées dans leur lignage, et l'autorité dont elles disposent vis-à-vis des jeunes agnats leur permettront de constituer un groupe de « dépendants » qu'elles construiront au sein de l'unité domestique de son mari. Par conséquent, si la relation aînées/cadet(te)s ne saurait être envisagée indépendamment de la relation aîné/cadet (et vice versa) il faut néanmoins faire la part aux intérêts relevant spécifiquement du monde féminin au sein de cette relation.

BIBLIOGRAPHIE

- CAPRON, J. et KOHLER J.M. *De quelques caractéristiques de la pratique matrimoniale Mossi contemporaine*. Lomé, xv<sup>e</sup> Séminaire International de Recherche sur la famille, 58 p. multig., 1976.
- HAMMOND P.B., « Mossi Joking », *Ethnology* 3 (3) : 259-267, 1964.
- IZARD F. et IZARD M., *Les Mossi du Yatenga. Étude de la vie économique et sociale*. Bordeaux, Institut des Sciences Humaines Appliquées, 114 p. multig., 1959.
- IZARD M., *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*. Paris-Ouagadougou, C.N.R.S.-C.V.R.S., Recherches Voltaïques 12-13, 428 p., 1970.  
*Les archives orales d'un royaume africain : recherches sur la formation du Yatenga*. Paris, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 1618 p., 1980.
- KOHLER J.M., *Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest Mossi*. Paris, ORSTOM, 248 p., 1971.
- LACOSTE Y., « Problèmes de développement agricole dans la région de Ouagadougou (Haute-Volta) », *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, n° 346-347 : 4-18, 1966.
- LAHUEC Y., *Zaongho. Étude géographique d'un village de l'Est Mossi*. Ouagadougou, ORSTOM, 155 p., 1971.
- LALLEMAND S., *Une famille Mossi*. Paris-Ouagadougou, C.N.R.S.-C.V.R.S., Recherches Voltaïques 17, 380 p., 1977.
- MANGIN, le P. E., « Les Mossi. Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental », *Anthropos*, IX : 477-493, 1914.
- OUEDRAOGO J., « La polygamie en pays mossi », *Notes Africaines*, 50 : 46-52, 1951.
- PAGEARD R., *Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution*. Paris-Ouagadougou, C.N.R.S.-C.V.R.S., Recherches Voltaïques 10-11, 488 p., 1969.
- PAULME D., Introduction à PAULME, D. ed., *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*. Paris, Plon : 9-23, 1971.
- SKINNER E.P., « Intergenerational conflict among the Mossi : father and son », *The Journal of Conflict Resolution*, 5 (1) : 55-60, 1961.  
*The Mossi of Upper-Volta*. Stanford, Stanford University Press, 236 p., 1964.
- TAUXIER L. *Le Noir du Soudan. Pays Mossi et Gourounsi*. Paris, Émile Larose, 793 p., 1912.
- TIENDREBEOGO Y., *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*. Ouagadougou, 205 p., 1964.
- ZAONGO B.J. *Sens de l'autorité chez les Mossi. Essai philologique*. Paris, École Pratique des Hautes Études VI<sup>e</sup> section, 224 p. multigr., 1970.

→ rehas  
à faire

Carion F1

inv 00300

caté FC22-106

Études réunies et présentées par  
Marc ABÉLÈS et Chantal COLLARD

ABE

OUAGAW

4893

# Age, pouvoir et société en Afrique noire

*Publié avec le concours  
du Centre National des Lettres*

Presses de l'Université de Montréal  
Case postale 6128, Succ. « A »  
Montréal, Qué.  
Canada H3C 3J7

1985

Éditions KARTHALA  
22-24, boulevard Arago  
75013 Paris  
France